Cornelio Fabro

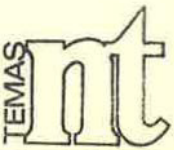
LA AVENTURA DE LA TEOLOGIA PROGRESISTA

LA AVENTURA DE LA TEOLOGIA PROGRESISTA

nt

La aventura de la teología progresista

Colección Cultural de Bolsillo



LA AVENTURA DE LA TEOLOGIA PROGRESISTA

CORNELIO FABRO

EUNSA
PAMPLONA

Título original: L'avventura della Teología Progressista
© 1974, Rusconi editore, vía Vitruvio 43, 20124 Milano
© Copyright 1976 de la versión española:
Ediciones Universidad de Navarra, S. A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2
Barañain / Pamplona / España
☎ (948) 25 68 50*
ISBN: 84-313-0430-8
Depósito legal: M. 4.270 - 1976
Cubierta: Arjé
Impresa en cartulina Flatex-2, de S. Torras Doménech, S. A.
Talleres Gráficos de Ediciones Castilla, S. A.
Maestro Alonso, 23. Madrid-28
Printed in Spain

Indice

INTRODUCCION 11

PRIMERA PARTE

LA INVERSION ANTROPOLOGICA EN LA TEOLOGIA CONTEMPORANEA

I. INTERROGANTES FILOSOFICOS A LOS «TEOLOGOS DE HOY» 33
La reflexión teológica y la fidelidad a la Tradición. 35
El Concilio Vaticano II y la guía del magisterio. 41
La «inversión antropológica» en teología rechazada por Heidegger 47
Conclusión: la superación de la crisis 53

II. RAICES INMANENTISTAS DE LA TEOLOGIA CONTEMPORANEA 54

III. SECULARIZACION Y TEOLOGIA 82
El vaciamiento de la metafísica 86
La secularización teológica 88
W. Herrmann: un jefe de escuela 92
«Etsi Deus non daretur...», de Bonhoeffer 96

IV. LA DISOLUCION DE LA TEOLOGIA EN ANTROPOLOGIA 101
«Prologus Galeatus»: el concepto tomista de *sacra doctrina* 101
El tema del Congreso 107
La «inversión antropológica» de la nueva teología. 114

V. EL NEOHUMANISMO ATEO DE FEUERBACH Y LA NEOTEOLOGIA 134

VI. COHERENCIA DE LA ANTROPOLOGIA FEUERBCHIANA E INCOHERENCIA DE LA ANTROPOLOGIA TEOLOGICA 157

SEGUNDA PARTE

TEOLOGIA Y MORAL

I. EL VALOR PERMANENTE DE LA MORAL. 181
Introducción: el sentido del problema 181
La disolución de la moralidad en el pensamiento moderno (como consecuencia de la destrucción de la metafísica) 184
La crisis (¿disolución?) de la moral en la teología moderna 196
La llamada «nueva moral» 207
Valor permanente de la moral 221
Conclusión: el «misterio» de la moral cristiana. 229
Discusión 232

II. ESPIRITUALIDAD Y CELIBATO SEGUN JOHANN ADAM MÖHLER 262

III. EXCELENCIA DEL CELIBATO SEGUN SÖREN KIERKEGAARD 275

IV. ACTUALIDAD Y CRISIS DEL CELIBATO EN EL MUNDO CONTEMPORANEO 282
Carisma y ley del celibato 289
La crisis y su superación 292
Objeciones contra el celibato 293
Consecuencias de la supresión del celibato 294

V. DECADENCIA Y CRISIS DEL SACERDOCIO EN LA ACTUAL CRISIS DE LA IGLESIA 296
Actitudes de monopolización de la teología progresista 297
La crisis de los pastores de almas 301
Ecumenismo nefasto 302
Efectos de la ola protestizante 304
Información, en vez de comunicación de la fe. 307
Desaparición de la piedad y de la severidad de costumbres 309
Causas del retroceso en la frecuencia a la Iglesia. 311
La reconstrucción 313
Conclusión 316

EPILOGUS BREVIS. EL RETORNO AL FUNDAMENTO 317

NOTA BIBLIOGRAFICA 328

Creo en todo el dogma revelado tal como ha sido enseñado por los apóstoles, como ha sido confiado por los apóstoles a la Iglesia y como la Iglesia me lo ha enseñado a mí. Lo acepto en la infalible interpretación de la autoridad a la que fue confiado y acepto sin reservas cualquier ulterior interpretación hecha por aquella misma autoridad hasta el fin de los siglos. Acepto, además, las tradiciones de la Iglesia universalmente recibidas, en las que se encuentra la materia de las nuevas definiciones dogmáticas que se hacen de vez en cuando, y que en todo tiempo acompañan e ilustran el dogma católico ya definido. Y me someto a todas las otras decisiones de la Santa Sede, en materia teológica y no teológica, a través de los órganos que ella misma ha designado y que, sin entrar aquí en la cuestión de su infalibilidad, con un rango de obligatoriedad inferior llegan hasta mí con derecho propio de ser escuchados y obedecidos. Considero, además, que, poco a poco, en el curso de los siglos, la investigación católica ha adquirido ciertas formas precisas y ha asumido el carácter de una ciencia, con método y terminología propias, bajo la guía intelectual de grandes pensadores como San Atanasio, San Agustín, Santo Tomás; y no siento la más mínima tentación de destruir esta gran herencia del pensamiento que se ha transmitido hasta nuestros días [1].

[1] J. H. NEWMAN, *Apologia pro vita sua*, c. 5, trad. it., Florencia, 1967, p. 221.

INTRODUCCION

En otro tiempo, en la aurora del pensamiento occidental evocada por el joven Nietzsche y recogida hoy por Heidegger, la Palabra era la posesión misma de la verdad como norma Universal, como presencia luminosa e iluminadora que penetra, y debe penetrar, toda breña y escondrijo de la realidad. Así, en la aurora del pensamiento occidental, la Palabra disipaba el error de los mortales lo mismo que en la aurora del día huyen, despedazadas por los rayos del sol naciente, todas las brumas de la mañana. Pero esta Palabra (o logos) por ser al mismo tiempo contenido, criterio y fundamento de verdad debe ser única, perenne, inmutable..., según aquella antigua filosofía. Es la Palabra la que precede y funda el presentarse de la realidad y el manifestarse de la libertad: la Palabra de sabiduría y de salvación.

Hoy, por el contrario, estamos enfermos de palabra, porque estamos inundados de ella en todas las direcciones: prensa, radio, televisión..., con los infinitos recursos de la técnica que nos bombardean de palabras por todas partes, que no nos dejan ni siquiera un rincón para la intimidad de la alegría y del dolor, de la esperanza y de la deseperación. Ya no podremos defendernos de las palabras, que se han hecho más penetrantes y corrosivas que las termitas, porque tienen la energía primordial de la materia que las transporta

hasta el alma indefensa e incapaz de poner una barrera suficiente. La Palabra ya no significa la presencia del espíritu, sino el dominio de la materia y la prepotencia de sus energías, libres de todo pudor y respeto. Esta inundación desenfrenada de palabra es el castigo que nos merecemos por haber adorado —y el ídolo ya no encontrará ningún Moisés capaz de destruirlo— el Moloch de la ciencia y de la técnica. Muy pronto seremos espiados y escuchados no sólo en casa, encerrados en nuestra habitación y metidos en nuestros problemas y dolores, sino también en el interior mismo de los circuitos del cerebro, en los pliegues más escondidos del corazón, que serán hurgados, deshonrados, profanados y dados como pasto al público por todos los medios más hábiles y potentes de comunicación. El carrusel de la estupidez humana correrá a velocidad cada vez más vertiginosa.

El hombre moderno ha perdido el sentido originario y las proporciones de la Palabra. Heráclito, que es quizá el principal inspirador de Nietzsche y también de Heidegger (junto con Parménides), distingue un logos divino y un logos cósmico: mediador entre ellos se encuentra el logos humano, que está doblemente condicionado: por el logos divino como fuente primigenia y por el logos cósmico como objeto de investigación y descubrimiento, el cual es precisamente el logos del mar y de la tierra (fr. 31), de donde todo surge y en donde todo tiene su ocaso. Ahora las tornas se han cambiado: es el mundo de los fenómenos el que nos esconde lo real dentro y fuera de nosotros, es la invasión de las ondas electromagnéticas teledirigidas por el hombre lo que nos inunda por todas partes con avalanchas de palabras, y la palabra-símbolo, la palabra-negocio... que nos acosa continuamente para alienarnos en los sucesos concretos, para arrancarnos toda ternura de afectos e interioridad de pensamientos, cortando al alma toda aspiración de mediación entre el hombre y Dios.

De hecho para Heráclito el logos está también presente en todo yo humano singular, en toda alma en cuanto partícipe de la verdad; en este sentido los críticos han acertado al ver en Heráclito un precursor del Verbo del Evangelio de Juan, que parece haber sido escrito en Efeso, la ciudad del filósofo. Dos fragmentos pintorescos, que no agradarán a los evolucionistas, explican adecuadamente la situación dialéctica (por así decir) del logos humano, o más exactamente, lo que el logos confiere al hombre en su posición intermedia e intermediaria entre Dios y el mundo. En un primer momento, en efecto «...El más hermoso de los simios es torpe en cuanto se le compara con la estirpe humana» (fr. 82). Pero en un segundo momento, «...el más sabio de los hombres comparado con Dios (Heráclito escribe *theos* en singular) parecerá como un simio *(pithecos)*, en cuanto a sabiduría, belleza y cualquier otra cosa» (fr. 83). Dos textos que valen un código de meditación sobre el triste destino de nuestra especie.

Hoy Heráclito probablemente pondría al día estos dos axiomas con un tercero más o menos de este tenor: «El hombre que ha abandonado o negado el logos divino, el hombre que pretende querer pasar por logos primario y universal, está destinado a convertirse y está convirtiéndose en el más bruto y más tonto que el más bruto y más tonto de los simios». De todos modos es patente el hecho de que el hombre moderno se ha obstinado en buscar la verdad y la salvación en la razón científica, y ésta ahora le está cortando una a una todas las certezas de la vida, de la verdad y de la belleza, abandonándolo al oscilar infinito y desesperado de su propia conciencia. También esto se encuentra en las antípodas de la advertencia de Heráclito: «Si el hombre no espera lo inesperado no lo encontrará, porque es inhallable e inaccesible» (fr. 18).

El tránsito del logos divino de Heráclito al logos revelado, que es Jesucristo el Verbo encarnado y el

Hombre-Dios de la fe conservada en la Iglesia y afirmada por los Concilios, viene espontáneo a la punta de la pluma. Sobre este horizonte del encuentro de los dos Verbos se habían ya conducido, parece que bajo el influjo del mismo pensamiento griego, los libros deuterocanónicos del Viejo Testamento y sobre todo el cuarto Evangelio y, a su modo, la cristología paulina. Un acontecimiento de este estilo no habría sorprendido al profundo y tenebroso Heráclito, puesto que el que busca la luz no puede más que alegrarse que se añada luz a luz, certeza a certeza y esperanza a esperanza, para esperar, precisamente, lo inesperado.

La dificultad y la prueba de la fe reside para nosotros en ser nuevos dentro de lo antiguo, y originales dentro de lo permanente, ya que pertenece al hombre el ejercer su libertad dentro del ámbito de la verdad existencial en todos los niveles, también en el de la fe y el de la salvación. El espíritu no es una cesta que reciba pasivamente las cosas, sino un principio que se actúa a sí mismo «dirimiendo» mediante una elección, la alternativa de su propia salvación. Este es el progreso en la continuidad y fidelidad a la tradición según la regla áurea de Vicente de Leríns, que ha sido introducida en los textos auténticos del magisterio: «Enseña las mismas cosas que has aprendido, de tal modo que cuando hables con un nuevo modo no digas cosas nuevas. Pero entonces, ¿no habrá, se pregunta a continuación, en la Iglesia de Cristo ningún progreso? Por supuesto que sí, responde, y grandísimo. ¿Quién será el hombre tan envidioso de los hombres, tan odioso a Dios que tratará de impedir esto? Bien entendido que se trata de un progreso, no de un cambio: un auténtico aumento para cada uno y para todos, para cada hombre y para toda la Iglesia, pero en el mismo dogma, en el mismo sentido y en la misma fórmula» [1]. Tra-

[1] *Eadem tamen quae dicisti doce, et cum dicas nove, non dicas nova. Sed forsitan dicit aliquis: Nullusne ergo in Ecclesia Christi profectus habebitur Religionis? Habeatur plane,*

dición en la modernidad en el sentido de una restauración siempre renovada de la verdad antigua para la salvación de los hombres nuevos.

El que pretende avanzar cortando los puentes con el pasado no avanza sino que se precipita en el vacío, no encuentra el hombre histórico en camino hacia el futuro de la salvación, sino que es absorbido por los remolinos del tiempo sin esperanza. La teología contemporánea parece estar en crisis precisamente en este punto, es decir, en el de la fe como tensión abierta a lo largo de la historia de la salvación, iluminada por la presencia del espíritu de Cristo con la guía del magisterio de la Iglesia una, santa, católica, apostólica.

Por esto conviene preguntarse: ¿qué mensaje de salvación puede anunciar al mundo una teología que, bajo el pretexto racionalista de la desmitificación, vacía de su realidad histórica los acontecimientos de salvación, deja en penumbra —alguno los niega o los omite completamente— los misterios y dogmas fundamentales del cristianismo para dedicarse únicamente a las estructuras socio-político-económicas del hombre, rechazando lo sagrado del misterio de la caída y de la redención del hombre? ¿Qué principio de renovación puede ser una teología que seculariza sin escrúpulos la moral y, casi avergonzada del ideal de pureza y pobreza cristianas del Evangelio, rompe lanzas por una existencia bajo la bandera del placer, por un rechazo

et maximus. Nam quis ille est tam invidus hominibus, tam exosus Deo, qui istud prohibere conetur? Sed ita tamen ut vere profectus sit ille fidei, non permutatio. Siquidem ad profectum pertinet ut in semetipsum unaquaeque res amplificetur; ad permutationem vero, ut aliquid ex alio in aliud transvertatur. Crescat igitur oportet et multum vehementerque proficiat tam singulorum quam omnium, tam unius hominis quam totius Ecclesiae, aetatum ac seculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia, sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententia. (VINCENTII LERINENSIS, *Commonitorium Primum*, XXII-XXIII; PL 50, 667 y ss.)

del sacrificio, y por una exaltación abierta del sexo: brevemente, para alinearse en la lucha de clases del brazo del marxismo, para proclamar la inocencia liberadora de los instintos por la brutalidad del psicoanálisis más avanzado? ¿Qué debe o puede hacer el mundo con una teología sin pudor, que nos desarma frente al mal? ¿Qué puede significar para la sociedad de consumo, que se hunde en el aburrimiento y en la rebelión atolondrada del hacer por hacer, semejante teología que por salvar al mundo abreva en el veneno que intoxica al mundo? ¿No es ésta una teología del desprecio de Dios, del hombre y del mundo? ¿No es teología sin amor y sin pudor, que camina cometiendo desatinos, como amonesta el mismo Vicente de Leríns, detrás de las *profanae vocum novitates?*

En efecto, ¿qué está ocurriendo actualmente en teología? O más bien, ¿qué está ocurriendo desde hace un par de años o un poco más, también en Italia, en este campo que debería representar la orientación de fondo de la conciencia religiosa y el punto de referencia de cuantos aspiran a una verdad y un consuelo más allá del tiempo? Términos como «secularización» y «desmitificación» en el terreno bíblico-dogmático (y en el terreno moral los de «psicoanálisis» y «ética de situación») han pasado por la Iglesia postconciliar como una turbina de fuego arrasando el espíritu. El público de fieles, incluido el que frecuenta las iglesias y sigue devotamente los ritos litúrgicos, se pregunta asombrado y desorientado qué está ocurriendo. La misma prensa laica, en otro tiempo desdeñosa y esquiva, se está lanzando sobre el tema como sobre un bocado apetitoso, jubilosa por asistir al espectáculo o regalo ofrecido por los mismos teólogos y hombres de Iglesia con el enterramiento de aquellas verdades que hasta ayer se presentaban eternas y que por esta perennidad llevaban consigo en el discurrir del tiempo la eficacia de consuelo sobre el mal y de salvación sobre el pecado.

Es de todos conocido que un número de *Panorama*

de 1972 (núm. 349-350) ha presentado de un modo más bien pintoresco, pero sintomático, el aquelarre del sexo con el consentimiento de los representantes de la nueva teología. Aquí la oscuridad de la exposición no tiene carácter episódico sino que es la señal y el síntoma del regurgitar de una sociedad en putrefacción, que encuentra por primera vez en la esfera de la misma teología católica guiños de complejidad y consentimientos de auténtica solidaridad. Lo que hasta hace pocos años inspiraba horror y era considerado como pecado, y por tanto era evitado como tentación, es tomado ahora por esta teología como un tabú represivo de la expansión y exaltación alegre de la vida. Las nuevas normas para los seminarios han introducido la psicología sexual (¿no bastaba para una pastoral sana un buen curso de psicología de la edad evolutiva con elementos de psicopatología?) y el efecto ha sido inmediato: los seminarios se han vaciado y los hábitos colgados de sacerdotes y frailes que han acudido alegremente (aunque después de todo, no tanto) a la proclamada integración afectiva, pululan por todas partes.

En la lucha de la Iglesia por la defensa de la dignidad de la vida y por la exaltación de la pureza de los sentimientos, admirada y recomendada (aunque raramente practicada) por el mismo paganismo y en el pensamiento moderno por un ateo como Fichte y por un materialista como Feuerbach, estos nuevos teólogos se han alineado decididamente y lo siguen haciendo en el otro lado de la barricada, la del hedonismo y la de la vulgaridad: no están dispuestos, ciertamente, a seguir defendiendo la doctrina tradicional sobre la dignidad del matrimonio, a transmitir a las almas y a aplicar los documentos del magisterio (que han llegado a ser más bien escasos, pero claros y suficientes). Por el contrario, estos jóvenes teólogos lanzan por los aires el fundamento de la dogmática y rechazan la ascética para proclamar la obligación de experimentos de *liaisons dangereuses:* lo que antes era cieno y miseria

moral, pasa ahora por realización de la personalidad y, en los casos límites, es considerado a lo más como aberración psicológica y enfermedad. El pecado, que la antigua teología calificaba como prevaricación de la libertad y ofensa de Dios, se ha convertido ahora en un asunto privado del hombre consigo mismo, que no tiene ni puede tener alguna incidencia en relación a Dios: el pecado, en el sentido de la teología clásica, es reducido por estos hombres a un residuo de la esclavitud espiritual de épocas de atraso económico y social.

Por algo estos «pornoteólogos» hablan con extrema seriedad de la función liberadora del marxismo y del freudianismo más *outrancé*. Pero no sólo hablan: se alinean abiertamente en el flanco de los filisteos, de los jebuseos y de los ferezaos... contra el pueblo elegido de los creyentes: se dedican a hacer correrías a través de congresos de un extremo a otro de Italia —parece que han hecho de la Pro Civitate Cristiana de Asís su «ciudadela»— para proclamar la libertad sartriana del acto gratuito, émulos de ciertos cátaros medievales. Y si la autoridad ha intervenido alguna vez alejando de la cátedra a algún falso profeta o llamando al orden a los más exaltados —los cuales de todos modos están llevando a cabo una afortunada marcha de ocupación de cátedras en las mismas facultades teológicas de Roma y fuera de Roma—, son ellos los primeros en chillar y protestar. La critican como escoria oscurantista, la acusan de ser una institución represiva con sus «arrestos de policía» teológicos, la rechazan como decrépita institución «fuera de época» y sorda al mensaje auténtico de la liberación del hombre por la ciencia, la técnica, el bienestar, el *week-end*, etcétera.

A esta teología moral del rechazo de la ley moral natural sirve de apoyo, es más, de fundamento, una teología dogmática que rechaza los dogmas y se aparta de las verdades fundamentales del Credo: una brusca y total capitulación frente al racionalismo de la teolo-

gía liberal protestante, embadurnado hoy de una pizca de existencialismo y de mucho marxismo. Este rechazo de los dogmas, unido al de los principios de la moral que miraba a restablecer y salvar en el hombre la imagen de Dios, apela al espíritu de apertura del reciente Concilio y del papa Juan que lo convocó, cambiando, con tanto cinismo como audacia, la disponibilidad al diálogo y a la comprensión por la ruptura de los confines entre lo verdadero y lo falso, entre el bien y el mal. El cardenal Dell'Aqua, que fue primero secretario y después íntimo colaborador del Papa del Concilio, protestó enérgicamente contra semejante instrumentalización del *aggiornamento,* que el papa Juan explicó como la realización del ideal cristiano de purificación de la vida privada y social, y que se quiere llevar adelante en una dirección que es directamente opuesta a la querida por el Concilio y el Papa: «Conviene... entendernos sobre la palabra de moda *aggiornamento.* Si por *aggiornamento* se quiere decir adecuación a las necesidades de hoy día realizando las directrices del Vaticano II y del Papa, entonces désele plena aprobación y total apoyo. Pero si, por el contrario, se quisiera entender —como por desgracia se hace en la práctica por lo menos por algunos— como libertad de interpretar la Sagrada Escritura y la Tradición y libertad de enseñar una moral opuesta al magisterio, entonces hay que afirmar claramente que no se trata de *aggiornamento,* sino de una desencardinación de las estructuras fundamentales de la Iglesia; lo cual es para deplorar sin distingos: y no se diga que ése era el pensamiento del papa Juan XXIII. He tenido el honor y la alegría de servir de cerca a tan grande e inolvidable Pontífice. Puedo, es más, debo declarar que se haría injusticia a un Pontífice, venerado por católicos y no católicos, por creyentes y no creyentes, sostener tal monstruosa tesis, muy alejada del modo de pensar y de obrar del papa Juan. El era «ortodoxo» en el sentido completo de la palabra, tradicional, pero en el sentido justo y verda-

dero de tal expresión, no conservador en el sentido en que arriba hemos señalado» [2].

Por lo demás, la misma dirección del Sínodo Romano de 1960, seguida paso a paso por el piadoso Pontífice, y algunas enérgicas intervenciones suyas sobre problemas específicos de espiritualidad y disciplina eclesiástica (por ejemplo, el celibato) no sólo confirman el testimonio citado sino que aumentan el dolor y la sospecha de que tal instrumentalización no sea más que un hábil expediente de los teólogos progresistas para recuperar en el postconcilio lo que las Constituciones conciliares les habían negado. Además, un signo palmario de esta traición es la hostilidad, frecuentemente a las claras, y por lo menos el continuo silencio que tales teólogos muestran con respecto a los documentos conciliares cuando afirman expresamente la continuidad del Vaticano II con los Concilios precedentes y en particular con el Vaticano I, al igual que el completo desinterés —cuando no crítica abierta— del vigilante magisterio de Pablo VI que ha declarado clausurado el período de experimentos y que es hora de volver a entrar en las filas de la ortodoxia y de una vida cristiana auténtica en conformidad con el Evangelio.

Pero los teólogos de hoy prefieren instalarse en los malabarismos sociológicos y políticos como programa de su «reinterpretación» del cristianismo. Esta pretendida «reinterpretación» se está demostrando, en realidad, como una completa inversión de la doctrina tradicional de la Iglesia, tanto en dogmática como en moral, en cuanto que la presentación de los dogmas fundada en la trascendencia de la Revelación es sustituida por el principio moderno de inmanencia, y en lugar de la ascesis cristiana de la lucha contra las pa-

[2] G. ZANNONI, *Al servicio de tres Pontífices en la Secretaría de Estado*, en «Riv. Diocesana di Roma», n. 9-10, 1972, pp. 1.064 s.

siones y de la expiación del pecado se proclama la moral permisiva en conformidad con los principios hedonistas de la sociedad de consumo de nuestro tiempo.

El éxito de este movimiento teológico es imponente y se propaga con una maniobra envolvente dentro y fuera del mundo eclesiástico, penetrando en los movimientos de protesta, tanto de la burguesía clerical como de los amplios grupos marxistas del laicado católico. Este movimiento está dominando ampliamente la actividad editorial católica y audaces colecciones de ensayos, enciclopedias, revistas... están en un continuo flujo. Así han podido polarizar la opinión pública, e incluso con hábiles *slogans,* atemorizar y, alguna vez, hasta arrastrar a su bando a no pocos miembros del episcopado y personajes influyentes en el gobierno de la Iglesia.

Es verdad que existe todavía un grupo notable de teólogos que permanecen fieles a la tradición y a la guía del supremo magisterio: pero con frecuencia están casi paralizados, y la avalancha de los progresistas les está aislando y boicoteando. Pues efectivamente los progresistas se presentan como los intérpretes auténticos, capaces de «llevar adelante» el proyecto de *aggiornamento* propuesto por el Vaticano II. Pero los teólogos tradicionales les acusan de retornar a la gnosis, de traición del mensaje salvífico mediante la «rendición al mundo» y la adhesión a las concepciones protestantes y «libertinas» en el campo del dogma y de la moral. Los progresistas, por el contrario, se ríen de las condenas del Vaticano I, de la *Pascendi* de San Pío X y de la *Humani Generis* de Pío XII..., y afirman que el Vaticano II ha hecho un corte neto con la tradición, que ha liquidado definitivamente el principio de autoridad introduciendo el principio carismático, que ha glorificado a los modernistas proclamando una ilimitada libertad religiosa, un ecumenismo y un plura-

lismo teológico incondicionados, aceptando el secularismo y la desmitificación...

La gravedad de la situación es patente a los ojos de todos: en consecuencia, igualmente urgente es la toma de conciencia. Un filósofo laico alemán declaraba: «Después de Jaspers-Heidegger y en el campo teológico sobre todo con Rudolf Bultman y Karl Rahner este idealismo trascendental subjetivo de la historicidad (en teología) ha llegado a ser un peligro mortal, y puesto que está surgiendo *en el interior* de nuestro país, se *mostrará más destructor que el comunismo que nos* acosa *desde el exterior*. La Iglesia católica en Alemania, junto con su teología, ha sido derrumbada por el nuevo pensamiento del llamado «existencialismo» antimetafísico, inspirado totalmente en el historicismo inmanentista, en una de las más graves crisis que haya tenido que sostener desde los días de la Reforma» [3]. Le hace eco un distinguido e ilustre jurista y prelado: «No traiciono ningún secreto si llamo la atención sobre el hecho de que la crisis *(Erschütterung)* de fe de muchos católicos es casi totalmente obra de teólogos no iluminados. Así fue en el tiempo de la Reforma *(Glaubensspaltung* = fractura de la fe). Mucho antes que Lutero, Erasmo de Rotterdam escarneció la teología escolástica; mucho antes que Lutero, Erasmo sacudió la autoridad del papado con acusaciones exageradas; mucho antes que Lutero, Erasmo puso en duda la estructura jerárquica de la Iglesia y se expresó de modo ambiguo sobre muchos dogmas de la Iglesia. Algunos de sus mejores amigos hablaban del embuste de la transubstanciación... ¿Y cuál es la situación actual? En la Iglesia católica de Alemania —y, como sabéis, desgraciadamente también en Austria— enseñan hoy profesores de teología que no se atienen ya a la doctrina católica de la fe, prescinden completamente de su pos-

[3] B. LAKEBRINK, *Metaphisik und Geschichtlichkeit,* en «Theologie und Glaube», Paderborn, 1970, p. 204.

tura respecto al orden jurídico de la Iglesia» [4]. Pero esto no es todo.

Como artífice principal de la destrucción se señala al septuagenario jesuita Karl Rahner, que ha proclamado la denominada «Inversión antropológica» *(anthropologische Wende)* en teología y ha acuñado reiteradamente *slogans* —la Iglesia del *ghetto*, los cristianos anónimos...— y ha denunciado la *Humanae vitae* acusando al mismo Papa con un gesto que recuerda el «¡Escúchame tú, Papa!» de Lutero: «Si el Magisterio de la Iglesia no tiene hoy la valentía y la audacia de retractarse de los errores pasados, no seguirá siendo digno de fe y confianza» [5]. Esto no sólo no parece al estilo de un hijo de San Ignacio, sino ni siquiera el de un mediocre cristiano: Kierkegaard, por ejemplo, muy bien se había dado cuenta de que en materia de fe el primer criterio no es la erudición o la ciencia, sino el carisma de la «autoridad» *(Myndighed)*. Por el contrario, Rahner ¿no va proclamando por todas partes que al teólogo, sea cualquiera la tesis o fórmula que pueda presentar, es necesario dejarle plena libertad? [6].

Recientemente Rahner ha criticado también el comunicado final del Sínodo de los Obispos de la Alemania Occidental, porque no ha seguido su pensamiento, esto es, «el imperativo concreto... sobre todo de naturaleza político-social y crítico-social» [7]. Así Rahner, en el reciente libro *Struktur-Wandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, según un brioso publicista católico, «ha cambiado de teólogo a teórico de política

[4] G. MAY, *Von den Aufgaben des Christen in der Gegenwart*, en «Der Fels», marzo, 1973, p. 79.

[5] Cfr. la relación de Rahner a la Comisión Teológica Internacional de 1969, IDOC, 1 de enero de 1970, p. 27 b.

[6] A este respecto cfr. la hábil defensa que hace Rahner de un cierto teólogo N. N. en la Carta: *Libertad de la teología y ortodoxia eclesiástica*, en «Concilium», 1971, pp. 117 y ss.

[7] Friburgo i. Br. 1972.

eclesiástica, o mejor ha aclarado de forma explícita el cambio ya implícito en sus otras obras». El intento principal de la obra de Rahner es conjugar en la Iglesia del futuro una «real espiritualización» con la «desclericalización», «ausencia de moralidad», «apertura», «democratización». Semejante Iglesia del futuro puede realizarse sólo desde abajo mediante las llamadas «comunidades de Base» (*Basisgemeinde*), para cuya dirección las mujeres están en igualdad de condiciones que los hombres y en las que, en concreto, la obligación del celibato de los sacerdotes ya no tiene ningún sentido. La espiritualidad se convierte de este modo en sinónima de una exigencia social de grupo, el cual tiene el derecho de obrar y desarrollarse con autonomía respecto a la autoridad: errores, estos de Rahner, observa este escritor, que están hoy muy difundidos. Y muy extendido es el miedo frente al espantajo del *ghetto*, cuyo estandarte levantan Rahner y otros. Y concluye: «Los obispos alemanes conseguirán su libertad de acción cuando se hayan desvinculado suficientemente de las ideas de este grupo (de poder teológico) y vuelvan a dedicarse al simple pueblo de la Iglesia» [8]. Un aviso claro y explícito que refleja la dolorosa impresión de la mayoría de los fieles, turbados frente a la confusión y a los bandazos teóricos y prácticos que son avalados por muchos (¿demasiados?) eclesiásticos del post-Concilio en contra del Concilio mismo.

En contraposición con el Vaticano II se situaba, según un teólogo alemán, el proyecto de la Comisión X del Sínodo sobre la «Colaboración pastoral de la Iglesia al servicio de la unidad eclesiástica», en cuanto que dejaba en penumbra las verdades de fe referentes a la Trinidad y a la cristología, la Iglesia, el Primado, la eucaristía y muchas otras verdades de fe. La misma fórmula de «unidad en la multiplicidad» y de «multi-

[8] W. Siebel, *Manifest des innerkirchlichen Säkularismus*, en «Rheinischer Merkur», 50, 15 Dic. 1972, *f.* 31.

plicidad de la única fe»... revela una perspectiva «federalista» de la fe y de la Iglesia y la profesión de un pluralismo radical que llevan consigo la amenaza del indiferentismo. Y concluía que «un esfuerzo por la reunificación que 'deja escapar' la cuestión de la verdad se rinde con gran facilidad. Ya no conoce —cosa que sabía muy bien el cristiano comprometido Kierkegaard— que es necesario haber sufrido por la verdad» [9]. Pero estos teólogos no sólo ignoran al gran danés, sino que rechazan con decisión sus exigencias de un cristianismo en lucha con el mundo y con el mal.

¿Y la teología italiana? De momento parece encontrarse en fase de plena ebullición. Es cierto que el numeroso equipo de jóvenes —no los teólogos más formados y maduros—, que mueve y forma la actividad de la A.T.I. se ha colocado bajo la completa dependencia de la teología progresista alemana, aceptando a ojos cerrados la «inversión antropológica». El mismo presidente de dicha asociación teológica se ha puesto a la vanguardia no sólo del discípulo italiano de Rahner, sino que ha roto con vehemencia una lanza a favor y en defensa del ala extrema del progresismo teológico contemporáneo, que es el bien conocido Hans Küng. En efecto, Luigi Sartori, contra los que se han escandalizado por las tesis extremistas de Küng en sus últimos libros, defiende —según refiere complacido el mismo Küng [10]— no sólo la continuidad y coherencia con sus primeras obras, sino que exalta y aprueba su método y sus doctrinas. Efectivamente el mismo Sartori explica: «De todas formas, ¿se podía esperar otra cosa de Küng? Desde que hace teología, no cesa de dialogar, de realizar una reflexión común con otros. Jamás separa la verdad del hombre. Repre-

[9] L. Scheffczyk, *Einheit ohne Wahrheit?*, Theologisches zur Synodenvortrage über «Pastorales Zusammenarbeit der Kirchen», en «Rheinischer Merkur», 52, 29 Dic. 1972, f. 21.

[10] H. Küng, *La préhistoire de «Infaillible?». Une interpretation*, en «Recherches et Débats», 79, 1973, pp. 13 y ss.

senta, del modo más coherente, un modelo resueltamente ecuménico de practicar la teología». Es más, Küng es propuesto por Sartori como modelo de espíritu científico y de ecumenismo: «No hubiera sido suficiente contentarse, en la Iglesia católica y en particular por parte de los teólogos, admirar *(sic)* el ejemplo de Küng y levantarlo hasta las estrellas, sino que también sería necesario seguirle, imitarle, multiplicarle. Por el contrario, se le ha dejado solo en la brecha que ha abierto y debe proseguir prácticamente solo la experiencia de apertura de la teología». Y Küng, por su cuenta, concluye con regocijo: «Lo que los teólogos alemanes no han visto (de entrada Küng critica las críticas del teólogo rahneriano L. Lehmann, al que contrapone la adhesión del desenvuelto Luigi Sartori, presidente de la A. T. I.) no se ha escapado a este agudo italiano: Desde la primera obra de Küng, *la justificación,* se percibe intuitivamente su programa latente, a saber, el logro de la experiencia de la reinterpretación ecuménica (esto es, 'negación') de las tesis fundamentales de la eclesiología, por ejemplo la del primado y la de la infalibilidad (la pontificia y la de la Iglesia)» [11]. Son las tesis que Küng ha demolido y de las que continúa riéndose con petulante altivez, contento y complacido de la solidaridad del *theologus officialis* de la comisión episcopal italiana.

[11] P. 14. El artículo de Sartori del que se toman las citas de Küng se encuentra en el volumen cuarto de RAHNER, *Zum problem der Unfehlbarkeit und eine Katolische Besinnung, Antworten auf die Anfrage von Hans Küng,* Friburgo-Basilea-Viena, 1971. Creo que se trata del artículo de Sartori: *Considerazioni sui criteri ermeneutici di H. Küng,* contenido en el volumen *Infallibile?* (Ed. Paoline, Roma, 1971, pp. 11 y ss.), que tiene el subtítulo «Rahner... contra Hans Küng?». Pero ¿por qué cambiar el título del volumen e inventar el subtítulo? Como es sabido, Küng acusa a Rahner de incoherencia en su oposición, tras un largo período de consenso y estímulo. Después, entre los colaboradores del volumen figura una quincena de autores entre los que, aparte de Sartori, también el propio Küng replica a Rahner.

De ese año es (6 de julio de 1973) la publicación por parte de la Congregación para la defensa de la fe de la declaración doctrinal *Mysterium Ecclesiae,* referente a los nuevos errores teológicos sobre la infalibilidad de la Iglesia. Es continuación de la declaración de 1972 contra las desviaciones de los teólogos progresistas sobre los misterios de la Trinidad y de la Encarnación. El documento traza la continuidad de la doctrina católica sobre la infalibilidad de la Iglesia y del Romano Pontífice, mostrando la continuidad de la tradición hasta el Concilio Vaticano I y la solidaridad del Vaticano II con esa continuidad. La declaración es muy explícita en todas sus partes, y quien pretendiese oponerse a ella se colocaría automáticamente fuera de la Iglesia: así se declaró en el Vaticano durante la conferencia de prensa que presentaba la declaración. Además, como precisan al comienzo las «Observaciones» que acompañan la publicación de la declaración, aunque es cierto que la expresión «infalibilidad de la Iglesia» hace pensar sobre todo en las doctrinas contestatarias de Hans Küng, que provocaron declaraciones por parte de varios episcopados, no obstante el citado documento considera otros problemas que no han sido en absoluto, o apenas, tratados por él, intentando presentar sobre todo la verdad católica en sí misma, levantándose por encima de la dialéctica contingente de los errores.

Permítasenos observar, con sumo obsequio de fieles pero con igual franqueza de creyentes, que el documento corre el peligro de ser un monumento aislado —y quizá también él sujeto a irrisiones e impugnaciones— si al lado de su coherencia la autoridad no se empeña en su defensa, también en el terreno práctico, con la purificación del ambiente teológico: en primer lugar, el de las cátedras de las universidades católicas y de los seminarios, que han pasado en gran parte a los progresistas, y después en el campo igualmente importante de la actividad editorial católica, que ha pro-

ducido especialmente en este último decenio, y con frecuencia con aprobación eclesiástica, mercancía de todo género en la que la aberración teológica ha satisfecho sus antojos hasta límites de irreverencia y obscenidad.

Muchos han señalado con acierto que el problema crucial de la teología posconciliar es la eclesiología. Pero conviene mirar más allá, hay que llegar al fondo de la situación humana trastornada por el fracaso de la filosofía, que abandonando la confianza en la verdad metafísica absoluta ha llegado a ser un «juego» *(Spiel)* de posibilidad cuya solución se remite a la dinámica de la historia. El problema crucial para la teología es entonces la investigación de su «metodología» en su horizonte formal y al mismo tiempo existencial, es decir, el encuentro de razón y fe, de naturaleza y gracia frente a un mundo que se presenta cada vez más hostil al mensaje cristiano de caridad y de pureza. El hombre contemporáneo cree solamente en las posibilidades ilimitadas de la ciencia y de la técnica, que están perfilando el «nuevo humanismo», según el cual sólo el hombre puede salvar al hombre.

¿Pero los nuevos teólogos han tomado en serio esta situación de desafío al cristianismo por parte del mundo moderno y del pensamiento contemporáneo?

¿Han captado y recogido verdaderamente la antítesis creciente de la *hybris* del *homo faber* y la humildad de la profesión de fe del cristiano?

¿Han advertido, semejantes teólogos de la «reinterpretación» del cristianismo, la profunda desesperación del hombre contemporáneo en su angustioso anhelo de encontrar un sentido, un objeto, un fin esperanzador para su libertad?

En las ambiguas y contradictorias mezcolanzas del *cogito* moderno con el don de la divina Revelación, en el remiendo arlequinesco del trascendental de Kant-Hegel-Heidegger... con la trascendencia de Santo Tomás —como hace Rahner—, o mejor contra Santo

Tomás —como hacen con una mayor coherencia los demás—, ¿no se corta y se pierde claramente la continuidad del camino de la Iglesia en el anuncio al mundo de su mensaje de salvación?

¿Por qué los nuevos teólogos no escrutan más bien el abismo de escepticismo y turbación, la inquietud del aburrimiento y la desesperación hedonista, el incontenible crecimiento de vacío y la carencia de sentido de todo, en que parecen hundirse las nuevas generaciones, incapaces —con la profusión de oscuros bienes que se les ofrecen por todas partes— de dar un sentido a la vida?

¿Por qué los nuevos teólogos del *aggiornamento* al mundo y de la secularización no predican el retorno al Evangelio *sine glossa*, como lo predicó San Francisco y cuantos lo han seguido en el regio camino *sanctae crucis* y como, incluso, auspiciaban los mismos modernistas a principios de siglo cuando veían —y lo había visto también Kierkegaard antes que ellos— precisamente en el «monje» el ideal de vida para el cristiano, contra la invasión de la mundanidad en la Iglesia? [12].

¿Estos y parecidos interrogantes, son en rigor completamente inactuales y carentes de sentido hoy día?

[12] Cfr. por ejemplo Ch. Guignebert, *Il cristianesimo antico*, trad. ital., Astrolabio, Roma, 1973, p. 147.

I.

La inversión antropológica en la teología contemporánea

I. INTERROGANTES FILOSOFICOS A LOS «TEOLOGOS DE HOY»

Por «teólogos de hoy» entiendo —como he dicho en la introducción— los llamados «teólogos progresistas» tanto en dogmática como en moral, es decir, los creadores de la denominada «reinterpretación del cristianismo». Piensan que es necesario «llevar adelante» la obra de apertura iniciada por el Vaticano II con la ampliación indiscriminada del pluralismo filosófico y teológico, del ecumenismo... sobre la base de la secularización radical y, más en general, con la asunción del principio del trascendental moderno que ha conducido a la denominada «inversión antropológica» de la teología.

¿Pero esta teología consigue mantener, es decir, garantizar la específica identidad de «ciencia sagrada» *(sacra disciplina)*? ¿Se encuentra, es decir, se mantiene efectivamente la nueva teología en la línea promovida por el Vaticano II? ¿La inversión antropológica de la reflexión teológica que proclama consigue explicar todavía el discurso sobre el mensaje de salvación?

Lo que especialmente preocupa, desde un punto de vista teorético de fondo, es cómo es posible «seguir haciendo una teología» sin metafísica [1]. Sin una no-

[1] En el ensayo «Contradicciones en el libro *¿Infalible?*, de H. KÜNG», el teólogo J. RATZINGER (en el vol. *¿Infalible?*,

ción absoluta de la verdad del ser, sobre la que únicamente puede fundarse una prueba consistente de que «Dios existe» y una «distinción absoluta» entre criatura y creador, entre naturaleza y gracia, entre pecado y redención..., y por tanto la consistencia real de la encarnación redentora, ¿no vuelve en resumidas cuentas la nueva teología a las posturas inmanentistas de Hermes, Günther, Frohschammer...? [2].

Además, desde el punto de vista eclesial los nuevos teólogos, que aunque pretenden «hacer avanzar» el Vaticano II, en realidad se enfrentan abiertamente con él tanto en la letra como en el espíritu. Igualmente mientras declaran dialogar con el pensamiento moderno, en realidad invierten los términos demostrando no conocer la específica orientación inmanentista, como ha echado en cara repetida y expresamente el mismo Martin Heidegger por ellos invocado.

Es la línea que seguiremos: los comienzos de arre-

en colaboración, Ed. Paoline, Roma, 1971, p. 60), declara conceder «decididamente la razón... a H. Küng cuando hace una clara distinción entre la teología romana (impartida en las escuelas de Roma) y la fe católica». Y añade con énfasis Küngiano: «El liberarse de las cadenas del planteamiento de la teología escolar romana representa un deber urgente del que depende, en mi modesto parecer, incluso la posibilidad de supervivencia del catolicismo». ¡Exagerado! La realidad es muy distinta: a) En Roma, antes del Vaticano II, las escuelas teológicas de las distintas universidades pontificias caminaban cada una por su propio camino con fuertes acentos polémicos; b) en Roma las diversas universidades pontificias (Gregoriana, Laterano, Urbaniana...) están ahora envueltas en el caos general venido del Norte, del que son responsables varios de los colaboradores del citado volumen.

[2] Ha realizado el análisis crítico de esta progresiva penetración del «antropocentrismo» del pensamiento moderno en la teología católica, con el enfrentamiento sobre todo entre G. Hermes como representante de la nueva teología de la inmanencia y M. J. Scheeben de la teología clásica de la tradición, el estudio de L. Eschweiler, *Die zwei Wege der neueren Theologie*, Augsbourg, 1926.

pentimiento no producirán ningún efecto, sino que aumentarán el actual malestar, si no se va a la raíz de los problemas y de los errores.

La reflexión teológica y la fidelidad a la Tradición

En la importantísima constitución *Gaudium et spes,* el Vaticano II se ha ocupado ampliamente de la naturaleza y tarea de la teología. Ha señalado especialmente los nuevos problemas suscitados por los recientes estudios bíblicos y patrísticos y por los nuevos descubrimientos de las ciencias, de la historia y la filosofía, los cuales comportan consecuencias también para la vida práctica y exigen asimismo de los teólogos nuevas investigaciones. Por esto el Concilio invita a los teólogos, *dentro del respeto a los métodos y a las exigencias propias de la ciencia teológica,* a «buscar modos cada vez más adecuados para comunicar la doctrina cristiana a los hombres de cada época, porque una cosa es el depósito o las verdades de la fe, y otra el modo con que son expuestas, aun permaneciendo siempre idéntico el significado y el sentido profundo. En la cura de almas sean conocidos suficientemente y hágase buen uso no sólo de los principios de la teología, sino *también* de los descubrimientos de las ciencias profanas, en primer lugar de la psicología y la sociología» [3].

Por tanto, el Vaticano II ha establecido que en la teología dogmática es necesario mantener el depósito de las verdades de la fe y buscar el poner al día el modo de exponerla y presentarla. Se trata de la referencia a la célebre regla áurea que formuló Vicente de Leríns, como se señaló antes, para salvar la fe y el recto sentido de las Escrituras de las deformaciones realizadas por los herejes, cuando reclamándose al

[3] *Gaudium et spes,* 62, en «Enchiridion Vaticanum», Editorial Dehoniane, Bolonia, 1971, n. 1.527, pp. 895 y ss.

«*Depositum custodi, devitans profanas vocum novitates et oppositiones falsi nominis scientiae*» de San Pablo a Timoteo (1 Tim. 6, 20), afirmaba: «*Eadem tamen quae didicisti doce ut cum dicas* nove, *non dicas* nova». Pero entonces, se pregunta, ¿no podrá haber ningún progreso en la Iglesia? Por supuesto que sí lo habría, responde, y grandísimo además. Pero debe ser un verdadero progreso de la fe, no un cambio: «...*sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate eodem sensu, eademque sententia*» [4].

En la nueva teología esto se ha realizado o se está realizando mediante lo que en la escuela de Karl Rahner se ha llamado la «inversión antropológica» *(anthropologische Wende),* en la que se sustituye la «antropología teológica» de la teología tradicional por la «teología antropológica»: aquélla se fundaba en la trascendencia metafísica de Dios y en la realidad sobrenatural de la redención en Cristo; ésta, por el contrario, se funda en el principio moderno de inmanencia. En consecuencia, se está desarrollando actualmente dentro de la teología católica el más grande esfuerzo de rechazo de la trascendencia y de lo sobrenatural: esto, según los nuevos teólogos, parece el único modo posible para poder seguir hablando de Dios al hombre de nuestra sociedad secularizada.

Por esto alguno habla de la necesidad de superar las posturas del *realismo teológico* tradicional, el cual ya no dice nada al hombre moderno, llegando a escribir: «El llamado movimiento de la 'muerte de Dios' no es otra cosa que la forma extrema de la crisis de la objetividad de Dios en la teología contemporánea. No obstante el relativo éxito del neotomismo, era inevitable que la teología tradicional sufriese el contragolpe de la revolución que se ha verificado en el campo filo-

[4] *Commonitorium primum,* 22; PL 50, 667 s.—Con este texto se cierra parte expositiva de la *Constitutio dogmatica «Dei Filius» de fide catholica* (24 de abril de 1870) del Vaticano I (Denz-Sch 3.020).

sófico. Se puede decir que después de Kant el lenguaje religioso sobre Dios ha perdido sus raíces ontológicas: se tiende a reducir a Dios al postulado de la acción moral. Y los dos teólogos que más han influido en la teología moderna, Karl Barth y Bultmann, son, cada uno a su manera, herederos de la crítica kantiana» [5].

El mismo autor, sin embargo, señala también el peligro de la *teología existencial,* que tiene su corifeo más imitado (por lo menos en Italia) en Karl Rahner: «Tanto en el ámbito del catolicismo como del protestantismo se advierten cada vez más claramente los límites de la *hermenéutica existencial,* que reduce a Dios al verificarse de un encuentro que me transforma, lo mismo que se advierten los límites de algunas obras católicas de teología trascendental que conceden demasiada importancia a las condiciones de apropiación a través de las cuales el sujeto hace propia la realidad de Dios, arriesgando de ese modo reducir el misterio de Dios al significado que tiene para el hombre. Estos teólogos (Rahner y discípulos) pueden ser definidos como teólogos de la mediación, en contraposición a teólogos como Barth y Urs von Balthasar que insisten en la *positividad* de la Revelación» [6]. La «mediación» de que se está hablando es presentada por la «gnosis» [7] progresista en función del principio moderno del 'trascendental', que está llamado a expresar la 'rendición al mundo' y a suplantar

[5] C. GEFFRE, *Un nouvel âge de la théologie,* París, 1972, pp. 50 y ss.

[6] *Id.,* pp. 52 y ss.

[7] La acusación de gnosis a la nueva teología —que se está alineando con la teología protestante de K. Barth, G. Ebeling, E. Fuchs y especialmente de R. Bultmann, D. Bonhoeffer...— se encuentra en el importantísimo estudio de K. Prüm: *Gnosis an der Wurzel des Christentums*, Salzburgo, 1971. Lo mismo que la gnosis antigua pretendía «interpretar» la verdad cristiana disolviéndola en la filosofía y reduciendo la moral cristiana a prácticas teúrgicas, del mismo modo la gnosis de la teología progresiva interpreta la verdad cristiana en la línea de Kant y sobre todo de Hegel y Scheiermacher (pp. 29-33).

precisamente la trascendencia de Dios y del orden sobrenatural.

¿Pero de este modo, nos preguntamos, la presentación del misterio de la salvación no se resuelve en la «autocomprensión» por parte del hombre, es decir, en una versión puesta al día del principio hegeliano de que «la verdad de la conciencia es la autoconciencia»? [8].

Se tiene, por consiguiente, la impresión, todo lo contrario de infundada, pues además encuentra su confirmación en la oposición hecha a la clausura del Vaticano II, que fue en 1965 por deseo de Pablo VI, por parte de los teólogos progresistas y de algunos prelados que los sostienen, que tales teólogos se han lanzado de cabeza a una actividad frenética para recuperar la perdida ocasión de imponer su propia versión. Esta se encuentra en clara contraposición no sólo con el magisterio de Pablo VI (al que estos hombres acusan de haber cortado el arranque profético... del Vaticano II) sino también con el propósito de Juan XXIII y con las declaraciones explícitas de las constituciones y decretos conciliares.

En efecto, el Vaticano II —del que los progresistas decían «hacer avanzar» la temática— enuncia a este propósito la sintética regla de mantenerse ante todo «... *innixi patrimonio philosophico perenniter valido*» y al mismo tiempo «tener en cuenta *(ratione habita)* las investigaciones filosóficas de la edad moderna, especialmente las que ejercen mayor influjo en la propia nación, lo mismo que también los progresos de las ciencias modernas», de tal modo que perfectamente entendida «la naturaleza de la mentalidad moderna, se encuentren oportunamente preparados para el diálogo con los hombres de su propio tiempo» [9]. Y para que no sea posible ningún equívoco en la línea doctrinal, es

[8] «*Die Wahrheit des Bewusstseins ist das Selbstbewusstsein*» (Hegel, *Enzyklop. d. philos. Wiss.*, & 424; bajo la dirección de Jo. Hoffmeister, Hamburgo, 1959, p. 349).

[9] *Optatam totius*, 15; *Ibid.*, 802, p. 438.

decir en la dirección a seguir, el mismo Concilio, en el decreto *Optatan totius* para la formación sacerdotal, continúa precisando que el trabajo teológico se realice:

a) «*... in lumine fidei*»,
b) «*sub Ecclesiae magisterii ductu*», de manera que
c) «*alumni doctrinam catholicam ex divina Revelatione accurate hauriant, profunde penetrent, propriae vitae spiritualis reddant alimentum eamque in ministerio sacerdotali annuntiare, exponere atque tueri valeant*» [10].

¿Cómo entonces pretenden los progresistas «continuar» el Concilio:

a) asumiendo el principio de inmanencia (trascendental),

b) ignorando —y no raras veces impugnando directamente (Rahner, Küng...)— el método teológico tradicional y el magisterio que lo propone,

c) defendiendo el laicismo y el secularismo más exagerador en moral y en política?

¿Sería esto un «continuar» o más bien un «dar la vuelta» el plan de aggiornamento del Concilio?

El Concilio desciende a indicar el método de estudio propio de la investigación teológica:

a) La Sagrada Escritura: *Sacre Scripturae studio, quae universae theologiae veluti anima esse debet, pe-*

[10] *Ibid.* 16; *id.* 805, p. 438. Sobre estas precisas referencias fundamentales de metodología teológica del Concilio se fundaba nuestra nota crítica *La inversión antropológica de la teología* («*Studi cattolici*», 140, 1972, pp. 665 y ss.) que ha suscitado las violentas protestas de L. Sartori y de otros miembros de la A. T. I., pero hasta ahora no ha habido ninguna respuesta a las precisas contestaciones allí expuestas. Por dos veces ha caído en el vacío mi invitación a Sartori para un encuentro directo que permita una confrontación de los diversos puntos de vista en un debate abierto sobre los principios, en la sede que él hubiese juzgado más oportuna. Confiando en la causa de la verdad, permanezco a la espera.

culiari diligentia alumni instituantur; congrua introductione praemissa, in exegeseos methodum accurate initientur, maxima divinae Revelationis themate perspiciant et in Sacris Libris quotidie legendis et meditandis incitamentum et nutrimentum recipiant.

¿Por qué por el contrario los teólogos progresistas sustituyen programáticamente el principio de la trascendencia de la Revelación de Dios por el del trascendental de la revelación histórica del mundo y del hombre?

b) La teología dogmática: 1. Estudia en primer lugar los temas bíblicos bajo la guía, para toda verdad, de las indicaciones de los Padres *Ecclesiae Orientis et Occidentis.* 2. A continuación profundiza y explica los *mysteria salutis* en su contenido y en sus nexos doctrinales. *S. Thoma magistro.* 3. Trata de vivirlos en las acciones litúrgicas, difundiéndolos en toda la vida de la Iglesia, aclarando los problemas humanos a la luz de la Revelación [11].

¿Por qué entonces los progresistas proceden impertérritos *per oppositam viam,* llegando incluso a confinar a Santo Tomás en el siglo XIII y a mixtificar sin escrúpulos los textos y contextos, como ha hecho abiertamente Karl Rahner? [12].

[11] *Optatam totius,* 16; *id.* 806-807, pp. 438 y ss.

[12] RAHNER ha recogido el núcleo de su hermenéutica inmanentista de Santo Tomás en un breve ensayo publicado en 1972, pero que se remonta a 1938: *Die Wahrheit bei Thomas von Aquin,* Theologische Schriften, Friburgo i. Br. 1972, parte X, pp. 21-40. Una nota de la editorial precisa que el estudio, reelaborado sin cambios sustanciales, pertenece al período de sus obras fundamentales: *Geist in Welt* (1939) y *Hörer des Wortes* (1941), y que es publicado en este lugar por primera vez puesto que, además de su significado documental, tiene un particular valor para la dirección fundamental del pensamiento del autor (p. 21). En realidad el estudio indicado había sido publicado integralmente en la «Revista Portuguesa de Filosofía» (1951, VII, 4, pp 353-370) con el título» *A verdade em S. Thomas de Aquino.* El artículo, del cual he tenido conocimiento por el vol. X del *Theol. Schr.,*

El Concilio Vaticano II y la guía del magisterio

Todo creyente, siguiendo las huellas de los concilios Tridentino y Vaticano I, considera que la fuente primera del mensaje de salvación es la Sagrada Escritura en cuanto que es «Palabra de Dios»: éste es el prólogo de la admirable constitución *De divina Revelatione «Dei Verbum»*. El punto principal consiste en que la Sagrada Escritura es verdadera Palabra porque ha sido escrita bajo la inspiración del Espíritu Santo, preparada por Moisés y los profetas y llevada a su cumplimiento por el Verbo de Dios hecho carne [13]. Ahora bien, por lo que respecta a la interpretación de la Escritura, el Concilio afirma que el deber de los estudiosos es preparatorio y no asertórico y decisivo, que es inquisitivo y, de por sí, en absoluto resolutorio, ya que es una indagación de por sí puramente humana y sujeta a la contingencia de la existencia. Por el contrario, la fe, de la cual la Escritura es el arca y la fuente auténtica, debe ser propuesta como verdad absoluta; por eso recuerda el Concilio que la Escritura junto con la Tradición es para la Iglesia la «norma suprema de la fe misma» [14]. Se afirma, por tanto, que la presentación auténtica de la fe no es tarea de los teólogos sino del magisterio, de tal modo que la Escritura, la Tradición y el magisterio de la Iglesia «*... iuxta sapientissimum Dei consilium ita inter se connecti et consociari ut unum sine aliis non consistat, omniaque simul singula suo modo sub actione unius*

vuelve a tomar la versión trascendental del tomismo perpetrada en *Geist in Welt* y *Hörer des Wortes*. Ello es examinado en el estudio de conjunto sobre el «trascendental teológico» en el pensamiento del jesuita alemán: C. Fabro. *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Rusconi, Milán, 1974.

[13] *Dei Verbum*, ed. cit., 874-875.

[14] *Id.*, p. 904.

Spiritus Sancti, ad animarum salutem efficaciter conferant» [15].

El Vaticano II ha recogido y confirmado íntegramente en la *Lumen gentium* la doctrina de las dos constituciones dogmáticas del Vaticano I *Pastor Aeternus* y *De Ecclesia Christi.* La primera profundiza y precisa los conceptos de creación, revelación divina, fe y relaciones de distinción y colaboración entre fe y razón, decidiéndose, más allá de la inmovilidad racionalista y del historicismo romántico, por un *tradicionalismo eclesial dinámico,* citando la *regula aurea* arriba recordada de Vicente de Leríns. La constitución *Lumen Gentium* confía igualmente al Papa, como sucesor de Pedro, y a los obispos unidos en comunión con el Papa, el magisterio infalible de la fe y de la moral: *todos* los fieles, por tanto también los teólogos, le deben escuchar y adherirse a él con devoto respeto [16]. Pero también cuando el Romano Pontífice no habla *ex cathedra,* esto es, no utiliza su magisterio de modo infalible, ese magisterio es auténtico y exige el obsequio de los fieles [17].

Ahora bien, ¿no es un hecho que la referencia al magisterio ha desaparecido prácticamente en la nueva teología trascendental? [18]. ¿No es también un hecho que los teólogos progresistas se arrojan ávidamente sobre los métodos y resultados de la teología protestante y de la hermenéutica inmanentista (Heidegger, Gadamer, Levi-Strauss, Foucault...)?

Parece que los nuevos teólogos están convencidos

[15] *Id.,* p. 888.
[16] *Id.,* p. 344.
[17] *Id.*
[18] Son sintomáticas las frecuentes alusiones críticas hechas al Magisterio en la enciclopedia teológica, inspirada en Rahner, que es el *Balance de la teología del siglo XX* (trad. it. bajo la dirección de A. MARRANZINI, S. J., Città Nuova, Roma, 1972). Cfr., por ejemplo, el vol. II, pp. 72 y ss., donde es evidente la equívoca intención de oponer el Vaticano II al Vaticano I y a la obra de los Pontífices del siglo que los separa.

de que el mismo magisterio ha renunciado de hecho a la función de guía y de juicio inapelable para los creyentes, como hasta ahora ha sido ejercido y como de nuevo ha sido declarado y propuesto por el Vaticano II. Ha bastado que, habiendo cambiado la condición de los tiempos, el magisterio suprimiese el *Index librorum prohibitorum* y se abrogasen o mitigasen algunas censuras, para que los nuevos teólogos se sintiesen autorizados a presentarse como los únicos intérpretes y árbitros de la fe y los intérpretes intocables de la Palabra de Dios. Más todavía, no sólo se han comportado en sus escritos y en su actuación «como si» el magisterio no existiese, sino que no han vacilado —con Rahner a la cabeza— en impugnar abiertamente los actos formales del magisterio: por ejemplo, el *Syllabus* de Pío IX, la *Pascendi* de Pío X, la *Humani Generis* de Pío XII, la *Humanae vitae* y el *Credo* de Pablo VI..., ¡exigiendo de este último la retractación, si quiere que le creamos!

El mensaje cristiano es mensaje de salvación en cuanto que anuncia *la conversión del hombre a Dios* y la lucha contra el mundo. Distingue entre el mundo creado por Dios y los hombres llamados a salvarse y a ser hijos de Dios, y el mundo que odia a Dios y los hombres que rehúsan la fe y se sumergen en el mundo como si éste fuese el único horizonte de la libertad. ¿Es éste también el horizonte de la inversión antropológica, de la teología horizontal?

Lo que Juan XXIII en la apertura del Concilio había llamado la tarea de *la puesta al día* de la Iglesia en el mundo moderno, constituía una tarea de comprobación y adaptación por parte de la Iglesia de la misión recibida de Cristo de predicar el Evangelio a toda criatura, y por tanto de los medios y la orientación de su acción salvífica en un mundo dominado ya por la ciencia y la técnica, que están amenazando con sumergir al hombre en las solicitaciones de este mundo. ¿Pero cuál es la situación actual del mundo?

Bajo este aspecto la *Gaudium et spes*, justamente llamada la constitución pastoral por excelencia, hace un diagnóstico preciso de la situación existencial de la Iglesia en el mundo contemporáneo y constituye, en este sentido, el eje central del programa entero del Concilio en su temática fundamental, que reside en la acción pastoral.

La inspiración carismática y profética del Concilio se manifiesta a este respecto especialmente en una doble temática: en primer lugar está la declaración de la solidaridad de la Iglesia con «las alegrías y esperanzas, las tristezas y angustias de los hombres, especialmente de los pobres y de todos los que sufren» [19] o mejor de la entera comunidad humana. Viene después la declaración programática que conduce de nuevo a la Iglesia a su espíritu originario de anunciadora del Mensaje: «La Iglesia peregrinante es por naturaleza misionera» [20].

Pero, para entrar rápidamente en la temática, la *Gaudium et spes* —al igual que las demás constituciones y decretos del Concilio— desarrolla el «nuevo» modo de hablar sobre el hombre y sobre el cristiano en directa continuidad con la Tradición, con el Vaticano I y con los otros Concilios y documentos del magisterio a los que de vez en cuando hace referencia expresa.

A la vez se debe reconocer que la antropología de la *Gaudium et spes* y del Concilio es de inspiración eminentemente bíblica, anclada en la trascendencia teológica sobre el fundamento de la situación histórico-existencial del hombre; realiza un corte neto con la antropología moderna del trascendental fundada sobre el principio de inmanencia. Es antropología teológica, esto es, fundada en la trascendencia metafísica de la divina Revelación, y no teología antropológica fundada en la determinación de la Revelación mediante el ra-

[19] *Gaudium et spes*, 1; ed. cit.
[20] *Ad gentes*, 2.

ciocinio de las ciencias humanas. Los puntos principales son, en efecto, los de la teología tradicional vivificados por las instancias existenciales. Vamos a presentarlas en el mismo orden de la *Gaudium et spes* [21]:

1. «El hombre ha sido creado 'a imagen de Dios', capaz de conocer y de amar a su Creador, y fue constituido por El sobre todas las creaturas terrenas como señor de ellas, para gobernarlas y servirse de ellas para la gloria de Dios» [22].

2. La caída (original) en el pecado: «Aunque constituido por Dios en un estado de justicia, sin embargo el hombre, tentado por el maligno, desde los inicios de la historia abusó de su libertad, levantándose contra Dios y bramando por conseguir su fin fuera de Dios» [23].

3. La historia como lucha entre el bien y el mal, la incapacidad del hombre para salvarse: «pero el mismo Señor ha venido a liberar al hombre y darle fuerza, renovándole en su interior, y expulsando 'al príncipe de este mundo'» [24]. El hombre es, por tanto, en el horizonte de la fe, una sublime síntesis de grandeza y miseria, trastornado por el pecado pero salvado en Cristo por la divina misericordia.

4. La trascendencia sobre la naturaleza y la certeza de la vida futura: «Por esto, reconociendo tener un alma espiritual e inmortal, no se deja engañar por tretas falaces que fluyen únicamente de las condiciones físicas y sociales, sino que por el contrario considera en profundidad la verdad misma de las cosas» [25].

5. El hombre debe tender por medio de la sabiduría al conocimiento de una verdad más profunda que la de las ciencias humanas. «Con el don, además, del

[21] *Gaudium et spes*, 12.
[22] *Id.*, ed. cit., 1357.
[23] *Id.*, 1360.
[24] *Id.*, 1361.
[25] *Id.*, 1364.

Espíritu Santo, el hombre puede llegar en la fe a contemplar y gustar el misterio del plan de Dios» [26].

6. La ley moral, puesta por Dios en el interior de la conciencia, es la voz que llama al hombre a amar y hacer el bien y huir del mal: «El hombre tiene en realidad una ley escrita por Dios en su corazón: obedecerla es la dignidad misma del hombre, y según ella será juzgado. La conciencia es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre; en ella el hombre se encuentra a solas con Dios, cuya voz resuena en su propia intimidad» [27].

7. La libertad como fundamento de la observancia de la ley, como don de gracia y razón de responsabilidad: «La libertad del hombre, que ha sido herida por el pecado, puede hacer eficaz plenamente esta ordenación a Dios únicamente con la ayuda de la gracia divina. Cada hombre singular, en fin, deberá rendir cuenta de su propia vida delante del tribunal de Dios por todo aquello que haya hecho de bien o de mal» [28]. Esta sección termina con una referencia a la consideración cristiana de la *muerte*, que se ilumina con la esperanza de la victoria por la promesa de la vida futura y la resurrección «... que Cristo nos ha conquistado resucitando a la vida» [29].

La constitución introduce en este momento la consideración del fenómeno perturbador y universal del *ateísmo moderno* [30], al cual contrapone el «misterio del Verbo encarnado» en el que «... encuentra verdadera luz el misterio del hombre» [31] y consigue el máximo consuelo el cristiano, «... hecho conforme a la imagen del Hijo por la gracia divina». De este modo,

[26] *Id.*, 1368.
[27] *Id.*, 1369.
[28] *Id.*, 1370.
[29] *Id.*, 1372.
[30] *Id.*, 1373-1384. Cfr. nuestro comentario a estos parágrafos (19-21) en el volumen en colaboración *La Iglesia en el mundo contemporáneo*, Milán, 1967, pp. 166 y ss.
[31] *Id.*, 1358.

«... por Cristo y en Cristo recibe luz el enigma del dolor y de la muerte, que fuera de su Evangelio nos angustia» [32]. Por tanto, se formula una auténtica *antropología teológica* fundada en la trascendencia de Dios y en la Revelación «histórica» salvífica.

La «inversión antropológica» en teología rechazada por Heidegger

Los teólogos progresistas, como es sabido, apoyan la inversión antropológica sobre todo en la ontología fundamental de Martin Heidegger, pero esta operación ha sido claramente rechazada por el autor de *Sein und Zeit* basándose en la neta distinción y separación entre teología y filosofía [33]. Recuerda a los teólogos, olvidadizos del objeto de su propia disciplina, que «la teología es una ciencia positiva (óntica) y, por tanto, como tal absolutamente distinta de la filosofía» [34]. La positividad de la teología viene dada por el hecho de que procede del principio de la fe *(Glaube)*, mientras la filosofía procede de la razón *(Vernunft)*. La teología para Heidegger procede de la fe porque, tanto para Santo Tomás como para Lutero (al que Heidegger

[32] *Id.*, 1390.

[33] La operación de la «inversión antropológica» de la teología ha sido rechazada por el mismo Heidegger especialmente en dos ensayos: *Theologie und Philosophie* (1972) y *Einige Hinweise aur Hauptgesichtspunkte für das theologische Gesprach über «Das problem eines nichtobjektivierenden Denkens und Sprechens in der heutigen Theologie»*, Friburgo i. Br. 1964, publicados en «Archives de Philosophie» 32, 1969, pp. 359 y ss., 397 y ss. respectivamente. (La traducción de los textos citados es mía). Remitimos a los teólogos, especialmente los italianos, frecuentemente ignorantes de las instancias filosóficas, al diagnóstico informado y pertinente del equívoco de la teología trascendental hecho por G. PENZO, *Pensar heideggeriano y problemática teológica,* Queriniana, Brescia, 1970.

[34] *Sein und Zeit,* I, 360.

cita y sigue en este punto)[35], la teología está fundada y debe fundarse en la fe. El dato fundamental de la teología cristiana es su «cristeidad» *(Christlichkeit)*.

He aquí una descripción existencial de la fe, un poco retorcida pero incisiva y decisiva para lo que Heidegger entiende por fe: «Fe es un modo de existencia de la realidad humana, que según el propio testimonio —correspondiente esencialmente a este modo de existir— no es temporalizado por la realidad humana y no se temporaliza a través de ella por libres actos aislados, sino por aquello que deviene patente en y con este modo de existir, por aquello que se cree. Lo que es primario para la fe y como revelación en el existente, que es el que temporaliza la fe, es —para la fe cristiana— Cristo, el Dios crucificado»[36]. Y explica observando, con reminiscencia paulina, que la relación establecida por Cristo entre la fe y la cruz es algo cristiano. Ahora bien, la crucifixión y todo lo que le pertenece es un suceso histórico, y este suceso se atestigua como tal en su específica historicidad únicamente por la fe en la Escritura. De este hecho no se puede «tomar conciencia» *(gewusst)* más que *en la fe*. Es ésta una «participación» *(Teil-haben, Teil-nehmen)* que se cumple sólo en la fe, es una trasposición de la existencia en y mediante la misericordia de Dios aprehendida en la fe. La fe no se comprende más que como creyentes. En esto consiste la positividad de la teología: en su insertarse existiendo en la fe. «*Fe es el existir de un entender que cree en la historia ocu-*

[35] *Id.*, 368.

[36] «*Glaube ist eine Existenzweise des menschlichen Daseins, die, nach dem eigenen — dieser Existenzweise wesenhaft zugehörigen — Zeugnis,* nicht aus *dem Dasein und* nicht durch *es aus freien Stücken gezeitigt wird, sordern aus dem, was in und mit dieser Existenzweise offenbar wird, aus dem Geglaubten Das Primar für den glaubem und als Offenbarung den Glauben allerest zeitigende Seiende, ist für den «christlichen» Glauben Christus, der gekreuztigte Gott*» (HEIDEGGER, *Theologie und philosophie* cit., p. 366).

rrida al Crucificado, esto es, en una historia que acaece» [37].

Debe quedar claro, por tanto, que la teología es la ciencia de la fe. La cientificidad de la teología está en función de su *positum,* que es ser ciencia de la fe: *a)* de lo que es creído *(fides quae), b)* del comportamiento del creyente *(fides qua), c)* en cuanto que incluso ella brota de la fe, *d)* en cuanto que también la objetivación contribuye a la credibilidad *(Gläubigkeit)* (aunque no ligada a ningún sistema) que se recibe como don.

La teología en cuanto ciencia es pura y simplemente histórica —sean las que fueren las disciplinas en las que pueda articularse (teología especulativa, teología práctica) [38]. Por tanto, la teología es más histórica y más sistemática no en cuanto construye un sistema, sino en cuanto lo evita, esto es, en cuanto evita la aplicación de *cualquier filosofía* [39].

Con respecto al problema de la relación de la teología como ciencia positiva con la filosofía, Heidegger observa con precisión que «... no es la fe misma sino la ciencia de la fe en cuanto ciencia positiva la que tiene necesidad de la filosofía... no en sí misma sino únicamente en lo que respecta a su cientificidad» [40]. ¿En qué sentido? En el sentido en que «... todo ente no se desvela más que sobre el fundamento de una

[37] *Sein und Zeit,* I, 368.

[38] *Id.,* 370 ss.

[39] *Id.,* 376. También para KIERKEGAARD la ruina de la teología moderna vino por el hecho de tomar como fundamento cualquier sistema filosófico y de dejarse impresionar por las objeciones que las ciencias naturales apuntan contra la Sagrada Escritura, en cuanto que «... toda una serie de conceptos que se encuentran en la Sagrada Escritura, referentes a los fenómenos naturales, son insostenibles» *(Papirer,* 1853, X [5], A 73) *(Sören Kierkegaards Papirer,* udgirsne af P. A. Heiberg og V. Kuhr, Gyldendalske Boghandel. Nordisk Forlag, Köbenhavn, 1909; trad. ital., 2.ª ed., Brescia, 1962, vol. II, n. 2.767, p. 372).

[40] *Sein und Zeit,* I, 382.

comprensión preconceptual procedente incluso aunque sea consciente de lo que es. ¿Cómo es este ente en cuestión? Toda interpretación óntica se realiza apoyada en un fundamento que en último término está escondido en una ontología». Pero inmediatamente añade que «... cruz, pecado, etc. —que por su puesto pertenecen al ser de la cristeidad—, no pueden ser comprendidas en su esencia y modalidad específica más que en la fe» [41], que es la «situación fundamental» *(Grundbefindlichkeit)* del creyente.

Por tanto, concluye Heidegger, la ontología puede ejercer únicamente una función de rectificación del contenido óntico (por ejemplo, el concepto de «pecado» no es solamente la culpa), es decir, precristiano respecto a los contenidos teológicos fundamentales: sin embargo, la filosofía puede ser lo que es sin realizar esta función de rectificación [42]. Por consiguiente, para Heidegger, ciencia, filosofía y teología son tres campos y formas de conocer diversos: hoy las asechanzas contra la vida del espíritu proceden sobre todo de las ciencias tecnológicas.

Pero para la teología las asechanzas han venido y vienen también de la filosofía, y Heidegger recuerda la advertencia de San Pablo: «¿No ha hecho Dios vana la sabiduría de este mundo?», esa sabiduría que los griegos buscan, como añade inmediatamente San Pablo (1 Cor., 1, 20, 22), y Heidegger subraya: «¿No sería mejor que la teología cristiana se decidiese de una vez por todas a tomar en serio la palabra del apóstol y considerar, de acuerdo con él, a la filosofía como una estulticia?» [43]. De aquí ha partido también la doctrina de la «paradoja» de Kierkegaard.

En conclusión, para Heidegger la filosofía no puede tener ninguna relación, ni positiva ni negativa, para

[41] *Id.*, 384.
[42] *Id.*, 388.
[43] M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, Einleitung, 5.ª ed., Francfort s. M., 1949, p. 18.

«decidir sobre el problema de Dios» [44]; debe guardar silencio. Por una parte, por tanto, Heidegger reconoce la originalidad del objeto de la teología como auténtico objeto, pero por otra parte excluye a Dios del ámbito propio del filosofar [45] y arremete contra el pensamiento occidental, desde los griegos hasta Hegel, por haber concebido la filosofía como onto-teo-logía».

Heidegger declara, en efecto, a un teólogo protestante: «Hasta que la representación antropológico-sociológica y existencial filosófica no sea superada y echada por la borda, jamás llegará la teología a la libertad del decir que le compete» [46]. ¿Cómo entonces Bultmann, Rahner... pretenden tomar como punto de partida para su teología la «filosofía» de Heidegger, que ignora, o mejor excluye el problema de Dios?

La teología nueva quiere ser una teología no metafísica. Pero para Heidegger el problema de fondo sobre

[44] «*Durch die ontologische Interpretation des Daseins als In-der-Welt-sein ist weder positiv noch negativ über ein mögliches Sein zu Gott entschieden*» (*Vom Wesem des Grundes*, 3.ª ed.. Francfort. s. M.. 1949. p. 36, nota 56).

[45] Por eso la postura de HEIDEGGER respecto a la teología ha sido calificada como «ateísmo irónico», a diferencia del ateísmo dogmático o tético (cfr. HEINZ-HORTS SCHREY, *Die Bedeutung der Philosophie Heideggers für die Theologie*, en el vol. *Martin Heideggers Einfluss auf die Wissenschaften*, Berna, 1949, p. 15.

[46] «*So lange das anthropologisch — soziologische und das existenzphilosophische Vorstellen nicht überwunden und auf die Seite gebracht sind, kommt die Theologie niemals ins Freie des ihr zugewiesenen Sagens*» (H. OTT, *Was ist systematische Theologie?*, en *Neuland in der Theologie*, bajo la dirección de J. M. Robinson y J. B. Cobb, Zurich-Stuttgart, 1964, parte I, p. 132). Una crítica radical de la imposibilidad de una síntesis teorética del método trascendental con el realismo clásico, en particular con la escuela de MARECHAL-HEIDEGGER (RAHNER, LOTZ, CORETH, BRUGGER...), se debe a un investigador alemán laico: W. HOERES, *Kritik der transzendentalen Erkenntnistheorie*, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1969. Cfr. el gran resumen de G. Perini en su ensayo: *El carácter profético del tomismo y la «filosofía escolástica trascendental»*, en «Aquinas», XIII, 1970, pp. 215-261.

la posibilidad de una temática y un saber teológico es el de la *objetivación*. En su opinión, «... el pensamiento es objetivante en el ámbito de las ciencias naturales, puesto que el objeto es mensurable, explicable causalmente en el sentido de Kant». Pero esto, obviamente, no puede ser el paradigma del saber teológico, y por ello se invierte el título: «El problema de un pensar y decir no técnico-científico en la teología actual». Por esto «... la tarea propia de la teología es la de discutir en su propio ámbito qué deba pensarse de la fe cristiana. En este sentido la teología puede también no ser una ciencia» [47], en el sentido moderno del término.

Alguien por esto ha querido concluir que hay que instaurar en teología una corriente de pensamiento que se apropie la verdad revelada a partir de su lugar propio, en el sentido de tratar de explicar el misterio irreductible de Dios más allá no sólo del esquema del sujeto-objeto, sino también de un esquema representativo de un «yo-tú» interpersonal entre el hombre y Dios. El campo propio de la teología es la *oeconomia salutis*. Por tanto, la nueva «...teología no metafísica, radicada en la *oeconomia salutis*, continuará pensando a Dios como Ser, pero ya no en el horizonte del pensamiento clásico, esto es, de la idea, de la sustancia, de la naturaleza... sino que lo pensará en el horizonte de la historia y de la escatología. Buscará entonces expresar en el Ser divino la primacía ontológica del futuro sobre el presente» [48]. Esta sería, en fin, la «teología teológica», mientras la teología metafísica estaría especificada por la «esperanza», esto es, proyectada en el futuro del *eschaton* como el «modo propio del Dios bíblico», el cual es inagotable en sus promesas respecto a todas las manifestaciones de la *oeconomia salutis*, ¡respecto incluso de la resurrección de Cristo!

[47] *Sein und Zeit*, I, 412 ss.
[48] GEFFRÉ cit., pp. 80 ss.

Conclusión: La superación de la crisis

Análogas, en gravedad y responsabilidad, son las reservas que un filósofo (cristiano, se entiende) debe dirigir a las directrices centrífugas de la teología moral postconciliar, que ha terminado en el fango legitimando el hedonismo sin freno de la burguesía consumista, y que en otros lugares he llamado la *pornoteología*. También aquí vale el principio de que sin metafísica no hay moral. Quedaría únicamente la moral de situación, la moral de los compromisos (psicológicos, sociológicos, políticos...) y la de la propia comodidad.

Podemos concluir observando que la *superación de la crisis* exige un arduo trabajo no sólo de superación (y condena) de los errores actuales, sino también (y sobre todo) de reconstrucción de lo demolido y de reparación de las lesiones, de eliminación de las posturas superficiales y atolondradas que todavía están prevaleciendo. No se cura la «enfermedad mortal» del hombre moderno, que es el materialismo ateo, bebiendo su veneno y propinándole otro veneno.

El magisterio romano ha iniciado fatigosamente la obra de orientación y retorno a las posiciones tradicionales con las declaraciones sobre los misterios de la Trinidad y de la Encarnación de 1972 y sobre el magisterio infalible de la Iglesia (1973). ¿Pero sabemos verdaderamente —séanos permitida la observación— cuál es el mal del hombre moderno? Sin el diagnóstico y la valoración de fondo de los puntos principales teoréticos del pensamiento moderno toda curación no es más que un paliativo, una ilusión.

El problema de la libertad radical, esencial en el pensamiento moderno y ni siquiera tocado de refilón por estos teólogos, no puede ser diferido por más tiempo.

II. RAICES INMANENTISTAS DE LA TEOLOGIA CONTEMPORANEA

Si todo problema sobre la verdad del ser plantea la pregunta sobre el fundamento, su exigencia es la de la fundación, es decir, la clarificación de la *estructura intencional* que pone en acto los principios para la respuesta a la pregunta misma. Y para el hombre la pregunta sobre Dios está siempre abierta e inagotable: es la pregunta dialéctica por excelencia, tanto la que interroga sobre la existencia de Dios *antes* de conocer sus atributos, que hacen accesible a la razón su esencia, como la que pregunta qué es y qué puede ser Dios para el hombre, antes de saber qué es y qué debe ser el hombre para Dios y delante de Dios. Dos planos, formal uno y existencial el otro, que se disputan el paso y que luchan entre sí por tomar la delantera: de esta lucha se alimenta la historia de la teología.

Un reflejo de la misma situación es el doble plano o nivel del conocimiento de Dios según la luz de la razón y la comunicación de la fe, o sea según la doble vía de acceso al *mysterium magnum:* una doble vía que abre un doble horizonte. En primer lugar, el de la especulación sobre la existencia y los atributos de Dios en la esfera de la razón; después, en la esfera de la fe, el de la economía divina del plan de Dios en la historia de la salvación mediante la Encarnación.

Dos formas o campos de intencionalidad, por tanto, la esencia y la existencia, la razón y la fe, que insisten sobre el mismo objeto, Dios, pero a distinto nivel y por tanto bajo diversa luz y perspectiva. Sin embargo, parecen encontrarse en una zona media que es la teología, la cual es la prolongación de la fe en la razón y el esfuerzo de la razón por llevar el mensaje revelado al interior del existente, que es el hombre histórico, para empeñar su libertad. Dos son, por tanto, los focos o polos de la intencionalidad en el trabajo teológico: la esencia y la existencia correspondiente, la razón y la fe, Dios y el hombre, los cuales encabezan las dos raíces de la naturaleza y de la gracia: entre estos dos polos se sitúa y busca hacer la luz la teología en su función resolutiva de mediación.

La intencionalidad de la teología, o bien la capacidad de la razón en contacto con la fe de iluminarse y de iluminar, se pone por tanto en el encuentro, o mejor en la «encrucijada» *(Wendepunkt)* de dos principios —Dios y el hombre— que están en las antípodas en la esfera del ser y que deberían encontrarse en la esfera intencional del conocer y del querer. Y en este encuentro de dos mundos, tan infinitamente distantes, el hombre debe tratar con Dios el negocio infinitamente cercano para él, que es su salvación de la muerte y del pecado en la *angustia temporum.* La dialéctica de esta intencionalidad del problema de la salvación, que implica por tanto también la posibilidad de la teología, es que el hombre puede comprender las cosas de Dios solamente de un modo humano, y al mismo tiempo, que Dios puede dirigirse al hombre sólo en su «cualidad» de Absoluto y de Salvador del hombre y, por tanto, desde lo alto de su trascendencia. No obstante, propiamente en cuanto Dios se ha revelado, primero *in umbra creationis,* después y sobre todo *in misericordia redemptionis,* se ha establecido una «trascendencia de referencia» de la que el hombre mismo con su miseria y grandeza ocupa el centro. Una «feno-

menología teológica» del acto de fe se convierte así en la propedéutica indispensable para restablecer en el hombre moderno el encuentro con la fe y encaminarlo al acto de fe y a ese «discurso de la fe» que es la teología, sin el cual la fe y el acto de fe permanecen privados del punto de inserción en el plano de la existencia que es la libertad en acto.

En efecto, tanto la razón como la fe no obran la síntesis de la existencia sino en cuanto están destinadas a encontrarse —y, por tanto, a clarificarse según una fundamentación recíproca— como los dos polos de la subjetividad. Sólo de este modo las dos luces pueden ocupar el campo de la conciencia para enfrentarse y abrir el horizonte último de la libertad, como anuncia Kierkegaard al comienzo de los *Journals:* «Para distinguir una luz es necesario siempre otra luz. Cuando se está en una completa oscuridad y aparece un punto de luz no es posible en absoluto distinguir el origen de la luz, porque en la oscuridad no se puede determinar ninguna relación de espacio. Sólo con otra luz se podrá precisar la posición del primer punto respecto al segundo» [1]. Por tanto, a lo que en la tradición clásica era la determinación del «objeto formal» de la ciencia, por tanto también de la teología, corresponde hoy la «reducción o retorno al fundamento» (Heidegger), o sea la determinación del campo intencional [2]. Esta determinación consiste en el enfoque de la situación, tanto respecto del objeto como del sujeto: este enfoque debe efectuarse como toma de conciencia de las relaciones que el objeto puede tener con el complejo de la realidad, sobre el fundamento del ser al que pertenece y de las relaciones que el sujeto mismo establece y puede establecer sacándolas del fondo de

[1] *Papirer,* 15 de abril de 1834, I A 1, h. 15 3/4, parte I, p. 1; trad. ital. cit., vol. I, p. 171.

[2] Cfr. *Was ist Metaphysik?,* 5.ª ed., Einleitung: Der Rückgang in den Grund der Metaphysik, Francfort, s. M., 1949, pp. 7 ss.

su propia libertad. Según que uno de los centros tienda a prevalecer sobre el otro, podemos hablar de fundamentación objetiva, que es el realismo clásico, y de fundamentación subjetiva, que es el subjetivismo moderno; de aquí las dos figuras antitéticas del hombre: el hombre contemplativo y el hombre activo *(homo sapiens, homo faber)*, que definen el sentido de la crisis de la época contemporánea.

Si el índice de la crisis del hombre contemporáneo ha sido puesto en la ausencia de Dios, esto es, en la imposibilidad no sólo de «resolver» sino también de «plantear» el problema de Dios, y hasta más todavía de «advertir» y encontrar el sentido del problema mismo, en contraste con la tradición teológica de nuestra civilización, esto significa que en estos últimos siglos se ha verificado en el interior de la conciencia religiosa un cambio total de su eje intencional que no solamente ha invertido las relaciones sino que ha cambiado radicalmente el signo a la misma conciencia en su posibilidad trascendental. Por esto hoy, como es sabido, se habla de una «revolución copernicana» en el campo de la teología [3] en cuanto la comprensión y por tanto la aceptación de los dos quicios de la religiosidad clásica y de la teología tradicional —que son la *trascendencia de Dios y la sobrenaturaleza de la fe y de los misterios del cristianismo*— han sido vaciadas por la crítica, que es el punto de llegada o la conclusión de la ciencia y de la filosofía modernas.

[3] Cfr. para todos, como modelo de radicalidad y claridad, el ensayo de J. A. T. Robinson, *Honest to God*, Filadelfia, 1963; trad. ital.: *Dio non è così*, 3.ª ed., Florencia, 1969; espec. el cap. II: *¿Fin del teísmo?* El autor ha recogido el tema en el volumen *The new Reformation?*, SCM Press, Londres, 1965. Las posiciones de Robinson, y en general de la *Death-of-God Theology*, se resienten sobre todo del influjo de la «teología negativa» de dos teólogos alemanes que han tenido un mayor contacto directo con el mundo anglosajón: P. Tillich y D. Bonhoeffer, a los que se ha añadido el heideggeriano Bultmann con su doctrina de la desmitologización.

En otras palabras, la «nueva teología» levanta acta de la pena capital que ha hecho la crítica moderna con el viejo modo de concebir las relaciones entre el hombre y Dios, entre el pecador y la gracia, porque éstas están en función de «una concepción del mundo que está ya fuera de moda» *(outmoded view of the world)*, y por tanto ya no accesible y aceptable por el hombre moderno. No se trata, por tanto, de rechazar a Dios, declara Robinson, sino de salvarlo, colocándolo en la conciencia del hombre moderno del modo que le conviene [4]: es decir, se trata de sustituir el viejo campo de intencionalidad teológica, hoy día supuesto, por un nuevo horizonte de intencionalidad que esté en consonancia con la dinámica interna de la intencionalidad del hombre moderno. En esta perspectiva se acepta como un resultado y un dato comprobado que la posición realista y metafísica de la teología clásica ha conducido a la postura de la negación radical bautizada con el nombre de la «muerte de Dios», cuya sombra se ha ido extendiendo y ha invadido en este último siglo, después de la muerte de Hegel, el campo entero de la cultura occidental.

Es necesario, por tanto, darse cuenta de que el hombre moderno no consigue captar más aquel lenguaje: por ejemplo, Dios presentado con los términos de «naturaleza», «sustancia», «causa», «relación»..., porque están ligados a un determinado tipo de representación del mundo que hoy no tiene ni puede tener ya un significado y una función positivos. Por ello la muerte de Dios constituiría un paso indispensable y benéfico para la «restauración» del Dios auténtico. Se afirma que un hombre de hoy, que viva en el «clima intencional» de su tiempo, no puede no ser ateo, pero a la vez no puede permanecer ateo, porque Cristo lo

[4] «Nosotros no nos proponemos cambiar la concepción cristiana de Dios, queremos más bien hacer que no desaparezca junto con aquella visión anticuada» *(Dio non è così*, cit. p. 65).

alcanza en el camino, como a los discípulos de Emaús, y le obliga a reconocerle [5]. Se trata, en consecuencia —y Robinson lo admite—, de instalarse en la teología dialéctica, no sólo explicando con radical coherencia su presupuesto de la negatividad constitutiva de la relación entre naturaleza y gracia, razón y fe..., sino haciendo de esta negatividad el impulso indispensable para el nuevo discurso teológico para el hombre nuevo y poniendo el ateísmo de la razón como base de la nueva afirmación de Dios, de la nueva experiencia de Dios del hombre nuevo.

Esta nueva teología de la muerte de Dios es la teología de la derrota y de la capitulación ante las negaciones del pensamiento moderno desde Feuerbach-Nietzsche hasta Heidegger y Sartre. Las dimensiones de esta capitulación son indicadas por Robinson con extremado realismo [6]:

1. *Dios es superfluo en la esfera intelectual* en cuanto que tanto en la ciencia como en la filosofía ya no hay puesto para Dios, en cuanto que Dios ha escapado totalmente a la aprehensión del entendimiento y nadie siente ya más la necesidad de plantear el problema de Dios [7]. Dios ha perdido para el hombre toda intencionalidad.

2. *Dios ha sido relegado a la esfera emocional,* en cuanto no sólo el hombre ya no siente más la necesidad de Dios o de la religión, sino que está convencido de

[5] El mismo Robinson, en efecto, en el reciente ensayo citado: *The new Reformation?* se pregunta: ...«*Can a truly contemporary person not be an atheist?*». Y responde: «*There is no going back to the presecular view of the world, where God is always «there» to be brought in, run to, or blamed. Yet, in another sense, he may find that he* cannot *be an atheist, however much he would like to be. For on the Emmaus road, on the way back from the tomb, the risen Christ comes up with him and he knows himself constrained*» (p. 116)

[6] *The New Reformation?*, cit. pp. 109 ss.

[7] *Id.*, p. 108.

que esta referencia le es nociva en un mundo que se ha vaciado de lo sagrado, es decir, en un mundo cuya esencia, para decirlo con Heidegger, es la de «llegar a ser mundo» *(Welt weltet)*... Es el mundo secularizado, y «secularización significa que el hombre debe aceptar la responsabilidad de su propio destino, sin buscar descargarlo sobre los dioses, esperando cualquier providencia de ayuda o iluminación» [8].

3. *Dios es intolerable en el plano moral,* y aquí parece que más que el imperativo categórico de Kant (como exigiría la referencia teorética) o la radicalidad de la libertad existencial de Sartre, está obrando el «escándalo del mal». Así se afirma que «... un Dios que causa o permite el sufrimiento de un solo niño es moralmente insoportable» [9]. Por una parte, hoy día el mal físico y moral se extiende en formas y proporciones hasta ahora desconocidas; por otra, ha aumentado con el progreso de la cultura y de la ciencia la sensibilidad con respecto al dolor: así esa tensión destroza toda la vida espiritual, y el hombre prefiere permanecer solo con el dolor y sus propios problemas.

El ateísmo contemporáneo, al que la teología debe saber hacer frente, no tiene por ello un origen uniforme, puesto que la negación nace de esferas intencionales diversas y discrepantes. De este modo, por una parte la *Death-of-God Theology* angloamericana se limita a constatar un dato de hecho, o sea a aceptar el «resultado» de la encuesta sobre el mundo contemporáneo (si se nos permite expresarnos en este estilo periodístico): todas las esferas de la vida y de la cultura, a cualquiera que las considere y desde cualquier parte que las considere, muestran no sólo la «muerte» sino también la ausencia de Dios. Dios ya no interesa a nadie.

Ciertamente no se puede negar que aquí estamos

[8] *Id.*, p. 110.
[9] *Id.*, p. 113.

frente al fenómeno que se ha llamado «secularismo» o «secularización», en el sentido de que simultáneamente en la cultura, en la vida, en la ciencia, en la filosofía, y en la misma teología..., al nombre de Dios le ha sido quitada toda intencionalidad o significación, y ahora Dios es un nombre vacío, un semantema vacuo. Así, «secularismo» ha llegado a ser un eufemismo para indicar la «falta» o ausencia de Dios en toda la esfera de la conciencia. La teología, si no quiere faltar a su tarea, debe ir a las raíces de este proceso o inversión total de situación, en la que se ha pasado de un dominio de lo «sagrado» sobre lo profano al reconocimiento de los derechos de lo profano junto a lo sagrado, y hasta la invasión de lo profano en la esfera de lo sagrado y a la extromisión de lo sagrado mismo, del Evangelio, de la religión en general [10]. La teología negativa contemporánea echa la culpa de la pérdida de Dios a la concepción tradicional de Dios que se ha revelado insostenible, y por eso, aunque si bien era connatural a un cierto tipo de cultura y radicada en nuestra formación, ya sólo es «un ídolo». De este modo, se concluye, también lo que nuestros contemporáneos rechazan puede ser solamente este ídolo y no Dios como tal. Abandonar aquella idea de Dios es entonces el primer paso, por parte de la teología, para volver a introducir a Dios en el mundo.

Parece que el procedimiento de esta «teología negativa» o teología de la renovación, que lleva la instancia de la negatividad a un nivel o intensidad inten-

[10] Ha hecho una breve historia de este concepto y de sus etapas H. LUBRE, *Säkularisierung*, Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs, Friburgo-Munich, 1965. El autor de acuerdo con Gogarten, propone la distinción entre «secularización» y «secularismo», en el sentido de que la primera es la «condición» *(Bedingung)* la «consecuencia» *(Folge)* de la fe y puede por tanto ayudar a la Iglesia en la puesta al día de su forma visible, mientras el segundo es el signo del debilitarse de la fe hasta llegar a una concepción del mundo que no deja ningún puesto a la fe (pp. 119 ss.).

cional hasta ahora jamás alcanzados en la tradición occidental, presenta dos etapas o momentos: a) la *negatividad* misma como proceso de purificación del hombre para aproximarse a Dios; b) la *positividad absoluta* de Dios mismo, que se revela como el «fondo» en la inmanencia de Dios al mundo y al hombre.

a) El momento negativo expresa la liberación alcanzada por el hombre moderno —con un proceso iniciado ya en el siglo XIII— de toda metafísica y exterioridad de fe eclesiástica encorsetadoras y, por tanto, la consumación de su libertad. Aquí la guía es Bonhoeffer: «El hombre ha aprendido así a afrontar cualquier problema, por importante que sea, sin recurrir a la hipótesis de la existencia e intervención de Dios». Y esto no sólo en la ciencia, en el arte y hasta en la ética, sino también ya, y esto de un modo cada vez más claro, también en las cuestiones religiosas: «Es ya evidente que todo puede seguir adelante también sin Dios». El signo y la prueba de esto es que cuanto más se insiste en las pruebas de la apologética tradicional, más se obtiene el efecto contrario de alejar al hombre moderno de Dios. Este tipo de hombre es ya consciente de que ha roto los lazos de la infancia y de que ha conseguido su propia madurez, y está convencido de poder obrar ya por sí mismo. Según Bonhoeffer, «... Dios mismo nos enseña que nuestra vida de hombres debe ya proseguir como si él no existiese». Y prosigue, complaciéndose en una terminología dialéctica cada vez más paradójica: «El Dios que nos hace vivir en el mundo, sin recurrir a El como hipótesis de trabajo, es el Dios frente al cual nosotros nos encontramos siempre. Delante de Dios y con él nosotros vivimos sin Dios. Dios nos permite que le confinemos fuera del mundo y éste es exactamente el camino, el único camino por el cual El puede estar con nosotros y ayudarnos» [11]. Una dialéctica que es menos

[11] J. A. T. ROBINSON, *Dio non è così*, cit. p 39.

revolucionaria de lo que pueda parecer a primera vista: no es difícil ver que permanece fiel a la fórmula luterana del *Deus absconditus et revelatus,* y tiene el mismo dramatismo negativo de tensión del *simul iustus et peccator.*

b) El momento positivo explica la determinación ontológica de Dios como la profundidad (*depth, Tiefe*), en lugar de las pseudodeterminaciones de la trascendencia según la semántica tradicional de Dios que es colocado «fuera» o «más allá» del mundo y del hombre: el simbolismo puramente espacial, extraño a la realidad humana, es sustituido por el simbolismo psicológico. Aquí la guía es Tillich, que explica la importancia del nuevo semantema: «*Profundidad,* usado en el campo del espíritu, tiene dos significados: significa tanto lo opuesto de *superficial* como lo opuesto de *alto.* La verdad es profunda y no superficial, el sufrimiento es profundo y no alto. Tanto la luz de la verdad como la oscuridad de la esperanza son profundas. Hay una profundidad en Dios y hay una profundidad desde la que el salmista invoca a Dios». El sentido último de esta intencionalidad de lo divino, señalado como el fundamento, es entendido en el límite extremo de la inmanencia mediante la dimensión preferida de la profundidad: «El nombre de esta profundidad infinita es inagotable, y fundamento de todo ser es Dios. Es esta profundidad lo que esta palabra *Dios* significa. Y si tal palabra no tiene para vosotros mucho significado, traducidla y hablad de la profundidad de vuestra vida, del nacimiento de vuestro ser, de vuestro supremo interés, de lo que sin reservas tomáis en serio. Quizá para hacer esto debéis olvidar toda la doctrina tradicional sobre Dios, quizá debéis olvidaros hasta de la misma palabra. Pero si sabéis que Dios significa profundidad, sabéis bastante sobre él. No podéis llamaros ateos o incrédulos. No podéis, en efecto, pensar y decir: ¡La vida no tiene profundidad!, la vida es superficial, el mismo Ser es solamente superficie. Si pu-

diérais decir esto con plena seriedad seríais ateos: de otro modo, no lo sois. El que busca conocer la profundidad busca conocer a Dios» [12].

Según Tillich, por tanto, la profundidad, aunque sea una dimensión del espacio, es al mismo tiempo el «símbolo» de la cualidad del espíritu. Lo cual conduce a la definitiva *vía positiva* como conclusión de la vía negativa.

Según esta dialéctica teológica de la negatividad, es necesario decidirse a identificar a Dios con la profundidad, a intensificar al máximo su inmanencia al mundo y a rechazar con la máxima firmeza la idea de Dios como aquello que está «más alto y más allá» de todas las cosas, o sea a liberarse de una vez por todas de la trascendencia y sobrenaturaleza en sentido dualista, porque es pura exterioridad y por ello negación de Dios. La concepción de Dios como profundidad tiene además la ventaja, según Tillich, de chocar con el «naturalismo monista» de Julián Huxley, según el cual no tiene sentido explicar el mundo recurriendo a un principio fuera y por encima del mundo, esto es, extraño al mundo.

Tillich afirma que la teología debe aceptar esta crítica del naturalismo al sobrenaturalismo y precisa cuál debe ser la orientación para el nuevo concepto de Dios: «Dios es el nombre para (indicar) la fuerza y el sentido de la realidad. No es idéntico a la totalidad de todas las cosas. Ninguna filosofía ni ningún mito ha afirmado jamás semejante absurdo. Sino que es entendido como símbolo por la unidad, la armonía y la potencia del ser. Es el centro dinámico y creador de la realidad. La expresión *deus sive natura,* utilizada por hombres como Escoto Eriúgena y Spinoza, no

[12] P. Tillich, *The shaking of the Foundations,* New York, 1948, pp. 53 y 57. Se trata de un volumen de sermones y el texto referido está tomado del sermón: *The Depth of Existence,* que tiene por tema los textos bíblicos: 1 *Cor.*, 2,10 y el *Salmo* 130,1.

afirma que Dios sea idéntico con la naturaleza, sino que significa más bien que Dios es la *natura naturans,* o sea la naturaleza creadora y el fundamento creador de toda realidad natural. En el naturalismo moderno el contenido religioso de estas afirmaciones casi ha desaparecido, especialmente para aquellos naturalistas filosofastros que interpretan la naturaleza en términos de un materialismo mecanicista» [13].

Se trata, por el contrario, de recoger del fondo el significado religioso del naturalismo, de retornar a la «experiencia de lo sagrado», o sea del *a priori* religioso con el que permanece garantizada la «infinita distancia entre el Todo de las cosas finitas y su fundamento infinito». Sustancialmente, ha sido siempre una experiencia de este tipo la que ha inspirado y sostenido los diversos tipos de la teología clásica: «Tanto 'el ser-mismo' (Escolástica) como la 'sustancia universal' (Spinoza) o 'la identidad de espíritu y naturaleza' (Schelling), o 'el más allá de la subjetividad y de la objetividad' (James), o 'el universo' (Schleiermacher), o el 'Todo cósmico' (Hocking), o el 'proceso creador de los valores' (Whitehead), o la 'integración progresiva' (Wieman), o el 'Espíritu absoluto' (Hegel), o la 'persona cósmica' (Brightman) o cualquiera de estos conceptos están basados en la experiencia inmediata de algo íntimo en el valor y en el ser, de lo que cualquiera puede tomar conciencia por intuición» [14]. A esta experiencia compete, según Tillich, que adopta aquí la terminología de Heidegger, el «carácter extático», puesto que se trata de una experiencia que «trasciende» la experiencia ordinaria: se da aquí entonces una trascendencia que tiene al mismo tiempo carácter metafísico y sagrado.

Es en este *a priori* místico (común tanto al natura-

[13] P. Tillich, *Systematische Theologie,* Stuttgart, 1958, parte II, pp. 12 ss.

[14] P. Tillich, *Systematic Theology,* Chicago, 1951, vol. I, p. 9.

lismo como al idealismo) donde después se inserta el mensaje cristiano. Se puede convenir que tanto Bonhoeffer como Tillich, en los que se inspiran expresamente (como se ha dicho) los creadores de la *Death-of-God Theology,* han colocado el momento crucial de la cuestión sobre la relación afirmación-negación, razón-fe, naturaleza-gracia... en la nueva posición y perspectiva del problema teológico. Este momento (de contacto intuitivo con lo sagrado) se verifica, al menos para Tillich, en la referencia a la subjetividad humana en el sentido de «libertad finita»: la libertad, en efecto, es una cualidad que nosotros experimentamos solamente en nosotros mismos. Por tanto, la idea de Dios (como fundamento) sustituye la representación espacial de la trascendencia —entendida como «fuera» y «arriba»— por el concepto de la libertad finita. La creatura es libre de dirigirse a Dios y de separarse de Dios, y la trascendencia divina se identifica entonces con la libertad de las creaturas de separarse de la unidad esencial con el fondo creador de su ser: la verdad de semejante libertad finita es también una experiencia, y es esta experiencia la que hace inadmisible el panteísmo [15]. No se podía aclarar con mayor competencia que el mismo problema de Dios adquiere relevancia en el plano existencial mediante la elección radical de la libertad. Pero Tillich unifica el plano metafísico con el existencial.

De todas formas no hay duda de que se trata de una concepción fuertemente sugestiva e incluso se comprende la protesta de sus autores de no querer en absoluto sostener o proponer el ateísmo, sino precisamente todo lo contrario, querer mostrar el único modo eficaz de superarlo: para esto debe servir el «método de la negatividad», llevado al extremo, gracias al cual puede surgir la afirmación del Dios viviente.

¿Es posible —debemos preguntarnos ahora— con

[15] Id., *Systematische Theologie,* cit. p. 14.

un método negativo arribar a una conclusión positiva sobre Dios? ¿Puede una *Death-of-God Theology* convertirse en una afirmación de la existencia de Dios completamente nueva y consistente, adecuada al hombre moderno? El núcleo de la cuestión está en la relación conciencia-ser, o sea en el sentido y en el dinamismo originario de la intencionalidad. No es propiamente —piénsese bien—, y sobre todo, la tensión de *negatividad-positividad* lo que decide el sentido y el resultado del problema mismo: ésta es una determinación de reflexión de la relación misma, la cual en su forma originaria se plantea como la tensión de *fundamento-fundado,* y únicamente de aquí puede tener relieve la problemática de Tillich y sus secuaces. En efecto, ellos han tomado como punto de partida una situación *de hecho,* la de la desaparición y muerte de Dios en la cultura y en la vida del hombre moderno, achacando indiscriminadamente la pretendida muerte de Dios a toda la filosofía, a toda la teología de los siglos procedentes y encontrando hasta justificada y benéfica la demoledora obra del pensamiento moderno en este campo. Podemos preguntarnos: ¿esa negatividad que se toma como tarea no se adelantará a presentar la cuenta para hacer definitiva la derrota del hombre en busca del «fundamento» de la verdad y de la justicia? Procedamos con orden, aunque de modo sumario:

1. La «teología negativa» no es un descubrimiento de la teología dialéctica sino que tiene sus raíces en el pensamiento platónico y pitagórico: en efecto, el concepto de «Dios desconocido» (ἄγνωστος θεός) está ya presente en la trascendencia del Uno platónico; el término aparece después expresamente en Filón y discurre en la literatura neoplatónica (Albino, Proclo...) con un florecer de términos como «incomprensible» (ἀκατάληπτος), «indecible» (ἄρρητος), «innegable» (ἄθατος), «inaccesible» (αδιήγετος), «incognoscible» (αγνούμε-

νος)... [16]. Hay ciertamente una ἀγνωσία subjetiva de Dios culpable, la que está conectada a la culpa; pero existe también la ἀγνωσία objetiva, que es la expresión metafísica de la perfección y trascendencia de Dios, a la que corresponde un modo particular de conocimiento que es la gnosis. Se puede decir entonces que ésta es una teología negativa «de abundancia», o sea por exceso de inteligibilidad respecto a las capacidades finitas del sujeto.

2. En la línea neoplatónica se desarrolla indudablemente la teología negativa cristiana, que tiene su punto de apoyo en el discurso de San Pablo en el Areópago (Act. 17, 23 ss.), en el que el apóstol presenta precisamente la gnosis y la revelación de Cristo como la solución requerida a la incognoscibilidad de Dios profesada en el singular epígrafe (Ἀγνώστῳ Θεῷ) del altar ateniense. La penetración de neoplatonismo en la presentación de la doctrina cristiana, y sobre todo de la dialéctica ternaria de Proclo, ha hecho de la incognoscibilidad de Dios uno de los quicios para explicar la trascendencia de su perfección. Sin embargo, aquí la negatividad no constituye ya el momento constitutivo, sino el intermedio de «tránsito» a la afirmación explícita de la *superpositividad* de la naturaleza de Dios y de sus perfecciones. Un signo —y quizá un estímulo de particular eficacia— de tal progreso es la interpretación de Ex. 3, 14, según la cual ya los padres griegos, después de Filón, veían en el Ser puro el constitutivo metafísico de Dios. Puesto que nuestro intelecto está hecho para conocer las esencias, he aquí que Dios como *ipsum Esse* se convierte en incognos-

[16] Cfr. el magistral estudio de A. E. FESTUGIERE, *La révélation d'Hermès Trimégiste*, vol. IV: *Le Dieu inconnu et la gnose*, París, 1954, pp. IX s., 1 ss., 92 ss., 130 s. El autor polemiza con la tesis de E. NORDEN (cfr. *Agnostos Theos*, 1913) *ce*, que tiene por tema los textos bíblicos: 1 *Cor.*, 2,10 y el de que la fórmula ἄγνωστος θεός no sólo está ausente en la literatura griega, sino que sería contraria al espíritu griego.

cible para el hombre. El maestro por excelencia de la semántica divina en la edad patrística es el misterioso Dionisio Areopagita, el cual, en el célebre tratado *De divinis nominibus,* extrae del momento negativo el momento positivo de la emergencia, que es expresada con la partícula super (ὑπερ) con un maravilloso resplandecer de neologismos como *supersubstantialis essentia* (ὑπερούσιος ὕπαρξις), *superdea Divinitas* (ὑπέρθεος Θεότης), *super bona bonitas* (ὑπεράγαθος ἀγαθότης), *quae est super omnia identitas..., ineffabile, ignorantia... omnium ablatio et super omnem positionem et ablationem* [17]. Es éste, podemos decir, el agnosticismo positivo y la negatividad clarificadora: el mismo Pseudo-Dionisio escribe las iluminadoras frases de que de Dios «... son más verdaderas las negaciones que no las afirmaciones» y que «Dios es a la vez sin nombre (ἀνώνυμος) y con muchos nombres (πολύνυμος)». En el mismo clima neoplatónico, el *De Causis* declaraba: «*Causa prima superior est omni narratione*» [18], según el principio del descenso o caída vertical del efecto desde la causa y de la trascendencia de ésta sobre aquél.

3. Sobre la estela del Pseudo-Dionisio en esta línea está sin duda Santo Tomás, el cual acepta siempre el esquema procliano de la dialéctica dionisiana del coconocimiento de Dios: *per causalitatem, per remotionem* (*negationem*), *per eminentiam.* Pero también en el tercer momento, que debería ser el positivo de reflexión o de emergencia (la *zweite, reflektierte, wesentliche... Unmittelbarkeit* de Hegel) predomina la ne-

[17] *De div. nom* II, 4; PG III, 641 A. Pero el tratamiento técnico está en 1, 5-8 donde se lee la más alta expresión de *superbonitatis superessentia* (ὑπεραγαθότητος ὑπερούπαρξις) (*id.,* 595 C). En este capítulo DIONISIO cita expresamente *Ex.,* 3, 14 (ἐγώ εἰμι ὁ ὤν) como el Nombre que es el fundamento de la incognoscibilidad *positiva* de Dios (*id.,* 596 A; la cita vuelve a darse también en II, 1; *id.,* 637 A).

[18] Cfr. O. BARDENHEWER, *Liber de Causis über das reine Gute,* Friburgo, i. Br., 1882, pp. 69 ss.

gatividad en sentido superior. Leamos, en efecto: «*Hoc est ultimum ad quod pertingere possumus circa cognitionem divinam in hac vita, quod Deus est supra omne id quod a nobis cogitari potest et ideo nominatio Dei quae est per remotionem, est maxime proprie*» [19]. De aquí la declaración programática: «... *Quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit: non possumus considerare de Deo quomodo sit sed potius quomodo non sit*» [20]. Y la razón es que el objeto adecuado del entendimiento humano es el *ens*, el concreto trascendental, que es siempre en sí un contenido finito, mientras Dios, puesto que es el *Esse subsistens*, es el Acto Puro infinito inaprehensible e incomprensible: por los entes finitos participantes del *esse* no podemos conocer el *esse* imparticipado [21]. Introduciendo esta doctrina, Santo Tomás no vacila en fundir el neoplatonismo grecocristiano y el neoplatonismo árabe con una estupenda fórmula del Pseudo-Dionisio: «*De Causa prima hoc est quod potissime scire possumus: quod omnem scientiam et locutionem nostram excedit. Ille enim perfectissime Deum cognoscit qui hoc de Ipso tenet: quod quidquid cogitari vel dici de Eo potest, minus est eo quod Deus est. Unde Dionysius dicit in* I Mysticae theologiae, *quod homo* secundum mellius *suae cognitionis* unitur *Deo sicut* omnio igno-

[19] *In lib. Dionysii De div. nom.* I, 3, bajo la dirección de Pera, Turín, 1950, n. 83, p. 28 a.

[20] *In I Sent*, 2, I, 3 ad 2. Cfr. también: C. Gent. III, 39, 49 y *passim*. S. Th. I, 3, divisio quaest: «*...quia de Deo non possumus scire quid sit, sed quid non sit*».

[21] «*Ens finitum est objectum cognitionis finitae. Deus ergo cum sit infinitus, excedit omnem substantiam finitam, praehabens in se fines omnium; et per consequens, est separatus ab omni cognitione, in quantum omnem cognitionem creaturae excedit, ut a nulla comprehendi potest*» (*In lib. Dion. De div. nom.* I, 2, cit., n. 75, p. 22 b. Cfr. también II, 4, n. 180, *In lib. De causis*, 6, bajo la dirección de Pera, nn. 174-175, pp. 46 ss).

to, eo quod nihil *de Eo* cognoscit, cognoscens *ipsum esse* supra *omnem* mentem» [22].

Es en las doctrinas esencialistas de la Escolástica y del pensamiento moderno donde ha podido nacer la presunción de conocer «propiamente» a Dios como la Vida, la Verdad, la Bondad... absolutas y la totalidad de tales perfecciones, no en la metafísica tomista de la emergencia del *esse* como constitutivo de la esencia de Dios, el cual por eso no tiene esencia.

Si el encantamiento hacia la *Death-of-God Theology* ha sido superado por la apelación de Tillich al fundamento del ser y a la concepción de Dios como fundamento del ser, la apelación a la metafísica tomista, que concede la primacía al acto de ser sobre la esencia, aclara más que cualquier otra cosa el significado dialéctico de la negatividad en el conocimiento de Dios. Tillich, en efecto, critica enérgicamente el esencialismo del Nominalismo, que concibe el ser «como la suprema abstracción» *(als die höchste Abstraktion)*, como el género de los géneros. En su opinión, en el concepto de ser entra en juego la experiencia de la oposición de ser y no ser, y por tanto el ser puede ser descrito como la «fuerza de ser» *(Macht des Seins)* que impide el paso a la nada. Así la palabra «ser», captada en la abstracción, es el más vacío de todos los conceptos y es el más completo y significativo de todos los conceptos cuando es comprendido como la fuerza de ser en todo lo que tiene ser. Dice muy bien Tillich que ninguna filosofía y ninguna teología pueden sofocar este concepto de ser, puesto que Dios y ser son inseparables, no siendo Dios otra cosa que el Ser mismo *(Sein-Selbst)* en el sentido de la energía de ser, o sea de la fuerza de vencer el no ser. Y hace bien Tillich en desconfiar de aquellas pseudofenomenologías teológicas de la *Ich-Du-Beziehung* que pretenden colocar la rela-

[22] *In lib. De causis*, 6, cit., n. 160. Cfr. S. Th. I, 12, 13 ad 1. (El texto de Dionisio debe ser: *De mystica theologia*, 1, 3; PG III, 1.001 A.)

ción hombre-Dios ignorando el fundamento del ser.

Pero el mismo Tillich nos deja perplejos cuando afirma que el ser, descubierto por Parménides en Occidente y por el indio Sankara en Oriente, se perdió muy pronto para ser descubierto sólo en nuestros días por los filósofos de la existencia como Heidegger y Marcel [23]. Es claro que Tillich, como Bultmann y, a su modo, también Bonhoeffer [24] queda prisionero del eón heideggeriano y por ello cae nuevamente en los lazos de la negatividad del principio de inmanencia.

Vuelve, en efecto, en la obra de Tillich, lo mismo que en la de Heidegger, la exigencia del ser y la apelación a la dialéctica de ser-no ser como fundamento y estructura de la verdad: pero, ¿de qué ser, o sea, de qué «energía» *(Macht)* o acto se habla? Es decir, ¿cuál es la dirección intencional del fundamento de la relación? La respuesta, tanto para Heidegger como para Tillich, no admite dudas: la relación se constituye a partir de la trascendentalidad del sujeto.

Esta trascendentalidad es el *Dasein,* una trascendentalidad de finitud que en Heidegger viene expresada como relación al mundo histórico indeterminado y en Tillich es la relación al mundo histórico determinado por el acontecimiento religioso revelado. La diferencia entre las dos concepciones está en que mientras para Heidegger la relación que es la existencia se realiza siempre en proyectos finitos, para Tillich y para toda la teología dialéctica permanece dependiente y suspendida en la dialéctica de ser-no ser, del Todo y la Nada. En efecto, es en este contexto en el que Tillich presenta un «Dios supra-personal», un «Dios por encima del Dios del teísmo», porque es un Dios cuya afirmación surge de la duda radical que está a la base del pensamiento moderno. En esta situación, confiesa el

[23] Cfr. *Systematische Theologie,* cit. p. 17.

[24] Cfr. D. Bonhoeffer, *Akt und Sein,* Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie, 3.ª ed., Munich, 1964, espec. pp. 37 ss.: *Der ontologische Versuch.*

mismo Tillich, se desvanece el Dios del lenguaje eclesiástico. Pero una cosa permanece: el interés por la duda con el que todavía se afirma su sentido en la falta de significado. La fuente de esta afirmación de sentido en la falta de significado, de la certeza en la duda, no es el Dios del teísmo tradicional sino el «Dios por encima de Dios», la fuerza del ser que obra también en aquellos que no tienen un nombre para ella, que ni siquiera tienen el nombre de Dios. Es una respuesta para los hombres que aspiran a un mensaje en el interior de su «experiencia de la nada» en el quebrantamiento de su esfuerzo de ser [25]. Está claro: esta teología dialéctica es la trasposición en la esfera de la conciencia religiosa de la existencia como libertad de ser que se cierne sobre la nada.

Lo que se puede decir de esta concepción es que interpreta de modo profundo y fascinante lo que puede significar la experiencia religiosa y la búsqueda teológica a partir del *Ich denke überhaupt* como lugar propio del revelarse de la nada: es sobre el fundamento de esta Nada donde se presenta el «salto» de la fe y se impone la «valentía de ser». Simplificando, es verdad, pero también llevando la semántica tillichiana a su auténtica matriz hegeliana y heideggeriana, podemos decir que esta valentía de ser corresponde al *Sein* como la *Geworfenheit* del *In-der-Welt-sein* de Heidegger. Esto a su vez deriva directamente de la identidad hegeliana del Ser y la Nada, de la afirmación de que «... la Nada es la negación del ser y así el Ser es experimentado a partir del ser», que la Nada es la diferencia ontológica entre el Ser y el ser [26], y esto conduce a las

[25] *Systematische Theologie*, cit. parte II, p. 19. Tillich remite a este propósito al vol. *The courage to be* (New Haven, 1953), en el que analiza, sobre el fundamento de la angustia y la desesperación, el significado de la fe precisamente como «coraje de ser».

[26] *Von Wesem des Grundes*, cit. p. 5. Y para la concordancia de fondo de HEIDEGGER con HEGEL, cfr. *Was ist Metaphysik?*, cit. p. 36.

antípodas del principio básico de Parménides de que «el ser es y el no ser no es» [27], independientemente de lo que diga la filosofía, que no conozco, del hindú Sankara. La concordancia de Heidegger con Hegel no está en la fórmula lógica de la identidad, sino en su significado real: ser y nada coinciden no con motivo de su indeterminación e inmediatez sino porque para Heidegger el ser mismo es por esencia finito [28]. ¿Y por qué? Por la sencilla razón de que después de Kant el ser no puede darse más sobre el marco de espacio y tiempo, o sea que la intencionalidad coincide con nuestra situación en el *Welt* que nos circunda como naturaleza e historia: el Absoluto hegeliano es un *deus ex machina.* Más que de Hegel, ésta es la concepción radical de la inmanencia moderna, que afirma la correspondencia y dependencia directa de ser-nada-verdad-existencia-libertad... Y en esta misma esfera encuentra su *locus intentionalis* también la teología de Tillich, que es la teología de la inmanencia en sentido radical.

Y del principio de inmanencia procede por una caída inevitable la muerte de Dios, puesto que la esencia de la inmanencia moderna es la negatividad constitutiva, entendida como negación de la inmediatez del ser y, por tanto, como mediación esencial del ser por parte de la conciencia. Y entonces el acto o energía *(Macht)* de que habla Tillich es acto de conciencia, empeño y decisión de la libertad como existencia. Y Dios, al que se relaciona esta negatividad y decisión, es el fondo último *(Ground)* que no tiene nombre ni cualidad ni estructura [29], que no es persona sino su-

[27] Fr. 28 B 6, 21-22; Diels I, 232.

[28] *Vom Wesem des Grundes,* cit. p. 50.

[29] Dios como *Ungrund-Urgrund* —pero en un contexto completamente opuesto— es la doctrina de J. Böhme, pero se remonta a la mística medieval de la *scintilla animae* de ECKHART y TAULERO: es en este *fundus animae* donde se encuentran Dios y el hombre y las almas de los santos entre sí (cfr. H. HOF, *Scintilla animae,* Eine Studie zu einem Grundbegriff in Meister Eckharts Philosophie, Lund-Bonn, 1952,

prapersonal y «Dios más allá del Dios del teísmo». Es el Dios al que se debería llegar, según la *Death-of-God Theology,* después de la superación de la antítesis ya desgastada de teísmo-ateísmo. Tillich, por su parte, pide disculpas por tener que recurrir a una terminología inspirada en el panteísmo y en la mística: pero el obstáculo no está aquí, como se ha visto aclarando el sentido trascendente de la teología negativa clásica y cristiana, sino en la asunción de aquella negatividad constitutiva del *cogito* moderno, que ha llevado con su caída inevitable a la finitud del ser [30] y con ello al ateísmo positivo de la civilización de la técnica en que vivimos.

Podemos concluir entonces que las razones por las que el hombre moderno no está ya en condiciones de comprender el sentido de la teología tradicional, y en consecuencia por las que niega todo sentido a la trascendencia y las dimensiones sobrenaturales de la fe y de la gracia, se deben ciertamente, como afirma Robinson y la *Death-of-God Theology,* al hecho de que estos términos —después de la expulsión de la metafísica— han perdido para él todo sentido. Pero el teólogo no debe limitarse a constatar el hecho: debe preguntarse el por qué de la catástrofe y cómo la brújula del espíritu ha cambiado radicalmente de dirección en estos últimos tiempos: del infinito a lo finito, de Dios al mundo..., hasta definir la propia realidad como «ser-en-el-mundo», que es la fórmula precisa del ateísmo constitutivo. La respuesta es posible únicamente remitiéndose a la *Diremtion* originaria, a la constitución originaria de la relación ser-pensamiento en que consiste la reducción (e iluminación, *Lichtung*) del fundamento: el pensamiento clásico-cristiano y la filosofía moderna se encuentran con respecto a esto exac-

espec. pp. 161 ss.: *Scientilla animae als Ort der Gottesgeburt*).

[30] Cfr. C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno,* 2.ª ed., Roma, 1969, espec. cap. VIII.

tamente en las antípodas: para aquél, el ser funda el pensamiento; para ésta, es el pensamiento en general *(Bewusstsein, Ich denke überhaupt)* el que funda el ser, de tal modo que para el realismo el ser actúa y mueve y guía la conciencia, mientras que para el inmanentismo es la conciencia con sus estructuras la que hace posible el aparecer del ser y de sus estructuras, las cuales no pueden ser otra cosa que estructuras de conciencia, porque han sido encontradas a partir de la conciencia, es decir, sobre el fundamento de la experiencia de la nada de ser, la cual es llamada a fundar el nuevo tipo de trascendencia, en las antípodas de la clásica.

Es claro que la *Death-of-God Theology* es un fenómeno propio de la teología protestante, que ha perdido dos veces —¡y de modo antitético!— la conexión con la teología clásica: primero con el principio luterano de la *sola fides,* considerada en sí misma como negación de toda relación con la razón, que ha dejado la conciencia a solas con la Palabra revelada, y en segundo lugar con el principio moderno de la conciencia, el cual —como ha afirmado Hegel— ha llevado a cumplimiento la obra iniciada por Lutero [31]. Así como la primera inmanencia ha llevado a la desvinculación de la autoridad visible en la esfera de la fe, del mismo modo la segunda se halla inmersa en la reducción del ser en general a la espontaneidad del sujeto. De este modo se pierde el logos teorético, y el cogito —como ha puesto de manifiesto Heidegger después de Fichte y Schelling— deviene *volo,* que es *Wille zur Macht,* el cual no remite más que a sí mismo [32].

[31] ...«*Was Luther als Glaube im Gefühl und im Zeugnis des Geistes begonnen, es ist dasselbe, was der weiterhin gereifte Geist im* BEGRIFFE *zu fassen, und so in der Gegenwart sich zu befreien, und dadurch in ihr sich zu finden bestrebt ist*» *(Grundlinien der Philosophie des Rechts,* Vorrede, ed. 4, Jo. Hoffmeister, Hamburgo, 1955, p. 17).

[32] «*Wollen ist Urseyn, mund auf dieses allein passen alle Prädikate desselben*: GRUNDLOSIGKEIT, *Ewigkeit, Unabhängig-*

Sobre esta base no hay duda de que el ateísmo es inevitable, es la única conclusión coherente. Con una fórmula técnica se puede mostrar que el principio moderno de inmanencia es intrínsecamente ateo en cuanto que coincide con la afirmación radical del yo como fundamento e implica, por tanto, de rebote la expulsión radical de Dios según la entera cualidad intencional de la conciencia. En otras palabras, y con una fórmula más técnica, quiere decirse que la esencia del principio moderno de autonomía del yo, en cuanto es la posición de la inmanencia referida al ser, es, y no puede ser otra cosa, la negación de la trascendencia (¡en sentido clásico!) referida al conocer en qué consiste al mismo tiempo la primera valencia de la libertad y el primer paso del teísmo clásico en su significado fundamental. Así, la trascendencia de Dios, como emergencia del *Esse ipsum,* ha sido sustituida por la trascendencia del *Dasein* como proyectarse del *Wille* del hombre en el mundo; a la negatividad distintiva de la emergencia inagotable e inaccesible de la perfección divina (ἄγνωστος θεος) ha seguido la negatividad del yo, el cual, después de la caída del pseudo Absoluto idealista, ha retornado completamente en el fundamento de la Nada y ha hecho de la Nada el fundamento de la finitud del ser según el análisis del *Dasein* de Heidegger y Sartre. Allí la teología es negativa, porque el intelecto, partiendo del ente, llega al acto de ser y advierte que Dios se presenta como el acto puro de ser «más allá» de toda proporción y comprensión finita; aquí la teología es negativa porque la conciencia, partiendo de la nada del ente, avanza hundiéndose en la identidad entre ser y nada en cuanto —advierte Heidegger— el ser del ente es esencialmente finito. El semantema ente-ser tiene sentido entonces

keit von dieser Zeit Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden» (SCHELLING, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit,* S. W. Abt. I. Bd. 7, p. 350).

sólo por la presencia del mundo, porque después del *cogito* es *Bewusstsein* del mundo.

La fórmula extrema de la inmanencia (que es a la vez la expresión pura del ateísmo antropológico constitutivo) es semánticamente y aparentemente vuelta del revés respecto a la fórmula del idealismo tradicional: éste decía que «un más allá de la conciencia es de todo punto impensable»; aquél —y precisamente llevando a su extrema coherencia esa misma fórmula— afirma que «un más allá del mundo es impensable». El mismo yo no tiene sentido más que como «relación al mundo», o sea como el vacío que es continuamente atravesado por las líneas operativas, o más bien por los plexos intencionales de esta relación [33]. Por esto se puede reconocer que hoy la filosofía moderna ha cumplido el arco entero de su desarrollo con la revelación de la «nada activa» *(das nichtende Nichts)* que se presenta como esencia del *cogito* y de la libertad que lo constituye.

Esta libertad entonces, en cuanto es esencialmente intencionada por el finito, no puede de ningún modo permitir el paso al Infinito; es más, no puede ni siquiera plantear el problema de la elección del Absoluto: toda pretensión en este sentido desde Descartes, Kant, Hegel... hasta Jaspers, Heidegger, Tillich, Bultmann y los creadores de la *Death-of-God Theology* es una empresa desesperada y sin sentido. Si la nada es constitutiva de la intencionalidad de la conciencia y, por tanto, de la libertad, toda actividad de ésta se agota en el pasar de finito al finito, como de nada a nada en el continuo desvanecerse de la temporalidad.

[33] Con perfecta coherencia SARTRE puede por tanto escribir: «El primer paso de una filosofía debe ser el de expulsar las cosas de la conciencia y restablecer la verdadera relación de ésta con el mundo, esto es que la conciencia es conciencia situacional del mundo. Toda conciencia es situacional en cuanto se trasciende para alcanzar un objeto y en esta posición se agota» *(L'essere e il Nulla,* trad. ital., 2.ª ed., Milán, 1972, p. 16).

Y si se puede entender que este paso de finito a finito «insiste» sobre la nada y comporta, por tanto, de vez cuando una «elección» y un «salto» —porque el particular finito es reducido de la nada a nada y yace por esto en la indiferencia— no se puede entender en absoluto sobre este fundamento el «salto» de la libertad que es la elección del Absoluto. Una vez que la libertad misma es puesta como fundamento intencionante, no puede elegirse más que a sí misma y hacer de su propia nada la verdad intencionada para dejarse ser en el mundo, la cual rebota en la misma nada que la atraviesa de parte a parte [34]. La teología, igual que la filosofía, se hace sobre todo con coherencia, no con *pia desideria:* ahora bien, la coherencia, para el principio moderno de inmanencia, está por parte del ateísmo, y no de un ateísmo cualquiera sino el que expresa la curvatura esencial del espíritu sobre la nada que está en el fondo de lo finito en su desvanecerse en el infinto.

Conclusión: el proyecto de la *Death-of-God Theology* de reencontrar a Dios aceptando del pensamiento y del mundo contemporáneo la plataforma de la negación de Dios es ilusorio e imposible, es un «proyecto de desesperación» fundado en la pretensión de poder resucitar volviendo al veneno que le ha dado la muerte. Si se quiere decir que este tipo de teología puede tener alguna eficacia apologética para suscitar el interés por los problemas religiosos en ciertos ambientes menos sensibles a las cuestiones de fondo, esto es una cuestión de gustos y de circunstancias: pero se trata de un método falto de cualquier consistencia tanto teológica como especulativa.

La «muerte de Dios» en la filosofía moderna y en

[34] Sartre está decidido a expulsar también la positividad aparente del *Sein* hegeliano. Pero se equivoca una vez más Sartre cuando abandona aquí la prioridad hegeliana (¡lógica solamente!) del ser sobre el no ser, cuando pretende fundar la nada sobre el ser con la fórmula: «No hay no ser más que en la superficie del ser» (*id.*, p. 52).

la teología contemporánea es sencillamente la conclusión lógica del principio de inmanencia, que es un principio en sí mismo sin sentido, falto de cualquier intencionalidad, porque la nada, de la que está formada la conciencia, no puede más que arrastrar a la nada a la conciencia misma después de cada salida suya. Es más, no se comprende cómo, a partir del *cogito-volo* vacío, la conciencia pueda jamás salir y darse un «mundo»: el mundo se convierte entonces en un agresor externo que de todos modos no se comprende cómo pueda arrancarla hacia aquella nada constitutiva. Así, para una conciencia que es un «ser para la muerte» *(Sein zum Tode)* todo debe esfumarse en relaciones ocasionales e inconsistentes, en el caso de que todavía se pueda hablar de relaciones en semejante concepción: esto sucede, como se ha visto, en Tillich, Bonhoeffer y en la nueva teología negativa (que como ha perdido la trascendencia de Dios mucho menos puede dar un sentido a la fórmula nicena de la Encarnación).

Puesto el principio del trascendental, o sea de la conciencia fundante como negatividad, la única consecuencia es la imposibilidad de captar el ser y de relacionarse al ser: todo debería reducirse al «puro estar a la espera» (el *rein zusehen* de Hegel) y al «ser» como un puro esperar la muerte o dejarse morir (que es el sentido del *Sein zum Tode* de Heidegger). ¿Pero tiene un sentido la libertad definida como «ser para la muerte»? ¿Puede tener sentido —y esto vale para los teólogos heideggerianos— una «definición» del ser del hombre limitada al mundo? [35]. ¿Qué sentido puede

[35] «En relación a mí mismo, yo pierdo mi realidad, lo que significa que muero. La definición de HEIDEGGER, según la cual la existencia es un ente que se comporta en relación a un ser, no se aplica por tanto más que al hombre deteriorado y sólo en la medida en que éste ha dilapidado ya su propia existencia. Obviamente se dirá también que este hombre alcanza en la muerte, y sólo en la muerte, su ser auténtico, pero este ser auténtico (nosotros podemos decir «esta realidad») no es exactamente el ser de su existencia especí-

tener el eón Adán-Cristo como caída y redención en la inmanencia del tiempo? [36].

ficamente humana, el ser auténtico de la creatura a imagen de Dios» (E. REISNER, *Der Dämon und sein Bild*, trad franc., París, 1961, p. 83).

[36] Hemos presentado sobre todo el pensamiento de TILLICH y de BONHOEFFER en el que se ha inspirado más directamente ROBINSON, pero el diagnóstico puede aplicarse en sustancia igualmente a los otros creadores de la *Death-of-God Theology*, como J. HROMADKA DE PRAGA, con el grupo de teólogos de la C. F. K. (cfr. R. GARHARDSON, *Christen und Kommunisten*, Gütersloh, 1966, pp. 29 ss.) y el denso grupo angloamericano, cuyos escritos (de títulos a veces fantásticos) suministran una prueba del diagnóstico hecho por nosotros. Los principales nos parecen: P. M. VAN BUREN, *The Secular Meaning of the Gospel*, New York-Londres, 1966; G. VAHANIAN, *The Death of God*, New York, 1966; ID., *No other God*, New York, 1966; T. J. J. ALTIZER, *The Gospel of Christian Atheism*, Filadelfia, 1966; W. HAMILTON, *The New Essence of Christianity*, New York, 1966; L. DEWART, *The Future of Belief*, New York, 1966.

III. SECULARIZACION Y TEOLOGIA

Las siguientes líneas pretenden únicamente delinear las raíces especulativas de las diversas teorías y concepciones en la teología contemporánea, protestante y católica, de la secularización (que considero sobre el mismo plano que la desmitización), de la «inversión antropológica» y de la misma «muerte de Dios».

Secularización, secularismo y laicismo pueden ser tomados como sinónimos que se funden y encuentran su justificación temática en el término común que los comprende: el humanismo [1]. La diferencia entre la situación actual y la del humanismo paganizante del siglo XV —y después el deísmo y la Ilustración del siglo XVIII y, en fin, el humanismo radical de Feuerbach que corta de raíz la pseudoteología de la inmanencia moderna— está en que hoy la misma teología del área protestante, al menos en algunas de sus formas de vanguardia, parece pasada a las filas del adversario para justificar sus propias tesis y sus propias preten-

[1] Entre los teólogos protestantes más empeñados en el estudio de la secularización hay que señalar a F. GOGARTEN, *Die Frage nach Gott, Eine Vorlesung*, Tubinga, 1968 (espec. cap. II, *Die säkularisierte Welt*). Intención de este capítulo es sólo encontrar la línea maestra y los orígenes últimos —en la confluencia del subjetivismo luterano y kantiano-idealista— de la secularización, no de exponer la paja de los autores de la teología de la muerte de Dios en el mundo contemporáneo.

siones en la demolición de lo sagrado. Se trata ya de un hecho adquirido, por lo menos para la teología protestante, bajo la presión de la teología dialéctica sobre todo, especialmente en la línea de Bultmann y Bonhoeffer [2].

Así la secularización se ha convertido en el acontecimiento teológico —el eón— de nuestro tiempo, como en otro tiempo lo fue el ateísmo, del que constituye el envés y el efecto al mismo tiempo.

Desde el punto de vista de la teología protestante, sobre todo del luteranismo ortodoxo, no se trata quizá de una «profundización» *(zugrundgehen)* del fundamento: la secularización es la consecuencia inevitable de la oposición-repulsa de fe y razón, de naturaleza y gracia... afirmada por Lutero como la esencia de su alejamiento (separación) de la matriz de la tradición católica. *Secularización,* en este sentido, comporta la remoción de todo intersticio o superficie de contacto y conexión entre dos mundos accesibles a la libertad humana: la teología luterana de estricta observancia negaba esta libertad al hombre natural y confiaba a la sola fe y justificación extrínseca la posibilidad de salvación del creyente. Hoy la situación parece vuelta del revés: se ha dilatado y ha invadido la otra cara o posibilidad del alma, es decir la de la fe y la gracia, la cual reconoce y acepta en su mismo ámbito el vacío y la negación radical de Dios y de lo sagrado profesada por el humanismo y ahora por el ateísmo contemporáneo. Se reconoce, pues, en las formas más explícitas y patentes, que al hombre corresponde pensar el hombre y que sólo el hombre puede pensar el hombre, abastecer al hombre y empeñarse

[2] Cfr. la exposición de esta génesis teológica (la primera en Italia, si no me engaño, bajo este perfil) de la secularización, en nuestro *L'uomo e il rischio di Dio,* Roma, 1967, pp. 383-462. Desde el punto de vista protestante el tratamiento más informado nos parece el de H. THIELICKE, *Theologische Ethik,* parte I: *Prinzipienlehre, 3.ª ed.,* Tubinga, 1965, espec. pp. 1980 y ss., 2170 y ss.

por salvar al hombre: la verdad del ser es entendida como reduplicación del hombre. Por eso se afirma y se proclama, volviendo casi al maniqueísmo, que la naturaleza y la razón no pueden realizarse más que en el fundamento de la negación y de la negatividad, como acto del pecado.

De este modo se reniega de la tradición de la teología católica sobre la demostrabilidad directa de los *preambula fidei* —la libertad, la inmortalidad y sobre todo la existencia de Dios—; también se rechaza la tradición deísta-iluminista de la *theologia naturalis* de la Escolástica protestante, en particular la del siglo XVII, que se continuó y profundizó en la ambigüedad del *cogito* moderno y del «*Ich denke überhaupt*» del idealismo moderno, según el cual —especialmente en Hegel— la ascensión al punto de vista especulativo (la *Erhebung zum spekulativen Standpunkt)* coincide con la celebración de la realidad de Dios. El florecer de las «teologías naturales», de las filosofías iluministas [3], centradas en los argumentos físico-teológicos y morales, y de las filosofías de la historia de las escuelas idealistas constituye la gran pausa —si puede llamársele tal— del decisivo avance del ateísmo y, con él, de la secularización, que es el humanismo radical del hombre de la era atómica.

Una situación tan radical como la secularización hun-

[3] Desde el punto de vista teológico cfr., sobre todo, los siguientes estudios: E. WEBER, *Der Einfluss der protestantischen Schulphilosophie auf die orthodoxlutherische Dogmatik*, Leipzig, 1908, espec. pp. 75 y ss; F. VALJAVEC, *Geschichte der abendländischen Aufklärung*, Viena-Munich, 1961, pp. 91 y ss.; W. PHILIPP, *Das Werden der Aufklärung in Theologiegeschichtlicher Sicht*, Gottinga, 1957 (fundamental por la riqueza de información); H. LIEDING, *Zwischen Orthodoxie und Aufklärung*, Tubinga, 1961, espec. pp. 93 y ss. (Usus philosophiae theologicus); H. J. KRUEGER, *Theologie und Aufklärung*, Untersuchungen zu ihrer Vermittlung beim jungen Hegel, Stuttgart, 1966. Todavía es fundamental. H. E. WEBER, *Reformation, Orthodoxie, Rationalismus*, 2.ª ed., parte III, Gutersloh, 1937, reprod. anastática, 1967).

de sus raíces en todas las direcciones intencionales del espíritu, no sólo en la filosofía moderna y en la teología de la Reforma, especialmente luterana, sino también, y con igual fuerza, en la ciencia y sobre todo en la política: raíces existenciales, o sea de comportamiento y destino de la libertad. Ha sido sobre todo Maquiavelo con la disociación entre moralidad y política, el que ha dado concreción a la disociación nominalista entre libertad y razón y entre libertad y religión; no por casualidad Campanella en el *Atheismus triumphatus* [4] ataca a Maquiavelo como el «padre del ateísmo» moderno: consta ya que los *Freethinkers* del deísmo inglés y especialmente los ateos italianos y franceses del siglo XVI-XVII —que tanto preocupaban al padre Mersenne y a los jesuitas del *Journal de Trevoux*— se inspiraban en el terrible secretario florentino [5]. Otra fuente o pretexto antropológico para la secularización fue, en particular a partir de Galileo, la ciencia experimental: en ella el hombre realiza su propia creatividad, es decir la posibilidad, que viene descubriendo, de intervenir en los fenómenos del cosmos; descubre, por tanto, la capacidad de tener sometida la naturaleza por la realización de un «mundo» que ya no estará simplemente dado en la experiencia inmediata, sino que será creado por su investigación y adecuado a sus proyectos. La intensidad de la intromisión del hombre en la naturaleza y, más expresamente, de su directa participación en las variaciones y reestructuraciones del curso de los fenómenos, es medida por la técnica moderna que se entrecruza con la ciencia en un intercambio casi ilimitado de posibilidad.

[4] Ed. de París, 1636 (cfr. Apéndice, pp. 226 y ss.). Sobre la refutation de MAQUIAVELO por parte de CAMPANELLA, cfr. especialmente N. BADALONI, *Tommaso Campanella*, Milán, 1965, pp. 266 y ss.

[5] Sobre estos movimientos de disolución de la idea de Dios y de la trascendencia, cfr. *Introduzione all'ateismo moderno* cit., I, pp. 111 y ss., 119 y ss., 234 y ss.

El efecto ha sido el que quizá ya había previsto la izquierda hegeliana y posteriormente el positivismo materialista y neokantiano de la primera y segunda mitad del siglo pasado; pero la situación actual de rechazo de lo sagrado ha superado, como se decía al comienzo, toda previsión. Y esto nos permite acercarnos a una definición aproximativa de la secularización y del hombre secular. No se trata ya de la sencilla *distinción* clásica de sagrado y profano, de religioso (la *Geistlichkeit)* y laico en la esfera fenomenológico-óntica, social, teológica, jurídica... sino (¡así por lo menos se quiere!) de la misma esfera ontológica, o sea del actuarse del ser del hombre. Es decir, se trata de que el hombre, para ser hombre, debe declarar y suprimir como inauténticas todas las dimensiones metafísicas, religiosas y teológicas: éste es el secularismo filosófico y laico. La secularización teológica, como se verá en seguida, intensifica esta negación haciendo más profunda la negatividad en el interior de la conciencia religiosa; o, más bien, interpretando la esencia o intencionalidad de la religión como negatividad que se dilata en todas las esferas de lo sagrado, concibiendo el acto de fe esencialmente como negación de toda asimilación positiva de la fe y de la gracia, una negación, por tanto, que se convierte en el medio constitutivo universal de la salvación.

El vaciamiento de la metafísica

Los orígenes filosóficos de la secularización no son difíciles de descubrir, puesto que pertenecen, al menos en su nacimiento, a la instauración en el Occidente del mismo logos filosófico: los procesos de ateísmo y de *asébeia* en la antigüedad, continuados después en todas las épocas, tanto antes como después de la aparición del cristianismo, indican las etapas de esta corrosión ejercida por la filosofía en el interior de la con-

ciencia religiosa. La esencia de esta corrosión, que con el advenimiento del *cogito* moderno ha asumido un empuje de carácter irreversible, es algo que se puede encontrar en la posición del *cogito* mismo como acto exclusivo de libertad y en la interpretación de la trascendencia únicamente como «mundo» y mundanidad. Acto y objeto definidos mediante la libertad del hombre que se realiza como relación al mundo: ciencia, arte, política... Así, el *homo humanus* toma el puesto de *homo divinus* y del Hombre-Dios: la irreversibilidad de tal posición, que se ha incrustado sobre todo en las vertientes del espíritu, está en el hecho de que el *homo humanus* no podía estar simplemente en sí en una vacía contemplación egocéntrica, sino que se ha proyectado totalmente en el mundo con la ciencia y la política. La raíz de la secularización está por tanto en el abismarse incontenible del hombre en el mundo, en el propio reconocerse del *homo humanus* como *homo mundanus:* el ser del hombre como *ser en-y-para el mundo.*

Limitémonos al momento último y decisivo de la consolidación del *secularismo* —como *destructio fidei et theologiae*—, que es el tránsito del idealismo trascendental a la antropología de la izquierda hegeliana, seguida por la fenomenología, el neopositivismo, el existencialismo de izquierdas, etc. Alguien ha afirmado que en la formación del pensamiento de los representantes del idealismo trascendental (Fichte, Schelling, Hegel) se encontraban los grandes místicos, especialmente los de la tradición alemana: desde el pietismo de Bengel, Oetinger, Zinzendorf, M. Claudius, hasta el maestro Eckhart [6]. Es aquí donde hoy se plantea para nosotros el problema decisivo [7]. Toda mística

[6] E. VON BRACKEN, *Meister Eckhart und Fichte,* Würzburg, 1943, espec. pp. 408 ss.

[7] Cfr. E. BENZ, *Schelling: Werden und Wirken seines Denkens,* Zürich-Stuttgart, 1955, pp. 23 ss. Y antes cfr. el ensayo de R. SCHNEIDER, *Schellings und Hegels schwäbische*

auténtica no puede crecer más que con una conducta de vida religiosa radical, con una donación sincera y total del hombre a Dios, que se caracteriza por la oración, meditación, contemplación, ascesis, y sobre todo, por la continua vida en Dios y con Dios mediante la frecuencia de su Palabra y de los sacramentos. Además, por la historia sabemos que todos los místicos auténticos han llevado una vida de humildad y recogimiento, con una completa dedicación a Dios. Pues bien, el idealismo ha asumido la mística para vaciarla desde su mismo fondo, volviendo del revés el eje intencional, o sea la ha disuelto en el interior de la conciencia: con términos técnicos, la ha secularizado.

La secularización teológica

Se han querido, a este propósito, reconocer y hacer distinciones en el comportamiento de Fichte, Schelling y Hegel, pero en el fondo su pensamiento se encuentra y se consolida en la carrera de la coherencia de la negatividad del *cogito* como *Wille zur Macht, Wille zum Willem* [8], según el diagnóstico de Heidegger.

Geistesahnen, Würzburg-Anmühle, 1938, que contiene una rica indicación de las fuentes.

[8] M. HEIDEGGER, *Nietzsche,* Pfüllingen, 1961, espec. parte I, pp. 473 ss., 648 ss. *(Das Wesen des Willens zur Macht).* Justamente HEIDEGGER llega a la conclusión que en la moderna concepción de la conciencia como «actividad», esto es, voluntad *(Wille),* se llega a concebir la autoconciencia como «voluntad de querer» *(Wille zum Wille),* que es la libertad como pura subjetividad *(id.,* parte II, pp. 467 ss.). Para HEIDEGGER la doctrina de NIETZSCHE, que reduce el ser a la «voluntad de poderío» y por tanto lo disuelve en la subjetividad del sujeto, es el punto de llegada de la metafísica occidental que ha olvidado el ser (cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsches Gott ist tot,* en HOLZWEGE, Francfort s. M. 1950, pp. 224 ss. Pero esto no ocurre en una metafísica como la de SANTO TOMÁS, que ha puesto como fundamento de la verdad el *esse* como *actus essendi* y Dios como *esse ipsum.*

Fichte creía poder realizar, mediante un simple acto de pensamiento racional, lo que Eckhart había experimentado como la forma más elevada de la gracia. Pero lo que Eckhart formulaba con paradójica audacia como una experiencia excepcional —aquella que después el discípulo Taulero indicará como experiencia del *fundus animae*— en la que el alma alcanza de modo inefable la presencia salvífica y beatífica de Dios, para Fichte se convierte en una condición normal, en la que el yo mediante la fuerza del pensamiento crea el mundo y realiza la acción de Dios. Es verdad que Fichte usa —por ejemplo en la *Anweisung des seligen Lebens*— la terminología de Eckhart, pero sin ninguna legitimación religiosa, o sea sin referencia a aquella realidad de vida espiritual vivida que nutría las fórmulas del gran Meister. Faltan, en efecto, a Fichte los presupuestos de la vida mística, la *humilitas* y toda sensibilidad *(sensorium)* para el pecado. Acción y contemplación se funden en Fichte completamente: declara sin sentido la trascendencia teológica y denuncia la doctrina del pecado original como el más grave impedimento para la formación del hombre en dignidad y libertad [9]. Fichte en este punto radicaliza la tesis de Lessing según la cual ningún hecho histórico (porque es intrínsecamente accidental y contingente) puede ser el punto de partida de una decisión eterna, y no puede, por tanto, tener un valor absoluto: sólo la realidad metafísica nos puede salvar (léase: nuestra pertenencia al Espíritu absoluto como momentos del Todo), y no una realidad histórica, cualquiera que sea, y por tanto, ni siquiera la encarnación del Hombre-Dios. El *Atheis-*

[9] Por eso Fichte reduce la esencia del cristianismo a la doctrina del prólogo del Evangelio de San Juan, o sea, a la doctrina de que el Logos divino se convierte en hombre, la cual, en la interpretación idealista, significa que Dios se realiza en la conciencia y en el espíritu humano y Dios tiene por eso existencia en el hombre solamente. Este es uno de los puntos principales del spinozismo de FICHTE y de HEGEL.

mus-Streit que sacudió a Fichte en 1798 era la consecuencia de la lógica evidencia de la inspiración más profunda de su filosofía.

Más cauta y moderada parece la posición de Schelling, especialmente en su última fase; el Schelling de la *Philosophie der Offenbarung,* el cual ha aprendido de Oetinger que el idealismo puro es un simple espantapájaros frente al materialismo. Pero también en Schelling, la unión de Dios con la naturaleza es presentada siempre como constitutiva de la naturaleza de Dios, y esto termina por comprometer tanto la auténtica espiritualidad del hombre como la esperanza y certeza de su inmortalidad personal [10].

Más ambiguo y decididamente mundano es el idealismo hegeliano: su formación religiosa y teológica en el *Stift* de Heidelberg, junto a Schelling y Hölderlin, es visible sólo en su terminología. Su intuición religiosa se solidificó desde un principio en el concepto *(Begriff)* sin conservar ninguna unión con una vida religiosa vivida, alimentada con la frecuencia de la oración y sacramentos. Para la dialéctica hegeliana —y lo denunciará con fuerza Kierkegaard— lo externo es lo interno *(das Aeussere ist das Innere)* y por tanto «el concepto se vuelve del revés»: la verdad coincide con la objetividad impersonal que es la realidad de la historia universal. El pecado, como aspecto de la finitud, se reduce a la pura negatividad que la dialéctica disuelve en el acontecer. Dios, o sea el Absoluto, es la vida y realidad del mundo y se encarna en el pensamiento y en la acción humana. Jesucristo ha devenido Dios por asimilación desarrollando en sí mismo, hasta el último extremo, la conciencia de ser Dios, y la prueba de esto es su muerte voluntaria. Como Adán

[10] Recientemente ha hecho una crítica a fondo, con la guía de KIERKEGAARD, de la posición de SCHELLING, también en su última fase, K. SCHÄFAER, *Hermeneutische Ontologie in den Climacus Schriften Sören Kierkegaards,* Munich, 1968, páginas 112 ss., con las notas relativas a las pp. 264 ss.

debía pecar, así Cristo *debía* morir: de este modo «Dios ha muerto» y ha sido el acontecimiento decisivo de la historia universal. No por equivocación y sin casualidad el pensamiento de Hegel ha sido caracterizado como una secularización y una inversión (del cristianismo) en el anticristianismo y en la irreligiosidad [11]. De aquí la coherente disolución, obrada por la izquierda hegeliana, de la teología en antropología, que es la fórmula técnica de la secularización radical, de la que se alimenta el laicismo contemporáneo como promoción del hombre y de lo humano a *próton-éschaton* en el plano tanto del contenido como de la norma, del objeto y del acto.

La oposición entre la tradición y la época moderna, por tanto, no está sencillamente en el olvido de lo sagrado o en la no distinción de fondo de las esferas de la conciencia: estos son signos o consecuencias del significado originario, positivo y constructivo, del nuevo principio de conciencia como negatividad, que nutre la novedad irreductible del pensamiento moderno. La «teología de la secularización» tiene, por tanto, su significado por encima de todo en la *fractura* entre naturaleza y gracia, entre razón y fe, proclamada por el principio protestante: considera el vaciamiento de los dogmas del cristianismo, por parte de la razón, como inevitable y hasta ventajosa para la misma fe, puesto que, cuanto más catastróficas son las posiciones y conclusiones de la razón, tanto más urgentes e intensas se presentan las instancias de la fe. Los rasgos fundamentales de la secularización teológica, desde el punto de vista especulativo, tiene múltiples aspectos y contenidos en las diversas direcciones de la teología protestante de esta primera mitad de siglo. Tal dirección culmina, podría decirse, con una fórmula algo sintética, en la inobjetividad de la existencia de Dios en la filosofía por una parte y en la inobjetividad de

[11] BENZ, cit. p. 27.

la autoridad religiosa en teología por otra, o más bien en la inobjetividad trascendental del fundamento en toda la línea, tanto de la razón como de la fe. La inobjetividad de la existencia de Dios y de la inmortalidad lleva al reconocimiento de que el ateísmo es inevitable en el plano de la razón, y a ésta se le reconoce sólo su función corrosiva de lo sagrado y de la trascendencia. La inobjetividad de la autoridad en la esfera de la fe lleva a la radical eliminación —la desmitificación— de lo sobrenatural, tanto de una Iglesia histórica institucional y jerárquica como de toda real eficacia de los sacramentos.

W. Herrmann: un jefe de escuela

La íntima cohesión que se ha venido verificando a este respecto entre protestantismo y filosofía moderna es indiscutible. Se ha citado la declaración de Hegel en la *Vorrede* a la filosofía del Derecho, en la que declara querer llevar a término la obra iniciada por Lutero [12]. Y se ha visto ya cómo Hegel ha vaciado completamente la conciencia de la relación a lo sagrado y reducido la realidad de Dios a la historia humana. Pero el proceso de la secularización, inmanente en todo logos filosófico que tiende a cerrarse y consolidarse en sí mismo, ha tenido ya su fórmula radical en Kant

[12] «*Was Luther als Glauben im Gefühl und im Zeugnis des Geistes begonnen, es ist dasselbe, was der weiterhin gereifte Geist im Begriffe zu fassen, und so in der Gegenwart sich zu befreien, und dadurch in ihr sich zu finden bestrebt ist.*» (*Grundlinien der Philisophie des Rechts*, cit. p. 17.) La esencia del luteranismo es para HEGEL la «doctrina de la libertad» (*die Lehre der Freiheit*), que él identifica, por supuesto, con su principio de la identidad entre lo interno y lo externo, aunque reconoce desde el punto de vista especulativo la superioridad del catolicismo sobre el fideísmo protestante (cfr. *Geschichte der Philosophie*, a cargo de L. MICHELET, Berlín, 1884, parte III, pp. 230 ss.).

con la afirmación de la «moral autónoma» que ha invertido el fundamento teorético de la célebre tesis de Bayle sobre la posibilidad de una sociedad de ateos honestos [13]. Es importante observar —cosa que hasta ahora ha sido descuidada por las apresuradas exposiciones de procedencia angloamericana de la «teología de la muerte de Dios»— que la doctrina de Bonhoeffer de la «secularización radical», o más bien de la llamada «madurez del mundo» *(Mündigkeit der Welt)*, se presenta como la radicalización de la teología de la desmitificación de Bultmann. Pero Bultmann —lo dice él mismo [14]— fue a la escuela de W. Herrmann, que afirmó expresamente en campo teológico el principio kantiano de la independencia o autonomía de la moral respecto de toda fundamentación teológica.

He aquí la tesis de Herrmann, expuesta al principio de su *Etica* [15]: «Estamos acostumbrados a distinguir

[13] La tesis fue expuesta en los *Pensées diverses sur la Comète* y en las subsiguientes *Additions* y ha tenido amplio y profundo influjo en el desarrollo del laicismo moderno (deísmo, iluminismo, racionalismo...) hasta FEUERBACH, es más, hasta nuestros días (cfr. la exposición analítica y crítica en *Introduzione all'ateismo moderno*, cit., I, pp. 179 ss.).

[14] Sobre el núcleo de la posición del último Bonhoeffer, cfr. *L'uomo e il rischio di Dio*, cit., pp. 426 y ss. Con respecto a BULTMANN, BONHOEFFER escribe: «Mi parecer es que él (Bultmann) no ha ido 'demasiado adelante, como muchos piensan, sino demasiado poco'» *(Widerstand und Ergebung*, Munich, 1966, p. 183). Para un estudio analítico de las relaciones entre los dos teólogos, cfr. G. KRAUSE, *Dietrich Bonhoeffer und Rudolf Bultmann*, en el vol. *Zeit und Geschichte*, Dankesgabe an R. Bultmann zum 80. Geburstage, Tubinga, 1964, pp. 439 ss.

[15] Cfr. W. HERRMANN, *Ethik* (in *Grundriss der Theologischen Wissenschaften*, parte V, vol. II), 4.ª ed., Tubinga, 1909, pp. 1 ss. Según HERRMANN, aquellos que por el contrario admiten, como por ejemplo M. HÖFFDING y JODL, una ética filosófica, retornan a la concepción católica (pp. 54 ss.). A su parecer, la fórmula de la existencia cristiana según la teología católica es «fe y amor» *(Glaube und Liebe)*, que pertenece al pasado, mientras la fórmula protestante es «fe operante por el amor» *(Durch Liebe wirksammer Glaube)*. Cfr. W. HERRMANN, *Der*

una ética filosófica y una ética cristiana o teológica: es necesario rechazar por insostenible esta concepción de una ética teológica particular. Una semejante ética teológica (...) anunciaría con su mismo título que ella aplica a la ejecución de su tarea el conocimiento religioso.

Presupone, por tanto, que sea necesaria en algún punto una conexión del conocimiento religioso siempre determinado individualmente. Pero si realmente una moralidad se conecta con la religión de tal modo que sólo pueda ser expuesta en conexión con ésta, entonces no surgiría de esto la necesidad de una particular ética teológica... Por lo demás (según Herrmann) ni siquiera la comunidad cristiana ha sentido la necesidad de esta ética cristiana. Con esto debería surgir la idea de que se debe augurar, en efecto, una ciencia de la ética que deba constituir una conciencia y un concepto de bien independientes de toda autoridad religiosa, que pueda ser mostrada a la voluntad de cada hombre... en forma de una obligación necesaria *(als eine unbedingte Verpflichtung)* como el «debes» *(du sollst)* del conocimiento ético. De hecho, la fe cristiana en Dios, puesto que es «puro respeto» *(reine Ehrfurcht)*, puede surgir en un hombre únicamente cuando éste conoce algo a lo que debe obedecer incondicionalmente. Conocer la Revelación de Dios para nosotros los

Verkehr des Christen mit Gott in Anschluss an Luther dargestellt, ed. 5.ª-6.ª, Stuttgart-Berlín, 1908, p. 257. En realidad, ha sido SANTO TOMÁS el que ha proclamado que la caridad es la «forma» de todas las virtudes y que ella «*dat formam actus omnium aliarum virtutum*», en cuanto que «*per charitatem actus omnium aliarum virtutum ordinantur ad ultimum finem*» (S. Th. II-II, 24, 8). Interesante es la respuesta ad 1: «*Charitas dicitur forma aliarum virtutum, non quidem exemplariter aut esentialiter, sed magis effective*». Y en el ad 2: «*Charitas comparatur fundamento et radici, in quantum ex ea sustentatur et nutriuntur omnes alias virtutes*». Por el contrario, la concepción luterana, que no distingue entre fe y caridad, no tiene salida y ha conducido, como hemos visto, a la secularización radical.

cristianos es posible entonces solamente cuando nos vemos obligados mediante nuestra conciencia.

De esto se sigue que una ética, que quiera llamarse cristiana, debe exigir y representar, ya sea en nombre de la religión, ya sea en nombre de la ciencia, la autonomía *(die Selbständigkeit)* del conocimiento ético. La distinción entre una ética cristiana y una ética filosófica no puede fundarse, puesto que si se defiende el conocimiento ético autónomo, se debe negar el teológico. Pero hay otra razón, según Herrmann, para negar la distinción entre la ética cristiana y la filosófica. La tarea de la ética no es sólo la de formar los conceptos éticos: debe también mostrar cómo ellos deben obtener el dominio en la vida natural del hombre: de aquí la necesidad, existencial o más bien situacional, de una ética cristiana distinta de la ética filosófica natural, como, siempre según Herrmann [16], parece que admitiría el mismo Schleiermacher. Pero se trata de residuos católicos que todavía existen en la teología protestante en contraste con la exigencia fundamental de la Reforma: ésta hace hincapié totalmente sobre la fe del creyente, mientras que el católico, según Herrmann, lo apoya todo sobre el valor y sobre la «eficacia mágica» *(Zauberkraft)* de los sacramentos que se administran en la Iglesia. Los cristianos católicos, sostiene Herrmann, para poder ser llevados a la plena confianza en el Dios manifestado en Cristo y para poderle hablar, se deben encerrar en la autoridad eclesiástica. El progreso de la fe protestante ha consistido en el desvinculamiento de esta esclavitud, en la conquista de la verdadera libertad del cristianismo: es decir, en la separación total, en el acto de fe, entre el acto y el contenido. La esencia de la fe está en el acto, la esencia del acto en el puro sentimiento, como ha mostrado Schleiermacher, al que acaba por adherirse Herrmann,

[16] Sobre la dirección general de la teología de W. HERRMANN dentro de la teología protestante del siglo XVIII, cfr. B. GHERARDINI, *La segunda Reforma,* Brescia, 1964, I, pp. 418 y ss.

que es el puro «sentimiento de dependencia» *(Abhängigkeitsgefühl)* [17], el deseo de una comunidad con Dios y de una experiencia de su realización mediante Cristo que se hace presente en nosotros.

«Etsi Deus non daretur...» de Bonhoeffer

Ciertamente este principio kantiano de la ética autónoma es el núcleo teorético más estimulante que influyó en el método de la desmitificación de Bultmann, el cual, en el interior del movimiento de la teología dialéctica, es el que más ha influido en la teología de la «muerte de Dios» y en el proceso actual o explosión, o como se quiera, decir de la secularización. La explicación de este punto podría llegar a ser compleja en extremo, si debiese adentrarse en la exposición de los diversos esfuerzos de semejante secularización; pero puede quedar también al mismo tiempo sobrio si se atiene a los principios y motivos, que vamos a indicar ahora, de tal proceso. Para Bonhoeffer, en efecto, se trata de llevar hasta el final el principio de Bultmann en el reconocimiento de todos los derechos que competen al mundo que ha alcanzado su «madurez» *(die Mündigkeit der Welt)* [18]. La madurez ha sido alcanzada, nótese bien, una vez que lo sagrado ha sido expulsado de la vida en todas sus dimensiones, eliminada la metafísica de la especulación y de la autoridad de la fe en todas sus proposiciones y articulaciones: nada de oración y adoración, nada de investigación y demostración de la existencia de Dios, ningún dogma ni fórmulas de fe, nada de mediaciones de un clero y

[17] SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, Einleitung, 4, 7.ª ed., bajo la dirección de M. Redeker, Berlín, 1960, I, pp. 23 y ss.

[18] Sobre este concepto capital, que es la esencia de las diversas concepciones actuales sobre la secularización, cfr. BONHOEFFER, *Widerstand...*, cit. espec. pp. 215 ss.

de una jerarquía en la relación del fiel con Cristo. No ha faltado por esto el expositor y amigo más autorizado de Bonhoeffer en llamar la atención sobre la conexión del mismo Bonhoeffer con la fórmula de Kant para exaltar el proyecto del iluminismo, que es el de liberar al hombre de la dependencia de lo sagrado: «El iluminismo es la salida del hombre de su inmadurez autoculpable. La inmadurez es la incapacidad de servirse del propio intelecto sin la guía de otro» [19]. La perspectiva kantiana fue rechazada por la Iglesia, pero las ideas tienen su propio camino y pocas ideas han tenido un camino tan coherente como la de la autonomía de la conciencia moral, que está en el fondo del movimiento de la secularización.

Pero a diferencia de Kant y los teólogos kantianos puros como Schleiermacher, Rothe, Herrmann, Bultmann..., los cuales parecen eliminar toda efectiva distinción entre el orden natural y el sobrenatural y, por tanto, prescinden completamente de la cristología, Bonhoeffer proclama la madurez del mundo —la secularización— en nombre de Cristo crucificado y resucitado y viendo que ella es una necesaria exigencia de su cristología. El Crucificado ha sido el que ha liberado, el que ha orientado y renovado la «verdadera

[19] E. BETHGE, *Dietrich Bonhoeffer*, Eine Biographie, Munich, 1967, p. 973: *«Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbsverschuldeten Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen»*. La definición se encuentra al comienzo del ensayo de KANT, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* y KANT continúa: «esta inmadurez es autoculpable *(Selbstverschuldet)*, cuando la causa de la misma no está en la falta de inteligencia, sino en la decisión y el valor de servirse de la propia guía y no de la de otro» (CASSIRER IV, 169). Precursor de Bonhoeffer en esta transformación de la fe cristiana, bajo el influjo de la ética kantiana, en secularismo ha sido R. ROTHE, *Theologische Ethik*, 2.ª ed., Wittenberg, 1869, 5 vols. Sobre la dirección teológica de ROTHE cfr. el esbozo de K. BARTH, *Die Protestantische Theologie im Jahhundert*, Zurich, 1949, pp. 544 ss.

mundanidad, la auténtica inmanencia y madurez» (*wahre Weltlichkeit, echte Diesseitigkeit, Mündigkeit*). Por eso, califica la categoría de la madurez, o sea de la secularización, según una perspectiva teológica: ella pertenece, según Bethge, a la misma esfera o, más bien, es semejante a su principio del «cristianismo inconsciente». Convergencia y paradoja, por tanto, de la *theologiae crucis* y de la madurez del mundo, de la realidad del pecado y de la posibilidad de vivir *etsi Deus non daretur*...: la paradoja de que Dios mismo nos da la posibilidad de abandonarle, de vivir sin Dios, de ir prescindiendo de Dios como pura hipótesis.

A título problemático se puede observar que la exigencia de este proceso de secularización está presente hoy en el mundo católico sobre todo en la afirmación de un llamado cristianismo horizontal en lugar de vertical, sobre todo en las siguientes preguntas o instancias, que deben explicar la esencia del cristianismo:

1. El empeño socio-económico (libertad de acción política).
2. El compromiso familiar (libertad de celibato sacerdotal).
3. El compromiso doctrinal (libertad con respecto a las fórmulas de los dogmas).

La fórmula de la secularización radical sería: si queremos hacer a Cristo y al cristianimo accesibles al hombre de hoy, debemos vivir y pensar las verdades y exigencias del cristianismo, desde el interior del pensamiento y de las instancias del mundo de hoy. Sin embargo, no de cualquier manera, sino en el sentido bien preciso de que es imposible tener y ver una huella de Dios en el mundo; de que toda la vida y la cultura se han alejado (y deben por necesidad alejarse y alejar) de Dios, es decir que la conciencia misma como tal y en su desarrollo, en todas sus formas y formalidades, no sólo está vacía de Dios, sino que aleja cada vez más al hombre de El. Esta es, para Bonhoeffer, la

cruz del cristiano y la esencia de la *theologia crucis* propuesta por Lutero.

Algún católico (por ejemplo en Italia A. Grumelli)[20] inspirándose en la teología protestante (H. Lübbe) distingue, como F. Gogarten, entre secularización y secularismo: éste, que elimina toda referencia a la trascendencia y a la Revelación, es rechazado, mientras aquélla, que tiene abierta esa posibilidad, es escuchada. Para nosotros la distinción es inaceptable, porque la referencia a Dios creador es esencial a la *christliche Weltanschauung:* con la creación toda realidad, desde la más pequeña a la más grande, reclama la potencia y la bondad de Dios, reproduce en su esencia la inmutabilidad constitutiva de las ideas divinas, explica una participación más o menos distante de sus perfecciones. Además, esta distinción sobreentiende, por tanto, la tesis escéptica protestante del abandono de la metafísica y de la teología de la creación. El creacionismo ha ahuyentado la religiosidad cósmica del paganismo, que identificaba lo divino con las fuerzas de la naturaleza[21], para afirmar la realidad de la presencia universal del único Dios verdadero. Llamar, por tanto, secularización a esta purificación radical de la intencionalidad religiosa por parte de la religión revelada, la cual presenta los cielos que narran la gloria de Dios (Sal. 18,1) y afirma que los lirios del campo y los pájaros del aire son objeto singular de la divina providencia (Mt. 6, 25 ss.), es un equívoco: una vuelta por antítesis al paganismo.

Santo Tomás, en efecto, en el comentario al salmo que acabamos de señalar, llama en seguida la atención sobre el texto capital de San Pablo (Rom. 1, 18) y explica que Dios «*...erudit nos per coelos quomodocumque intellectos*». Y precisa: «*Duo necesse est cognoscere de Deo. Unum, scilicet gloriam Dei in qua est*

[20] Cfr. la sintética exposición: *La secolarizzacione,* en «Seminarium», XXIII, 1971, pp. 852 ss.

[21] San Agustín, *De civitate Dei.*

gloriosus. Secundo opera eius. Si respiciamus corporales coelos, isti nuntiant nobis gloriam Dei: quia in eis est mira et ordinata distinctio, qua est quaedam redundantia illius in firmitate gloriae...». Y después de la crítica a R. Moyses, que concebía los cielos como *animalia materialia,* concluye: *«Et firmamentum demonstrat nobis, quantum Deus sit magnificus»* [22]. Aquí tenemos el germen fundamental para las vías o pruebas *a posteriori* de la existencia de Dios, tradicionales en la filosofía y en la teología cristianas. Obviamente, debo admitirlo, para una teología que tiene como principio el trascendental moderno toda esta orientación de la conciencia en sentido vertical no tiene ningún sentido.

[22] Ed. Parm., XIV, 207 a.

IV. LA DISOLUCION DE LA TEOLOGIA EN ANTROPOLOGIA *

«*Prologus Galeatus*»: *el concepto tomista de* sacra doctrina

¿Ha llegado también para la teología, que nuestros antepasados y Santo Tomás en la *Summa* llaman *sacra doctrina* [1] fundada sobre la Palabra de Dios, eso que se denomina «el momento de la verdad», o mejor de

* A propósito de las Actas del IV Convenido de Teólogos Italianos, Ariccia, 2-5 de enero 1971, Ancora, Milán, 1971.

[1] Es el título de la 1.ª q. de la *Summa Theologiae* de SANTO TOMÁS: *De sacra doctrina, qualis sit, et ad quae se extendat.* Aparece en todos los ocho primeros artículos (los últimos dos tratan de la Sagrada Escritura) y está evidentemente por theologia como se lee en I, 1, ob. 2 y ad. 2: «*Unde theologia, quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia quae pars philosophiae ponitur*». El término «teología» en el sentido de metafísica procede, como es sabido de ARISTÓTELES (φιλοσοφία θεολογική *Metaph.* VI, 1, 1.026 a 19). Está usado en plural para indicar las concepciones de los Presocráticos, en *Meteor,* II, 1, 353 a 35. PLATÓN tiene la expresión: οι τύποι περὶ θεολογίας *(Republ.* 379 a). Se puede advertir que en el juvenil Comentario a las Sentencias, SANTO TOMÁS (I, *Prologus)* usa preferentemente el término *theologia* (encuentro el término *sacra doctrina* sólo en la división de los artículos de la q. 1; ed. Mandonnet, I, p. 6).

su rendición sin condiciones frente a la insensatez del clamor desordenado de las muchas y confusas palabras humanas que vienen de todas partes?

En el plexo semántico de *sacra doctrina,* el término *sacra* tiene para Santo Tomás un significado diferenciador, es decir, caracterizador, en cuanto que los objetos propios, esto es, las verdades de que principalmente trata la teología no son encontradas por la razón sino que vienen de Dios por revelación. Además, sólo pocas inteligencias, o sea las más fuertes e incluso éstas no sin fatiga y mezcla de errores, están en grado de conocer e investigar las mismas verdades sobre Dios accesibles a la razón natural. De aquí la robusta fórmula tomista: «*Necessarium igitur fuit, praeter philosophicas disciplinas, quae per rationem investigantur, sacram doctrinam per revelationem haberi*» [2]. En consecuencia, es clara la diferencia entre la teología y las demás ciencias humanas, incluida la más alta y difícil de todas, que es la metafísica: éstas son humanas en el origen, aquélla es *sacra.*

La «sacralidad» de la teología cristiana [3] no es, por tanto, una calificación cultural extrínseca, sino que es un constitutivo intrínseco, y esto ante todo en su verdadero origen, porque se trata de Dios y de las creaturas «...*secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis*» [4]. Aunque no sea éste el sitio para extenderse sobre las profundas reflexiones que Santo Tomás dedica a la trascendencia, esto es, al origen sobrenatural de la teología, sin embargo hay que notar que ese origen sobrenatural lo remarca con gran fuerza. Cada vez que el Angélico vuelve sobre el problema,

[2] S. Th. I, 1, 1.

[3] Esta sacralidad es atestiguada, en el texto tomista, por el intercambio entre *sacra doctrina y sacra Scriptura* (cfr., por ejemplo: «*Unde sacra Scriptura, cum non habeat superiorem [scientiam], disputat cum negante sua principia*» (S. Th. I, 1, 8).

[4] S. Th. I, 1, 1 ad 2.

hace resaltar con las expresiones más fuertes ese carácter de trascendencia: por ejemplo, cuando usa la expresión *sacra Scriptura seu doctrina*. Y, en efecto, la razón principal de esta singular excelencia de la teología está precisamente en su origen, que es la divina Revelación: «*Sacra autem doctrina propriissime determinat de Deo secundum quod est altissima causa, quia non solum quantum ad illud quod est per creaturas cognoscible (quod philosophi cognoverunt), ut dicitur*: Quod notum est Dei, manifestum est in illis, *sed etiam quantum ad id quod notum est sibi soli de seipso, et aliis per revelationem comunicatum*» [5]. Por tanto, la clave y la fuente de la verdad teológica no están en la tierra sino en el cielo, en la ciencia de Dios y de los bienaventurados, de la cual ella es ciencia subalternada: «*Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum*» [6]. A la sacralidad de origen corresponde y se añade la sacralidad del contenido en cuanto que Dios mismo, directa o indirectamente, es el objeto de la teología, del que deriva la particular consistencia y unidad de la teología como *scientia salutis*. Santo Tomás lo explica teniendo siempre presente, además de la causa eficiente, también la causa final: «*Omnia autem pertranctantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem. Unde sequitur quod Deus vere sit subiectum huius scentiae*» [7]. Y el An-

[5] *Ibid.*, I, 1, 6.

[6] *Ibid.*, 2. La subalternación es aclarada poco después: «*Sacra doctrina non supponit sua principia ab aliqua scientia humana, sed a scientia divina, a qua, sicut a summa sapientia, omnis nostra cognitio ordinatur*» (*ibid.*, 6 ad 1). Ya en el comentario a las sentencias había dicho: «*Sic theologia articulos fidei quae (¿qui?) infalibiliter sunt probati in scientia Dei supponit et eis credit*» (*Prologus*, I, 3, qla II; *Mandonnet*, I, p. 13).

[7] S. Th., I, 1, 7.

gélico entiende esta unidad y cohesión del objeto de la teología según un movimiento que abraza la entera vida sobrenatural más allá de toda clasificación o determinación sistemática: «*Omnia alia quae determinantur in sacra doctrina, comprehenduntur sub Deo, non ut partes vel species, vel accidentia, sed ut ordinata aliqualiter ad ipsum*» [8].

El núcleo de la verdad salvífica de la teología, como es entendida por Santo Tomás, que ciertamente es el eco de la más pura tradición patrística, forma un plexo unitario con la fe sobrenatural y la ciencia de Dios y de los bienaventurados, de tal modo que los *articuli fidei* funcionan en ella como primeros principios. De aquí las expresiones tan iluminadoras en sí mismas cuanto hoy (como ahora diremos) ignoradas: «*Sua principia... sunt articuli fidei*»; «*Cum enim fides infallibili veritati inniatur*»; «*Innititur fides nostra revelationi Apostolis et Prophetis factae, qui canonicos libros scripserunt*» [9]. De ahí la vuelta del revés en la misma esfera de la evidencia que puede ser expresada, en terminología moderna, diciendo: «Mientras en las ciencias naturales la evidencia es analítica y horizontal, en la teología es sintética y vertical», o (y quizá mejor): «Mientras el saber natural tiene un carácter de evidencia formal, el conocimiento de la vida sobrenatural tiene el carácter de evidencia real, o sea, personal.» Incluso se podría decir mejor que aquí no se trata de apelar a la *evidentia auctoritatis personae*. Para Santo Tomás, en efecto, el hecho de que la teología se apoye sobre la autoridad, y no sobre la evidencia de sus contenidos, no perjudica, sino que consolida su verdad, como afirma en un texto un poco largo, pero muy instructivo,

[8] *Ibid.*, 7 ad 2.
[9] *Ibid.*, 8 ad 2. También en Comentario a Las Sentencias: «*Ista doctrina habet pro principiis primis articulos fidei, qui per lumen fidei infusum per se noti sunt habenti fidem, sicut et principio naturaliter nobis insita per lumen intellectus agentis*» (*Prologus*, I, 3, qla III; Mandonnet, I, p. 14).

porque parece ya olvidado por las nuevas generaciones de teólogos: «*Argumentari ex auctoritate est maxime proprium huius doctrinae, eo quod principia huius doctrinae per revelationem habentur; et sic oportet quod credatur auctoritati eorum quibus revelatio facta est. Nec hoc derogat dignitari huius doctrinae. Nam licet locus ab auctoritate quae fundatur super ratione humana sit infirmissimus, locus tamen ab auctoritate quae fundatur super revelatione divina, est efficacissimus*» [10].

Podemos entonces concluir que el carácter incomparable que compete a la teología como *sacra doctrina*» no le viene sólo en cuanto su prólogo está en el cielo, sino también en cuanto, para usar una expresión que gusta a las últimas levas de la teología cristiana, su entero «horizonte» está bajo la continua irradiación de la fe sobrenatural y bajo la guía de la revelación divina, garantizada en el acontecer histórico mediante la autoridad. Lo que importa resaltar con fuerza es que el «giro lógico», o más bien la fuerza persuasiva de los artículos de la fe, es únicamente a la moción íntima de la misma fe, de modo que donde falta la fe el discurso teológico pierde todo asidero, y el teólogo debe limitarse «*... ad solvendum rationes si quas (adversarius) inducit contra fidem*» [11]. En esta tarea suya no hay duda de que la teología recurre también a la razón natural, es decir, a los auxilios de la historia, de la crítica hermenéutica, de la filosofía misma, de la ciencia..., que es el plano sobre el que se encuentra el adversario no creyente. El recurso a la razón es, de todos modos, completamente secundario, y este es un punto a tener bien firme: «*Utitur tamen sacra doctrina etiam ratione humana non quidem ad probandum fidem (quia per hoc tolleretur meritum fidei), sed ad manifestandum aliqua alia quae traduntur in hac doctrina. Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet*

[10] S. Th., I, 1, 8 ad 2.
[11] *Ibid.*, 8.

quod naturalis ratio subserviat fidei, sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitud charitati» [12]. La función de servicio de la razón humana con respecto a la teología, según el ámbito entero de las ciencias y de la filosofía, se encuadra, por tanto, en la serenidad de la armonía entre naturaleza y gracia y, por tanto, entre razón y fe, y además, aunque la teología haga uso de tales ciencias, obviamente ...*tanquam inferioribus et ancillis* [13], esta función suya se convierte en un título de honor [14], y no tiene nada que ver con el presunto «servilismo» —término indigno para una función altísima—, denunciado, por el contrario, por los partidarios de la última teología.

Pero esto explica también, o al menos hace sospechar, que estos creadores de la última teología estén en realidad convirtiéndose en los *fossores* de la *sacra doctrina,* que es la teología *tout court.* ¿Está fundada esta sospecha, que sería catastrófica para el hombre peregrino hacia la eternidad? Pensamos que es muy instructivo a este respecto recorrer y considerar la inspi-

[12] *Ibid.,* ad 2. Nótese en primer lugar que SANTO TOMÁS habla de la razón en su expansión natural, de las ciencias y de las disciplinas filosóficas y no de la asunción, por vía de elección preferente, de una filosofía particular, sea la aristotélica sea la platónica (como había sucedido, por ejemplo, para SAN AGUSTÍN: cfr. S. Th., I, 84, 5). Para aclarar la originalidad de la especulación de SANTO TOMÁS y su profundo alejamiento de la Escolástica, véanse nuestras investigaciones sobre la participación tomista (*La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso,* 3.ª ed., Turín, 1963; *Participation et causalité,* ed. ital., Turín, 1961; *Esegesi tomistica,* Roma, 1969; *Tomismo e pensiero moderno,* Roma, 1969).

[13] S. Th., I, 1, 5 ad 2.

[14] Lo afirma con estilo bíblico y pintoresco el mismo SANTO TOMÁS: «*Potest dici quod quando alterum duorum transit in dominium alterius, non reputatur mixtio, sed quando utrumque a sua natura alteratur. Unde illi qui utuntur philosophicis documentis in sacra doctrina redigendo in obsequium fidei, non miscent aquam vino sed aquam convertunt in vinum*» (*In Boeth. De Trin.,* II, 3 ad 5). Los teólogos progresistas están realizando la operación contraria.

ración y los puntos sobresalientes del tema presentado en el Congreso de los Teólogos Italianos, 1971; también porque el volumen monumental de las Actas [15] ha pasado casi inadvertido a la prensa o ha tenido —como frecuentemente sucede— presentaciones y recensiones demasiado apresuradas.

El tema del Congreso

El volumen de las Actas del Congreso merece la más seria consideración tanto por el tema como por su carácter representativo [16]. Digamos en seguida que la grandísima mayoría de los relatores parecía ignorar completamente la *sacra doctrina* en el sentido tomista, es más, parte de ellos se dirigen lanza en ristre contra la concepción clásica, sin jamás intentar —¡si he leído bien!— aclarar al menos los elementos fundamentales. Un *fin de non recevoir*... y basta; esto es ya poco serio. Pero lo que más preocupa es que en el Congreso dedicado al «método teológico» [17] nada se dice —el lector no conseguirá encontrar nada sobre las «fuentes» del trabajo teológico, sobre la *regula fidei*, sobre la guía del magisterio, sobre la problemática de las relaciones explícitas entre naturaleza y gracia y entre fe y razón... [18]—. Una excusa puede ser la joven

[15] Asociación Teológica Italiana, *Dimensión antropológica de la Teología*, Ancora, Milán, 1971, 651 pp. El volumen consta de una Introducción de A. MARRANZINI, del Preludio del card. GARRONE, de la kilométrica ponencia (la única), de I. MANCINI y de veintidós comunicaciones de diversa amplitud y consistencia.

[16] En cuanto a la representatividad de los reunidos, hay un sobresaliente dominio del Sur polarizado en torno al rahnerismo del P. MARRANZINI, con escasa presencia y grandes ausencias de los seminarios del Norte y del centro de Italia.

[17] *Dimensión antropológica*..., cit. p. 13.

[18] También el A. T. I. había afrontado expresamente el problema en su II Congreso Nacional celebrado en Florencia alrededor de la Epifanía de 1968 (cfr. *I teologi del Dio vivo*,

edad de los relatores (la mayor parte no alcanza los cuarenta años, y alguno ni siquiera los treinta); otra disculpa podría ser la innegable sugestión del término «antropología», colocado al lado de la teología, en cuanto que el hombre —como Job— se siente llamado a hacer valer el divino don de la razón, incluso delante de Dios. Una tercera y más real disculpa —la consideraré, por supuesto, la explicación efectiva— es el hecho de que la actitud aquí dominante ha sido alimentada por una muchedumbre de libros y librejos venidos de más allá de los Alpes y preparados con puntualidad por complacientes editores católicos que han acabado por trastornar a nuestros jóvenes teólogos, arrastrándoles en el remolino de la novedad fácil. La razón profunda es la aceptación lineal y acrítica del «principio de inmanencia» del pensamiento moderno, que nutre y estructura la nueva antropología.

La misma presentación del padre Marranzini, el cual en algunos momentos se muestra, sin embargo, un poco preocupado, lejos de huir del equívoco, nos da la fórmula al declarar que el tema propuesto pretende «restituir la imagen bíblica del hombre», en cuanto que ella incluye el proyecto de «construir una imagen del hombre en consonancia con nuestra situación cultural (perspectiva de la *lingüística del dato*)» [19]. Sencillamente, se trata, abandonando la vía regia de los padres y de los símbolos de los concilios, de sumergir el men-

La trattazione teologica di Dio oggi, Milán, 1968) que el IV Congreso ignora totalmente. Las expresiones del Santo Padre en la carta enviada por MONS. G. BENELLI al padre MARRANZINI: «Su Santidad ha apreciado vivamente y agradecido el renovado testimonio de adhesión a la Iglesia y de fiel adhesión a su indefectible magisterio» (p. 5) suenan como una amarga ironía para este IV Congreso dominado por RAHNER, el cual pide para los teólogos libertad absoluta de sumergir el «Espíritu en el mundo» y exige del Papa la retracción de los actos de su magisterio (¡espec. *La Humanae vitae!*) ¡si quiere presentarse como creíble!

[19] *Dimensión antropológica...*, cit. pp. 9 ss.

saje bíblico en el traspaso de la vida y de la cultura modernas. La inmanencia y la historicidad trascendental del ser proclamada por Descartes, Kant, Hegel..., hasta llegar a Heidegger con la mediación de Rahner y Metz (¡para éste el pensamiento moderno es más adecuado al mensaje evangélico que el patrístico-escolástico!), a los cuales nombra constantemente Marranzini; esa inmanencia e historicidad trascendental del ser que está presente en Bultmann, Barth, Tillich, Bonhoeffer, que son los nuevos santos padres del protestantismo; en Rahner, Schillebeeckx, Schoonerberg, Hulsbosch, Küng..., es decir, la vanguardia católica más progresista; presente también en el idealista Gadamer y hasta en los psicoanalistas y marxistas como Marcuse, Adorno, Bloch, Gramsci... La orientación ha sido dada por el mismo padre Marranzini cuando con desenvoltura caracteriza el historicismo moderno como «una ganancia de la que no se puede prescindir»[20]. ¿En serio? Entonces si el hombre moderno no comprende otra cosa que los valores sociológicos y no alcanza a explicarse más que con el lenguaje horizontal, o sea, antropológico, la teología debe hacer *Kaputt* y convertirse también ella en antropología trascendental de las ideas sociales, políticas, económicas... y decidirse a olvidar la referencia al Absoluto y al pecado, enterrar para siempre su mensaje de salvación por su pecado de trascendentismo. He aquí la tesis, un poco retorcida, pero explícita y significativa, de la nueva teología: «Si es verdad, en efecto, que la subjetividad humana ha adquirido un impacto coextensivo con la entera gama de la problematización hermenéutica, que se ha convertido (a nivel de reflexión segunda, se entiende) en un polo imprescindible del círculo hermenéutico, es claro que el mismo método teológico no puede eludir el problema hermenéutico. Por tanto, el beneficio que la antropología ha producido en nuestra cultura y en la

[20] *Id.*, p. 10.

teología actual impone una revisión (o al menos un 'replanteamiento') del método de la teología» [21].

Veamos un poco, con calma y claridad, por qué nos movemos en un campo minado. En la tesis citada hace un momento, poco, o mejor nada, está claro. En efecto:

1. ¿Qué significa: «Si es verdad, en efecto, que la subjetitvidad humana ha adquirido un impacto coextensivo con la entera gama de la problematización hermenéutica»? «Si es verdad...» Esta es la tesis de la nueva teología trascendental, o sea, de la continuación del intento de introducir en teología el principio moderno de inmanencia, que fue el proyecto de Hermes, Günther, Frohschammer... en el siglo XIX. Este proyecto fue denunciado por los obispos alemanes de su tiempo y condenado por Gregorio XVI, por Pío IX en el *Syllabus* y por el Vaticano I; continuado más tarde por el modernismo y condenado por la *Pascendi* y por el decreto *Lamentabili,* por Pío XII en la *Humani Generis*... Documentos que veremos han sido explícitamente citados por el Vaticano II. ¿Y entonces qué juego hacen los nuevos teólogos, que afirman, como si nada hubiese ocurrido y el Magisterio no hubiese dicho nada, «que la subjetividad humana ha adquirido un impacto coextensivo con la entera gama de la problematización hermenéutica», que tal subjetividad se ha convertido en «un polo imprescindible del *círculo* hermenéutico» (de la teología, supongo yo)? Esto, si lo entiendo bien, significa simplemente que el dato revelado es filtrado, es decir, «mediado», adaptado y reducido a las dimensiones de la subjetividad humana, puesto en línea horizontal, adecuado al horizonte de la finitud de la antropología heideggeriana-rahneriana. Esto significa borrar completamente toda la obra de la tradición y del Magisterio.

2. Por tanto, ¿qué significa: «... que el mismo método teológico no puede eludir ya el problema her-

[21] *Id.*, p. 11.

menéutico»? La sana teología, de hecho, no ha eludido jamás el método hermenéutico: lo han satisfecho los padres contra las herejías trinitarias y cristológicas, los teólogos del Concilio Tridentino contra las herejías sobre la gracia de Lutero, Zwinglio y Calvino, los últimos pontífices contra la negación de la trascendencia, del pecado y del orden sobrenatural por parte de la filosofía moderna y sus «cómplices» teólogos. El método teológico clásico concede el primer lugar a los *loci theologici,* que son la Sagrada Escritura, la tradición de la doctrina de los padres y de los concilios y su presentación por parte del Magisterio infalible de la Iglesia, ejercido *con autoridad* por el Sumo Pontífice, por los Concilios Ecuménicos y por los obispos unidos con él. Es éste, nos parece, el auténtico «círculo hermenéutico» que el método teológico no puede —es más, no debe— eludir. Es éste un círculo hermenéutico que debe seguir siendo «sagrado»: puesto que sagrado es el objeto, sagradas son las fuentes, sagrado es el fin. Por eso la teología es llamada *sacra doctrina,* aunque también siempre se ha desarrollado y se desarrolla en el tiempo como obra humana que explica el impacto de la Palabra de Dios —y de la misión de salvación de la Iglesia— en el mundo, el encuentro de la verdad inmutable con las mutables vicisitudes del pensamiento y de la vida de los hombres.

3. En fin, ¿qué significa: «En consecuencia, la ganancia antropológica de nuestra cultura y de la teología actual impone una revisión (o por lo menos un 'replanteamiento') del método de la teología»? Observo de entrada que la conclusión, respecto a las premisas, es poco clara, o mejor, bastante ambigua. En efecto, si «la subjetividad humana ha adquirido un impacto coextensivo con la gama entera de la problematización hermenéutica», hasta convertirse en «el polo imprescindible del círculo hermenéutico», la conclusión obvia es que no basta con que la teología haga una «revisión

o por lo menos un 'replanteamiento' de su método», sino que lo que debe hacer es una revolución, como es precisamente la del método de inmanencia *(theologia vitae)* respecto al de trascendencia *(theologia auctoritatis)*. Y esto es lo que efectivamente han hecho y están haciendo los creadores de la «inversión antropológica», de la secularización, del ecumenismo y el pluralismo indiscriminados (el maestro Rahner y los discípulos Küng, Marranzini, Sartori, Molari, Ruggeri, Molinario, Bonifazi..., el estado mayor y menor del famoso Congreso Teológico de 1971 de Ariccia).

La revisión y el replanteamiento deben estar siempre en acto en teología y en todo campo de la reflexión, debido a las nuevas aportaciones de la ciencia, a las nuevas situaciones en un mundo que avanza con progresiva aceleración en la ciencia y en la técnica, pero que se retuerce y retrocede respecto a la profundidad del sentido de la vida y de la moralidad, y sobre todo, respecto al destino sobrenatural de la vida terrena, que es sólo tiempo de prueba y espera de la vida eterna.

La tesis del padre Marranzini es, por tanto, grave y responsable, en parte, del equívoco fundamental de la nueva teología. Y con el equívoco se produce la laguna. Es una laguna que alcanza la declaración del método en su raíz y denuncia, por tanto, el proceder dogmático y arbitrario. La «operación antropológica» en teología —todos lo saben, y, por tanto, los primeros que deberían saberlo son sus autores— comporta un cambio radical de dirección en la reflexión teológica, un giro completo de 180° en el método teológico... respecto al método tradicional, continuado y puesto al día —como veremos más adelante— por el Vaticano II. Esa inversión se relaciona sobre todo con lo que se podría llamar la «cancelación» de la distinción metafísica, esto es, absoluta y radicalmente separadora (que no es «separación» maniquea de dos mundos incomunicables o fractura kantiana entre fenómeno y noumeno) del mundo de la naturaleza y el de la gracia,

de la esfera de la razón y la de la fe. Pues bien, los nuevos teólogos han socavado el método tradicional seguido por Atanasio, por los grandes Capadocios, por el Damasceno, por Santo Tomás, el Gaetano, Belarmino, hasta Perrone, Newman, Kleutgen..., sin aducir ninguna razón.

Han adoptado después *sic et simpliciter* el «método de inmanencia», condenado hasta ahora por la Iglesia, incluido el Vaticano II, como diremos más adelante, no sólo como si nada ocurriese, como si antes no hubiese sucedido nada, sino sin jamás empeñarse en explicar *claramente* el principio de inmanencia en su efectivo origen especulativo (la identidad de ser y pensar) y en su explosiva estructura operativa (la identidad de pensar y querer...) que culmina en la voluntad de poderío del hombre moderno, de la política y de la técnica modernas. La «ciencia moderna», como proceso meramente explorativo de la realidad de los fenómenos, obviamente no cae bajo esta reserva que alcanza solamente el empleo, el uso y el abuso de sus descubrimientos, que es obra no sólo de los científicos, sino de los políticos (y de los técnicos al servicio de los políticos).

Pudiera ser que de este modo se consiga construir una «imagen del hombre consonante con nuestra situación cultural», que Marranzini llama la «*lingüística del dato*»; pero lo que es cierto es que de este modo no se logra en absoluto «restablecer la imagen bíblica del hombre», como afirma Marranzini. En el Antiguo Testamento el hombre es creado a imagen de Dios y *debe* dejarse guiar por Dios, observando *su Ley*; en el Nuevo Testamento el hombre es salvado del pecado y de la muerte por la sangre de Cristo que es administrada por la Iglesia..., como una y otra vez nos afirma Santa Catalina de Siena: todo lo contrario a «círculo hermenéutico de la subjetividad» o a las nebulosidades de la lingüística del dato», que cambia constantemente según las perspectivas de la lógica, de la fenomenolo-

gía, de los virtuosismos de la hermenéutica historicista, de la... ¡ductilidad de la moral permisiva! Estos teólogos, por tanto, esconden «algo» decisivo a los fieles, es más, les empujan a una aventura, sin advertirles con lenguaje honesto y sincero que proceden *per aliam viam!*

La «inversión antropológica» de la nueva teología

A este respecto observamos que —una vez puesta esta base— no se trata ya de poner de manifiesto la «dimensión antropológica de la teología» [22], lo cual ha hecho siempre la teología tradicional, es decir, de transformar la teología en antropología. Los nuevos teólogos llaman a esto, con voluptuosa complacencia, la «reinterpretación del cristianismo»: lo cual significa, sencillamente, dar un adiós a la Iglesia de los mártires y de los santos para acomodarse... ¡a este mundo! Y esto se ha hecho con seguridad y obstinación asombrosa por la mayoría de los que intervinieron en el Congreso. Entre estas posiciones de delirio teológico me permito señalar alguna entre las más atrevidas.

Baget-Bozzo proclama nada menos que la recuperación positiva del ateísmo de Feurbach para la preparación de una antropología teológica [23], que debe derrumbar la teología tomista fundada sobre la trascendencia metafísica [24].

[22] *Id.*, p. 12.
[23] *Id.*, p. 272.
[24] Sorprende esta postura de GIANNI BAGET-BOZZO porque todos recuerdan su línea de estricto conservadurismo en la revista genovesa «Renovatio», por lo menos hasta hace pocos años, cuando defendía con ardor (y hacía bien, aunque lo hiciera a su modo) que «*...la obra de Santo Tomás sigue siendo el fundamento para una inteligencia cristiana que sepa recoger el fruto de su madurez*» (letra cursiva de B.-B) («Renovatio», 1967, p. 283). Y todavía dos años más tarde denunciaba, en una recensión a la traducción italiana del *Dic-*

Ruggeri, partiendo de la inversión antropológica de Rahner, ve el paradigma de la nueva antropología teológica en el plexo de teoría-praxis, presentado por el marxista Gramsci [25], y relega la teología clásica a «momento de un proceso histórico» [26].

Milano invita a la teología a aprender de Marcuse «... la valentía de la dialéctica negativa» [27].

Benincasa nos invita, según la escuela del heideggeriano Gadamer (escuchado por él en Heidelberg), a conceder la primacía a la pregunta sobre la respuesta [28], puesto que «ninguna proposición puede ser retenida absolutamente como verdadera» [29], ni existe una hermenéutica propiamente teológica [30].

cionario de Teología de RAHNER y VORGRIMLER, la ambigüedad de la concepción del «saber atemático» de RAHNER y al mismo tiempo desconfiaba de la presuntuosa afirmación —contenida en el prefacio de dicho diccionario— de que las «concepciones de los colaboradores han sido claramente confirmadas por el Concilio». «¿Qué afirmaciones?», rebate secamente B.-B. «¿Estas, se pregunta, que hemos citado y que son precisamente las concepciones «propias del padre Rahner? Nos parece que no. ¿Entonces? Así se va sumando equívoco sobre equívoco.» (*Id.*, 1969, pp. 129 ss.). Todavía más dura es la réplica, en ese mismo año del mismo B.-B. a las superficiales extravagancias filomarxistas del salesiano Girardi (páginas 515-517). Bien. Pero entonces surge la curiosidad de saber cómo, después de una tan explícita contestación del principio de inmanencia y después de aquel reconocimiento de la validez perenne de Santo Tomás, el autor se haya pasado con el presente ditirambo cristiano al ateo y materialista Feuerbach.

Por esto, y por otras cosas más, el que haga la historia del pensamiento cristiano de esta segunda mitad de siglo no tendrá una tarea fácil.

[25] *Dimensión antropológica...*, cit. pp. 283 ss.

[26] *Id.*, p. 292. El autor desarrolla esta dirección suya en el vol. *Sapienza e storia. Per una «teologia politica» della comunità cristiana*, Milán, 1971. En el apéndice refiere la presente relación (pp. 123 ss.).

[27] *Id.*, p. 317.

[28] *Id.*, p. 337.

[29] *Id.*, p. 352.

[30] *Id.*, p. 364.

Pezzetta se coloca en la comitiva de Schoonenberg para aceptar «una cristología sin dualismo, la cual es, en términos positivos, la de la plena presencia de Dios en todo el hombre Jesucristo..., sobre todo en esta persona» [31]; a esta afirmación de arrianismo y monofisismo radical, Pezzetta se limita a oponer un signo de exclamación. Nosotros preferimos la interrogación: ¿está de acuerdo Pezzetta con esta abierta negación del dogma de la unión hipostática?

Para el rahneriano Bonifazi, «... los conceptos más centrales de la teología, como son los de gracia, salvación, pecado, redención, Dios, creación, unión hipostática, alma-cuerpo, inmortalidad, escatología, verdad, ley moral natural, libertad, están sujetos hoy a un proceso de revisión y replanteamiento que parece presuponer como válida la pluralidad y la historicidad del pensamiento humano. La teología actual, acometiendo este proceso de revisión y replanteamiento, quizá venga a aproximarse mucho a una tendencia fundamental de la filosofía contemporánea, que busca concebir el ser como tiempo y el tiempo como ser» [32]. En consecuencia, ¡adiós a las fórmulas dogmáticas y a los dogmas!

Es verdad que el padre Marranzini habla de «alguna protesta» a la ponencia de Mancini [33], y declara que «... el Congreso no se ha propuesto arribar a conclusiones definitivas y a resultados indiscutidos» [34].

[31] *Id.*, p. 464.

[32] *Id.*, p. 506. Y recordemos (Bonifazi por el contrario no lo recuerda jamás) la tesis en el Laterano de su autor: *Inmutabilidad y relatividad del dogma según la teología contemporánea*, Roma, 1959, que es una detenida puesta a punto de la posición tradicional de acuerdo con P. Garrigou-Lagrange, Ch. Journet, Ch. Boyer, B. Xiberta... Por el contrario, indica entre los autores contra lo que había sido dirigida la *Humani generis* especialmente los creadores de la *Théologie nouvelle*: De Lubac, Le Blond, Bouillard, Daniélou, De Solages... como sospechosos de relativismo dogmático (espec. pp. 88 ss.).

[33] *Dimensión antropológica...*, cit. p. 14.

[34] *Id.*, p. 15.

En realidad en el volumen no figura ningún texto de tales discusiones, y tal ausencia no puede más que causar en el lector atento una gran pena. El error, a nuestro juicio, está en el método, o sea, en que el temario realizado por el mismo secretario del Congreso fue distribuido *quizá* con anticipación a los participantes como orientación general sobre el tema del Congreso mismo, del que hemos delineado ahora la orientación. Esa orientación consiste en asumir directamente sobre todo la lingüística contemporánea e indirecta, pero explícitamente, en la aceptación de la orientación inmanentista del pensamiento moderno, según la cual la resolución de la verdad se hace en el *cogito, volo...*, es decir, en la subjetividad humana. Y en el Congreso —¡a pesar de estar dedicado al método y a la lingüística teológica!— no sólo falta una ponencia sobre la «Palabra de Dios», falta puesta de manifiesto por alguien en el Congreso mismo [35], sino que no se encuentra justificación de ningún tipo del radical cambio de dirección. El principio moderno ha sido asumido por el peso y el barullo de los grandes nombres arriba indicados, es decir, que han sido colocados sin más en la comitiva de los redactores de los diversos manifiestos y congresos de impugnación del Magisterio [36], que han aparecido en esta época de confusión teológica postconciliar. Un cambio de ruta, este de nuestros jóvenes teólogos, que produce escalofríos

[35] Lo afirma el P. MARRANZZINI en la p. 14 de la *op. cit.*

[36] Es extraño que tanto el P. MARRANZZINI como los participantes extremistas que han dominado el Congreso, ignoren esta grave fisura verificada en la teología contemporánea: en la relación del Padre MARRANZZINI, hay sólo una rápida y suave alusión a las críticas a RAHNER, por parte de LAKEBRINK, GANORIAU y el que esto escribe (pp. 499 s.). A este respecto, con referencia sobre todo a la mixtificación (que hasta ahora había pasado inadvertida) de los textos y contextos del realismo tomista perpetrada por RAHNER en *Geist in Welt* y *Hörer des Wortes*, me permito remitir a mi ensayo: *La svolta antropologica di Karl Rahner*, 1.ª ed., Rusconi, Milán, 1974.

cuando se piensa que a ellos la Autoridad les ha confiado la formación de los futuros sacerdotes, o sea, de los primeros testimonios de la fe de los mártires, de los misioneros y de los santos. Pero, hay que preguntarse, ¿de qué fe, si la fe está aquí reducida a las dimensiones de la experiencia mundana y de la existencia temporal? ¿De qué testimonio, si aquí la fe está menguada y disminuida según las categorías feuerbachianas, marxistas, psicoanalistas, existencialistas, estructuralistas... en el horizonte de la ciencia, de la técnica, de la política, etcétera?

El error de método es aquí radical y patente si confrontamos la orientación de esta vanguardia teológica con el criterio de la teología clásica que hemos expuesto en el prólogo: es decir, en vez de conectar la teología al *lumen fidei,* que es virtud teológica, y en vez de fundar en la guía infalible del Magisterio la certeza y verdad de la *sacra doctrina* que es la teología en la *scientia beatorum,* se celebra ahora alegremente la bacanal de la antropología existencial (de Feuerbach, Heidegger, Gadamer...) engolfándose en las categorías de la temporalidad.

Se podría decir, en efecto, que se acusa desde muchas partes a la nueva teología de neomodernismo, pero el problema tiene quizá un significado más próximo y «situado». Se trata de que la «nueva teología» ha pasado del formalismo o esencialismo (suareciano), hasta ahora dominante en muchas escuelas teológicas, al existencialismo actualista, inspirado en Heidegger: no por casualidad Heidegger es seguido y apoyado en el campo católico por filósofos y teólogos de la Compañía de Jesús, especialmente (pero no exclusivamente) alemanes como Lotz y Rahner. Es una vuelta del revés obrada en el interior del mismo método especulativo, que de Suárez pasó a Wolff y mediante Hegel ha llegado a Heidegger: es la forma de pensamiento que ha dominado, y todavía domina, en Occidente, la cual reduce la estructura del ente a la esencia posible y real, según

la distinción meramente modal de *essentia* y *existentia*. Antes (en el nominalismo en Suárez) la existencia era un suceso meramente extrínseco, causado por Dios o por una causa segunda; ahora, después de Kant y con Heidegger, la existencia es el realizarse en el tiempo de la subjetividad humana, como dicen ya también los nuevos teólogos rahnerianos, tillichianos, bultmannianos: Rahner y Bultmann declaran expresamente que parten de la perspectiva de Heidegger [37]. Es el rechazo de la metafísica, explícita en Rahner e implícita en Lotz; la *metaphysica cognitionis*, es decir, la *metaphysica mentis* ha sustituido a la *metaphysica entis*.

Lo mismo que estos teólogos han ignorado antes la innovadora profundidad de la distinción tomista de *essentia* y *esse* y la dependencia intrínseca de la creatura al Creador, y del espíritu finito al espíritu absoluto, del mismo modo hoy (como hacen Rahner, Lotz, Metz...) ignoran la decisiva lección de Kierkegaard contra el inmanentismo [38] que ha opuesto a Hegel la distinción de finito e infinito, de entendimiento y voluntad, de necesidad y libertad, de libertad e historia, de historia y revelación divina..., en la que se funda y se realiza para el hombre la responsabilidad infinita de frente al acontecimiento salvífico de la Encarnación mediante la escucha del mensaje de salvación. Por eso estos hombres pueden problematizarlo todo: desde el contenido (no digo las fórmulas, que siempre son perfectibles) de los mismos dogmas fundamentales del

[37] Cfr. la explícita declaración de RAHNER en *Martin Heidegger in Gespräch*, a cargo de R. Wisser, Friburgo-Munich, 1970, pp. 48 s.

[38] Esta lección de recuperación del realismo cristiano por parte de KIERKEGAARD —en convergencia con la obra de NEWMAN y de J. A. MÖHLER— había sido recogida y propuesta con fuerza, en la primera mitad del siglo, por insignes maestros del pensamiento católico alemán como E. PRZYWARA, R. GUARDINI, P. WUST, Th. HAECKER, E. PETERSON, K. VON HILDEBRAND..., que especialmente el prepotente y hábil nominalismo de RAHNER ha barrido.

cristianismo hasta contestar por principio el fundamento de la autoridad y la legitimidad de su ejercicio doctrinal. Espían a su admirado e indiscutido maestro Karl Rahner. Pero sobre eso y sobre otros aspectos de la pseudomodernidad de la *via nova* no faltará ocasión de una investigación más directa y más oportuna.

La completa inversión obrada por el Congreso se efectúa en un doble nivel: en primer lugar, en el nivel de la negación (oscurecimiento) de la trascendencia metafísica [39], debido a que se asume explícita o implícitamente el principio moderno de inmanencia y al olvido de la trascendencia metafísica de Dios, *ipsum esse subsistens,* sobre la creatura (material y espiritual) que es ente por participación; en segundo lugar, y sobre todo, en el nivel de la negación (oscurecimiento) de la distinción real entre el orden natural y sobrenatural de la *oeconomia salutis.* De ahí la ausencia casi total de cualquier alusión al pecado y a sus consecuencias, a la regeneración de la gracia con su cortejo de las virtudes teologales y dones sobrenaturales... que forman el núcleo central de la semántica teológica. Por el contrario, para huir del cerco del pensamiento moderno se leen por todas partes las adhesiones más apasionadas a las posturas más avanzadas de la teología protestante liberal, alegremente trasvasadas al campo

[39] La negación de la metafísica en general, y de la tomista en particular, está implícita en la asunción del método trascendental y se ve en la misma fórmula del Congreso que el padre MARRANZZINI ha tomado de RAHNER: «La antropología (es) el lugar que incluye toda la teología» (p. 484); para otras negaciones, cfr. p. 280: RUGGERI; pp. 327 ss.: la reducción de la verdad a la «palabra-situación» de BENINCASA; pp. 423 ss.: el puro voluntarismo de BONHOFFER según SORRENTINO; p. 464: mundanidad del ser y negación de la preexistencia del logos del padre SCHONENBERG según PEZZETA; pp. 483 ss.: la «inversión antropológica» como negación de la metafísica en K. RAHNER, según MARRANZZINI y BONIFACI, que deduce del pluralismo y relativismo filosófico y teológico al axioma: «*Veritas sive philosophica, sive theologica, est filia temporis*» (p. 504).

católico, como la desmitización, la secularización, el «juego lingüístico» *(Sprachspiel)* [40] de H. Albert... Esta operación, que se llama aquí con ditirambos triunfalista la nueva «inversión o giro antropológico» (es la decantada *anthropologische Wendung* de K. Rahner) [41], debe librar a la Iglesia del *ghetto* en el que había desembocado con el avance del mundo moderno (¡por culpa del *Syllabus,* del Vaticano I, de la *Pascendi*... y ahora de la *Humanae vitae),* y proclamar el jauja teológico del «cristianismo anónimo», de la teología independiente, de la moral permisiva, del pansexualismo freudiano, y así, en vez de tener firmemente izada la Cruz de Cristo como signo de contradicción, se proclama la necesidad de conformarse al «espíritu del siglo», esto es, a sus normas de vida (crítica a la *Humanae vitae,* al celibato eclesiástico, a la praxis tradicional de los puntos que más escuecen del decálogo...). Esto, ciertamente, es coherente, una vez obrada esa inversión total de los principios, es decir, cuando el objeto se convierte en sujeto y la autoridad es considerada, según la terminología marxista, una «superestructura» [42].

Muchas son las fórmulas vistosas de este cataclismo que debería llevar a la «reinterpretación de la Escritura» [43] y, en consecuencia, del mismo cristianismo en sus fundamentos, sobre la base de la negación del significado absoluto de la autoridad, de la aceptación de la doctrina y de la absoluta obligación de la ley de la observancia moral. He aquí algunas: «el ser como tiempo», con la consiguiente y continua metamorfosis de los conceptos [44]; el hombre como relación trascendental a Dios [45]; el hombre como «sujeto de la teolo-

[40] *Dimensione antropologica*... cit., p. 290.

[41] *Id.,* p. 487. Es más, alguno llega a proponer explícitamente de ir todavía «más allá de Rahner» (así, por ejemplo, RUGGERI, pp. 277 ss.).

[42] *Id.,* pp. 291 ss.

[43] BENICASA (*id.,* p. 344).

[44] BONIFAZI (*id.,* pp. 506 ss.).

[45] RUGGERI (*id.,* p. 278).

gía» [46]; «primacía de la pregunta sobre la respuesta», de tal modo que ninguna proposición es absolutamente verdadera, y la «situación» fundamental del hombre es la palabra-situación como hecho que permite una nueva interpretación de la existencia, donde el mismo Jesús de Nazareth es el acontecimiento «lingüístico» decisivo para la fe. Un acontecimiento que habría que interpretar según las categorías de la nueva hermenéutica alemana, tales como *Sprache, Sprachlichkeit, Wortereignis, Wortgeschehen, Sprachereignis*... [47].

El núcleo especulativo de semejantes posiciones es la ya nombrada «inversión antropológica», que es entendida como el apriori teológico, es decir, la aceptación del trascendental moderno en el interior de la teología católica.

Es achacada muy frecuentemente a Rhaner [48], pero pertenece a la entera constelación de los grandes contestatarios actuales de la tradición y del Magisterio indicados más arriba. La fórmula rahneriana es referida, como se ha visto, por el padre Marranzini: «La antropología (es) el lugar que incluye toda la teología»... [49], que hay que proponer hoy como fundamento junto con todas las demás verdades de fe, tales como «divinización», «filiación», «inhabitación divina», etc., en «categorías antropológico-trascendentales» [50]. Desde aquí asimismo se proyecta el tránsito a una «precomprensión de la Biblia en la línea del análisis existencial y fenomenológico», en la línea del *Dasein* heideggeriano como ser-en-el-mundo. La consecuencia es el «pluralismo teológico», según los diversos instrumentos, métodos y modelos lingüísticos, propios de tantas filosofías y ciencias humanas actuales [51]. Brevemente, es

[46] Martinetto (*id.*, pp. 519 ss.).
[47] Benicasa (*id.*, espec. pp. 364 ss.).
[48] *Id.*, p. 278.
[49] *Id.*, p. 484.
[50] *Id.*, p. 491.
[51] Bonifazi (*id.*, pp. 513 ss.).

válido también para la teología, y en general para la hermenéutica de la Escritura y de la fe cristiana, el axioma del relativismo historicista: *veritas filia temporis,* con la siguiente modificación: *veritas filia hominis in tempore,* o sea, *quatenus viventis in tempore.* El sentido de la fórmula es ya claro: el hombre extrae el significado de los textos revelados de su propia subjetividad, del desarrollo continuo de la civilización y de los resultados de la realidad cultural de la humanidad histórica [52]. Es éste, en efecto, el significado del trascendental moderno, o más bien su banalización en la esfera de la teología. Es como decir que la teología se funda sobre el *a priori* religioso y no sobre el *depositum fidei* conservado en la Iglesia y propuesto por el Magisterio, como declara Mancini al comienzo de su larga ponencia en dos apartados:

a) «La resolución de la filosofía de la religión en lo que estoy acostumbrado a llamar la conciencia trascendental o, si se quiere, crítica (pero en su sentido fuerte) de la teología.»

b) «Aquí se convierte en fundamental no ya la cuestión de la posibilidad pura del *kerygma,* sino la cuestión de su positivo reconocimiento auténtico como *a priori* divino públicamente dado en la historia» [53].

Pero una coherente toma de conciencia del principio trascendental en el interior de la revelación cristiana lleva inevitablemente a la negación de toda trascendencia y de la misma existencia de lo sobrenatural: el pecado y la redención pierden todo sentido, una vez que el cristianismo debe adecuarse al mundo y adaptarse a las categorías de la finitud del ser como temporalidad.

Concluyamos. En este Congreso todo parece vuelto del revés: el objeto, el método, las fuentes, el crite-

[52] La degeneración de la teología en tal dirección se lee en la comunicación de F. Molinario, la *aculturación como vía y razón de fondo para la antropologización de la teología* (*id.*, pp. 633 ss.).

[53] *Id.*, p. 26.

rio de verdad y el fin de la teología. Prometeo ha vencido no sólo la batalla de la razón, sino también la de la fe. Los filósofos libertinos de la Ilustración, los deístas, los ateos materialistas del siglo XVIII pueden estar satisfechos. La izquierda hegeliana y el positivismo del siglo XIX..., el mismo Feuerbach, que veía en la trascendencia de la religión y sobre todo en los misterios del cristianismo la alienación fundamental del hombre, es presentado aquí por Baget-Bozzo como el nuevo Juan Bautista de esta teología de la traición. Procede entonces preguntarse: ¿es quizá éste «el humo de Satanás penetrado en el templo de Dios», descubierto por Pablo VI a los ojos de los fieles en la fiesta de San Pedro? [54]. Pero si la misma teología pierde de ese modo su pudor sagrado para disiparse en las calles de Babilonia, ¿a quién podrá el hombre pedir la luz y el consuelo de la esperanza? ¿Cuándo entonces volverá la teología a ser la *sacra doctrina,* la doctrina sagrada de lo sagrado, que, como luz-esencia que es, nos libra de los peligros?

A estas amargas reflexiones se enfrenta la dura protesta de San Pablo: «¿No ha hecho Dios vana la ciencia de este mundo?» *(I Cor.,* I, 20). Y leo hoy [55] para mi consuelo el texto evangélico del domingo XIV *post Pent.:* «Te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has escondido estas cosas a los sabios y prudentes, y las has revelado a los sencillos. Sí, Padre, porque así te ha parecido bien» *(Mat.* 11, 25-27).

Por ello es patente que en semejantes perspectivas ya no existe el problema de las relaciones entre fe y

[54] Y el Papa precisaba, no sin amargura: «Existe la duda, existe incertidumbre, hay problematización, hay inquietud, insatisfacción, enfrentamiento. Ya no confiamos en la Iglesia, nos fiamos más del primer profeta profano que viene a hablarnos desde cualquier periódico o movimiento social para pedirle a él si tiene la fórmula de la verdadera vida... y no pensamos ser nosotros ya dueños y maestros». (*Oss. Rom.*, 30 de junio-1 de julio de 1972, pp. 1 s.).

[55] 9 de julio de 1971.

razón, puesto que de la relación en cuestión se encarga de vez en cuando la dialéctica que actúa en la cultura y en la historia. Y asimismo se llega, o se pretende, en la ingenuidad de alguno, a querer intimidar al mismo Magisterio de la Iglesia, sugiriendo que el tiempo de las intervenciones y de las condenas ha terminado y que es necesario dejar vía libre al ímpetu del espíritu; puesto que a la Iglesia jurídica y burocrática, ligada a las fórmulas dogmáticas de una cultura superada, a la Iglesia opresora de las conciencias y adversaria del progreso y de la evolución de los dogmas, debe suceder ahora la «Iglesia carismática», que debe estar en consonancia con los tiempos. Una Iglesia, por tanto, que no se propone ya transformar el mundo y elevarlo hacia la Cruz de Cristo y la luz de la gracia, sino que debería asumir la tarea de ir bajando poco a poco al mundo y trabajar por los ideales económicos y políticos del mundo, con las mismas fuerzas del mundo moviéndose en su horizonte de laicismo existencial.

Ciertamente, es esta una teología convertida en antropología (el último Fichte, Hegel, Feuerbach...): pero ¿puede ser llamada todavía teología? Una teología que se quiere concretar en las instancias temporales, que en moral desdeña absolutamente la renuncia y en dogmática se alinea en la *sapientia huius saeculi* y rehúye la trascendencia..., ¿puede ser todavía reconocida como *sacra doctrina?* Una teología que ha volatilizado la realidad del pecado, que se avergüenza de la locura de la Cruz y calla en lo que respecta a la imitación de Cristo y al camino regio *sanctae crucis,* ¿puede todavía adornarse con la calificación de «cristiana»? El mismo término de «reinterpretación» del cristianismo, con el que estos teólogos han sustituido el juvenil de *aggiornamento,* descubre las cartas de la mixtificación, o por lo menos del equívoco: no es el Evangelio el que mengua según el humor y los errores del hombre moderno, sino que es éste, con una renovada

fuerza de esperanza, que no se vea desilusionada, el que debe buscar la salvación en aquél.

La cultura moderna, aunque con frecuencia desde el Humanismo se ha opuesto a la fe cristiana, ha esclarecido y profundizado no pocos aspectos positivos de la subjetividad y de la originalidad del espíritu humano. Especialmente, la filosofía moderna ha sondeado y puesto en evidencia el valor primario y constitutivo de la libertad en la estructura dinámica del sujeto espiritual. Es esta la subjetividad que hay que profundizar en la línea del Pseudo Dionisio, de San Agustín, de Santo Tomás, de Pascal, de Kierkegaard, de Newman..., para descubrir y alimentar las posibilidades del yo profundo frente a los interrogantes del pecado y de la muerte, esto es, para huir del torbellino del «ser en el mundo y en el tiempo» con una esperanza que no desilusione. Esta debe ser la tarea positiva y constructiva del *aggiornamento;* pero esto tendrá sentido y éxito sólo si el yo se mantiene en posición vertical de trascendencia, esto es, fundado en el Absoluto y cara a la eternidad. Poner la confianza en el *cogito* moderno, transferir el fundamento de la trascendencia a lo trascendental, esto es, de Dios al hombre, condicionar la *sacra doctrina* al afanarse en las realidades profanas de las ciencias humanas, zambullirse en el activismo de una antropología... es condenarse, como lo demuestra la marea creciente de desesperación del hombre contemporáneo, a ser arrastrados a un mar en tempestad y sin las orillas de una mala infinidad: es transformar el yo en mero espectáculo y en espectador (fenomenología), en un puro lugar de acontecimiento, o sea, es reducir la conciencia a una escena proyectada sobre lo finito en una infinita interrogación del mundo.

No obstante, en su «discurso inaugural», el cardenal Garrone había indicado el camino justo, el de la tradición viva de la Iglesia: ¿qué significado puede tener un trabajo teológico fuera de esta referencia?

En realidad, todo el esfuerzo del último Concilio, leemos, ha sido permeado en profundidad por la conciencia de una antropología teológica que hay que construir y perfeccionar. Y poco faltó, nos informa el cardenal tocando el punto clave del problema, para que no fuese propuesto a los padres un verdadero documento sobre este preciso tema, cuya inspiración esencial habría sido una reflexión sobre la noción tradicional, tan rica y compleja, del hombre como «imagen de Dios» [56]. La sustancia de la referencia a este tema, urgente hoy más que nunca, ha sido de todos modos vertida en los primeros capítulos de la *Gaudium et spes:* el verdadero núcleo de la antropología teológica en su sentido auténtico se sitúa, por tanto, con la oportuna explicitación del cardenal, en la verdad bíblica de que el hombre ha sido hecho «a imagen y semejanza de Dios» *(Gen.* 1, 26), tema sobre el que los padres alejandrinos y capadocios (especialmente San Gregorio de Nisa), San Hilario, San Agustín y, en el Medievo, Santo Tomás [57], habían venido construyendo la gran teología de la Iglesia. En este camino, con sabiduría y prudencia —como conviene—, el cardenal advierte del peligro «ínsito en el método antropológico cuando el hombre coge la delantera a Dios: Se continuará a hablar de Dios, pero sutilmente se vaciará de contenido la expresión. O, lo que es lo mismo,

[56] *Dimensión antropológica...*, cit. p. 19.

[57] Cfr., por ejemplo, para Clemente de A.: W. VOLKER, *Der Wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus,* Berlín, 1952, pp. 112 ss. En cuanto a la teología de Gregorio de Nisa, la εἰκών «... es el punto de partida y de llegada (*Ausgangs und Zielpunkt*) del desarrollo entero del cristianismo» (*id., Gregor von Nyssa als Mystiker,* Wiesbaden, 1955, p. 66). Para Santo Tomás, basta remitir al admirable tratamiento de S. Th., I, 93, en el que el Angélico se remite ampliamente a la tradición patrística y en particular a San Agustín (sobre esta cuestión tomista guardo todavía un vivo recuerdo del profundo comentario del cardenal M. Browne, en la Universidad del Angelicum, en mis años de formación).

se comenzará a considerar los dos términos como si fuesen del mismo orden» [58]. Es exactamente la línea de este llamado horizontalismo en la que han desembocado, sin escrúpulos o arrepentimientos, y da la impresión de que también sin oposición, los teólogos nombrados antes: al menos por lo que se puede saber por este volumen. El cardenal vuelve después justamente a insistir en la afirmación de la trascendencia de Dios, y que para esto es necesaria una *filosofía seria* (en cursiva en el texto), refiriéndose expresamente al Congreso de Florencia, del que este de Ariccia parece exactamente la antítesis [59]. Lamenta, en efecto, que el *De Deo Uno* «... corre hoy el peligro de haber perdido toda hilazón con su bases racionales, y esto no constituye una mejora. El teólogo tiene necesidad de recordar que no se puede hablar de Dios y del hombre como de dos *realidades puestas en el mismo plano:* si lo olvida, uno u otro están condenado a desaparecer» [60]. Nadie niega hoy, ni ningún teólogo en el pasado lo ha negado jamás, que el hombre no es para la teología un objeto de consideración cualquiera, sino que obviamente está en el centro de la *oeconomia salutis,* o sea, que lo mismo que primero fue objeto predilecto de la creación («a imagen de Dios»), así después del pecado se ha convertido en el objeto de predilección para la salvación en la redención en Cristo, que es el Verbo hecho carne y convertido en hermano del hombre. Ha sido Dios mismo, con la misericordia de su «plan de salvación» *(Heilsplan),* el que ha comenzado a fundar la antropología teológica. Pero una tal antropología puede tener constancia «teológica» sólo si está reflejada y fundada en la trascendencia de Dios, en la redención

[58] *Dimensión antropológica*..., cit. p. 21.

[59] Sorprende, entre otras cosas, la ausencia casi completa al Congreso de Ariccia de los ponentes del Congreso de Florencia (al que se ha referido expresamente el cardenal GARRONE).

[60] *Dimensión antropológica*..., cit. p. 21.

y la gracia, que son los términos y los temas ausentes (por «superados») en las ponencias mencionadas. «Es el hombre el que existe para Dios»: sigue siendo todavía el cardenal el que recuerda esta verdad sustancial, presente a cualquier humilde fiel y, por el contrario, olvidada *propter falsas vocum novitates* por nuestros teólogos. Por ello es sólida la lección del cardenal, quien sigue diciendo: «Esta relación, que se ha convertido en un hecho, no implica en Dios ningún tipo de cambio contrario a su naturaleza. Por muy importante que sea la consideración que el hombre se tome para comprender a Dios, sigue siendo verdad *que no es Dios el que existe 'para el hombre'*. Invertir la relación significaría quitar a Dios y al hombre todo significado. Dios no puede cumplir su tarea en relación al hombre cuando se le subordina al hombre: cualesquiera sean las afirmaciones de Cristo referentes a su voluntad de 'servicio' y los gestos de humildad cumplidos por él para nuestra salvación, la Revelación es a este respecto de una claridad decisiva» [61]. El cardenal concluye: «La verdadera vocación de la antropología teológica es la de descubrir *la grandeza que existe en el servicio amoroso de Dios*. Dios no es un *simple interlocutor* del hombre hecho a su medida, ni siquiera *un extraño,* mucho menos *un súbdito,* sino que en definitiva es *un amigo* que tiene en esta amistad toda la iniciativa: *Apparuit benignitas et humanitas Salvatoris nostri Dei (Tit.* 6, 4 y ss.) [62]. Por el contrario, una «antropología que pone el hombre al servicio de Dios sin conservar la conciencia de que el hombre existe 'por obra de Dios y para Dios', según la fórmula incesantemente repetida por San Pablo, no merece ese nombre» [63], esto es teología.

El cardenal no ha podido, por graves obligaciones de su cargo, seguir los trabajos del Congreso, y no nos

[61] *Id.*, p. 22.
[62] *Id.*, p. 23.
[63] *Id.*

son conocidas sus impresiones o reacciones sobre el volumen de las Actas. Lo que es cierto y evidente, y cualquiera que lo lea puede constatarlo, es que los ponentes señalados se han movido en la dirección diametralmente opuesta a la indicada por el cardenal, que está en conformidad con la *Lumen gentium,* con la tradición, con el Magisterio y la teología clásica: esto es, en un mejunje de filosofía moderna demasiado rápidamente asimilada y peor aplicada. Un paso en falso que es un síntoma grave de la aberración que existe en no pocos profesores de teología y filosofía de los seminarios italianos, que no temen exponer el cristianismo como un *regnum huius mundi,* en concurrencia, y, más frecuentemente, en alianza con el marxismo, el existencialismo, el estructuralismo, el psicoanálisis... No maravilla entonces que también en Italia los seminarios diocesanos (e incluso los de no pocos institutos religiosos) se vayan desplobando, y que los alumnos que quedan vivan en la inquietud de experiencias sociales y ecuménicas de dudosa consistencia, ¡antes que profundizar en el tesoro inestimable de la ortodoxia y de formarse en la abnegación de un servicio de renuncia más alto para el prójimo, como es el sacerdocio católico!

No me corresponde a mí decir si la situación es también en Italia, como en muchas naciones, casi ya desesperada. Pero como simple cristiano bien puedo recordar el grito del profeta: «*Custos quid de nocte?*» (*Is.* 21, 11). El problema se ha convertido en demasiado complejo para que pueda ser resuelto en pocas palabras y con remedios simplistas. De todos modos, no hay duda de que el ánimo de los fieles permanece asombrado y dolorosamente impresionado al ver el vaciamiento de los seminarios e institutos de formación eclesiástica, hasta hace pocos años florecientes de una juventud serena y empeñada en la conquista de la verdad y de la santidad. ¿Y hoy?... El vacío, la inquietud, la manía del «diálogo con el mundo» a todos los niveles,

¡sobre todo al nivel de las ideas del mundo! Decir entonces que quien ha recibido el oficio y aceptado el «servicio» de intervenir para salvar la barca *debe* también intervenir cuando arrecia la tempestad es una perogrullada: sólo queda desear que haya una tempestuosa realidad con una obra de concorde y fuerte restauración por parte de la jerarquía *sine acceptione personarum,* como quería el apóstol.

El problema fundamental no es la restauración ni del *Index librorum prohibitorum* ni de las cárceles del Santo Oficio, sino la orientación segura de la conciencia cristiana: si en la primera parte de este siglo la *regula fidei* ha sido llevada en la línea de la *Pascendi* de Pío X y de la *Humani generis* de Pío XII, no se debe permitir hoy a los teólogos el cambiarla y hacer escarnios de ella. Si el mundo continúa alejándose de la moral de Cristo, los nuevos teólogos no pueden tener la autorización, ni expresa ni tácita, de proclamar, con el pretexto de luchar por la justicia terrena, la adaptación al mundo. Quisiera terminar, sin acusar a nadie, con un texto de Kierkegaard en el *Ejercicio del cristianismo:* «Se oye con bastante frecuencia y bastante claramente el insolente discurso de que es necesario 'ir más allá', es decir, que no es necesario estar firmes en el cristianismo, en la fe, en las cosas sencillas, en la obediencia, en el '¡tú debes!'. Esto ha penetrado cada vez más profundamente entre el pueblo, sobre el que, naturalmente, influye, me atrevería a decir, el juicio de los círculos aristocráticos; y ha penetrado de un modo hasta demasiado fácil, puesto que, por desgracia, todo hombre tiene una pasión natural e innata por la desobediencia. Así han ido avanzando las 'razones', y se cree por razones, en vez de por obediencia, porque nos avergonzamos de obedecer. De esta manera la suavidad tomó el puesto del rigor, ya que no se tenía el valor de manda, y repugnaba dejarse mandar: los que debían mandar se convirtieron en bellacos, y en insolentes los que debían obedecer. Así,

con la suavidad, el cristianismo ha sido abolido en la cristiandad. Sin autoridad, con paños remendados y despedazados, él actuaba en la cristiandad como escondido; no se sabe si corresponde o no quitarnos el sombrero delante de él, o si debe él inclinarse delante de nosotros, es decir, si somos nosotros lo que tenemos necesidad de su compasión o él de la nuestra. No hay para nosotros más que una salvación: el cristianismo. Y también para el cristianismo sólo hay una salvación: la severidad» [64].

Casi cinco siglos antes, en una situación semejantemente dramática para la sociedad cristiana, una débil y santísima mujer, Catalina de Siena, hacía un diagnóstico similar, incluso con acentos todavía más crudos y, por tanto, también más cercanos a la triste situación de la Iglesia de hoy. Citemos algunas expresiones del *Diálogo,* en el tratado sobre *El cuerpo místico de la Santa Iglesia,* donde Catalina denuncia la causa del mal en su raíz, doliéndose con maternal aflicción: «De todos estos males y de muchos otros son causa los prelados, porque no sólo no vigilaban sobre su súbdito, sino que además le dejaban suelto, se mandaban a sí mismos y disimulaban no ver sus miserias. Todos estos males, y muchos otros que yo no te quiero decir para no infectar tus oídos, se producen a causa de los defectos de los malvados pastores, que no corrigen ni castigan los defectos de los súbditos y que no se preocupan ni tienen celo de que se observe el orden, porque ellos mismos no lo observan». Para la santa, que los discípulos llamaban «dulcísima mamá», todos estos hombres eran «miembros del diablo» que van al encuentro del juicio del sumo Juez: «Mal y perversamente pueden obrar contra mí, y sin embargo reciben de mí, justamente, lo que han merecido» [65].

[64] S. KIERKEGAARD, *Ejercicio del Cristianismo,* trad. ital. de C. Fabro, Roma, 1971, pp. 283 s.

[65] *El Diálogo,* cap. CXXV, al cuidado de G. Cavallini, Roma, 1968, pp. 317 ss. El beato RAIMUNDO, que al decir de

Otros tiempos y otras situaciones, de acuerdo; pero ¿en el fondo no se trata quizá del mismo ritmo profundo del espíritu, tristemente trastornado por la *fascinatio nugacitatis,* que aflora periódicamente en todos los tiempos como las llamaradas de un volcán, haciendo desaparecer de la tierra toda huella de vida espiritual? ¿Qué diría hoy la humilde y atrevidísima virgen sienense de la locura de puesta al día mundana, de la manía de la secularización, de la moral permisiva, de la desmitificación y protesta a todos los niveles que asola hoy la Iglesia? Y, en fin, ¿qué diría la humilde pueblerina de Siena y doctora de la Iglesia, que con filial afecto llamaba al Papa su «dulce papá» y «dulce Cristo en la tierra», de estos teólogos y prelados que parecen cada vez más sordos a las llamadas del Vicario de Cristo?

la santa, penitente suya, no tenía un corazón de león, atenúa un poco en su estimable versión latina la vehemencia del original. Por ejemplo, en el segundo texto, en la frase «malvados pastores» omite el adjetivo: «*Haec et alia multa mala... sequuntur ex defectibus pastorum et eorum ignavia*» (*Dialogi I*). *Catharinae Senensis Virginis, per D. Raymundum a Vineis ex italico modo sermone in latinum conversi,* Ingolstadii, 1583, p. 187 r.).

V. EL NEOHUMANISMO ATEO DE FEUERBACH Y LA NEOTEOLOGIA

La alusión crítica a la «inversión antropológica feuerbachina» de Baget-Bozzo ha provocado por parte del interesado una breve réplica en forma de carta en el número 141 de *Studi cattolici,* a la que damos una sucinta réplica, ya que hemos tratado ampliamente en otro lugar la posición del autor de *Das Wesen des Christentums* en sus principios e instancias fundamentales.

Comienzo declarando de entrada que a mí no me puede más que agradar la declaración de la eventual separación de C. Baget-Bozzo de la infección antropológica, que está deteriorando la teología contemporánea con graves consecuencias, tanto en el plano especulativo como en el plano moral. Y le estoy muy agradecido porque su réplica, que insiste en la tesis de un «uso positivo» del ateo Feuerbach, me ofrece la oportunidad de precisar mi perplejidad; que su réplica, lejos de disiparla, más bien me la ha agravado.

Los argumentos que presenta Baget-Bozzo para la operación de recuperación de Feuerbach parecen los siguientes: *a)* la autoridad de Kierkegaard y de los teólogos Barth y Von Balthasar; *b)* la disociación entre el (pretendido) núcleo positivo de la «dimensión comunitaria de lo humano» y la concepción de los «indivi-

duos como términos de relación», propia de Feuerbach, por el ateísmo de fondo de su sistema. Según Baget-Bozzo, aunque no nazca original y funcionalmente ligada a la fundamentación del ateísmo, tal pensamiento está incluido dentro de una formal síntesis atea. Esta intuición del filósofo alemán puede ser utilizada teológicamente sólo si se la hace independiente de la forma doctrinal sistemática en que está situada y es recobrada en su especificidad. En este sentido, piensa él que es legítimo, incluso extremadamente útil, el recurso a Feuerbach por parte de la teología cristiana, en cuanto que el humanismo radical de Feuerbach no sólo no se opone, sino que incluso puede esclarecer la concepción cristiana del hombre: su humanismo es disociable de la perspectiva atea de su filosofía. En mi réplica prefiero invertir el orden y comenzar por el segundo argumento, que constituye el verdadero nervio de la cuestión.

a) *La operación de recuperación del humanismo de Feuerbach.* Tengo la impresión de que Baget-Bozzo hable de Feuerbach y de su pensamiento moviéndose más *ex communiter dictis*, que no por su estudio directo y comparado de la compleja producción feuerbachiana y con precisas referencias a la literatura que sobre ella se ha escrito, la cual ha tenido en esta posguerra un notable resurgimiento, una de cuyas causas ha sido la creciente virulencia del ateísmo marxista. Por ello el argumento *b)* de Baget-Bozzo responde a la antigua: *nego paritatem e distinguo tempora.* En efecto, es diversa la situación con respecto a la fe cristiana de la filosofía y de las filosofías aparecidas antes de cristianismo de las que han venido después de éste. Pues si se alude a la utilización que la teología cristiana desde sus albores ha hecho del pensamiento griego, que, ciertamente, presentaba algunos elementos y aspectos contrarios y refractarios a la fe cristiana, hay que poner de manifiesto en primer lugar que se trataba

de una concepción realista del mundo, abierta a la religión, y que tal concepción expresaba el actuarse de la razón natural. Ciertamente, el materialismo de Demócrito (del que ha partido Marx), la sofística, el escepticismo..., no son compatibles con el cristianismo, y, de hecho, la teología cristiana desde el comienzo no las tuvo nunca en cuenta: por el contrario, asumió puntos y conceptos fundamentales del platonismo y del neoplatonismo del aristotelismo y del mismo estoicismo, «liberándolos» del casual contexto contrario a la *Weltanschauung* del cristianismo mediante una más profunda reflexión en el mismo ámbito natural *(secundum quod «sequitur» ad principia Aristotelis...*, dice con frecuencia Santo Tomás). Por el contrario, semejante operación de asunción purificadora no parece posible en el interior de la esencia del pensamiento moderno a causa de su estructura inmanentista, que consecuentemente —en mi firme opinión— excluye *per principio* la trascendencia y cualquier relación de libertad y dependencia tanto entre Dios y el mundo como entre el mundo y Dios. Ahora bien, Feuerbach, como es sabido, procede directamente del principio moderno de la autonomía del hombre uniéndose expresamente al monismo de Spinoza, al deísmo y a la ilustración para profesar un ateísmo radical que hace de la naturaleza una realidad absoluta y del hombre la causa de su propio ser y el árbitro de su propio destino.

Feuerbach, que es un escritor de ejemplar claridad, lleva a cabo el perfil teórico de ese itinerario en sus bras más importantes: *Das Wesen des Christentums* —su obra más brillante y completa— y *Das Wesen der Religion,* y, en fin, en la *Theogonie,* obra más tardía y menos incisiva; recorre también su desarrollo histórico en numerosos ensayos monográficos, y sobre todo en algunas investigaciones específicas de historia del pensamiento moderno, como la *Geschichte der Neueren Philosopie* de 1833 (reelaborada en 1847), la *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen*

Philosophie y la importante *Pierre Bayle,* también de 1833 [1]. Hay que poner de manifiesto que el texto original del *Das Wesen des Christentums* viene seguido por una masa ingente de notas y añadidos (que yo sepa, hasta ahora nunca traducidas al italiano) en las que Feuerbach, caso único entre los filósofos modernos, según mis conocimientos, estudia ampliamente las obras de los padres y de los escolásticos (y especialmente de Santo Tomás) para criticarlas y rechazar de vez en cuando los puntos principales de la fe y teología cristiana. Feuerbach, por tanto, tiene y persigue un objeto bien preciso: la horizontalidad radical de la conciencia humana.

En efecto, su concepción del hombre es fundamentalmente uni o bidimensional en la sencilla tensión hombre-naturaleza y hombre-sociedad, la cual permanece sustancialmente en la línea de la dialéctica de Hegel, del que rechaza (y con razón) las pretensiones (conclusiones) metafísicas y teológicas. Se podría afirmar que Feuerbach recoge la fenomenología hegeliana, pero vuelta del revés, en cuanto que mientras en Hegel la conciencia o «certeza sensible» *(sinnliche Gewissheit)* es provisional, porque es considerada como abstracta e inauténtica, y «pasa» a la autoconciencia *(Selbstbewusstsein)* [2] como en su propia verdad, para ascender

[1] El creciente interés por el pensamiento de FEUERBACH se atestigua por el florecimiento de estudios y monografías y también por la reciente reimpresión de la edición BOLIN-JODL de los *Sämliche Werke* (Stuttgart, 1959-1960), en diez volúmenes, a los que HANS-MARTIN SASS ha añadido un volumen de *Jugendschriften* (Stuttgart, 1962) que contiene el texto original de la Disertación: *De ratione una universali infinita* (1829) y los *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* (1830), seguidos de valiosas indicaciones bibliográficas. También se han imprimido conjuntamente los volúmenes de la edición de las *Briefe.*

[2] Cfr. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes,* A 1, bajo la dirección de Jo. Hoffmeister, Leipzig, 1952, pp. 79 ss. Esta consideración es tomada de nuevo en la discusión de la célebre dialéctica entre «siervo y patrono» (*id.,* C 5, pp. 175 ss.).

a la cumbre de la totalidad de la Idea obrada por la Razón absoluta *(absolute Vernunft)* [3], en Feuerbach se cumple la operación inversa, la del descenso o reducción de las complejas (supuestas) operaciones del espíritu a la matriz única de la conciencia que es la «sensibilidad» *(Sinnlichkeit)*. El hombre, horizonte del ser y de la libertad del hombre, que regula el ámbito y la cualidad de sus relaciones con la naturaleza y con los otros hombres, es la esfera de la realidad sensible, definida por las formas kantianas de la sensibilidad que son el espacio y el tiempo. No se ve otra salida. ¿Cómo, entonces, se puede hablar de un «uso positivo» del pensamiento de Feuerbach, o sea, cómo es posible disociar la «relación yo-tú del denominador sensista-inmanentista? Feuerbach sería el primero que protestaría.

No es éste el lugar de hacer una exposición analítica de la antropología feuerbachiana, a la que dediqué no pocos esfuerzos hace algún decenio [4], porque pienso que es suficiente con insistir en caracterizar el *locus theoreticus* del principio feuerbachiano, que está estrechamente ligado, histórica y críticamente, a su contraposición a Hegel, o sea, sustituir un tipo de inmanencia por otro tipo de inmanencia, o más bien una concepción del yo (sensible, individual, finito...) por otra concepción del yo (absoluto, impersonal, infinito...). En efecto, «mientras el punto de apoyo de Arquímedes de la consideración del mundo es para Feuerbach el yo considerado aislado en sí mismo y que únicamente puede ser comprendido por sí mismo, para Hegel es el Yo omnicomprensivo de Dios el punto de partida para

[3] Cfr. HEGEL, *Enz. der philos. Wiss.*, 70 ss., bajo la dirección de Nicolin-Pöggeler, Hamburgo, 1959, pp. 94 ss.

[4] Cfr. espec.: MARX, FEUERBACH, ENGELS, *Materialismo dialectico e materialismo storico*, 5.ª ed., Brescia, 1973, Introducción, pp. XXI-LIII; *El materialismo dialéctico*, en *Historia de la Filosofía* (en colab. de C. FABRO), Roma, 1959, vol. II, pp. 810 ss.; *Dall'essere al esistente*, Brescia, 1965, pp. 21 ss.; *Introduzione all'ateismo moderno*, cit., vol. II, pp. 690 ss.

la resolución del problema del mundo. Hegel procede desde el Infinito para comprender desde ahí la infinitización de lo finito. Por el contrario, Feuerbach pone absolutamente lo finito y procede por tanto por vía de consecuencia a la finitización del Infinito»[5]. No hay otra salida, a no ser que se quiera hacer violencia a los textos y a los principios.

En su última obra sistemática, la *Theogonie*, de 1857, Feuerbach desarrolla su concepción definitiva del hombre como «esencia apetitiva» *(Wünschwesen)* dominada por el instinto de felicidad sensible *(Glückseligkeitstrieb)* a todos los niveles: de este modo la fundamentación de la verdad se resuelve en puro eudemonismo y pragmatismo, y la idea de Dios se disuelve para siempre en la nada. Y esto hay que entenderlo en sentido fundante, esto es, metafísico, como justamente ha puesto de manifiesto un crítico, ya que él intenta abatir la religión desde una nueva concepción de lo real radicalmente opuesta a las concepciones trascendentales: «Hegel es, ciertamente, sobre todo un teórico del conocimiento; en cambio la teoría del conocimiento es en Feuerbach completamente secundaria respecto a su metafísica. La psicología de la religión de Feuerbach se apoya claramente sobre su metafísica antropológica, y no sobre su teoría del conocimiento sensualista[6]»

[5] *«Ist das isoliert für sich betrachtete und ganz aus sich selbst zu begreifende menschliche Ich der archimedische Punkt der Weltbetrachtung, oder ist das allumfassende Ich Gottes zum Ausgangspunkt der Lösung des Weltproblems zu machen? Hegel geth vom Unendlichen aus, um von hier aus die Verunendlichung des Endlichen zu begreifen Feuerbach dagegen setzt das endliche absolut und schreitet daher folgerichtig zur Verendlichung des Unendlichen fort»* (K. Leese, *Die Theologische Prinzipienlehre im Lichte L. Feuerbach*, Lipsia, 1912, p. 195).

[6] *«Hegel ist gewiss zu allerletzt Erkenntnistheoretiker. die Erkenntnistheorie ist auch bei Feuerbach durchaus sekundär gegenüber seiner Metaphysik. Die Religionspasychologie Feuerbachs beruht entscheidend auf seiner anthoropologischen Meta-*

El hombre es concebido esencialmente como una realidad totalmente inmersa en la naturaleza y en el «género» *(Gattung)*, dentro del cual se dividen para juntarse de nuevo el yo y el tú: para Feuerbach, en efecto, el tú no es, como para Hegel, otro yo, sino que yo soy yo sólo como yo de un tú, de tal modo que donde no hay ningún tú tampoco hay yo. La consecuencia de esto es entonces que el individuo como tal no puede ser elevado a universalidad: lo único que puede ser universal es la unidad del yo y el tú, en la que el yo singular no manifiesta ningún estadio intermedio de superación. El cálculo se cierra sin vía de escape: «El yo es siempre como el retorno de un tú presupuesto; sólo así llega a ser siempre idéntico consigo mismo como un devenir estable. El tú es lo otro del yo y, sin embargo, parte del mismo. Precisamente en el proceso de esta experiencia sensible subsiste el yo» [7]. En esta experiencia de recíproca dependencia del yo-tú en un círculo cerrado consiste el amor *(Liebe)*. ¿Cómo es posible entonces la operación de recuperación de la antropología, de la relación comunitaria, proyectada por Baget-Bozzo, sin mixtificar a la vez a Feuerbach y al cristianismo?

b) *El juicio de Kierkegaard sobre Fenersacg.* Según Baget-Bozzo, el fundador del existencialismo le habría precedido en la operación de recuperación teológica de Feuerbach: habla, en efecto, de un uso teológico positivo de Feuerbach por parte de Kierkegaard. Ciertamente, el gran danés no es uno de los creadores de la

physik, nicht auf seiner sensualistichen Erkenntnistheoris» (G. NÜDLING, *L. Feuerbachs Religionsphilosophie*, Paderborn, 1961, p. 158, nota).

[7] *«Das Ich ist immer nur als Rückkehr aus dem vorausgesetzten Du, nur so wird es stets mit sich identisch als ein ständiges Werden. Das Du ist das andere des Ich und doch Teil dessenben. Gerade im Prozess dieser sinnlichen Erfahrung besteht das Ich»* (G. DICKE, *Der Identitätsgedanke bei Feuerbach und Marx*, Colonia y Opladen, 1960, p. 76).

teología trascendental o de la secularización; pero también es cierto que apreció la obra de Feuerbach. Pero ¿en qué sentido o bajo qué aspecto? La única cita [8], un «fragmento» entresacado de un texto amplio y complejo que Baget-Bozzo extrae del *Diario* [9], se interrumpe en el momento más importante. Demos la trama del texto que nos interesa: efectivamente, Kierkegaard hace aquí un uso positivo de Feuerbach, pero no parece que en el mismo sentido de la proyectada operación. El texto tiene dos partes principales:

1) *Feuerbach, el cristianismo y la cristiandad.* Kierkegaard afirma que Feuerbach ha comprendido la exigencia del cristianismo, y que la tarea o finalidad de su crítica, al igual que la de los otros librepensadores en sus ataques, es la de «defender al cristianismo contra los mismos cristianos»: éstos, en la cristiandad actual, no viven ya según la exigencia del cristianismo y, sin embargo, pretenden llamarse cristianos: «Ahora bien, dice Feuerbach, esto no va, ¡alto ahí! Si queréis que se os permita vivir del modo en que vivís, debéis admitir también que no sois cristianos. Feuerbach ha comprendido la exigencia, pero no pudiendo someterse a ella, renuncia a ser cristiano. Y entonces toma una postura no del todo injustificada, aunque su responsabilidad sea grande. Porque cuando la cristiandad actual afirma que Feuerbach ataca al cristianismo, se equivoca. ¡No es verdad! El ataca a los cristianos, mostrando que su vida no corresponde a la doctrina del cristianismo *(margine)* (por eso se puede decir a propósito

[8] *Dimensión antropológica...*, cit., p. 260.

[9] BAGET-BOZZO cita por la traducción francesa de 1953. El que suscribe, por el contrario, cita de su propia traducción, aparecida hace casi cinco lustros (1.ª ed., en tres vols., Brescia, 1948-1951; ahora en 2.ª ed., en dos vols., Brecia, 1962: se trata de un texto de 1949-50, contemporáneo, por tanto, de la gran obra cristológica *Ejercicio del cristianismo* (trad. italiana cit.) y con las siglas: X2 A 163 (trad. ital. n. 2025, vol. I, pp. 968-970).

de Feuerbach: *et ab hoste consilium).* En ésta una diferencia infinita. Puede ser incluso que él probablemente sea un demonio malicioso: pero en sentido táctico es una figura que puede ser útil.»

Lo que dice el texto sobre las relaciones entre Feuerbach y el cristianismo es claro: Feuerbach desenmascara a los falsos cristianos, protesta de su derecho a llamarse y a pasar por cristianos, y *en este sentido* se puede decir que (como los demás *Freidenker)* defiende al cristianismo, esto es, recuerda la verdadera exigencia del cristianismo. ¿Cuál? La de que el cristianismo, como dice el mismo Kierkegaard y repetirá después Nietzsche, condena al hombre al sufrimiento, le hace un infeliz en esta vida: toda religión es una construcción de la fantasía (Hegel)- y el cristianismo es una religión inhumana. Kierkegaard sabía muy bien que los librepensadores de su tiempo, y especialmente Feuerbach, criticaban y rechazaban la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y todos los dogmas del cristianismo [10].

2) *Los traidores enmascarados y los traidores abiertos del cristianismo.* Feuerbach es un traidor abierto, y por eso puede ser útil contra los traidores fraudulentos que son los cristianos y teólogos modernos, e incluso nuestros contemporáneos de esta lastimosa época de confusión postconciliar: «Es precisamente de traidores abiertos de lo que el cristianismo tiene necesidad. La cristiandad —al no ser verdaderamente cristiana, pero con la apariencia de serlo— ha traicionado al cristianismo. Ahora se requieren traidores abiertos.»

[10] Las obras de FEUERBACH que figuran en la biblioteca personal de KIERKEGAARD son el volumen sobre LEIBNIZ (ed. 1837) y el *Das Wesen des Christentums* (2.ª ed., 1843). Cfr. *S. Kierkegaards Bibliothek,* en «Bibliografi ved Niels Thulstrup», Copenhague, 1957, núms. 487-488, p. 47. Cfr. también *Auktionsprotokol over Sören Kierkegaard Bohsamling, ved H. P. Rohde,* Copenhague, 1967, p. 33.

3) *Feuerbach, traidor abierto.* Pero léase la continuación del texto, que enfrenta explícitamente la obra de crítica de la cristiandad hecha por Feuerbach, y la que él (Kierkegaard) hace en sus escritos: a este propósito distingue dos clases de traidores, los que, como Feuerbach, están al servicio del demonio para corromper todavía más a los critsianos y los que, como él, están al servicio de Dios para hacer enmendarse a los cristianos. Concretamente, dice: «Pero el concepto de traidor es dialéctico. El diablo tiene, por así decir, sus traidores y sus espías que no atacan al cristianismo, sino a los cristianos, con la intención de que deserten en número cada vez mayor. También Dios tiene sus traidores: traidores religiosos, los cuales, absolutamente obedientes a El, exponen cándidamente el cristianismo, para ver si de una vez por todas se puede llegar a saber qué es el cristianismo.» La utilización de la obra de Feuerbach, el recurso de su obra, es aquí abiertamente positivo-negativo: es el de desenmascarar el no cristianismo de los cristianos actuales y de los teólogos —y por eso: *et ab hoste consilium*—, pero es patente que Feuerbach es un traidor del cristianismo, un *abierto traidor* que está al servicio del diablo para empujar a semejantes cristianos a romper definitivamente con el cristianismo, como, de hecho, ha ocurrido y está ocurriendo masivamente en nuestro tiempo. Kierkegaard, por el contrario, se proclama un traidor religioso, un traidor de Dios, donde el genitivo tiene, como su precedente («traidor del diablo»), significador posesivo, esto es, «al servicio de Dios, absolutamente obediente a Dios» [11].

[11] La segunda parte del texto se extiende en explicar la táctica dialéctica de su seudónimo *Johannes Climacus* (de la *Apostilla conclusiva no científica*) en relación también con su vida personal. La *Apostilla* es la más grande obra teorética de KIERKEGAARD y la considero, como muchos críticos, la única respuesta válida del siglo XVIII a la *Wissenschaft der Logik* de HEGEL. KIERKEGAARD dice de ella, en el texto citado, que «...tiene une porvenir extraordinario». Por el contrario,

Sobre las relaciones con Feuerbach, la postura de Kierkegaard no deja, pues, dudas tanto en las obras como en el *Diario;* aprovecho esta ocasión para informar a los lectores, dada la dificultad para los no especialistas, de poder tener a mano los textos.

En una apostilla *(Efterskrift)* a un artículo polémico, cuyo título era «Abierta confesión» *(Aabenbart Skriftemaal),* aparecido en el periódico *Faedrelandet (La Patria),* el 12 de junio de 1842, que es una respuesta a la crítica que un tal Frederick Beck había hecho a su disertación sobre *El concepto de ironía* (*Om Begrebet Ironi),* publicada el año anterior, el 16 de junio de 1841, Kierkegaard protesta por haber sido asimilado por el crítico a la línea de escritores ateos como Strauus, Feuerbach, Vatke, Bruno Bauer...: el doctor Beck pretende haberle entendido, pero es duro para él tenerle que decir que no le ha entendido en absoluto, y le resulta absolutamente incomprensible que le hayan mezclado con aquella compañía [12]. En los *Estadios en el camino de la vida,* de 1845, Feuerbach es mencionado junto al crítico Börne y al poeta Heine como autores bastantes interesantes: «... para aquellos que hacen experimentos en el campo del espíritu. Las más de las veces *(som oftest)* tienen buen conocimiento de la realidad religiosa, o sea, están al corriente *(de vide med Besked)* sobre la realidad religiosa, de tal modo que no quieren tener nada que hacer con ella», o sea, rechazan decididamente el cristianismo [13].

Son frecuentes las alusiones a Feuerbach en la maravillosa *Apotsilla,* que han sido señaladas en mi traducción, con la ayuda del comentario de N. Thulstrup, en

continúa, al menos en Italia, siendo ignorada (a pesar de que está íntegramente traducida, junto con las fascinantes *Migajas da filosofía,* Bolonia, 1962. Ambos escritos han sido incluidos ahora en el volumen *Opere,* de la Col. «Voci del mondo», de Sansoni, Florencia, 1972).

[12] Cfr. S. V. XIII, p. 441.

[13] S. V. VI, p. 475.

la nueva edición danesa [14]. Por ejemplo, la alusión a la arbitrariedad loca y caprichosa que dormita en el temor de Dios, de «haber sido él (con la imaginación) el que ha producido a Dios» [15]; la alusión implícita a la doctrina de Feuerbach sobre la inmortalidad [16]; también una alusión implícita, pero precisa a la corriente atea, que «explica sin más el cristianismo como un mito» [17]; hacia el final de la obra cita el principio: «Toda teología es antropología» [18]. El sentido de estos textos concuerda con el del *Diario,* arriba examinado: «Una ortodoxia infantil, una pusilánime exégesis bíblica, una defensa necia y anticristiana del cristianismo, una perversa conciencia en los defensores por lo que respecta a su relación con el cristianismo: he aquí lo que, entre otras cosas, contribuye en estos tiempos a provocar ataques apaisonados e insensatos contra el cristianismo. No se debe traficar, no se debe alterar el cristianismo, no se debe exasperarlo con resistir en un puesto equivocado, sino vigilar sólo que siga siendo lo que era: escándalo para los judíos y locura para los griegos, y no una tontería cualquiera de la que ni los judíos ni los griegos se escandalicen, sino del que se sonríen y se irritan sólo por el hecho de que se le defiende» [19]. He aquí la diferencia entre el «despabilado» fanático y fantástico que pretende defender el cristianismo desde un punto de vista puramente estético y, por tanto, contraproducente, y el «motejador» *(Spotter),* que «... ataca el cristianismo y al mismo tiempo lo expone de un modo tan persuasivo que es un placer leerlo, y quien se encuentra en dificultades para encontrar una buena exposición le es casi obligado recurrir a él» [20].

[14] Copenhague, 1961.
[15] Vol. I, p. 135.
[16] Vol. I, pp. 364 s.
[17] Vol. II, pp. 28 s.
[18] *Apostilla,* trad. ital. cit., vol. II, p. 377. El texto está reproducido en alemán.
[19] Vol. II, p. 402.
[20] Vol. II, pp. 411 s.

Aquí Kierkegaard alude, ciertamente, a la exposición que hace Feuerbach de los dogmas cristianos en el *Das Wesen des Christentums,* que es verdaderamente aguda y clarividente: pero no es en este sentido polémico en el que hay que entender la utilización positiva de Feuerbach como quiere Baget-Bozzo.

Podemos observar a este respecto que Kierkegaard tenía la experiencia directa de la obra de perversión que Feuerbach ejercía sobre las conciencias en el caso de su amigo, el inteligente profesor de filosofía Hans Bröchner, quien le había manifestado abiertamente haber abandonado el cristianismo porque el cristianismo era contrario a la naturaleza y a la vida concreta [21]. El mismo Bröchner atestigua por todas partes que el epíteto de «motejador», en el texto de la *Apostilla* ahora citado, se refiere, por supuesto, a Feuerbach: puesto que se trata de un testimonio directo y particularmente calificado para el explícito enfrentamiento entre Feuerbach y Kierkegaard, traduzco el texto que, por cuanto sé, ha pasado inadvertido incluso en la misma *Kierkegaard-Renaissance* danesa. Bröchner escribe en 1868, por tanto a mucha distancia de la muerte del gran amigo, cuando su adhesión al materialismo está ya completamente madurada. Después de haber delineado la oposición entre la «teología de siempre, que se sumerge objetivamente en investigaciones eruditas», y la investigación de Kierkegaard, para el que la tarea principal de la existencia es la «decisión infinita, la apropiación» *(uendelige Afgjörelse, Tilegnelse),* no el «qué» *(Hvad),* sino el «cómo» (Hvorledes), continúa: «Para Feuerbach, como para Kierkegaard, las esferas del saber y de la fe están separadas *(bliver sondrede),* pero puesto que Feuerbach determina la religión como inacción, afirma el derecho del pensamiento contra la fe *(imod Troen)* y considera la religión como una false-

[21] Cfr. H. GROCHNER, *Erindringer om Sören Kierkegaard,* Copenhague, 1953, pp. 55-57.

dad que debe ser abandonada. La oposición entre Feuerbach y Kierkegaard en la concepción de la religión y en particular del cristianismo es, por tanto, la mayor posible; sin embargo, no hay ningún otro contemporáneo con el que Kierkegaard tenga mayores puntos de contacto en la determinación de lo que es el cristianismo que con Feuerbach. Esto por lo demás, a él no se le ha escapado, y ni siquiera ha podido maravillarse precisamente a causa de la concepción del cristianismo» [22]. Y continúa: «Si la relación del individuo con el cristianismo es una relación de subjetividad y, con más precisión, una relación en la que la subjetividad está en su máxima potenciación, en su pasión más enérgica, entonces, a excepción del creyente, que en su apasionamiento admite el cristianismo como verdad, sólo puede concebir su esencia el que en su apasionamiento lo rechaza. Este último, estando fuera del cristianismo, podrá describirlo de modo que el creyente, en parte y totalmente, podrá desaprobar su descripción» [23]. Estamos en las antípodas del proyecto de Baget-Bozzo.

Existe, por tanto, una diferencia radical entre la concepción cristiana de la persona y la que sobre el hombre tiene Feuerbach: para el cristianismo (y para Kierkegaard) el hombre se realiza, ciertamente, en la

[22] Es decir, como «religión del sufrimiento», que FEUERBACH rechazaba como antinatural y que KIERKEGAARD, por el contrario, afirmaba como la única concepción de acuerdo con el Nuevo Testamento y capaz de salvar al hombre animal de los lazos del pecado. BRÖCHNER tuvo sobre esto grandes discusiones con KIERKEGAARD con ocasión de la publicación, en 1850, del *Ejercicio del cristianismo* (cfr. BRÖCHNER, cit., pp. 54 ss.).

[23] A esto sigue la declaración de que el «motejador» de que habla la *Apostilla* es sin duda *(upaatvivlilig)* FEUERBACH (cfr. H. BRÖCHNER, *Problement of Tro og Viden*, en «Historisk-kritisk Afhandling», Copenhague, 1868, pp. 124 s.). El texto continúa mostrando los puntos de convergencia entre FEUERBACH y KIERKEGAARD en el sentido de aclarar el «enfrentamiento» entre la razón y la verdad cristiana o la fe, entre la naturaleza y la exigencia de la fe...

sociedad (doméstica, civil, religiosa...), pero recibe la primera regla de su vida de la ley divina y tiene el fundamento de su personalidad y libertad en el hecho de que «es un singular *(En kelte)* delante de Dios»; la relación interhumana del yo-tú es mediata a cualquier nivel, debido a la presencia de un Oyente siempre presente y de un Testigo siempre a la escucha: Dios. Para Feuerbach, por el contrario, es al revés, según se desprende del texto al que se refiere Baget-Bozzo: «El hombre singular considerado *en sí mismo* no tiene la esencia de hombre en sí, *ni como esencia moral, ni como esencia pensante. La esencia* del hombre se encuentra sólo en la comunidad, en la *unidad del hombre con el hombre,* una mitad que se apoya en la realidad de la diferencia del yo y el tú» [24]. Claro y coherente para un discípulo de Hegel que abate la teocracia del Estado hegeliano sustituyéndola por las relaciones de la vida cotidiana del hombre sensible [25].

Los *Diarios* de la madurez confirman esta postura de Kierkegaard con respecto a Feuerbach, esto es, de aprecio tanto del diagnóstico preciso de la aberración de la teología moderna y la degeneración de los cristianos modernos como del agudo expositor del contenido de la verdad cristiana y de la exigencia moral cristiana. Así, por ejemplo, un texto fuertemente polémico todavía, de 1849-1850, declara que la interpretación (de

[24] FEUERBACH, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft,* 59, bajo la dirección de M. G. Lange, Leipzig, 1950, p. 168; trad. ital. de C. Fabro (la de N. Bobbio, Turín, 1946, p. 139, tiene forma de paráfrasis). Para el contexto cultural de esta doctrina comunitaria de FEUERBACH, cfr. Kl. E. BOOKMUHL, *Leiblichkeit und Gesselchaft, Studien zur Religionskritik und Anthoropologie im Frühwerk von Ludwig Feuerbach und Karl Marx,* Gotinga, 1961, pp. 32 ss., espec. pp. 37 ss. En la página 38 se lee: «*Wie Hegel sicht Feuerbach Individualität als 'schlechte' Einzelnheit.*»

[25] Por eso no sorprende que el hombre de FEUERBACH haya sido relacionado con Desein de HEIDEGGER (cfr. H. ARVON, *Ludwig Feuerbach et la transformation du sacré,* París, 1957, p. 100).

Feuerbach, Strauss, Bauer...) del cristianismo como un «mito» es válida ¡si se refiere a la cristiandad! [26]. Un último texto, eficaz y sintético, de 1854, dedicado también al «librepensador» *(fri Tanker)* —con evidente alusión a Feuerbach y la izquierda hegeliana—, cierra el punto sobre la cuestión: «Cómo los librepensadores ilustran el cristianismo. Ciertamente, como he observado ya en muchos lugares, desde hace mucho tiempo la causa del cristianismo se encuentra en esta situación: en la llamada Iglesia cristiana (especialmente en el protestantismo, ¡especialmente en Dinamarca!) no se logra saber qué sea el cristianismo: hay que buscarlo en el librepensador, precisamente porque éste, libre de condicionamientos, queriendo abandonar el cristianismo, encuentra a menudo una maligna satisfacción en exagerar el cristianismo.

Al mitigarlo, ¡porque quiere a toda costa pasar por cristiano!, la Iglesia lo falsifica, y el librepensador lo falsea al hacerlo más duro, por el prurito de fastidiar a los cristianos, mientras él por su cuenta permanece fuera. Sin embargo, es cierto, cuando se trata de escoger entre los dos, que la concepción del librepensador es más verdadera que la de la llamada Iglesia: sobre todo en el protestantismo, sobre todo en Dinamarca» [27].

[26] *Papirer,* 1849-1850, X2 a 529, trad. ital., vol. II, n. 2192, pp. 61 s. Véanse también dos textos importantes, en esta línea, sobre la «identidad de lo divino y lo humano», realizada por la teología moderna (X4 a 258 y 260; trad. ital., vol. II, nn. 2586 y 2587, p. 247). En un proyecto de prólogo al *Bog om Adler* de 1847, KIERKEGAARD presenta a FEUERBACH como la antítesis del Apóstol: «Y la obstinación *(Selvraadighed)* tiene dos formas: o se quiere aplastar al patrono o se quiere ser patrono por propia cuenta; o se quiere ser Feuerbach y con obstinación demoler la religión o más bien obstinarse en ser el Apóstol», como pretendía el pastor Adler *(Papirer,* VIII 2 B 19, p. 72, y en la redacción completa: VIII 2 B 27, p. 78).

[27] *Papirer,* 1854, XI 1 A 559; trad. ital., vol. II, n. 3096,

En consecuencia, es claro que no es el aspecto comunitario del cristianismo lo que Kierkegaard ve expuesto y aprecia en Feuerbach, sino un aspecto de rigor dogmático y moral, esto es el cristianismo atanasiano que induce al cristiano a la renuncia al mundo y a la imitación de Cristo. Traigamos a colección un texto que resume el núcleo de la *destructio religionis et christianismi* de Feuerbach, que Kierkegaard había leído en el *Das Wesen des Christentums:* «Los períodos de la humanidad se diferencian solamente por cambios religiosos. Se producen cambios históricos únicamente allí donde ellos entran en el 'corazón' del hombre. El corazón no es una forma de la religión, de modo que ésta se encuentre *también en el corazón:* es la esencia de la religión. ¿Hemos asistido nosotros a una revolución religiosa? Es verdad, no tenemos ya corazón, no tenemos ya ninguna religión. No se nos frena ya por política, ya no tenemos misterios... No se nos ilusiona adrede y sin que nos demos cuenta. No: hoy se procura la negación del cristianismo por el cristianismo, se reduce el cristianismo a un puro nombre. Se va tan allá en la negación del cristianismo que se rechaza toda norma (línea) positiva del cristianismo: ya no se quieren los libros dogmáticos, ni los Padres de la Iglesia ni la Biblia, como regla del cristianismo... Esto significa que el cristianismo no existe ya. El cristianismo no corresponde ya ni al nombre teórico ni al hombre práctico; no satisface el espíritu, ni siquiera al corazón, puesto que tenemos otros intereses en nuestro corazón distintos de la eterna bienaventuranza del cielo» [28].

Es ésta la aurora de los nuevos tiempos, una aurora

p. 605. Cfr. también: XI 2 A 119, trad. ital., vol. II, n. 3174, p. 665.

[28] L. FEUERBACH, *Grundsätze der Philosophie, Notwendigkeit einer Veränderung,* 1842-43; en: L. FEUERBACH, *Briefwechsel und Nachlass,* bajo la dirección de K. Grün, Leipzig-Heidelberg, 1874, I, pp. 407 s.; S. V. II, pp. 216 s.

que ha alcanzado el cenit del mediodía y por ello ha hecho que vuelva a tomar auge Feuerbach, después de casi un siglo de olvido..., ¡también entre los teólogos católicos! Por el contrario, la voz de Kierkegaard no consigue abrir una brecha en las masas de la cultura y en la cultura de masas hoy dominante. Es obvio.

Feuerbach y Kierkegaard en consecuencia, semejantes en su situación existencial, ambos aislados y excluidos de la propia sociedad, se encuentran en la denuncia de la enfermedad dominante, pero se separan infinitamente en el diagnóstico y emigran a continentes opuestos para buscar la salvación: Feuerbach en la tierra, Kierkegaard en la eternidad.

Nos parece, por tanto, que la operación intentada por Baget-Bozzo no tiene ningún fundamento válido y que presenta por lo menos no pocas ambigüedades graves: ciertamente, como se ha visto, Kierkegaard no se ha aproximado ni ha valorado a Feuerbach en el sentido positivo que se pretende. Que los exégetas modernos, enfrentando a Feuerbach y Marx, considerando al primero religioso y al segundo irreligioso e incluso reconociendo que es ateo, afirman que «su ateísmo es la plenitud de la religión: Feuerbach funda el ateísmo pero no como irreligión» y que en esto esté su diferencia con Marx, es un razonamiento que para mí no tiene ningún sentido y está en abierta contradicción con todos los escritos de Feuerbach. Puede ser que Feuerbach, sustituyendo a la humanidad por Dios, haya atribuido en su romántico humanismo una cierta «sacralidad» al género *(Gattung)* como lo achacan Marx y los marxistas; pero pasar de esto a afirmar que «...en cierto modo los teólogos son legitimados por los marxistas *a la recuperación de su bien*»[29], es una afirmación con la que no estará de acuerdo ningún marxista viejo o nuevo, y ni siquiera, por lo que puedo decir, el que esto escribe, que ha leído, y no ayer

[29] *Dimensión antropológica...*, cit., p. 267.

precisamente, los escritos de Feuerbach y Marx. Además, si Feuerbach, como se ha visto, condena a los cristianos modernos y su total separación del cristianismo primitivo, lo hace no para recuperar y recomendar esto sino para mostrar su carácter mortificador, antinatural e inhumano.

También el texto del Diario de Kierkegaard, citado por Baget-Bozzo, no tiene de hecho en el contexto —como hemos visto— un significado de aprobación de la concepción de Feuerbach, sino sólo de su crítica a los malos teólogos posthegelianos y a los malos cristianos, «...especialmente en el protestantismo, ¡especialmente en Dinamarca! ». Una acusación que hoy —es necesario tener valor para decirlo— alcanza también al mundo católico, desgastado ya por la antropología teológica venida del Norte y por la civilización del bienestar.

Para Barth, refiere Baget-Bozzo, Feuerbach es «el martillo de los malos teólogos» [30]; pero esto lo había dicho ya, y mejor que Barth, el mismo Kierkegaard, al que Barth, después de un fugaz y retórico acercamiento al gran danés, ha repudiado por considerarle demasiado católico. Que Barth califique por tanto a Feuerbach como «teólogo neoprotestante» es una consecuencia del negativismo calvinista-luterano de Barth y una nueva confirmación de que la aberración de la teología protestante, deplorada por Feuerbach y Kierkegaard, no se ha visto detenida en los discípulos de Hegel sino que continúa todavía. ¿Qué otra cosa son las teologías de los protestantes radicales (Bonhoeffer, Bultmann, Tillich... y discípulos) sino otras tantas destrucciones *theológiae?* Además la desafortunada atribución de Barth (y ¡me parece que Baget-Bozzo lo toma en serio y casi con veneración!) al materialista Feuerbach, que gastó su vida en arruinar los fundamentos del cristianismo y de toda religión, de la patente de una «es-

[30] *Id.*, p. 268.

pecial inspiración profética» [31], es una paradoja tal que suscitaría la divertida hilaridad del bonachón de Feuerbach. *Est modus in rebus!*

Baget-Bozzo concluye: «Los teólogos han aceptado por tanto a Feuerbach como un bien propio, haciendo de él las más diversas utilizaciones. Parece, por tanto, que existe entre marxistas y teólogos un paradójico consenso: el padre del ateísmo antropológico pertenece a la historia de la religión y hasta a la historia de la teología» [32].

Respondo: la segunda afirmación, esto es, que Feuerbach interese a la historia de la religión y, si se quiere, también a la de la teología, en cuanto que precisamente la ha criticado y destruido, puede pasar.

Pero la primera acepción, la de que Feuerbach constituye un «bien propio», es una afirmación insensata. Por desgracia, hoy día ciertos teólogos parecen preferir las aguas turbias y las agostadas cisternas de los ateos a las fuentes vivas de la Revelación y de los escritos de los Padres y Doctores. Pero da la impresión, y espero que no se ofenda, que Baget-Bazzo no ha desperdiciado mucho tiempo en leer los textos de Feuerbach: se ha fiado sobre todo de Barth. No estoy en condiciones de verificar el testimonio de von Balthasar: observo que la relación yo-tú, que von Balthasar elogia en Feuerbach, había sido ampliamente expuesta por Jacobi, que la había contrapuesto al monismo de la sustancia de Spinoza y al monismo del Yo del idealismo (Fichte) [33], aunque en un contexto completamente distinto del de Feuerbach.

[31] *Id.*

[32] *Id.*, p. 269.

[33] «*Denn ohne Du, ist das Ich unmöglich*» (JACOBI, *Werke*, IV, 1, p. 211). Con esta instancia JACOBI toma postura respecto tanto del escepticismo de HUME como del criticismo de KANT. La mejor crítica al argumento me parece todavía la de J. CULLBERG, *Das Du und die Wirklichkeit. Zum ontologischen Hintergrund der Gemeinschaftskategorie*, Upsala, 1933 (trata especialmente de la teología protestante).

Podemos, en fin, concluir que la relación de Kierkegaard a Feuerbach es dialéctica, o sea positiva-negativa o negativa-positiva. Es un hecho que, frente a la mixtificación teorética que Hegel y la teología oficial (Scleiermacher incluido) realizan de la verdad cristiana y frente a la mixtificación práctica que la cristiandad establecida, especialmente protestante, hace del ideal evangélico, Kierkegaard encuentra interesante e importante la figura y la crítica del ateo Feuerbach. Por tanto, la utilización positiva de Feuerbach por parte de Kierkegaard consiste en su labor de despreocupación crítica contra las confusiones y mixtificaciones: pero Kierkegaard sabe muy bien que el mismo Feuerbach entiende rematadamente mal la naturaleza de la religión, peor incluso que su repulsión hacia el cristianismo. Sin embargo, es necesario añadir a renglón seguido que para Kierkegaard también Feuerbach es un epígono de Hegel y su pensamiento está comprometido de raíz por la equivocada perspectiva hegeliana en la que se mueve, como se mueven Strauss, Börne, Bruno Bauer... En conclusión: «En Hegel, Kierkegaard no combate sólo a Hegel y al panteísmo de Strauss, sino también al antropologismo de Feuerbach; y sin embargo, al mismo tiempo, como hemos visto, Kierkegaard combate la filosofía de la religión de Hegel precisamente a partir de la fundamental exposición del cristianismo hecha por Feuerbach» [34].

Por tanto, Feuerbach pertenece, o puede pertenecer, a la historia de la teología protestante, pero en absoluto a la de la teología católica. Su obra, sin embargo,

[34] El mismo crítico observa, en una nota, que a la cuestión de si FEUERBACH ha tenido un significado directo en la formación de KIERKEGAARD «no se puede responder de modo categórico» (p. 500). De acuerdo con BÖHLIN está S. RAWIDOWICZ, en su clásica monografía: *Ludwig Feuerbachs Philosophie, Ursprung und Schicksal*, Berlín, 1931, pp. 347 s. A este respecto, cfr. también S. GRISMAR, *Sören Kierkegaard, Sine Lebensentwicklung und seine Persönlichkeit*, Gütersloh, Gottinga, 1929, p. 447.

puede hoy día servir de ayuda también a la teología católica, pero bajo un aspecto negativo, a saber, como denuncia de ese antropologismo teológico que desde hace un siglo está arruinando la ortodoxia católica y hundiendo la fe.

Puede admitirse entonces que el estudio de las obras de Feuerbach, especialmente del *Das Wesen des Christentums* y del *Das Wasen der Religion*, como afirma un experto en estudios kierkegaardianos e insigne historiador de la teología protestante, no es una pérdida de tiempo. Pero es necesario reconocer también con ese mismo autor que «el paso decisivo en filosofía» que dio Feuerbach es el tránsito del concepto absoluto de verdad al antropológico, con la consiguiente concepción del hombre como «hombre terreno, humanidad terrena», de tal modo que «la idea de una personalidad que no está determinada sexualmente *(geschlechtlich)* como hombre y mujer y de una naturaleza humano-racional que esté privada de sensibilidad e instrumentos sensibles, son para él cosas fantasmagóricas *(Hirngespinste)*. Por algo escribió Fenerlach en 1850: «El hombre es lo que come» *(«Der Mensch ist was er isst»)* [35].

[35] E. Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie, im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewengungen des europäischen Denkens*, Gütersloh, 1954, vol. V, pp. 576 s. En nuestros días ha sido sobre todo K. Löeith quien, refiriéndose al ensayo de Feuerbach sobre la fe en Lutero *(Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers*, 1844; S. W. VII, pp. 311 ss.), ha aproximado el ateo radical al gran reformador (K. Lowith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Stuttgart, 1950, páginas 364 s.). Pero un valiente teólogo, compatriota y experto en teología protestante, rechaza decididamente tal aproximación (cfr. Gherardini, cit., I, p. 261). Mientras para los ción (cfr. *Gherardini*, cit., I, p. 261). Mientras para los representantes de la «teología dialéctica», como Barth, Bultmann, la reducción de la teología a antropología puede ser un momento válido en la reflexión teológica, ésa es una tesis que es abiertamente criticada por teólogos ortodoxos, como, por ejemplo, P. Althaus, *Die christliche Wahrheit*, Gütersloh,

¿Es con semejante antropología, rechazada por la misma teología protestante, con la que la teología católica —olvidada ya de la vía regia de Ireneo, Atanasio, Basilio, Hilario, Vicente de Leríns, Tomás de Aquino...— quiere recorrer el camino de la «economía de la salvación» hacia la eternidad?

1949, vol. I, p. 165. Por eso es mejor invertir la fórmula de FEUERBACH: «*Das Geheimnis der anthoropologie ist Theologie*» (E. SCHNEIDER, *Die Theologie und Feuerbachs Religionskritik*, Gottinga, 1972, p. 55, nota 95).

VI. COHERENCIA DE LA ANTROPOLOGIA FEUERBACHIANA E INCOHERENCIA DE LA ANTROPOLOGIA TEOLOGICA

(réplica a la contrarréplica)

Gianni Baget-Bozzo ha respondido a mi réplica en su revista *Renovatio* («Teología y ateísmo: respuesta al padre Cornelio Fabro») de abril-junio 1973. Según he podido entender, me parece que su postura no ha variado y deja intactas mis reservas de fondo.

Paso por encima los renovados lamentos de Baget-Bozzo por mi doble crítica que se fundaba en el hecho de que él había sostenido el uso de Feuerbach «para la preparación de una antropología teológica que debe arruinar la teología tomista fundamentada en la trascendencia metafísica» y que había presentado a Feuerbach «como el nuevo Juan Bautista de esta teología de la traición». Hago notar únicamente que en la segunda afirmación —el Juan Bautista—, las comillas pueden ser mías, pero la importancia teológica que se da a Feuerbach es de Baget-Bozzo; esa importancia se repite con una energía todavía mayor en esta réplica —como ahora veremos—, lo cual confirma plenamente esas comillas y el Juan Bautista. La nueva réplica presenta un Baget-Bozzo *nuevo,* empeñado en la recuperación positiva, directa, constructiva ... no sólo del principio del *pensamiento* moderno en general sino

de una de las formas más anticristianas y ateas como es el materialismo antropológico de Feuerbach. ¿Se ha alineado de improviso Baget-Bozzo —que hasta ahora se había mostrado conservador a ultranza— con el progresismo de la teología antropológica? Baget-Bozzo responde negando y asintiendo al mismo tiempo; el esfuerzo de su respuesta es ciertamente sincero, aunque no se presenta en absoluto convincente.

A) *En primer lugar,* tomo de buen grado de la declaración según la cual también Baget-Bozzo considera «... inaceptable la antropología filosófica de Rahner, que ha condicionado todo su (de Rahner, obviamente) tratamiento teológico», de tal modo que «uno de los mayores problemas para el desarrollo de la teología es el de liberarse del influjo de Rahner, pero sin caer en el de von Balthasar». También me parece aceptable la observación metodológica —y Baget-Bozzo sabe bien que ella informa todo mi primer artículo de «studi Cattolici»— cuando continúa: «La solución está ciertamente en una adhesión más profunda al dato de la tradición, a la investigación de todo lo que la Revelación dice sobre el hombre. Dudamos, sin embargo, que la crisis de la teología pueda ser superada sin una profunda renovación espiritual, sin una más rica y dilatada experiencia del misterio de Dios. Los pozos del saber humano, también los del saber teológico, son cisternas que no sirven para dar agua. Hoy día en torno a nosotros la secularización práctica sostiene la intelectual y la espiritual, y humanamente no vemos una vía de solución. La renovación de la experiencia de Dios es una condición para el conocimiento de Dios. De otro modo la política, sea de derechas, de centro o de izquierdas, será cada vez más la dimensión preponderante en la Iglesia; dimensión que cada vez será más incapaz de salvarla de la falta de relieve histórico» [1].

[1] *Renovatio,* abril-junio 1973, p. 323.

Manifiesto que: 1) Para la metodología teológica me he referido a los principios clásicos de Santo Tomás y no he citado jamás a Urs von Balthasar, que es un autor que me merece todo respeto, pero al que no habría podido referirme sin un adecuado encuadramiento de su pensamiento en sus diversas etapas, tarea que desterraba y destierro de la precisa intención de mi labor. 2) Igualmente me encuentro totalmente de acuerdo con el reconocimiento de la necesidad —es más, la urgencia— de una «profunda renovación espiritual» para superar la crisis actual de la teología. Por mi cuenta, yo hablaría más radicalmente de una vuelta a la práctica del Evangelio, al temor de Dios y a la meditación de las verdades eternas (muerte, juicio, infierno, gloria), que parecen casi borradas en el bramar de una sociología pastoral de masas a la que se quiere reducir hoy la teología, para dar un testimonio eficaz al mundo, engolfado en los excesos opuestos de la ira y de la lujuria. Baget-Bozzo concluye manifestando su preocupación sobre el peligro de la «política» de derechas, de centro o de izquierdas que de otro modo prevalecería en la Iglesia... De todas formas, el tema —aunque se sale de la responsabilidad de Baget-Bozzo y sobre todo de la mía— es obviamente grave. La alusión no es impertinente, especialmente después de la inundación de la teología política en esta época de escarceos que tratan de captar el mensaje del post-Vaticano II.

B) *Quibus positis vel praesuppositis,* debo declarar que no comprendo, no alcanzo a comprender, su renovada profesión de fidelidad y amor feuerbachianos que él repite en su réplica. Baget-Bozzo alude a muchas cosas de diversa importancia, las presenta más bien en un orden difuso y, sobre todo, mezclando el aspecto metodológico del problema con el práctico-pastoral. Sin embargo, su pensamiento central es ahora más claro, aunque sigue siendo el mismo que el de antes,

tal como ha sido criticado por mí, crítica que —pido perdón al teólogo Baget-Bozzo— me veo en la necesidad de renovar.

1. *La infección antropológica.* Baget-Bozzo se lamenta, pero sin razón, de que yo insista. Es verdad que él rechaza la antropología rahneriana (y eso me alegra sinceramente), pero continúa aceptando —y hace de ella el tema dominante de su «nueva réplica»— la antropología feuerbachiana que, sin duda, es todavía más radical por ser expresamente sensista y materialista: cosa que no me atrevería a decir de Rahner y que ni siquiera lo he dicho en el estudio en que he criticado su mixtificación tomista [2]. El neohumanismo de Feuerbach es ateo y materialista —lo reconoce incluso Baget-Bozzo—, por tanto doblemente inconciliable *en su raíz* con la trascendencia del mensaje cristiano de salvación. Mi tesis, no sólo mía, como he demostrado en la réplica a Baget-Bozzo, es una tesis clara e inequívoca. Desafío a cualquiera a demostrar lo contrario, por supuesto con los principios y textos de Feuerbach. ¿Qué responde Beget-Bozzo?

2. *Baget-Bozzo y Feuerbach.* Su respuesta me parece sibilina y «quizá» también contradictoria. En primer lugar declara: «Yo he afirmado que hay teólogos que han citado a Feuerbach, reconociéndole una función en el desarrollo de la teología. Esto Fabro no lo desmiente. Se limita a suponer que yo haya querido amparar una especie de inclusión de las tesis feuerbachianas en teología». Ante mi demostración —sufragada por textos bien precisos y apoyada con la autoridad de los intérpretes más acreditados y recientes, cosa que Baget-Bozzo no dice— de que la postura de Feuerbach es radicalmente sensista y atea, él se limita a exponer el texto más indicativo de la comunicación

[2] C. FABRO, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Rusconi, Milán, 1974.

que presentó en Ariccia, y que voy a exponer también aquí para los lectores, tanto para contentar a Baget-Bozzo como porque constituye la prueba palmaria de su equívoco fundamental. Helo aquí: «Feuerbach termina por definir la humanidad como una relación. Y añade a esto, ya que en él es nuevo y originario el interés antropológico, su esfuerzo por poner al hombre como objeto del pensamiento. La antropología, como problema filosófico primario, es la dimensión comunitaria de lo humano (entiendo la humanidad como relación y los individuos sólo como términos en esa relación). Es sobre todo esta imagen de la humanidad la que podría guiar y sostener una nueva investigación teológica sobre el sentido trinitario de la imagen del hombre, sin buscarla más en el alma como tal, sino en la integridad de la relación comunitaria. Este es el 'legado' de Feuerbach a la teología» [3]. Es verdad: es sobre todo esta posición la que yo he intentado rechazar y que continuaré rechazando, tanto porque una cosa es incluir la antropología —el punto de vista antropológico, como hizo el mismo Santo Tomás y antes de él los Padres, especialmente San Agustín y los capadocios— en el objeto y en la metodología teológica, y otra muy distinta es dirigirse para hacer esto a la antropología de Feuerbach. Baget-Bozzo escribe: «Yo he afirmado que los teólogos han citado a Feuerbach reconociéndola una función en el desarrollo de la teología. Esto Fabro no lo desmiente» [4]. Que haya habido teólogos, especialmente protestantes [5] que hayan reconocido a Feuerbach una «función» de estímulo

[3] *Renovatio,* julio-septiembre 1971, p. 380. En el volumen del Congreso de Ariccia, *Dimensión antropológica...*, cit., páginas 271 ss.

[4] *Id.,* p. 323.

[5] Por ejemplo, K. RAHNER, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert,* cit., pp. 484 ss.; *Die Theologie und die Kirche,* Zurigo s. d., pp. 212 ss.; K. LEESE, *Die Religionskrisis des Abendlandes und die religiöse Lage der Gegenwart,* Hamburgo, 1948, pp. 97 ss.

en el desarrollo de la teología no tengo dificultad alguna en reconocerlo. Pero, ¿de qué función se trata?, ¿de un estímulo positivo o negativo? Esto es lo que Baget-Bozzo no dice, y de este modo todo lo demás está dentro del equívoco. Si se trata de un estímulo negativo, en el sentido de la resolución atea y materialista del principio de inmanencia, por supuesto estamos de acuerdo [6].

3. *El Feuerbach teológicamente positivo de Baget-Bozzo.* En el texto que estoy comentando, Baget-Bozzo parece que niega haber patrocinado «una especie de inclusión de las tesis feuerbachianas en teología». Sin embargo, él ha afirmado y vuelve a firmar, a *aprobar* y *acertar* de Feuerbach:

a) «El interés antropológico como nuevo y originario», afirmación por lo menos ingenua, puesto que toda la originalidad del interés (o del problema antropológico está ya en el *cogito* y es precisamente la esencia del principio moderno de inmanencia, sólo que Feuerbach le ha dado el cariz más deteriorado, esto es, el materialista. Para el realismo teísta, al que Baget-Bozzo se protexta fiel, el *primer* objeto del intelecto es la realidad del mundo en general, esto es la determinación del ens en la tensión de finito e infinito [7]. No es la antropología la que funda la metafísica o la teología, sino al revés: el problema antropológico ciertamente se convierte en central, tanto en el nivel especulativo como en el teológico por la primera postura en la mente hacia la realidad y la verdad en general y después por la relación a Dios junto con la elección del último fin.

b) «Sobre todo, esta imagen de la humanidad (feuerbachiana) podría guiar y amparar una nueva in-

[6] Remito a mi *Introduzione all'ateismo moderno*, cit., II, pp. 690 ss., recogido y puesto al día en la réplica en «Studi Cattolici», n. 143, pp. 17 ss.

[7] Santo Tomás, *De veritate*, I, 1.

vestigación teológica sobre el sentido trinitario de la imagen del hombre, ya no buscada en el alma como tal, sino en la integridad de la relación comunitaria. Este es el 'legado' (comillas de Baget-Bozzo) de Feuerbach a la teología.» Leyendo esta afirmación hoy, al verla repetida con tanta ingenua audacia por Baget-Bozzo, se me ponen los pelos de punta. No pude en la primera crítica descender a los particulares, pero confiero haber pecado por omisión. La afirmación me parecía tan explícita y categórica como grave y sorprendente: si Baget-Bozzo no alcanza a darse cuenta, nuestro diálogo o controversia no tiene sentido y no habrá un punto de encuentro, porque las palabras corren ya el peligro de haber perdido su sentido habitual. Por eso quiero proceder del modo más elemental para manifestar, clara y rotundamente, lo que no consigo entender en el discurso de Baget-Bozzo.

—No consigo entender por qué, después de haber negado «la inclusión de las tesis feuerbachianas (¿cuáles?) en teología» se asume a continuación la antropología feuerbachiana, que las incluye todas, como problema filosófico primario, es decir que se acepte el tronco y la fuente sin las ramas y los riachuelos; en términos más técnicos, no entiendo que se separen las consecuencias de su principio o mejor (en forma todavía más técnica) el método del objeto.

—No consigo entender cómo la dimensión comunitaria del hombre propia de Feuerbach «podría guiar y amparar una nueva investigación teológica en el sentido trinitario de la imagen del hombre». Para mí, aquí, *tot verba, tot absurditates,* y que me disculpe Baget-Bozzo. Me explico. La dimensión comunitaria del pensamiento del hombre es tan antigua como la vida, como la filosofía. El mismo Parménides dio a Elea, que he podido al fin visitar en estos días (agosto, 1973), en un ejemplar cuerpo de leyes fundadas sobre la Siky, que es la suprema relación humana comunitaria según la razón: legislación que fue respetada,

como se pone de manifiesto entre otras cosas por las inscripciones y las monedas bilingües, por los mismos romanos cuando entre el III y II siglo a. C. incorporaron Elea al poder de Roma, reconociéndole su independencia jurídica. Y está la conocidísima definición aristotélica del hombre como πολιτικόν por no hablar de la concepción del hombre de los estoicos y de los epicúreos. Una concepción comunitaria, cercana a la concepción cristiana, en el pensamiento moderno de inspiración trascendente e inspirada en el cristianismo, era, por ejemplo, la de la dialéctica teísta del yo-tú como relación espiritual elaborada por Jacobi, que Feuerbach conoció pero a la que dio la vuelta convirtiéndola en relación sensible, sustituyéndola por la «dialéctica del yo-tú conyugal», esto es, encerrándola en el mundo finito y materialista del ámbito psicológico.

—No consigo entender por eso qué sentido pueda tener la imagen en sentido trinitario, inspirada en el comunitarismo materialista de Feuerbach, que escribió el *Das Wesen des Christentums* para criticar a fondo el dogma, sobre todo el de la Trinidad y la Encarnación cristianos [8].

—No entiendo (y es la primera vez que lo leo en un teólogo cristiano) cómo la imagen de Dios en el hombre no se busque antes de nada en «el alma en cuanto tal, sino en la integridad de la relación comunitaria». Aquí se abren paso dos tremendas perplejidades: primera, el hundimiento de la concepción del

[8] L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums*, parte I, c. 7: *Das Mysterium der Dreienigkeit und Mutter Gottes*, parte II, c. 25: *Der Widerspruch in der Trinität*. La tesis central está recogida también en el título de la última de las importantes notas a ésta su obra capital: *Der Mensch ist der Gott des Christentums die Anthropologie das Geheimnis der christlichen Theologie*, bajo la dirección de D. Bergner, Reclam, Leipzig, 1957, p. 466. Es la antítesis y explícita mixtificación de la trascendencia y eficacia divina del mensaje de salvación.

alma como acto sustancial, que ciertamente es *forma corporis* sustancial, pero que emerge como *forma subsistens* gracias a su espiritualidad; y en segundo lugar la reducción radical (hegeliana-feuerbachiana-marxista) del hombre a principio comunitario, esto es, a género *(Gattung)*. La subsistencia del espíritu finito en su singularidad que se relaciona directamente con Dios, es uno de los puntos culminantes del realismo cristiano, definido por Clemente V en el Concilio de Vienne (1923) [9] y por León X en el Concilio Lateranense contra los neoaristotélicos [10]. Es obvio que también el cuerpo humano tiene su propia dignidad, superior incluso a la del cuerpo de los animales superiores, pero esto es así en virtud del alma espiritual que lo informa como principio de ser, de vida y de operaciones.

El problema de la imagen es el *locus divergentiae dirimens* entre teísmo y ateísmo: según el primero, en efecto, Dios ha creado al hombre a su imagen; según el otro (y Feuerbach), es el hombre el que formado a Dios a su propia imagen: «La conciencia de Dios es la autoconciencia del hombre, el conocimiento de Dios es el autoconocimiento del hombre» [11]. De aquí deduce Feuerbach el carácter ficticio y fantástico de la idea de Dios y, en consecuencia, la consistencia metafísica del ateísmo y la inmoralidad del teísmo [12].

—No entiendo cuanto Baget-Bozzo afirma, dirigiéndose a las conclusiones, sobre sus relaciones con Feuerbach después del ditirambo que le ha dedicado, a saber: que «aquí no se trata de aceptar la filosofía de Feuerbach, sino el problema de una definición ontológica de la humanidad, una definición que reconozca la relación

[9] Const. *Fidei catholicae,* Denz.-Sch. 902.
[10] Denz. 1440.
[11] *Das Bewusstsein Gottes ist das Selbstbewusstsein des Menschen, die Erkenntnis Gottes die Selbsterkenntnis del Menschen* (L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums,* cit., parte I, c. 2, p. 71).
[12] *Id.,* parte II, c. 21, pp. 286 ss., espec. p. 292.

entre las personas no sólo en el plano de las acciones, sino en el mismo plano del ser» [13]. Observo que en la reducción de la filosofía a la antropología Feuerbach pretende superar toda metafísica u ontología que se apoye en arquetipos necesarios y universales de la humanidad, y que el plano del ser queda reducido en Feuerbach —y también en la concepción de Baget-Bozzo de la «relación comunitaria», afirmada hace poco— al plano del obrar (relación yo-tú, etc.). Es verdad que el Concilio Vaticano II —como ya había hecho la teología clásica— nos ha puesto en el camino del modelo de la teología trinitaria para comprender la relación fundante que une a los hombres más allá del tiempo y del espacio, pero este modelo exige considerar al alma como espíritu subsistente que refleja la imagen de las divinas personas, en cuanto que es un principio espiritual y está dotada de facultades absolutamente trascendentes (memoria, intelecto y voluntad); estamos, por tanto, en las antípodas del materialismo de Feuerbach.

El hombre es imagen de Dios en sí mismo, en la constitución metafísica y dinámica de su ser espiritual, en su libertad y en la posibilidad de elección absoluta del Absoluto, antes, incluso, que fundamento de sus eventuales relaciones comunitarias. Esto vale tanto en el orden natural como, y especialmente, en la Iglesia, considerada como cuerpo místico de Cristo, cosa que Baget-Bozzo no distingue, según la nueva moda del neopelagianismo, ya que permanece ausente (en su diatriba) el presupuesto fundamental del cristiano, es decir, el círculo existencial del pecado y de la gracia. ¿Puede Baget-Bozzo probar lo contrario? [14].

[13] *Dimensión antropológica...*, cit., p. 324.

[14] Para una orientación sobre la teología patrística de la *imago Dei* remito a la compilación monumental de G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1968, s. v., εἰκών espec. III: *Of image of God in man* (pp. 413 ss.). La imagen

C) *La libertad del teólogo según Baget-Bozzo.* Nuestro teólogo feuerbachiano admite que habría podido exponer este problema —¿cuál?, ¿el de la imagen de Dios?, ¿la relación comunitaria?— sin hacer ninguna referencia a Feuerbach. Baget-Bozzo cita en el párrafo precedente un espléndido texto de la *Gaudium et spes:* «*Immo Dominus Jesus, quando Patrem orat ut 'omnes unum sint... sicut et nos unum sumus' (Jo.* 17, 21-22), *prospectus praebens humanae rationi impervios, aliquam innuit similitudinem inter unionem personarum divinarum et unionem filiorum Dei in veritate et caritate*» [15]. El *unum* del que habla el texto de San Juan es sin duda la unidad en la fe y sobre todo en la gracia como «participación de la naturaleza divina» (2 *Pt.* 1, 4), y no es por supuesto la de la *Gattung* materialista de todos los después de Epicuro, y con Feuerbach y compañeros «consideran que el alma muere con el cuerpo» [16]. Para Baget-Bozzo, por el contrario, «este problema» (pregunto de nuevo, ¿cuál?) exige la referencia a Feuerbach: ignorar u omitir tal referencia «... no habría sido ni justo ni teologal» [17]. Confieso de nuevo —y vuelo a pedir disculpas— que no lo entiendo: ¡a menos que la referencia a Feuerbach no signifique una «justa y teologal» refutación, que es lo que habría que hacer, de los fundamentos y del contexto de la antropología feuerbachiana!

Igualmene no comprendo la «apoteosis final» de Baget-Bozzo, que es toda una peana de triunfalismo ideológico para la Iglesia, la cual es cada vez más el fundamento de la historia, su condición de posibilidad. «Todo lo que madura en el mundo nace de la Iglesia y fructifica por la Iglesia.» Respecto a la primera afir-

está tomada totalmente haciendo referencia al alma y a su vida espiritual.

[15] *Gaudium et spes,* 24; ed. cit., p. 814.

[16] *Infierno,* X, 15.

[17] *Renovatio,* cit., p. 324.

mación, la prótasis («Todo lo que madura en el mundo»), debo confesar que me horroriza. ¿Qué madura actualmente en el mundo? ¿No es, sobre todo, el *homo homini lupus* de Hobbes? ¿No son las feroces crueldades de continuas guerras y guerrillas? ¿Los horrores de los secuestros de personas y desvíos de aviones? ¿La vulgaridad, el pansexualismo empujado a abyecciones desconocidas al mismo paganismo, empujando incluso hacia la profanación, en la décima musa, de la misma persona de Cristo? ¿La separación, que cada vez se hace más amarga, de las nuevas generaciones, víctimas del bienestar y de la droga y de otros horrores de la sociedad de consumo? Los fenomenólogos más atentos y penetrantes hablan expresamente por ello de una «deshumanización» *(Entmenschichung)* de la vida: ¿solamente es Baget-Bozzo el que no se da cuenta?

Por lo que respecta a la segunda afirmación, que es la apódosis («fructífica por la Iglesia»), lo espero ardientemente también yo, pero los síntomas se hacen todavía esperar demasiado y la realidad hace pensar más bien en la tremenda advertencia de Cristo, que alcanza directamente también a esta teología de la «rendición al mundo»: *verumtamen Filius hominis veniens, putas, inveniet fidem in terra? (Lc.* 18, 8), que hacía temblar a Kierkegaard y debe hacer temblar hoy a todo cristiano que con temor y temblor aspira a Dios en un mundo pervertido y dominado por el maligno (1 *Io.* 5, 19). No se trata de complacerse en las tintas negras, sino de tomar conciencia de la gravedad de las consecuencias del pecado, que abran en la historia con ímpetu creciente en proporción a la infidelidad del hombre. Y hoy este hundimiento de los mismos valores humanos es avalado incluso por una teología y una eclesiástica permisivas (no me atrevo a hablar de una «Iglesia permisiva», ya que el supremo Magisterio ha aclarado repetidamente los puntos sólidos del dogma y de la moral), cuyas abiertas conce-

siones harían ruborizarse a los epicúreos y libertinos de todos los tiempos. ¿No estamos en muchos aspectos ya en los tiempos de la infidelidad general y del dominio de la Bestia, descritos por el Apocalipsis?

No comprendo, por tanto, y sobre todo, el tema fundamental de Baget-Bozzo, desarrollado en la primera parte de la réplica y repetido en esta «apoteosis final». Helo aquí: «El filósofo puede limitarse a criticar los errores de Hegel, Feuerbach, Marx, Freud, etc. El teólogo debe ver más allá de los errores, precisametne porque él contempla la historia a la luz del misterio de Dios. El debe discernir también el punto invisible de derivación, de atracción, de complicidad, que liga todo lo que ha nacido después de Cristo al reino de Cristo. Un teólogo, diremos con el padre Fabro, que tenga, por supuesto, lal uz de la fe, una fe viva, ascendente, una fe que penetra en el misterio de Dios: y que en la luz de Dios ve el reino de Cristo sobre la historia, el Señor que rige el mundo y a quien todos, según sus miserias, sirven» [18]. En esto conviene que nos entendamos bien: está claro que la divina providencia puede sacar también del mal el bien, como hizo con el primer pecado *(¡Oh feliz culpa!):* pero esto es obra de Dios y de su amor por los hombres, que no elimina, sino que presupone, nuestra malicia y culpa. Esto es lo que nos enseña la fe, especialmente el misterio de la Pasión y muerte de Cristo, y antes que nada su vida que, según la *Imitación de Cristo, tota crux fruit et martyrium* [19]. Todo hombre, pero sobre todo el cristiano, debe empeñarse en la elección radical de su vida «delante de Dios»: *nostra conversatio est in coelis*, y no en este mundo.

En la primera parte de la réplica, Baget-Bozzo enuncia, más bien rapsódicamente, su postura respecto al pensamiento moderno que él expresa distinguiendo

[18] *Id.*, p. 324.
[19] *De imit. Christi*, II, 12, 7.

—como reafirma en la conclusión citada ahora mismo— la posición del teólogo y la del filósofo. También aquí sus afirmaciones me parecen aventuradas y me dejan bastante perplejo respecto a las relaciones entre pensamiento moderno y fe cristiana. Hablo según observaciones elementales de fondo.

1. *Relaciones de la teología con el pensamiento moderno.* El que esto escribe no sólo no las niega, ni las ha negado nunca, sino que les ha dedicado gran parte de su estudio, con investigaciones en el campo de la metafísica [20] y con la traducción de las obras de Kierkegaard y los estudios kierkegaardianos. Pero ¿de qué relaciones se trata? Baget-Bozzo habla de «semillas de verdad» (las comillas son suyas) que existen en las «filosofías distintas y contrarias a la religión revelada» [21]. Con esta expresión puedo estar de acuerdo, más (quizá) que con la conocida fórmula de Olgiati, que hablaba de un «alma de verdad». Todo hombre tiende a la verdad, y por tanto también, y sobre todo en toda filosofía, se manifiesta la originalidad de tal tensión: esto es pacífico, pero se trata de examinar cómo se realiza en su dinamismo profundo. Baget-Bozzo escribe: «Por tanto, el principio de excluir *a priori* del diálogo, no diré al pensamiento moderno, no es conforme al método de la teología según el Magisterio» [22]. El que esto escribe no ha excluido jamás los «problemas», sino que ha puesto de manifiesto la novedad (inversión de la verdad) y ha criticado el *principio* fundamental moderno del *cogito*, y ha mostrado, como el mismo Baget-Bozzo recuerda, la coherencia de las conclusiones de ateísmo e inmoralidad de los epí-

[20] *Partecipazione e causalità*, SEI, Turín, 1961; *L'uomo e il rischio di Dio*, *cit.* y, sobre todo, *Introduzione all'ateismo moderno*, cit., que BAGET-BOZO ha tenido la benevolencia de citar.

[21] *Renovatio*, cit., p. 319.

[22] *Id.*, p. 321.

gonos del inmanentismo moderno. Feuerbach incluido. *Parvus error in principio* (además el *error* del *cogito* es todo lo contrario que *parvus!) fit maximus in fine* [23]. Y debo aquí aquilatar también otras afirmaciones más bien presurosas de Baget-Bozzo.

2. El libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo es una compilación de doctrinas y textos prevalentemente agustinianos, y por ello constituye una afirmación que se inserta en la auténtica tradición agustiniana, valorada ya en los siglos precedentes, especialmente con la obra de San Anselmo. Las extravagancias de la teología de la historia de Joaquín de Fiore fueron un fenómeno aislado que será recogido posteriormente en la especulación panteística del idealismo alemán [24].

3. No he afirmado ni escrito jamás —como Baget-Bozzo dice— que Vico y Rosmini «son ateos implícitos» [25].

4. Vuelvo a insistir que una es la relación al cristianismo de la filosofía antigua, que todavía no podía conocer la divina Revelación de Cristo, y otra muy distinta la de la filosofía moderna, que la tenía delante de sí en al historia de un milenio y medio. Además, no se puede considerar en conjunto la filosofía clásica. En la filosofía antigua no veo cómo puedan conciliarse con el cristianismo las filosofías materialistas de Demócrito y Epicuro [26], las filosofías escépticas y ateas de Diá-

[23] *De ente et essentia*, prólogo.

[24] N. Cohn, *Das ringen um das tausendjährige Reich*, Berna-Munich, 1961, pp. 94 ss. Sobre las líneas fundamentales de la concepción de Joaquín de Fiore y su desarrollo en los movimientos heterodoxos medievales hasta el idealismo moderno, cfr. C. Fabro, *La storiografia nel pensiero cristiano*, en «Grande Antología Filosófica», Marzorati, vol. V, pp. 42 ss.; textos, pp. 166 ss.

[25] *Renovatio*, cit., p. 320.

[26] La pretensión de Gassendi, en este sentido, no convence.

goras, de Pirrón, de Enesidemo, ni ciertas formas de materialismo estoico y de panteísmo neoplatónico... Por lo que respecta al platonismo y al aristotelismo, la situación es dialéctica, es decir, el desarrollo de la doctrina católica y de la reflexión teológica han mostrado que de estas dos altísimas filosofías, que han purificado mucho más que las demás a la conciencia humana de la insidia materialista y panteísta, se ha hecho un uso tanto negativo, que ha desembocado en el pulular de las herejías, como ortodoxo, que ha contribuido a rechazar los ataques de las herejías y a consolidar y desarrollar el sentido de los dogmas. Todo lo que Baget-Bozzo afirma en el primer párrafo de la página 321 de la réplica es confuso y genérico. Con la referencia, citada por él, a la *Gaudium et spes* 57 y 62 estoy completamente de acuerdo. Me permito señalar especialmente aquí al filofeuerbachiano Baget-Bozzo, la última frase por él citada y que yo subrayo: «*Praeterea theologi, servatis propiis scientiae theologicae methodis et exigentiis, invitantur ut aptiorem modum doctrinam cum hominibus sui temporis communicandi semper inquirant, quia aliud ipsum est depositum fidei, seu veritates, aliud modus secundum quem enuntiantur, eodem sensu, eadem tamen sententia.*» Sobre el fundamento de esa máxima áurea de Vicente de Lérins, citada también por el Vaticano I [27], es sobre la que debemos —estoy realmente de acuerdo con Baget-Bozzo— meditar e investigar.

No comprendo, en fin, y sobre todo (y vuelvo a pedir disculpas) el extraño criterio metodológico de fondo de Baget-Bozzo sobre la diversidad de comportamiento hacia el ateísmo y la inmanencia antropológica radical del *cogito* por parte del filósofo y del teólogo: su criterio se reduce a decir que el filósofo puede (y debe) denunciar el error, mientras que el teólogo ¡puede y debe «valorar» tal error! Baget-Bozzo apela justamen-

[27] Denz-Sch. 3020.

te por ello al problema y al deber del «diálogo» con el pensamiento moderno. Yo me pregunto, a casi diez años de la clausura del Vaticano II, si para este programa de «diálogo» se han enunciado principios claros y teológicamente válidos, o si más bien no se está todavía andando a tientas en experimentos aleatorios que han dejado a muchos perplejos y desorientados (especialmente por lo que respecta al secretariado para los no creyentes, ¡a cuya esfera pertenece Feuerbach!). Baget-Bozzo sabe que hasta ahora tal «diálogo» no ha encontrado ninguna plataforma satisfactoria de trabajo y que se han cometido y se cometen todavía no pocas ligerezas e imprudencias, porque se ha ignorado la regla áurea de Vicente de Lérins. Veamos la postura de Baget-Bozzo:

a) Diferencia de método entre la teología y la filosofía: «Por tanto, el principio de excluir *a priori* del diálogo, no diré el pensamiento moderno, sino los problemas del pensamiento moderno, no es conforme con el método de la teología según el Magisterio. Hay que decir además que filosofía y teología tienen diversos objetos y diversos métodos: su diferencia, quizá advertida menos en tiempos pasados, tiende ahora a acentuarse» [28]. Respondo: la diferencia de método está ante todo en el origen de los principios: la razón natural proporciona sus principios a la filosofía, la fe proporciona los principios revelados a la teología; las otras diferencias, que obviamente no puedo tocar aquí, como, por ejemplo, la dependencia que tiene el teólogo respecto al Magisterio, derivan de ésta, que es fundamental por la originalidad de la sacra doctrina.

b) El teólogo y el problema de la historia: «El teólogo tiene sobre sí, mucho más que el filósofo, el problema de la historia. Fabro, como filósofo, habrá desarrollado su tarea cuando haya rastreado las raíces

[28] *Renovatio,* cit., p. 321.

filosóficas del ateísmo y demostrado la problematicidad o la contradicdión de sus fundamentos. Pero el teólogo no tiene nada que hacer con el ateísmo como teoría, sino con el ateísmo como hecho histórico. El hecho de que haya acabado la cristiandad y surgido la sociedad secularizada, que el mundo moderno venga después del mundo cristiano, es un grave problema para el cristiano y para el teólogo» [29]. Respondo: el problema de la historia no es en absoluto una prerrogativa de la teología, sino que pertenece también, e incluso antes, a la misma filosofía (Vico, Herder, Voltaire, Montesquieu, Hegel, Comte...). Ciertamente, no es el problema fundamental de la filosofía y ni siquiera de la teología en su aspecto formal constitutivo, sino bajo el propiamente existencial. Y su solución, en la medida que se pueda esperar una solución, depende de los principios fundamentales, en los que se impiran una sana filosofía y una sana teología [30].

c) La secularización y el «tesoro» del pensamiento moderno. Baget-Bozzo plantea dos problemas bastante diversos entre sí: 1) El cristianismo que vive en el mundo secularizado no puede preguntarse sobre las causas de la secularización de la cristiandad. Precisa-

[29] *Id.*

[30] Citando al gran PÉGUY, del que este año transcurre el centenario de su nacimiento, BAGET-BOZO parece atribuir el marasmo espiritual de nuestro tiempo a una *faute mystique*, o sea que «*la règle n-a pas nourri la siècle*», que «los hombres de Iglesia no han nutrido al pueblo de la riqueza de la fe» (p. 322). No puedo compartir esta condena de un siglo como el XIX, brillante por la predicación, las iniciativas apostólicas y educativas, el florecimiento de santidad, especialmente en Francia y en Italia (¡también en Génova!) por la actividad de los Papas, por las obras de defensa de la fe realizada por los Pontífices y el Concilio Vaticano I contra los errores modernos. ¿Es quizá más escuchada hoy día la incesante labor de Pablo VI advirtiendo contra los errores que, con arrogante seguridad, proliferan por todas partes? ¿Podrá, entonces, el actual Pontífice ser considerado como responsable de la actual algazara?

mente porque cree en el señorío de Cristo sobre la historia, cree en la redención efectuada, en el Espíritu Santo infundido, no puede dejar de preguntarse por qué el ateísmo de masas ha aparecido por primera vez en los países cristianos después de siglos de cristianismo: y, desgraciadamente, debemos decir hoy, en las mismas iglesias cristianas» [31]. Respondo: el problema es gravísimo —estoy de acuerdo— y debe ser estudiado a fondo para poderse orientar en un fenómeno que quizá revela hoy una gravedad de errores tal, en los principios y en las consecuencias, como hasta ahora jamás se habían dado en la historia, ya muy atormentada, de la Iglesia. 2) «El filósofo puede considerar cumplida su tarea cuando nos ha indicado los presupuestos teóricos del ateísmo: el teólogo debe preguntarse el porqué espiritual e histórico del ateísmo, y esto implica para él rebuscar el bien escondido en este mal, el don escondido en esta privación, la gracia escondida en esta prueba. El teólogo, que debe rendir cuentas de la verdad de la fe, debe escuchar los testimonios de la falta de fe y entender no sólo qué le quitan, sino también qué le ofrecen. Esto no debe llevarle a pactar con el error, sino a respetar el pensamiento adversario. Y, en cierto modo, a hacer un tesoro, a utilizarlo para construir una casa a la sabiduría» [32]. Respondo: en esto, por el contrario, como ya he dicho, no puedo estar de acuerdo. Si la filosofía (no la «cultura» moderna) ha tomado con el *cogito* una dirección fundamentalmente errónea, sus perspectivas no pueden ser otra cosa que frutos amargos: los que tenemos precisamente delante de los ojos son los que los teólogos progresistas quieren y pretenden «reinterpretar», esto es, destruir el cristianismo, como ha advertido recientemente el mismo Pablo VI.

De acuerdo en todo, o casi respecto al extenso pá-

[31] *Renovatio*, cit., p. 322.
[32] *Id.*, p. 322.

rrafo que sigue («Esto no significa...»), a excepción de la frase que me parece extremadamente ambigua: «... (cuanto más el teólogo) sabe recibir la oscuridad de los hombres en su corazón, más consigue expresar la sabiduría de Dios con su palabra (las letras cursivas son mías). Respondo: si se trata de «comprender», «darse cuenta...» de la oscuridad, sí estoy de acuerdo. Por el contrario, «ricibir» en el sentido de «acoger», «hacer propio», «aprobar», «admitir la validez...», no y no. El médico no comienza a curar al enfermo con coger la enfermedad, sino manteniéndose sano y haciendo el diagnóstico adecuado; y Cristo, salvador nuestro y Cordero de Dios que quita los pecados del mundo, era y se proclamó sin pecado. El que acepta los principios del *cogito* moderno, repito, no puede eximirse de sus consecuencias negativas y destructuras.

Otra cosa muy distinta es preguntarse por el significado profundo de la problemática del pensamiento moderno, es decir, por el significado último y la importancia de la libertad como constitutivo de la subjetividad humana, en el sentido de su originalidad radical en sí misma consistente, y, por tanto, de la elección de su propio ser (último fin), e incluso respecto a la elección de Dios mismo: de aquí la posibilidad radical del ateísmo positivo, que es propio del pensamiento moderno. De aquí el error fundamental del pensamiento moderno, con la identificación dogmática y naturalista del *cogito* con el *volo* y la precedencia de éste sobre aquél, paralelo y consecuencia y causa al mismo tiempo de la precedencia del pensamiento sobre el ser. Es ésta la discusión de fondo que muchos teólogos actuales, simpatizantes de Hegel y de Heidegger —Rahner, Küng, Kasper, Schoonenberg, Hülsboch...—, por el contrario, dan por descontada, poniéndose de parte de la gnosis del radicalismo liberal protestante y poniendo en crisis esa distinción capital para la teología que ha sido y sigue siendo la de razón y fe, la de naturaleza y gracia, según el Vaticano II.

La crisis de la teología contemporánea, en la que se quiere sumergir también Baget-Bozzo, es, por una parte, una crisis científica de método, esto es, de abandono de los *loci theologici* del método clásico, y, por otra, una crisis moral por querer olvidarse del *scandalum crucis* para adecuarse a los errores y locuras hedonistas del mundo contemporáneo. Es necesario repetir de nuevo con J. A. Möhler: «*Veni, creator Spiritus*...»

II.

Teología y moral

I. EL VALOR PERMANENTE DE LA MORAL

Introducción: el sentido del problema

Lo que a continuación se escribe se desarrolla en tres momentos, o mejor en tres puntos. En el «primero» se tratará de clarificar la raíz última de la inspiración de las actuales orientaciones de la moral. El «segundo» punto, más teológico que el primero, que es más bien filosófico, tratará de exponer el sentido de esta revolución que está teniendo lugar no sólo en la dogmática, sino también en la moral, a la que hoy se denomina moral «secular»; moral que podemos señalar como una nueva versión y presentación de la llamada «ética de situación», que en el pontificado de Pío XII fue oficialmente condenada por la Iglesia. El «último punto», más arduo y complejo, volverá a tomar el hilo ideal para orientarnos en este conflicto de opiniones y en este entrecruzarse de posturas que existe en la situación actual de la moral. El modesto fin de este trabajo es únicamente el de tratar de poner orden donde hay desorden y llevar un poco de claridad allí donde hay demasiada confusión.

El título es «El valor permanente de la moral». Valor permanente: todo tiene su centro y se dirige a este término «permanente». Existe valor permanente de la moral cuando existen esencias, estructuras, realidades

y naturalezas permanentes. «Permanente» hace referencia a la tradición occidental, según la cual en el fondo de todos los problemas, de todas las orientaciones sobre el ser y sobre el querer existen estas estructuras permanentes que se llaman esencias. En consecuencia, el fundamento de la moral está en la flexibilidad del espíritu. El espíritu es, ciertamente, consistencia, es permanencia, pero es también el ápice del comportamiento de nuestra libertad, y en este ápice del comportamiento está la flexibilidad; flexibilidad de comportamiento, pero permanencia de sustancia, de estructuras. Flexibilidad de la libertad, actitud que es fruto de una libertad que se ratifica en la historia frente al absoluto y frente al ideal mismo, como también llegaremos a ver, de la revelación cristiana.

Y sin más entremos en el tema.

La moralidad es la propiedad constitutiva de la acción humana, captada en su primera raíz que es la libertad, como capacidad de elección, es decir, como postura de ese ser que es propio del espíritu en la determinación originaria del último fin y de su cualidad constitutiva del bien y del mal.

La libertad, por tanto, es la primera raíz subjetiva de la moralidad, lo mismo que la Ley divina y la humana son su forma objetiva: raíz y norma, la libertad y la ley, que se sitúan en una conmensurable y original relación, que no se adecúa a ninguna de las ya conocidas, como, por ejemplo, las de acto y objeto, materia y forma, lo exterior y lo interior... En efecto, la relación de libertad y moral, de libertad y norma, ciertamente es inconmensurable y original; pero esto hay que entenderlo más bien en el límite, o sea, como plexo inefable de mutua fundamentación en la tensión de fundado y fundamento. La libertad y la norma no son momentos dialécticos, sino que se constituyen uno para otro y uno de otro. No hay libertad sin norma. Este será el punto central de nuestra exposición. Bien entendido que tampoco existe norma sin libertad. Lo

que se quiere decir es que el mundo moral, como esfera de verificación del espíritu, es y debe ser también un mundo completamente invertido respecto al mundo de lo inmediato y de las apariencias. Por una parte, el sentido último de la libertad para que, en efecto, deba *staturire* de su referencia a la libertad como subjetividad radical, según la dependencia constitutiva del acto respecto del sujeto; pero, por otra parte, esa misma referencia se resuelve en una vacía tautología si no está mediatizada por la trascendencia, si no se objetiva en la *Diremtion* o perspectiva original del bien y del mal y, por tanto, en la ley divina y humana que la funda. En la esfera moral, en efecto, se verifica algo absolutamente nuevo, algo que no existe en la esfera cognoscitiva: es decir, mientras que el conocer procede desde la subjetividad hacia la objetividad, el hacer, el hacer moral y el hacer humano, procede desde la objetividad del mundo y de la sociedad hacia las profundidades del Yo, que se libera a sí mismo y se realiza mediante sus aspiraciones; hay una antítesis, entre la esfera cognoscitiva y la esfera moral, de movimiento centrífugo y centrípeto: centrífugo el conocimiento, incluso en la tradición inmantentista moderna, a pesar de las apariencias; centrípeta, por el contrario, la moral (¡si agrada hablar de este modo!).

Pero hay más. El mundo de la objetividad, ese mundo de las ciencias y de la técnica que hoy día avanza con la segura presunción de plasmar el mundo del hombre para el hombre, un mundo hecho, como se suele decir, «a medida del hombre», ese mundo tiene por ley la referencia al infinito, puesto que la inquietud del *homo faber* no conoce y no admite satisfacción ni reposo, ya que en este mundo tecnológico es lanzada hacia el infinito: hoy día ya la fantasía misma da la impresión de ir por detrás de las perspectivas de construcción y destrucción del evo inminente. Por el contrario, el mundo de la subjetividad, el de la libertad y la moral en la tensión del bien y el mal, tiene la exi-

gencia del *momento* actual y no comporta retrasos o dilaciones; no puede esperar una visión definitiva, por los demás inalcanzable, del mundo, porque el hombre no puede tomar en consideración el infinito para ser hombre; es la moralidad la que cualifica al hombre en cuanto hombre y actúa su libertad. El hombre, en efecto, si se mueve por lo que es y lo que parece, es a su vez lo que llega a ser, es decir, está constituido por lo que elige ser y realiza como proyecto de su ser: muy bien se puede decir entonces que en la esfera del espíritu la libertad es el fundamento *(Grund)* del ser y no simplemente un modo de ser junto a otros con los que la libertad tendría que pactar. La libertad a su manera es, en consecuencia, un principio, es el primer principio en la vida del espíritu tanto en Dios como en el hombre. Y por esto en la tensión de ser y libertad es donde se decide sobre todo la cualidad constitutiva del hombre mismo y se clarifica el sentido de su ser y su destino.

La disolución de la moralidad en el pensamiento moderno (como consecuencia de la destrucción de la metafísica)

La disolución de la moralidad —en su originalidad en el interior de su dialéctica de objetivo y subjetivo, de libre y necesario— es la eliminación, o mejor, la superación (en el sentido de la *Aufhebung* hegeliana), de la distinción entre bien y mal, y coincide en el plano teorético con la eliminación de la tensión entre ser y devenir. Semejante eliminación puede ocurrir o ambos casos —el de la resolución del ser en el devenir —son las filosofías de tipo heraclíteo-hegeliano, o las filosofías del acto que se hace medio a sí mismo en su hacerse infinito en el infinito (historicismo)—, o bien en cuanto que el devenir es trasladado a la unidad e identidad del ser y de la sustancia —y son las filoso-

fías de tipo parmenídeo-spinoziano—. En efecto, en ambos casos —al de la resolución del ser en el devenir y en el del devenir en el ser— el ser que es la presencia del presente, sea como sustancia-Todo o como acto-devenir, coincide con el bien, es decir, que el bien es ser, mientras que el mal es el no ser, que es el no presentarse y el no darse. Obsérvese bien: ha sido el nuevo principio humanista, o mejor, el llamado «principio de la conciencia» o «principio de inmanencia» [1] el que ha invertido la situación y el que ha obrado la unidad constitutiva de acto y contenido y, en consecuencia, la resolución última de acto y norma en una inmanencia sin residuos.

De esta manera el itinerario de la inmanencia moderna es la conquista progresiva e imparable de semejante unidad-identidad y de la aludida disolución de la moralidad como tensión-oposición constitutiva del bien y el mal: en esto la moralidad ha seguido, y no podía hacer otra cosa, el mismo destino que el *cogito* moderno había impuesto a la verdad. Es más, puesto que, como explicaremos en seguida, la esencia del *cogito* moderno es el *volo*, en última instancia es la misma libertad la que viene a instalarse en el corazón del ser y hace salir de sí a la misma verdad como emanación de libertad. Veamos ante todo el último origen de todo esto en Descartes.

Cuando, en efecto [2], Descartes pronuncia su *cogito*

[1] Cfr. al respecto: C. FABRO, *Introducción al ateísmo moderno*, cit. 2.ª ed., cap. VIII, pp. 1003 ss.

[2] Es sintomática la diferencia entre HEGEL por una parte y HEIDEGGER y SARTRE por otra en la interpretación del *cogito* de DESCARTES. HEGEL da al *cogito* cartesiano un sentido y pretensión fenomenológica, que queda ligado después en su empleo a la abstracción del *Verstand*, mientras que para HEIDEGGER y SARTRE se debe decir que DESCARTES ha captado de una vez para siempre la nueva esencia de la libertad (cfr. HEGEL, *Vorles. über die Geschichte der Philosophie*, cit. parte III, p. 304; J. P. SARTRE, *La liberté cartésienne*, París, 1956. De HEIDEGGER hablaremos dentro de un momento).

ergo sum, ese *cogito* es ante todo y sobre todo un *volo,* en cuanto que el *cogito* pretende ser un acto fundante originario. Pues un *cogito* que intenta contraponerse a la duda radical y destruirla, es decir, el *cogito* que pretende salvarse precisamente gracias a un universal poner entre paréntesis el contenido, el *cogito* que excluye toda referencia de objeto y objetividad y afirma la prioridad del acto sobre el contenido, o mejor, el *cogito* activo no puede ser otra cosa más que voluntad. En primer lugar, es *volo dubitare de omnibus,* incluso de la matemática, y después es reconocerse como acto fundante en el *velle* que explica la esencia del mismo dudar tanto como realidad del acto cuanto como, digámoslo rápidamente, verdad del mismo. En esta separación, de la conciencia respecto del contenido y del acto respecto al objeto, se cumple el primer paso —el «comienzo» *(Anfang)* dice Hegel— de la conciencia. En este vacío, obrado precisamente por la voluntad de dudar, que es un perenne vaciarse de contenido, se cualifica de una vez por todas la misma cualidad del acto de la conciencia, cuya cualidad es ya ser sin una cualidad que no sea la presencia del presente, es decir, el acto en acto de la tautología de la inmanencia, en el sentido de autofundación de la verdad como certeza. Es lo que se llama estar siempre disponible, por lo cual hoy se habla del compromiso de la falta de compromiso: el compromiso de la falta de compromiso de los que se lanzan a la calle a romper cristales e incendiar coches. El compromiso de la falta de compromiso es el *cogito* cartesiano, la libertad pura de Sartre, que no tiene contenido ni fundamento.

Evidentemente, Descartes y gran parte de la filosofía que le ha seguido hasta llegar a la disolución del hegelianismo estaban muy lejos de querer y preveer semejante disolución, tal como ya está establecida en nuestra cultura desde hace más de un siglo y como se presenta en la actualidad, como un hecho adquirido y ya solucionado en la cultura y en la vida contemporá-

nea. Pero no es difícil reconocer la coherencia, aunque durante tres siglos no se haya visto, y que hoy es ya indiferible e inevitable, de ese principio que las filosofías de cualquier dirección de nuestro tiempo (neopositivismo, marxismo, existencialismo, pargmatismo, fenomenología y otras) reconocen al mismo tiempo como esencia común y común finalidad.

Obsérvese bien. El *volo* de que se está hablando, que es el acto y la esencia del *cogito,* es el acto entendido en su última trascendentalidad, es decir, el acto como emergencia y *posición del Yo* en su dependencia esencial. El *cogito* es un *volo,* y el *volo* es el actuarse del Yo. Si el *volo* dependiese del *cogito,* como en el realismo clásico tradicional, y el *cogito* fuese fundante y el *volo* fundado, el *cogito* podría fundar únicamente en cuanto es intencionado, es decir, porque es *cogito aliquid,* y en consecuencia, en cuanto pone la dualidad de acto y objeto, y en última instancia, en cuanto revela y presupone la distinción entre sujeto y objeto, conciencia y ser, intento y voluntad, finito e infinito, tiempo y eternidad, hombre y Dios. Aquí, la tensión real de los opuestos, que exigen ser distintos para la verdad del acto mismo, el drama de la verdad y de la libertad está siempre en acto, y el hombre es llamado de vez en cuando a situarse mediante su libertad —como dice Kierkegaard— «en transparencia delante de Dios» [3], y por ello ha de establecer su responsabilidad en la que hemos llamado precisamente la *Diremtion* originaria del bien y del mal, y con ella la distinción de la moralidad respecto al puro hacer, del saber absoluto, del proyectar infinito...

Por el contrario, el *volo* al que se le hace preceder y constituir el *cogito* —y en esto, como han exactamente individuado la esencia del pensamiento moderno no

[3] Cfr. la definición existencial de la «fe» *(Tro)* que da en *Enfermedad mortal:* «La fe es: el yo, siendo él mismo y queriendo ser él mismo, se fundamenta transparentemente en Dios» (trad. ital. de C. Fabro, Florencia, 1952, p. 301).

sólo Kant, Fichte, Schelling, que anteponen expresamente el *volo* al *cogito,* sino incluso el mismo Hegel, especialmente en las *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [4], y después de Hegel la totalidad de la filosofía europea contemporánea— no es ya un *volo aliquid,* porque no debe ser un *volo* intencionado de alguna cosa, en cuanto que él mismo se coloca en el centro del Yo como intencionante e intencionado universal, centro del Yo hecho por el *volo.* El Yo se convierte de este modo en el intencionante trascendental en cuanto que es el intencionado universal; es el *Grund* o fondo originario que se acrecienta a sí mismo hasta el infinito mediante el círculo de su propia dependencia esencial. Todo lo que sucede en la conciencia debe proceder del Yo y volver al Yo, proceder del Yo y mediante el Yo volver al Yo: no es una tautología, es la esencia del pensamiento moderno y de la conciencia contemporánea. En esta resolución-disolución, si el *volo* se refiere al acto incondicionado, el Yo afirma el sujeto condicionante incondicionado del acto mismo, en una relación recíproca de fundamentación que se distingue de todos los tipos de relación conocidos hasta ahora. Se quiere decir con esto tanto que el *volo* se certifica únicamente como actuación pura del Yo puro, como que el mismo Yo se reconoce en su esencia y fundamentalidad *(Gründlichkeit)* únicamente en el *volo* como acto fundante. Como es sabido, hasta Kant y Fichte el Yo como *primun* trascendental estaba todavía en la sombra y el Absoluto era todavía concebido como sustancia, mónada, etc., y el *volo* era confuso y arrastrado en el férreo determinismo del *cogito* (el determinismo racionalista del destino spinoziano como *amor intellectualis,* la *armonía preestablecida* de Leibnitz...). Con el idealismo el Yo pierde sus determinaciones o incrustaciones (si así gusta lla-

[4] Especialmente en la densa y compacta *Einleitung* (4-15).

marlas) cosmológicas y teológicas para hacerse libre en su libertad radical.

El Yo de que se está hablando, que es como la *facies abscondita* de la libertad, en la determinación última del *volo-cogito* —como se observa sobre todo en la izquierda hegeliana (marxismo, existencialismo, fenomenología pura...)—, ya no es Yo, ya no es ni sujeto ni objeto, ni contenido, ni acto, sino que es concebido más bien precisamente como fundado-fundamento o, si se quiere, como el trascendental *omnia fundans* en cuanto que es el único que pone algo en toda salida de la conciencia. De este modo se comprende que toda salida de la conciencia en el mundo y en la historia es a la vez un retorno a su principio, o sea, al Yo que lo ha puesto y que pone como «posibilidad de la posibilidad», es decir, como capacidad de recuperación infinita que el Yo tiene en sí mismo en la antítesis entre lo interno y lo externo, el todo y las partes, individuo y sociedad, manifestación o fenómeno y realidad. La deducción que ha hecho Sartre del ateísmo radical del *cogito* de Descartes y de la autoconciencia moderna en general ha sido referida con justeza en la variada obra de Sartre (filosofía, narrativa, ensayística...) a la reivindicación de la libertad radical, o sea, a lo que él llama precisamente la libertad «sin condiciones». De este modo la libertad, según la nueva concepción, es la consecuencia inevitable de la prioridad del *volo* sobre el *cogito* y, por tanto, del *cogito* sobre el ser, o bien de la estructuración del *cogitare* como *velle* y al mismo tiempo —como el mismo Sartre advierte— la libertad se convierte a su vez en su realidad de fundamento imprescindible, en el argumento perentorio de la no existencia y de la inutilidad y falta de significado de Dios y de todos los problemas con ello conectados.

Esta solidaridad entre el *volo-cogito* cartesiano y el ateísmo y la consiguiente disolución de toda moral absoluta y de todo valor permanente de la moral, ha

sido aclarada, desde un horizonte no menos radical, por Heidegger, que por su parte ha querido disociar su análisis del pensamiento moderno del más tumultuoso del filósofo francés [5]. También para él el imponerse y avanzar del *cogito* es el de un *volo,* de tal modo que la respuesta adecuada al *cogito ergo sum* ha llegado únicamente después de tres siglos con el *Wille Zum Wissen,* que es el *Wille zur Macht* de Nietzsche. Por decirlo con una fórmula más sencilla, se trata de lo siguiente: la identidad entre ser y pensamiento afirmada por el *cogito* y recogida en cualquier etapa del pensamiento moderno implica y se desarrolla en función de la identidad de *cogitare* y *velle* sobre el fundamento del *volo* como fundamento (permítaseme la tautología). Esto es lo que ha sido señalado como el descubrimiento moderno de la subjetividad trascendental y la completa inversión de la subjetividad del sujeto a la que antes hemos aludido, que ha sido introducida con Descartes.

El análisis de Hidegger a este respecto es particularmente iluminador [6]. Hasta Descartes, observa él, e incluso en el interior de su metafísica, el ente en cuanto ente es un *Sub-jectum* ὑπο-κειμενον algo que está enfrente por sí mismo y que como tal es el fundamento de su cualidades permanentes y de sus estados cambiantes. El predominio *(Vorrang)* de un *Sub-jectum* caracterizado (como fundamento de lo que está en el fondo) [7], puesto que es *Sub-jectum* incondicionado desde el punto de vista esencial, deriva de la pretensión del hombre, de un *fundamentum absolutum inconcussum veritatis* (de un fundamento de la verdad en el sentido de certeza, que descansa en sí mismo

[6] Cfr. la polémica contra Sartre en su *Brief über Humanismus,* Berna, 1947, en particular pp. 72 ss.

[5] Sigo el ensayo *Die Zeit des Weltbildes* (La edad de la imagen del mundo), en *Holzwege,* cit. especialmente nota 9, pp. 98 ss.

[7] El texto original dice: *als Grund zu Grundliegenden.*

e inquebrantable), que es precisamente la pretensión de la filosofía pura, de la metafísica. Pero hoy día, como todos saben, la metafísica ya no se admite: el hombre quiere partir de sí mismo.

Heidegger, sin razón, en mi modesta opinión, ve el fin primario de la innovación cartesiana no tanto y ante todo en la fundamentación radical del comienzo por parte de las superestructuras empíricas de la certeza, cuanto en la liberación del hombre por la que se desvincula de la obligatoriedad de la verdad de la revelación cristiana y de la doctrina eclesiástica, tratando de alcanzar una legislación que reposa sobre sí misma(es decir, Heidegger interpreta a Descartes como un precursor de la total separación de la verdad respecto de la metafísica y de la verdad religiosa respecto de la Iglesia, o sea, como un continuador de Lutero). Es lo que nosotros más arriba hemos llamado la emergencia del Yo como fundamento. Mediante esta liberación la esencia de la libertad, es decir, el vínculo a algo que obliga, se plantea de un modo nuevo. Pero ya que según esta libertad es el hombre en cuanto que se libera a sí mismo *(der sich befreiende Mensch)* el que pone lo que es obligatorio *(dans Verbindliche),* esto de ahora en adelante puede ser determinado de modo distinto cada vez: por tanto, negación de una moral que se basa en principios metafísicos. Lo obligatorio puede ser la razón humana y su ley o bien el ente *(das Seiende)* estructurado por semejante razón y objetivamente ordenado, o en ese caos todavía no reducido a un orden cuya objetivación tratando de dominarlo constituye la tarea de una época. En consecuencia, historicismo radical de la moral.

En este proceso de liberación del pensamiento moderno, a partir de Descartes, Heidegger ve, por tanto, dos momentos y dos fines: uno, manifiesto, la consecución como punto de partida inicial de la certeza inquebrantable *(cogito* para tener la certeza); otro, más escondido, pero no menos constitutivo, que es la libe-

ración de toda guía, es decir, de la dependencia de la verdad revelada y de la revelación, en el sentido de rechazo de toda referencia a la trascendencia para fundar y consolidar la certeza y la seguridad para la salvación del alma. La liberación que se fundaba «en» *(aus)* la certeza de salvación fundada en la revelación cristiana debía ser, por tanto, en sí misma una liberación «por» *(zu)* una certeza en la que el hombre se aseguraba lo verdadero como el «contenido de conciencia» *(das Gewusste)* de su propio saber. Esto era únicamente posible con la condición de que el hombre en cuanto se libere a sí mismo se garantice a sí mismo la certeza del «objeto de lo que él puede saber» *(das Wissbare)*. En consecuencia, esencialmente esta interpretación que hace Heidegger del *cogito* cartesiano es el comienzo de la destrucción del cristianismo por parte, en primer lugar, del idealismo, y después, sobre todo, por parte de la izquierda hegeliana. Este es un punto que me parece que no ha sido sacado a la luz especialmente por ciertos grupos de heideggerianos católicos o cristianos, que van del brazo de la última desmitificación.

Esta resolución radical del *cogito* en el *volo* es posible únicamente con la condición de que el hombre, en cuanto se libere a sí mismo, se garantice a sí mismo la certeza del objeto de su propio saber. Esta certeza se desaprisiona de la subjetividad, y de la subjetividad como voluntad. Un concepto que es la inevitable resolución del *cogito* en el *volo* como voluntad de poderío.

Ahora bien, tal resultado podía obtenerse únicamente en cuanto el hombre decidiese por sí mismo qué debería significar para él lo que puede saber, el saber mismo y la seguridad de lo que sabe, esto es, la certeza. La tarea metafísica en esta investigación o verificación retrospectiva de la originalidad teorética del *cogito* como modificación del eje de la libertad se convirtió entonces en esto: «crear» *(schaffen)* el fundamento metafísico de la liberación del hombre por la

libertad como autodeterminación cierta de sí misma. Quiere decirse que sólo el *cogito* del *volo,* o mejor el *cogito* como *volo,* el *cogito-volo* como *volo-cogito* posee en sí mismo a un tiempo el acto y el contenido, y con ello la certeza analítica inquebrantable de su propia dependencia esencial. Heidegger, en efecto, precisa esto poniendo de manifiesto que este fundamento no debía ser simplemente cierto en sí mismo, sino que, ya que cualquier otra regla procedente de otros campos era imposible, debía ser de tal naturaleza que mediante ese fundamento la esencia de la libertad buscada fuese puesta como «certeza de sí misma» *(Selbstgewissheit):* por tanto, la libertad y la verdad deben coincidir. Ahora todo lo que es cierto a partir de sí mismo debe a la vez garantizar y asegurar como cierto ese ente para el que este saber es cierto y mediante el cual todo lo que se puede saber debe ser asegurado. El *fundamentum,* el *Grund* de esta libertad, lo que está a su base, el *Subjectum,* debe ser algo cierto *(ein Gewisses),* capaz de satisfacer las exigencias señaladas. Un *Sub-jectum* caracterizado, según todos estos puntos de vista, se convierte en necesario. Entonces, ¿qué es esta certeza que forma y confiere el fundamento? Es el *ego cogito (ergo) sum.* Lo cierto es, en consecuencia, una proposición *(Satz),* la cual afirma que contemporáneamente (en el mismo tiempo y con igual duración) el pensamiento del hombre, él mismo, está presente de modo indubitable, es decir, ahora *(jetzt):* dado a sí mismo a la vez. Pensar se revela de este modo como un poner delante *(Vor-stellen),* un representar; no es simplemente, como debe ser, según Heidegger, el ser en su instancia originaria, un «estar-presente» *(Anwessen)* y el conocer un «aferrar el presente» *(das Vernehmen das Anwesenden),* a cuyo «no encubrimiento» *(Unverborgenheit)* pertenece el conocer mismo como una especie particular de estar-presente respecto a lo que del encubrimiento se ha hecho presente. El emerger del acto de su encubrimiento es contemporaneidad de pre-

sencia, actualidad, libertad, verdad. El «representar» *(Vorstellen*=pensar en sentido amplio) no es ya el «desvelarse» *(Sich-ent-bergen)* por..., sino un aferrar y un detener-retener [8]. Lo que es presente no se despliega más *(nicht das Anwesende waltet)*, sino que domina el asalto, la agresión *(sondern der Angriff herrscht)*. (En consecuencia, la guerra atómica, la agresión, el espíritu de inquietud de la sociedad moderna, según Heidegger, nacen precisamente de esta tradición de perderse en la esencia, en los contenidos.) Gracias a esta nueva concepción de la libertad, el representar es ahora un procedimiento que avanza hacia el plexo o la esfera que debe ser hecha segura (por la subjetividad) para después ser cierta. El análisis de Heidegger concluye —igual que el de Sartre— con que el *sub-jectum* de esta libertad como subjetividad no es el sujeto empírico egoísta, sino que es el hombre como sujeto universal, es decir, trascendental, al que pertenece la incondicionada ilimitación del ámbito de la objetivación posible y el derecho de decidir sobre ella. Por tanto, no es capricho, sino la voluntad necesaria y universal.

De este modo se ha aclarado ahora en qué sentido el hombre, el hombre moderno en cuanto sujeto, quiere y debe ser «medida y centro» *(Mass und Mitte)* del ente, es decir, de los objetos y datos [9]. Aquí el hombre ya no es μέτρον en el sentido de la moderación del percibir-aprehender (es decir, en el sentido clásico de la «mesura»), en cualquier ámbito del no encubrimiento del presente respecto al cual el hombre se hace presente cada vez. En cuanto *sub-jectum* el hombre es la *coagitatio* del *ego*, según Heidegger. Se introduce, pues, el nuevo concepto de la libertad como *conscientia* o acto de conciencia fundante, es decir, en cuanto subjetividad del *sub-jectum* que es la *coagitatio* del Yo, el actuarse, el moverse, el desvincularse del Yo. No se

[8] HEIDEGGER utiliza dos verbos de la misma raíz: *Ergreifen* (aferrar) y *Begreifen* (comprender).

[9] HEIDEGGER escribe: *Objekte, Gegenstände.*

sale de este egocentrismo constitutivo del nuevo concepto de libertad, observa justamente Heidegger, afirmando que el hombre está siempre determinado como yo y tú, como nosotros y vosotros [10] (son éstas las evasiones inspiradas por ciertas formas de espiritualismo cristiano en Francia, en Italia, en España, de tipo orteguiano y gentiliano, etc., que forman la nueva dialéctica buberiana —que en realidad se remonta a Feuerbach—, la cual quiere sustituir, como diremos en un segundo punto, la temática de la sustancia de la metafísica antigua por la dialéctica del amor, la ética del yo y el tú, o sea, de la dependencia de la conciencia), ni tampoco mediante la inserción del yo en el nosotros, puesto que esto no hace más que reforzar la subjetividad de la que estamos hablando.

Y casi por una improvisada inversión total, aunque menos extraño en realidad de cuanto el inmanentista Heidegger no piense, Heidegger observa adecuadamente que a causa del *cogito* moderno (como *volo-cogito-volo...*, y así hasta el infinito) la subjetividad absoluta se ha vuelto objetividad absoluta, la llamada libertad del Yo se ha vuelto esclavitud de la técnica. Esto significa en la jerga heideggeriana que en el imperialismo planetario del hombre, técnicamente organizado, el subjetivismo del hombre alcanza aquel vértice supremo del cual el hombre no descenderá más que para colocarse en el plano de la uniformidad organizada (he aquí el tema marcusiano, ¡que ya se encuentra en Heidegger!) y ajustarse en ella. Esta uniformidad —como se puede observar, apuntamos nosotros, en los regímenes totalitarios— es, en efecto, el

[10] Cfr. al respecto las divagaciones de la *Ich-Du-Philosophie* (FICHTE, FEUERBACH, G. MARCEL...). La reducción del ser a voluntad a través del *cogito,* es el tema central de la última obra de HEIDEGGER, *Nietzsche,* cit., cfr. el resumen del vol. II, pp. 467 s. En el curso *Was heisst Denken?* (Tubinga, 1954), HEIDEGGER reclama la identidad de *Sein y Wille* propuesta por SCHELLING con la definición: «*Wollen ist Ursein*» (p. 77).

instrumento más seguro del completo dominio, esto es técnico, de la tierra. La libertad moderna de la subjetividad surge completamente en la objetividad correspondiente (por tanto, ¡los contrarios coinciden!): por eso Nietzsche había hablado de «voluntad de poderío», aunque no había previsto que el poderío no tendría más su ser y su norma en la voluntad, sino que el mismo poderío sería el fundamento y la esencia de la libertad, o sea, la ausencia de norma de la voluntad. Por tanto, la caída o eliminación progresiva de la moral en el pensamiento moderno hasta la situación catastrófica, cada vez más inquietante, de la época contemporánea no es suceso accidental o una sombra pasajera de nubes, como piensa Heidegger. Mucho menos esta situación de extravío total, es decir, el oscurecimiento producido por la concepción de la verdad, entendida como certeza de la subjetividad, ha sido un efecto, o más bien —como piensa Heidegger— ha sido preparado por la «certeza de salvación» *(Heilsgewissheit),* predicada por el cristianismo. En realidad, semejante oscurecimiento, como se ha visto, es la consecuencia única e inevitable —piense lo que piense Heidegger— de la inmanencia moderna expresada por el *volo,* puesto como fundamento del *cogito,* y del vacío de conciencia llamado a preceder y fundar el pensamiento.

Esta es la raíz primera, radical, de semejante dispersión de la moral, de la historización de la moral, de la destrucción de la permanencia de un eje moral de la vida.

La crisis (¿disolución?) de la moral en la teología moderna

Frente a la situación de inmanentismo de la filosofía moderna y a la del humanismo radical de la filosofía contemporánea son posibles, y han sido al menos parcialmente formuladas, dos posturas: una de revisión

del mismo principio de inmanencia (de la duda radical, del comienzo vacío, del voluntarismo absoluto...), y por consiguiente de impugnación radical del mismo; la otra de aceptación de esa misma situación como irreversible, que se convierte, por tanto, en el punto de partida de la nueva tarea que compete, o debería competer, a la «teología cristiana de los tiempos nuevos» (¡así la llaman!).

La primera postura, al menos hasta el Concilio Vaticano II, era defendida por la filosofía y teología católica y también por representantes de la misma teología protestante tradicional; la segunda postura progresista, o derrotista si se quiere, tenía su más incisiva expresión en la llamada «teología dialéctica» de Barth-Tillich-Bultmann. Esta ha conducido a la llamada «teología de la muerte de Dios», que ha explotado inmediatamente después de la guerra, sobre todo por influjo de la última actividad de Bonhoeffer (digo «última» porque el primer Bonhoeffer da la impresión de estar muy lejos de las ideas de las famosas *Cartas de la cárcel)*. La introducción del nuevo principio existencial del hombre como «ser-en-el-mundo» o «ser-en-situación», especialmente según la mundanidad radical afirmada por la ontología fenomenológica de Heidegger [11], había llevado a la «moral de situación», según la cual no existen principios morales objetivos e inmutables, sino que es el hombre mismo el que lleva consigo, con su modo de ser en el mundo, el modo de su comportamiento como realidad histórica. El hombre vive según su ser del mundo, entendiendo por «ser del

[11] Introducida precisamente mediante el análisis del *Dasein* en *Sein und Zeit* (1927). En todo este proceso de secularización ha tenido una importancia decisiva, sobre todo en la vertiente teológica, la negación de la metafísica y de lo sobrenatural por parte de SCHLEIERMACHER y de la teología liberal que de él depende (cfr. K. HAMILTON, *Revolt against Heaven,* cit. en particular, pp. 67 ss., 91 ss.).

mundo» el devenir de su conciencia en el mundo: esto significa «ser» en el pensamiento moderno.

Por tanto, no por casualidad, el pionero más conocido de esta *destructio theologica theologiae* y vulgarizador de ideas —que el último Bonhoeffer había meditado en la cárcel antes de afrontar la muerte—, el obispo anglicano J. T. Robinson, reconoció que «... es imposible reestructurar la concepción propia de Dios y el modo propio de entender la trascendencia, sin reestructurar (literalmente: 'sin volver a meter en la olla') la concepción propia de la moralidad» [12]. Se trata ante todo de esto, a saber: que a causa del olvido del ser en que se ha envuelto la filosofía de la subjetividad, el hombre se ha descubierto como vacío de ser, empujado hasta la negación de Dios y del fundamento, y, por tanto, se encuentra sin apoyo en el mundo, abandonado no sólo a los cataclismos de la naturaleza, sino también estimulado por los descubrimientos de la ciencia y expuesto al demonismo de la técnica y de la política. Lo reconoce el mismo Heidegger, a pesar de que es uno de los principales responsables de la situación: «Las guerras mundiales y su universalidad son por lo demás consecuencia del abandono del ser. (Este es un tema reiterativo en este último Heidegger postbélico.) Ellas imponen la seguridad de una forma permanente de explotación. En este proceso está implicado también el hombre, que no esconde por más tiempo ser la «materia prima» o sin labrar *(Rohstoff)*. El hombre es *la más impotrante materia prima,* ya que es el sujeto de todas las explotaciones, porque precisamente deja brotar incondicionalmente en este proceso su voluntad y a la vez deja el objeto del abandono del ser. Las guerras mundiales son las formas propedéuticas *(Vorform)* de la eliminación de la

[12] *Honest to God,* cit. p. 105 (tengo presente también la trad. ital., que he retocado en algún punto). Sobre el rumbo de la teología dialéctica y la consiguiente *Death-of-God-Theology,* cfr. nuestro *L'uomo e ir rischio di Dio,* cit. pp. 379 ss.

distinción de guerra y paz, la cual es necesaria cuando el mundo se ha convertido en un no-mundo (el mundo actual ya no es mundo: *Unwelt)* como consecuencia del abandono (por parte) del ente (que es el hombre) de una verdad del ser» [13], es decir, del vacío *(Leere)* producido por el abandono o, mejor, por el olvido del ser.

Muy considerables han sido los ecos de Heidegger en la teología protestante contemporánea [14]; su influjo ha sido decisivo en la «teoría de la desmitificación» de Bultmann, según recíprocas confesiones, y en la proclamación del ateísmo religioso o, mejor, de la religión atea de Bonhoeffer. Este en sus *Cartas* afirma: «Heidegger ha dicho poco al decir que el mundo está vacío de Dios; es necesario llegar al fondo y decir que el hombre está vacío de Dios, que el hombre es la negación de Dios.» La teología protestante continúa profundizando hasta el final la exigencia luterana de la *sola Biblia, sola fides, sola gratia*... Si la filosofía demuestra que Dios no existe, mejor... Si la filosofía demuestra que no hay una regla de moralidad, mejor: se debe llevar la negación hasta el fondo, porque así la protesta del cristiano brota más categórica. Según Heidegger, la filosofía alcanza únicamente al «hombre en el mundo» *(In-der-Welt-sein),* y, ciertamente, en la filosofía de Heidegger no hay sitio para un Dios creador y personal. La teología dialéctica ha encontrado en este ateísmo constitutivo de la filosofía, o mejor en su humanismo radical, la confirmación del fideísmo radical de la reforma y de la condena sin apelación de la razón efectuada por Lutero, creador, en contra de la teología bidimensional católica (finito e infinito, naturaleza y gracia), de la *sola fides, sola gratia.* La teología dialéctica más avanzada en la línea de Bonhoeffer-

[13] M. Heidegger, *Ueberwindung der Metaphysik,* XXVI, en «Vorträge u. Aufsätze», Pfullingen, 1954, p. 92.

[14] Cfr. las indicaciones de nuestro *Dall'essere all'esistente,* cit. p. 393, nota 79.

Robinson, que ha encontrado no pocas resonancias —como en seguida diremos—, incluso en el ala extrema de la teología católica contemporánea, llega a proclamar el punto cero, es decir, el rechazo total de cualquier punto de apoyo para una elevación a Dios de la conciencia, o sea, de la misma conciencia o sentimiento de lo sagrado *(das Heilige)* de Otto, del sentimiento de dependencia *(Abhängigkeitsgefühl)* de Schleiermacher y del sentimiento religioso en general de Jacobi-Fries y de cualquier inclinación del hombre hacia Dios, según la dirección de Agustín y Tomás [15] y de la tradición occidental. Lo sagrado, para los robinsonianos y los bonhoefferianos, para ciertos extremistas católicos, es considerado como una ilusión, un falso espejismo, una simple actitud psicológica espúrea. La única actitud auténtica es la «profanidad», la profanidad radical: a esto se lo llama el proceso de «secularización» [16]. La fe, que es concebida como afirmación total de la majestad de Dios y de los derechos de Dios, es posible únicamente a partir de la negación total de la capacitación de la naturaleza y de la razón: por tanto, el ateísmo que es propio de la razón es y se convierte en el fundamento para la afirmación en la fe del derecho absoluto de Dios. En consecuencia, dicen estos hombres, debemos estar agradecidos al ateísmo, agradecidos a la filosofía moderna, agradecidos al

[15] «*Fecisti nos ad te, Deus, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*» (Conf. I, 1). «*Inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria, sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo et ad hoc quod in societate vivat*» (S. Th., I-II, 94, 2).

[16] Cfr., al respecto, la diferente valoración, extrínseca y político-sociológica, del católico K. RAHNER e interior-mística del tomista y teólogo anglicano E. L. MASCALL, en el Congreso teológico de Toronto del 20-24 de agosto de 1967 (cfr. el texto en las Actas: *The Renewal of Theology*, Toronto, 1968, vol. I, pp. 167 ss., 193 ss.).

principio de inmanencia, ¡qué han arrancado de la ciencia humana toda ilusión de trascendencia!

En consecuencia, cae, y debe ser así, frente a la nueva situación, la que Robinson llama «monolítica coherencia» del *corpus* de la teología moral católica, porque debe caer toda *distinción y oposición de naturalismo y sobrenaturalismo,* por la que siempre se ha batido la teología cristiana, y sobre todo la católica [17], y la misma teología protestante tradicional del siglo XVIII contra los ataques de la ilustración y de la izquierda hegeliana (Feuerbach, Bauer, Strauss, etc.). En efecto, leemos que la ética del sobrenaturalismo «... retuerce *(distorts)* la enseñanza de Jesús» y condena abiertamente el principio de que «... ciertas cosas siempre son justas, otras son siempre equivocadas para cualquier hombre y en cualquier condición». Por consiguiente ninguna permanencia de valores de fondo. Sobre esta base se denuncia el mal entendimiento de que el Sermón de la Montaña pueda ser entendido como una nueva ley, aunque Mateo la haya entendido de este modo (¡por tanto, Mateo se ha equivocado!). Los principios morales de Jesús no deben ser concebidos de modo legalista, como preceptos; no prescriben lo que el cristiano debe hacer en cualquier circunstancia, ni definen lo que es justo universalmente y lo que universalmente es incorrecto. No son una ley que imponga el amor de manera igual para todos, sino solamente ejemplos de lo que el amor puede pedir de vez en cuando de cada uno de nosotros... Son incluso los preceptos del Evangelio y los discursos de Jesús, puras

[17] En tiempo de KIERKEGAARD, había defendido enérgicamente esta distinción, contra el monismo de la teología hegeliana, su obispo MYNSTER, el cual había visto muy bien que la distinción era vital para el cristianismo y que la negación de tal distinción era solidaria en el hegelianismo con el cambio de la relación ser-pensamiento, y, por tanto, con la negación de valor de los primeros principios comenzando por el de contradicción (cfr. J. P. MYNSTER, *Blandede Skrivter,* Copenhague, 1853, vol. II, pp. 23 ss.).

y simples palabras, y por eso hay que interpretarlas de vez en cuando, nunca hay que tomarlas de un modo demasiado literal como imposiciones válidas para toda situación y como principios universales.

Tómese, ejemplifica Robinson, el problema del matrimonio. Para aquellos que admiten la distinción de los dos órdenes, natural y sobrenatural, la «santidad del matrimonio» está fuera de discusión, y el matrimonio no sólo es indisoluble, sino incluso indeleble. En su opinión, sin embargo, hoy día son muy pocos los que creen que los matrimonios se realicen en el cielo; y de todas formas es cierto que —he aquí la postura de la *Death-of-God Theology*— son muy pocas las posibilidades de hacer valer semejante concepción en un mundo que camina por una vía totalmente distinta, tanto en el plano científico como en el político, artístico y religioso. Se trata —y Robinson es tan explícito como coherente— de que con la caída de la metafísica —gracias a la *destructio veritatis entis* por parte del pensamiento moderno— ha caído también el sobrenaturalismo, y con él el absolutismo de la moral del Sinaí. El mismo concepto de pecado en el sentido tradicional no puede ya tener ningún sentido para el hombre moderno, que no comprende ya, a causa del nuevo concepto de libertad, el concepto de ley y rechaza todo legalismo. La crítica a la moral heterónoma, fundada en un principio exterior a la conciencia humana y en unas sanciones de naturaleza trascendente, sigue observando Robinson, fue llevada ya a término por Kant, y de este modo del sobrenaturalismo se ha pasado al naturalismo, de la heteronomía a la autonomía. Hoy la postura se ha convertido incluso en más radical todavía: hay que rechazar cualquier referencia a Dios, incluso en sentido postulatorio y determinante, como todavía hacía Kant: esto es, se debe indentificar la moral con la existencia y la medida del hombre con el hombre mismo, eso que hoy se llama precisamente «una moral humana hecha a medida del hombre».

Inspirándose en este punto más directamente en Tillich, Robinson opone al legalismo la moral cristiana de los nuevos tiempos, o sea, la del «cristiano adulto»: ésta no es heterónoma y preceptiva en el sentido tradicional, ni autónoma y todavía preceptiva en el sentido kantiano, sino teónoma. Y lo explica de un modo bastante significativo. La moral teónoma es definida como aquella que reconoce como único principio de la propia orientación moral el amor [18]: «Unicamente el amor puede estar abierto a cualquier situación particular (concreta) o, mejor, a las personas en sus situaciones particulares, en sí mismas y por sí mismas, sin perder su propia orientación y su propia incondicionalidad.» Por esta razón el amor es la única ética en condiciones de ofrecer un elemento de seguridad en un mundo continuamente en movimiento y que permanezca de hecho siempre libre e independiente del cambiar de las situaciones. Es el principio directivo de la que se llama desde hace un cuarto de siglo precisamente la «ética de situación» *(Situationsethik)* [19]. En esta concepción el único mal intrínseco y el único pecado es la «falta de amor» *(lack of love)*. Entonces, matrimonio y divorcio, por volver al ejemplo abrasador del mundo contemporáneo, matrimonio y procreación deben ser regulados por las situaciones y no por las prescripciones; es decir, estos comportamientos deben ser vistos no desde el exterior, sino desde el núcleo de la situación personal de cada individuo. Por ello puede darse perfectamente que el divorcio sea un bien mayor, incluso la única solución verdaderamente moral, porque es la única que corres-

[18] Robinson da el siguiente lema: «*Nothing Prescribed-Exept Love*» («La única ley, el amor») (*Honest to God*, cit. p. 116).

[19] Robinson recuerda (*id.*, pp. 117 y s.) al respecto de la condena efectuada en 1952 por Pío XII y renovada en 1956 por el Santo Oficio que la desterró de todos los seminarios y academias tratando de este modo de oponerse a su influjo entre los moralistas católicos.

ponde a la ley del amor, y que la indisolubilidad del matrimonio llegue a ser un mal, ya que se ha convertido en una situación falsa [20]. Por tanto, según la situación, la relación matrimonio-divorcio puede invertirse, y el divorcio se convierte en la única solución moral. Sobre esta base es fácil la aplicación al problema de la regulación de los nacimientos, al de las relaciones prematrimoniales y otros semejantes.

Es necesario reconocer que Robinson, como también cuantos en el campo protestante siguen su resolución radical de la teología dialéctica, no teme las fórmulas más drásticas, que sólo hace pocos decenios habrían levantado las reservas más comprensibles e indignadas. Se comprende que no pueda faltar la referencia al agustiniano *Ama et fac quod vis,* que hay que traducir, observa Robinson (y toma aquí la expresión de Fletcher, teólogo protestante), no por «Ama y haz lo que te plazca», sino literalmente por «Ama y haz lo que quieras, porque es el querer el que es infinitamente abierto, mientras que el placer es algo empírico.» «Unicamente la exigencia y la ley del amor es capaz de penetrar en las situaciones concretas y descubrir lo que requiere la realidad concreta a la que se dirige.» Y Robinson concluye que «... el cristiano que busca conservar su propia autonomía en el juicio moral entrará inevitablemente en conflicto con los guardianes de la moral codificada, tanto eclesiásticos como laicos. Y frecuentemente (¡obsérvese bien!) le sucederá que se siente más cercano a aquellos que tienen principios diferentes de los suyos, pero son inducidos a la misma rebelión por la exigencia de reafirmar la prioridad de la persona y de las relaciones personales en toda heteronomía, aunque sea la del sobrenaturalismo» [21]. Parece obvia la alusión aquí a las actitudes sociopolíticas de no pocos teólogos, especialmente de países de ré-

[20] *Id.,* pp. 115 y ss.
[21] *Id.,* p. 119.

gimen marxista, aunque no únicamente de ellos, que proclaman que el marxismo es el patentizador de las culpas de los cristianos y del cristianismo tradicional, y ve en el marxismo el portador de los auténticos valores humanos y cristianos, y por consiguiente la necesidad de aliarse con el mismo [22] para la formación del hombre nuevo.

Pero no es ésta la tarea principal de nuestra presentación de fondo de la situación de la moral en el mundo contemporáneo (no nos corresponde a nosotros entrar en argumentos particulares, por muy polémicos que sean: nuestra tarea puede, pues, detenerse en el principio directivo que encabeza, como hemos visto hace un momento, la contraposición del amor a la ley). El amor es aquí entendido como la recuperación simultánea del momento humano y cristiano de la libertad en su fuente originaria: recuperación simultánea, sin distinción de ley y libertad, de objeto y sujeto. Bástenos observar, como conclusión de este segundo punto, que el nuevo curso de la teología protestante, siguiendo el surco abierto por la teología dialéctica, ha comenzado a mover también las aguas de la teología católica en sus puntas más avanzadas, que se expresan y se dan puntual cita especialmente —según parece— en la revista *Concilium*, dirigida por el jesuita padre Rahner [23]. Sin embargo, en el caso del citado padre Rahner hay que reconocer que él no condivide en absoluto la idea de la negatividad constitutiva de la razón (y por tanto, la tesis del ateísmo esencial de la filosofía moderna), por el hecho de que ¡encuentra incluso al mismo Santo Tomás de acuerdo con el principio del idea-

[22] Sobre el problema del «diálogo» entre cristianos y marxistas, cfr. nuestro *L'uomo e il rischio di Dio* cit., pp. 73 y ss.

[23] Cfr. para un planteamiento general del problema, la reseña de C. VAN OUWERKERK, *Etica cristiana y secularismo*, en «Concilium», 25, 1967 (ed. fr. pp. 87 y ss.). Sobre la tesis de BAYLE, cfr.: *Introducción al ateísmo moderno* cit., I, pp. 179 y ss.

lismo moderno! El mismo padre Rahner [24] parece que no encuentra ninguna dificultad en aceptar la conocida tesis de Bayle de la posibilidad de una ética pura, de una ética natural atea, que se proclama desarraigada no sólo de la metafísica, sino también de cualquier enganche con la religión. En fin, por esta misma razón, una razón que encuentra hoy mucha difusión en las publicaciones católicas de vanguardia, el padre Rahner declara que el ateísmo es imposible, es decir, no existen hombres ateos en el fondo de su conciencia, porque el ateo es un teísta que no sabe que lo es, y, por tanto, la profesión exterior de ateísmo se convierte a su vez en una afirmación implícita de la existencia de Dios...

El trasfondo ideológico de esta orientación parece, pues, el antropocentrismo [25] o, mejor, el acuerdo de fondo con la filosofía moderna de la prioridad de la conciencia en orden a la «expectativa» del ser, y en consecuencia la aceptación, como realidad de hecho ya irrecusable, de la «secularización», es decir, del carácter esencialmente mundano que compete a las categorías de la existencia. La necesidad de renovación de la Iglesia, afirmada por el último Concilio, es, pues, entendida —por Rahner y su vasta escuela— como el deber de salir del *ghetto* en el que la Iglesia católica se había recluido desde el Concilio de Trento hasta ahora, en contraste con el mundo, es decir, con la filosofía moderna y con las demás confesiones cristianas, permaneciendo aislada en el concierto del progreso de la cultura y de la civilización moderna. ¿Una ética nueva para un mundo nuevo? ¿Una ética secularizada

[24] K. RAHNER, *Atheismus*, en *Lexikon für Theologie und Kirche*, 1957, I, p. 988. Cfr. C. FABRO, *L'uomo e il rischio di Dio* cit., pp. 54 y ss.).

[25] Cfr. J. B. METZ, *Christliche Anthropozentrik*, Munich, 1966. Véase la crítica pertinente de un laico, ilustre tomista, B. LAKEBRINK, *Klassische Metaphysik*, Eine Auseinandersetzung mit existentialen Anthropozentrik, Rombach, 1967, espec., pp. 209 y ss.

para un mundo secularizado, como pretende la corriente Bonhoeffer-Robinson? Con más precisión, hay que decir que estos católicos se unen y convienen en la ética que Robinson, como se ha visto, ha llamado «teónoma», que pretende huir tanto de la autonomía pura de tipo kantiano como de la heteronomía del sobrenaturalismo tradicional, pero que hace consistir y entiende lo trascendente «en la relación concreta que une a los hombres entre sí» [26]. Esta es la ley suprema o moral concreta del amor al prójimo; y la fe en Jesucristo es la que introduce el amor en el mundo y, con él, la relación concreta del hombre con Dios.

La llamada «nueva moral»

Por esta separación traumática y con un pizca de desafío a la moral de la tradición de inspiración ascética y mística, es sintomática la orientación dominante en no pocos colaboradores del nuevo *Diccionario enciclopédico de teología moral* [27]. Nos limitaremos a algunas observaciones fundamentales.

Negación de la ley natural como principio de normatividad universal y absoluta en cuanto «participación de la ley eterna en la creatura racional» [28]. La noción tomista hace referencia al principio bíblico y pa-

[26] C. VAN OUWERKERK, art. cit., p. 94. El autor no deja de poner de manifiesto en la postura de ROBINSON y en sus recientes desarrollos, como los dedicados en particular al problema moral, algunas concepciones erróneas y prejuicios de orden filosófico (¿empirismo de tradición inglesa?) que pueden dejarnos estupefactos.

[27] Bajo la dirección de L. ROSSI y A. VALSECCHI (Ed. Paoline, 1.ª y 2.ª ed. Roma, 1973; en la 2.ª ed. ha sido quitado el art. *Sexualidad* de A. VALSECCHI, censurado por la Comisión episcopal lombarda y sustituido por un artículo del redentorista B. HÄRING). La nuestra es solamente una indicación de la tendencia dominante, que obviamente es la más atractiva y quizá la más seguida.

[28] S. Th. I-II, 91, 2.

trístico (Gregorio de Nissa, Agustín) del hombre creado a imagen de Dios *(Gen.* 1, 27) o, mejor, situado por la espiritualidad del alma en una situación de trascendencia. Se trata de la alternativa al mismo tiempo del problema clásico de los universales (realismo o nominalismo) y del problema de la trascendencia del alma como persona espiritual, contra el averroísmo y el inmanentismo moderno.

A esto se acerca expresamente también la nueva teología moral, que acoge explícitamente el principio del trascendental moderno (Rahner), de tal modo que es necesario considerar desaparecido para siempre «el concepto de naturaleza humana como un contenido ya dado —esto es, ligado a una concepción metafísica—, como algo que se puede describir con las categorías aristotélicas que Santo Tomás usaba». Y en esta resolución del ser en la actividad de conciencia se llega a decir que *la verdadera naturaleza humana es la de no tener naturaleza* y, por tanto, a proclamar la coincidencia del momento subjetivo («autocomprenderse») con el momento objetivo, e incluso se llega a poner a aquél como fundamento constitutivo de éste. Todavía más: se llega incluso a declarar que una norma objetiva de tipo inmutable no es verdaderamente objetiva, sino más bien abstracta, políticamente inmutable y religiosamente... ¡atea! [29]. Así habrían pensado nada menos que San Agustín, Santo Tomás, Rosmini...

El Vaticano II llama con firmeza a los laicos a la colaboración del apostolado: «... *ex corde hortatur laicos, iuxta cuiusque ingenii dotes et doctrinam, ut secundum mentem Ecclesiae, suas diligentius expleant partes in principiis christianis enucleandis, defendendis et rite applicandis ad problemata huius aetatis*» [30]. En este terreno de la fundamentación de la moral se afirman justamente que la libertad fundamental o tras-

[29] E. Chiavacvi, *Legge naturale,* Diz. cit., pp. 391 y s.
[30] *Decretum de apostolatu laicorum,* 6; ed. cit., n. 936, pp. 530 y s.

cendental es la disposición o, mejor, apertura de elección delante de Dios, que compete a la persona humana, y por consiguiente ésta se expresa o positivamente como amor total a Dios o negativamente como rechazo radical de ese amor o, más exactamente, como elección de lo finito; aquélla se cumple en la búsqueda de Dios y en la aceptación de la gracia; ésta en la carrera detrás de los oscuros bienes de este mundo.

Chiavacci ha resumido, de forma más concisa y me parece que también más precisa, la orientación de esta moral existencial, decidida y declaradamente antitradicional y antimetafísica, en una conferencia pronunciada en Roma en el Oratorio de la Nueva Iglesia, dentro del ciclo: «Ambigüedad y autenticidad de las grandes palabras» [31]. No tanto por el gesto de seguridad y desafío a la moral tradicional que muestra el autor cuanto por la lucidez y gravedad del estilo, creo oportuno hacer referencia a sus afirmaciones fundamentales, que resumen sus escritos precedentes.

1. *El «postulado» de la experiencia moral:* «Existe una experiencia moral originaria en todo hombre. Es decir, existe la experiencia —idéntica como deber-libertad— de un vínculo físicamente no obligante, pero faltando a su llamada yo falto a mí mismo. Esto vale para todo ser humano, prescindiendo del hecho de que sea o no cristiano, que crea o no en una divinidad.» Respondemos: ciertamente, el vínculo, si es moral, no es obligante (como lo es el instinto para los animales). Pero si faltando a su llamada se afirma que yo falto a mí mismo, eso significa que falto a la verdad de mi yo, y esta realidad debe ser e indicar en el fondo un contenido estable y calificador, aunque sea dinámico y polivalente —la esfera de la libertad precisamente— en su actuarse. Y si «esto debe valer para todo ser huma-

[31] Las citas están tomadas del escrito mecanografiado distribuido por la organización del Curso.

no», eso significa que todos los hombres tienen un fondo común, que es la misma naturaleza. Entonces, Chiavacci, como niega la existencia de una metafísica de los contenidos, del mismo modo debe negar la moral de los deberes o preceptiva. Pero una es la moral natural, cuyo principio fundamental es *Bonum est faciendum et malum vitandum*, y otra es la moral positiva regulada por leyes humanas positivas.

2. *La moral como tensión:* «Queriendo presentar el mismo postulado en términos análogos, se puede decir que el hombre es tal en su elegir y en esto que se elige —y repudia— con anterioridad a cualquier contenido concreto que constituya su elección. El hombre es por eso su misma tensión: experiencia de un vacío de ser y experiencia de una llamada interior de salvación.» Respondemos: me parece que aquí está el nudo gordiano de la cuestión y su busilis o equívoco. El equívoco está en la expresión: «anteriormente a todo contenido concreto que constituye su elección». La afirmación podría ser aceptada también por la moral tradicional, la cual distingue cuidadosamente el último fin de los fines particulares que están en este orden y de los medios para conseguirlos. Pero hablar de este plexo intencional, que viene a parar en un último *fin* que es la felicidad en general y en la esfera existencial el objeto concreto en el que poner la propia felicidad, supone la fundamentación de esta aspiración (el *bonum* fundado en el *ens*), y además la conveniencia o disconveniencia —es decir, el criterio de valor— para juzgar o, mejor, para dirimir la situación de la concreta elección existencial. La moral como tensión puede expresar el lado subjetivo, pero debe existir también la moral, como deber, cosa que a su manera ha admitido también Chiavacci en el número 1, y sobre el que va a volver en seguida en el párrafo siguiente.

3. *Indeducibilidad del postulado:* «Intentar deducirlo de cualquier premisa metafísica, o intentar demostrar que existe la experiencia del deber, es vano y a la postre ridículo. La única tentativa seria —la del *Operari sequitur esse*— es en el fondo una tentativa eudemonista (prescindiendo por ahora del significado válido que el efecto puede tener y que veremos en la última parte), que no hace otra cosa más que trasladar el problema a otras preguntas: ¿por qué debo seguir mi naturaleza, mi *esse?*» Procedamos con orden.

a) No se trata en absoluto de «deducir» la esfera moral de abstractas premisas metafísicas: esto llevaría a la identificación de la razón especulativa con la razón práctica o, mejor, con la esfera moral. Sin embargo, debe admitirse que la acción, como tensión, mira a un fin, pues de otro modo se cae en el acto gratuito de Sartre. Esta dirección a un fin fundamental es la que genera la tensión: pero esta dirección-tensión se realiza según el paralelograma de la graduación de los fines, por la aspiración (todavía indeterminada) a la felicidad, a la elección constitutiva del fin existencial (riqueza, placer, cultura... u otros bienes terrenos, o bien la vida eterna) y a la elección realizadora de los medios.

b) No se escapa, pues, aquí a la fundamentación metafísica. Pero no se trata de deducir —como hace la moral estoica, espinozista y racionalista... en general—, sino de «reducir», o más bien referir el actuarse de la libertad al centro o núcleo de sus posibilidades originarias (lo verdadero y lo falso, el bien y el mal...).

c) El principio: *Operari sequitur esse* —que es la cabeza de turco del ataque de Chiavacci a la moral de deberes— significa, ante todo y fundamentalmente, que todo ser, y por tanto todo hombre, obra en cuanto existe, y además que obra en conformidad con las posibilidades íntimas en su propia naturaleza: estas po-

sibilidades en las naturalezas inferiores están ya determinadas; por el contrario, en el hombre estas posibilidades tienen una apertura infinita, lo cual explica la naturaleza extremadamente dialéctica de la libertad, también (y sobre todo) respecto a la elección existencial del último fin, como se ha dicho. Entonces el principio *Operari sequitur esse* es eudemonista para el que permanece en el cerco de la inmanencia y escoge como último fin lo finito: si es egoísta o altruista, eso es indiferente. Pero el primer principio moral —por lo menos hasta el «tu debes» formal y vacío de Kant— está fundado en el bien, al cual corresponde fundamentar el dinamismo del espíritu, esto es: *Bonum faciendum malum vitandum.* Pero aquí es urgente otra observación de fondo.

4. Para Chiavacci el principio *Operari sequitur esse* no es fundante porque remite a otra pregunta: «¿Por qué debo seguir mi naturaleza, mi *esse?*» Aquí desvela Chiavacci la orientación de fondo de toda su dirección con su impugnación a la moral metafísica. Parece, en efecto, ante todo unificar (confundir) planos objetivos intencionalmente distintos; y después confundir los mismos planos subjetivos de la libertad. En efecto, para el hombre seguir la naturaleza es *obrar según la razón,* y no simplemente según tensiones incontrolables. Ahora bien, si obviamente la libertad *en el plano objetivo* presupone la razón *(Nihil volitum quin praecognitum:* me parece que Chiavacci no rechaza este principio de la racionalidad fundamental del acto moral) precisamente para poder dirigirse a los objetos, clasificarlos y determinar la conveniencia de una elección..., *en el plano subjetivo* existencial es la voluntad la que mueve la razón en toda la esfera del conocer tanto especulativo, filosófico y teológico como científico y técnico especializado, y también en el artístico y práctico y también (¿por qué no?) en el moral. En este punto Santo Tomás abandonó decidi-

damente el intelectualismo griego y al mismo Aristóteles, que había dejado sin resolver la cuestión de si el acto de elección correspondía al intelecto o a la voluntad. El Aquinate afirma categóricamente: «*Intelligo quia volo*» [32]; y es cierto que la profundidad e inagotable virtualidad en el plano real-existencial de este principio ha sido dejada demasiado en la sombra. Igualmente grave —la observación precedente es la confirmación de esto— es la segunda laguna (o desviación) del actualista Chiavacci en cuanto que ya no distingue entre intelecto y voluntad, sea porque rechaza el momento objetivo, sea porque (y como consecuencia) pretende construir una moral (¿cuál?) pasándose al bando de la dialéctica existencial de la libertad.

5. El propio Chiavacci parece haber advertido el *impasse* cuando a renglón seguido añade: «Más complejo es el problema de dar contenidos estables, objetivos y universales a esta experiencia del deber.» Se da prisa en descartar la respuesta metafísica del inmediato pasado católico (¿y por qué no también del «pasado»?) y la de la mentalidad católica actual (no sé a quien puede aludir, aunque, ciertamente, se puede nombrar aquí a Pablo VI), que consiste en situar la fundamentación de la moral del hombre en las exigencias de la «naturaleza» humana. Esta referencia la concibe él siempre —y aquí vuelve a repetirlo— a través de una «dedución rigurosa», que lleva a la construcción de un «sistema moral universal y heterónomo para todo ser humano». Hemos visto ya que la situación del problema moral es a la vez objetiva (intelecto) y subjetiva (voluntad), y hemos hablado ampliamente de que en el plano existencial el que domina es el plano subjetivo. Ciertamente, si Dios existe y ha creado al hombre para que le ame y tienda a él, hay una *lex*

[32] *De malo*, q. VI. art. único.

aeterna que se refleja por afinidad espiritual en el fondo de la conciencia humana con la *lex naturalis*, como maravillosamente desarrolló Santo Tomás profundizando en el tema bíblico-patrístico del espíritu humano como *imago Dei* [33]: el Angélico desarrolla aquí, como en los momentos más arduos y decisivos de su camino especulativo, el tema bíblico de la *participación*, que por desgracia casi ha desaparecido en la escolástica, y Chiavacci tiene razón en atacar las (¡eventuales!) desviaciones de los mismos tomistas; por su parte, sin embargo, también se limita a aceptar de Santo Tomás la afirmación de que las cuestiones de la moral (natural, supongo) no pueden resolverse con el «simple recurso a la Revelación» [34]. Santo Tomás, como se ha visto, distingue entre orden natural y sobrenatural a partir de una fundamentación metafísica, propia de la moral misma, tal como se ha dicho.

6. En este texto y contexto Chiavacci afirma que, «a diferencia de la época de la gran escolástica, el concepto de naturaleza en general y de naturaleza humana en particular está hoy día siendo cuestionado». Tales conceptos, y con ellos todos los conceptos metafísicos, esto es, la metafísica entera, que debe servir de base de orientación para la actuación existencial de la libertad, han sido, en consecuencia, liquidados para siempre, según Chiavacci. ¿Por quiénes? Por la filosofía moderna obviamente —como lo dice más adelante en la exposición—, esto es, por Spinoza, Hume, Kant, Hegel, Marx (al que Chiavacci aprueba expresamente), Heidegger..., y en concreto por el existencialismo de izquierdas, por el marxismo, por el neopositivismo, por la fenomenología, por el estructuralismo, etcétera. Es verdad que estas filosofías han diluido el objeto en el acto y han identificado la moralidad con

[33] S. Th. I, 93.
[34] Fol. 2.

el hacerse mismo de la acción: pero esto *supone* la coincidencia del momento objetivo (primacía real del Absoluto) y del momento subjetivo (primacía dinámica de la voluntad: yo *puedo* rechazar a Dios, organizar mi vida sin pensar en Dios, en la existencia de una vida futura y en sanciones eternas...). Desde el punto de vista objetivo (debería admitirlo también Chiavacci como profesor de teología moral), yo *debo* ante todo pensar y aspirar a Dios, pues elegir a Dios es ordenar mi vida a Dios...: de otro modo Dios se convierte para mí en un objeto superfluo, un adorno del que yo puedo prescindir, porque no tiene nada que ver con la consecución de mi felicidad. Pero se trata de un deber moral objetivo que la inteligencia transmite a la voluntad: ésta, sin embargo, puede aceptarlo o rechazarlo, y por consiguiente subjetivamente yo soy libre de pensar y no pensar en Dios, soy perfectamente libre de prescindir de su existencia, e incluso de mofarme, negarlo y combatirlo.

7. Este es, me da la impresión, el punto crítico de todo el trazado de esta pretendida «moral bíblico-existencial», que será después la «moral permisiva» y la moral de situación, es decir, del propio interés. La moral tradicional que Chiavacci presenta como «un elenco de preceptos abstractos, deducidos de una vez para siempre..., impuestos desde el exterior a la conciencia de cada uno, que no deja a la libertad otro espacio que el de adherirse o no a una serie de deducciones obradas por otros *(sic!)* en un determinado encuadre cultural —y por ello contingente— y además inevitablemente operantes en el sentido de mantener ese cuadro cultural, con la relativa estructuración económica-política...), no es otra cosa sino la tesis del historicismo materialista (de Demócrito, Lucrecio, Epicuro..., hasta llegar a Marx) de que la moral fue inventada por los ricos con vistas a la defensa de sus privilegios y para la opresión de los pobres. ¿Cómo

puede afirmar Chiavacci que la moral clásica, la moral de las virtudes teologales y cardinales, del compromiso de los consejos evangélicos y del arranque de las virtudes heroicas «no deja espacio a la libertad...»? La moral natural es el fundamento y la preparación para esta moral cristiana de la abnegación, de la renuncia al mundo y de la conformidad con Cristo [35]. Es únicamente aquí donde se inserta y puede fructificar el principio bíblico de la «vocación», vocación del hombre, naturaleza nobilísima porque creada por Dios a su imagen y semejanza, pero caída en el pecado —que la moral permisiva pretende callar cada vez más—, ha sido redimida por Cristo con su muerte en la Cruz. ¿Acaso no es ésta la esencia del mensaje de salvación del Nuevo Testamento?

Concluyamos por lo que respecta a Chiavacci. Las referencias bíblicas, sobre las que se ejercen la exposición del moralista Chiavacci, corren, pues, el peligro de no tener «un respaldo bíblico» y convertirse en una ofensa del buen sentido cristiano —al que por origen y educación soy profundamente afecto— cuando sean puestas en confrontación con la moral tradicional de la abnegación y de la lucha contra el pecado y supeditadas, esto es, profanadas, a la moral permisiva. Chiavacci rechaza, es cierto, la ética de situación [36] y afirma la ética de la vocación. ¡Bien!, pero ¿quién es el sujeto llamado? ¿Quién es el Principio que llama? ¿Cuál es el fin y el objeto de la camada? ¿No son éstos temas colocados en un tejido de relaciones reales antes de ser cometidos existenciales? En este contexto es donde se coloca la ley natural, del mismo modo como

[35] «Por eso nos parece ridícula la afirmación de que la actual intolerancia respecto a la ley natural y la misma inmutabilidad de la ley de Dios, que se expresa en las teorías de los teólogos progresistas, derive de un impulso generoso de madurez espiritual» (T. GENTI, *Mali passati, presenti e futuri sulla scia della società permissiva,* en «Rassegna di ascetica e mistica», XXIV, 1973, p. 202).

[36] Fol. 9.

la *Prima secundae* prepara y, a su manera, es el presupuesto de la *Secunda secundae,* las virtudes morales naturales de las virtudes teologales y los dones sobrenaturales. Se cual sea la moral de los manuales, la ética de Santo Tomás está fundada en el ejercicio de la libertad y en la práctica de la virtud.

A mí me da la impresión de que toda la polémica de Chiavacci debería llevarlo a esta línea auténticamente clásica, y por ello a salir de los equívocos en que se ha enredado, de los cuales el primero de todos es —desde el punto de vista teorético— el que «la naturaleza del hombre sea la de no tener naturaleza» [37]. *Slogan* acomodaticio y efectista, pero también perezoso.

La conclusión de Chiavacci no es la defensa y abierta proclamación —como hace Valsecchi— de la moral permisiva, sino de una «ley moral verdaderamente objetiva no inmutable» [38]. Pero ¿cómo puede ser objetiva semejante ley si todo está en devenir, si por lo menos el núcleo constitutivo del ser y del espíritu no es de naturaleza metafísica para poder regir y sostener al hombre en el riesgo de la existencia?

No asombra, pues, que hoy estemos asistiendo a una radical «secularización» también de la moral en un doble sentido: primero, para el cristiano la acción moral debe ser no tanto actuación de su personal relación a Dios, sino ante todo compromiso social y político, y después, en segundo lugar, tal compromiso político acontece «a través de toda forma de lucha contra la explotación y la alienación: ésta es ya obra sal-

[37] Lo repite también en la conclusión (fol. 11) en donde al semantema «naturaleza» añade entre paréntesis «aristotélica». ¿Es un escrúpulo? ¿Existen entonces otros sentidos de «naturaleza»? CHIAVACCI no dice nada. ¿No existe también el concepto cristiano-agustiniano-tomista de la naturaleza como «participación» de la perfección divina?

[38] Fol. 11.

vífica, es decir, construcción del Reino» [39]. ¿No es esta teología política una recaída en la tentación de mezclar lo sagrado con lo profano, lo eterno con lo temporal, y eliminar a la postre la relación personal del hombre con Dios y con Cristo? El mismo término de teología política, ¿no indica la profanación o alienación de la *sacra doctrina* y de la búsqueda del Reino de Dios, que no puede ser de este mundo?

Se puede hablar con rigor, en la actuación de la libertad y en la constitución del mundo moral, de una «opción fundamental» o, mejor, de una elección radical de sí, aunque tal opción se haga delante de Dios y en Jesucristo, o sea, que se escoja como espacio de la propia libertad la trascendencia y el reino de la gracia que Cristo nos ha merecido, con tal que se presente batalla a la soberbia que daña la mente y a la concupiscencia que corrompe el corazón. ¿Por qué entonces la nueva teología tiende a identificar el amor cristiano con el amor humano, terreno, al nivel animal, y presenta la actividad sexual como la «función primaria de crecimiento personal», llegando a afirmar «la radical seriedad en el hombre de *toda* experiencia sexual»? [40]. Pornoteología, que es la irrisión y la difamación de la moral que ha formado los mártires y los santos.

También para Valsecchi es necesario desvincularse de una concepción de la moral que apele a una concepción absoluta, es decir, a una fundamentación metafísica de la naturaleza humana: por eso no teme criticar al mismo San Pablo, que condena la homosexualidad de los paganos como contraria a la naturaleza humana, y la defensa realizada por Pablo VI en la *Humanae vitae* de la «ley natural» contra la anticoncepción. A este audaz primer paso se enfrenta la afirmación de

[39] A esto tiende la llamada «teología de la esperanza» atea (BLOCH), protestante (MOLTMANN) y católica (METZ).

[40] A. VALSECCHI, *Sessualità e morale sessuale*, Diz. cit., p. 933.

un concepto dinámico de la persona, que es la versión en el ámbito moral del principio antropológico, que acepta alegremente la fórmula de la moral de situación del colega Chiavacci: «La autocomprensión del hombre es elemento esencial de su naturaleza, de modo que la naturaleza humana cambia con el cambiar continuo e inevitable de la autocomprensión que el hombre o el grupo social tiene de sí mismo» [41]. De este modo el juicio sobre la moralidad del ejercicio de la sexualidad no tiene que referirse a un «orden natural» sentido y defendido... como analíticamente operativo y analíticamente inmutable, sino que debe partir de la autocomprensión que los hombres tienen de la sexualidad en ese momento y lugar, confrontándola, en la medida que sea posible, con la de otros tiempos y lugares [42]. Es la moral *byppy*, que a su vez es la versión radical de la moral de situación, condenada por Pío XII como destructora del compromiso cristiano. Metodológicamente, en semejante perspectiva la moral (no sólo la sexual, pero principalmente ésta) depende de la perspectiva cultural, esto es, de los resultados de las diversas ciencias humanas (biología, psicología, sociología, etnología, etc.), iluminados por una visión espiritualista compatible con la concepción de la fe cristiana sobre el hombre como persona inteligente y libre. Se puede hacer notar que el cristianismo no se reduce a concebir al hombre como inteligente y libre, sino que lo supone, y es sobre esta base sobre la que se injerta la nueva vocación del hombre llamado a vivir como hijo de Dios, redimido por Jesucristo y llamado a la vida eterna; éste es el nuevo horizonte cristiano de la existencia, del que los moralistas progresistas hacen un gran silencio.

A continuación viene un segundo paso, no menos audaz, que es el de desconfiar de la Palabra de Dios

[41] *Id.*, p. 922 b.
[42] *Id.*

como fuente de una perspectiva moral de por sí válida. Cometiendo un despropósito, porque está sacado del contexto, el concepto que el Vaticano II da del acto de fe, por el cual «el hombre libremente se abandona a Dios todo entero» [43], se pasa a la identidad del contenido del acto de fe y del acto de caridad, retorciendo el sentido obvio de la expresión paulina de que *fides per caritatem operatur (Gal.* 5, 6). He aquí ahora las ecuaciones del horizontalismo moral valsecchiano: el amor de Dios se realiza como amor al prójimo, el amor al prójimo se expresa ante todo y sobre todo en la relación sexual: de este modo Valsecchi exalta el Cantar de los Cantares y considera pesimista la concepción del Génesis de la mujer como camino para el mal, y critica el mismo *loghion* de Cristo, según el cual la sexualidad es una experiencia transitoria que no se dará en los «hijos de la resurrección». De aquí se comprende el tránsito a la tesis fundamental, ya aludida, de la nueva moral del *eros,* que plantea «la sexualidad como función primaria *(sic!)* de crecimiento personal» [44], como «factor complejo de socialización», pero no esencialmente (¡obsérvese bien!) en orden a un tercero (el hijo), sino como relación del yo-tú. Por eso se afirma que la sexualidad es la «función humana general» para ejercitar la actividad dialógica que preside la sociabilidad: los ateos Freud y Marcuse son expresamente señalados como los maestros de este nuevo rumbo de la moral.

El tercero y último paso del panhedonismo de la nueva moral es la interpretación de la sexualidad como «actividad intencional fundamental» (fórmula nuestra), o sea, como «existencial apertura a la trascendencia» (fórmula de Valsecchi): ¡una nueva prueba, elegante en verdad, de la existencia de Dios! Hay que reconocer el valor del reverendo Valsecchi en llevar a

[43] *Dei Verbum,* 5.
[44] Diz cit., p. 925 a.

sus últimas consecuencias esta moral de la inmoralidad y la obscenidad. De hecho, su conclusión general de orden ético *(sic!)* es «la afirmación de la radical seriedad, en el hombre, de *toda* experiencia sexual» [45]. La palabra en cursiva es mía, pero es Valsecchi el que en la columna siguiente declara hacer una «crítica serena al planteamiento ético del pasado». Se trata de sustituir la rígida moral biológica del pasado por la «moral fluida», la «moral de la experimentación»... La consecuencia de semejantes principios es la completa inversión del a moral tradicional sobre el *De sexto,* que se fundaba —como afirman Valsecchi y sus colegas— en el pesimismo agustiniano: la completa inversión que afirma la «comprensión (licitud...) del pecado solitario, de la homosexualidad, de relaciones plenas entre novios que pretenden casarse, de la superación de los principios de la *Humane vitae* sobre la anticoncepción...».

El autor refiere en la nota 32 la declaración de la *Gaudium et spes,* número 49, sobre la dignidad y el valor de mutua donación que compete a los actos con los que los cónyuges se unen en «casta intimidad»: pero de semejante castidad, tal como es entendida en la tradición y enseñada por el Magisterio, la pornoteología de Valsecchi es su negación y su ofensa.

Valor permanente de la moral

Los moralistas protestantes y católicos que siguen la «nueva vía» para un relanzamiento de la «moral de situación» parten desde múltiples puntos de vista, pero que ponen de manifiesto un fondo común, a saber: el de responder al mundo actual permaneciendo fieles (en la medida que sea posible) a las inspiraciones que han conducido al hombre contemporáneo al nuevo frente de la verdad y de la fe.

[45] *Id.,* p. 933 a.

Indicamos algunos puntos de referencia. ¿Por qué estos teólogos, protestantes y católicos, se han aprestado a este ataque contra la teología dogmática y la teología moral tradicionales? En primer lugar:

1. *La denuncia del helenismo* [46], es decir, la separación de la teología de la metafísica, la separación de la filosofía griega de inspiración cosmológica, denunciada como causa de la inmovilidad y extrañeza de las categorías ónticas y morales respecto a la existencia, que es siempre un hecho singular y en continuo movimiento. Es la vieja acusación, lanzada ya de modo explícito por Labertonnière contra la escolástica, y en particular contra el tomismo durante el furor de la crisis modernista (algunos de estos teólogos, incluso católicos, afirmaban ya que el Concilio de Trento fue un error, que el *Syllabus* fue un desastre, que la *Pascendi* fue una catástrofe, etc.): esa acusación fue rechazada, como es sabido, por la encíclica *Pascendi*, porque el dogma revelado pierde todo relieve y todo sentido objetivo en cuanto se quita la distinción entre orden natural y sobrenatural. Sin los conceptos claros y estables de naturaleza, esencia, persona, relación... y otros semejantes, pierden todo sentido y relieve los dogmas fundamentales de la Trinidad y de la Encarnación..., y hasta el de la misma creación de la nada. Con ello se quita el primer fundamento metafísico de la ley, que se va a trasladar a la subjetividad humana y a la libertad radical.

2. *El asumir la inmanencia moderna* o al menos la aceptación tácita de la completa inversión de la rela-

[46] Es la acusación principal, lanzada a la teología tradicional, por ejemplo, por el teólogo católico L. DEWART, *The future of Belief* cit., espec. pp. 33 y s., 44 y s., 133, 144 y s., 192 y s., 204 y ss. y *passim*. A esta derivación helenística se atribuye la determinación de la «felicidad» εὐδαιμονία como fin de la vida humana.

ción pensamiento-ser, que ha llevado, como se ha visto en el primer punto, al ateísmo y a la inversión del concepto mismo de libertad. Esto ha llevado a dejar completamente en la sombra, incluso por parte de algunos nuevos moralistas católicos, si no a cancelarlo del todo —como hacen los teólogos protestantes, de los que han tomado el estímulo—, el concepto y la misma realidad del pecado como ruptura de la relación personal del hombre con Dios. Pero no se puede proceder a determinaciones tan radicales como son el sentido último de las verdades de fe y el fundamento propio de la moral, pasando por encima el problema fundamental de la relación ser-pensamiento, conciencia-realidad..., aceptando a ojos cerrados como postura del hombre adulto, si no el ateísmo o el laicismo radical —como hace la teología dialéctica—, la negación de la metafísica, que es la consecuencia directa de la reducción de la verdad al horizonte humano y del hombre a mero «ser-en-el-mundo» *(In der-welt-sein)* Tal es el origen de la pérdida del concepto teológico de pecado.

3. *La promulgación, por consiguiente, del «secularismo» (Säkularisierung*[47] = «secularismo», y no «secularización», que en italiano tiene otro sentido, es un procedimiento jurídico por el que un religioso es reducido al estado laical; por tanto, es mejor traducir «secularismo», o incluso se puede decir «secularidad», es decir, la promulgación del secularismo) como resultado de la «madurez del mundo» *(la Mündigkeit der*

[47] Cfr. F. Bockle, *Temi scottanti di teologia morale per la predicazione di oggi*, en «Concilium», 3, 1968 (ed. ital., pp. 81 y ss.). La «secularización» es definida por H. Cox «...*le fait de l'homme libéré de la tutelle qu'exercaient sur lui la religion et la metaphysique, mais assi bien... libéré de toute idéologie et de tout système à prétention absolue*» (cfr. van Ouwerkerk cit., p. 107). Para una exposición más analítica del secularismo actual y de sus raíces en la cultura filosófica y teológica, cfr. H. Thielicke, *Der evangelische Glaube*, Tubinga 1968, pp. 453 y ss.

Welt de Bonhoeffer y secuaces) no puede más que llevar a la aceptación, admitida además explícitamente, de la «desacralización» *(Desakralisierung)* del mundo mismo y a la consiguiente «amoralización» *(Demoralisierung),* es decir, a la concepción y reivindicación de la independencia del hombre en el ser y en el obrar de todo principio y regla extrahumanos [48]. Por ello se puede estar fácilmente de acuerdo en poner de manifiesto que la moralidad no se plantea ya en el nivel de la libertad y, por tanto, en el interior de la estructura de la personalidad como un «todo» de relaciones. Pero no se comprende cómo la ontología de semejantes relaciones u ontología social se exprese como «referencia a las cosas», pasando por alto la referencia a Dios y a Cristo, sin los cuales cualquier norma y cualquier gracia carecen de sentido y fundamento. Ya que el hombre, abandonado a sí mismo, como muy bien ha visto Nietzche, es un enigma: por esto el hombre, para ac-

[48] Es la fórmula altamente expresiva, de Bonhoefferh «*Etsi Deus non daretur*». He aquí un texto explícito de Bonhoeffer: «El movimiento que se inicia en el siglo XIII (no quiero decir cuál sea la fecha exacta) hacia la autonomía del hombre (con esto entiendo el descubrimiento de las leyes según las cuales se comporta el mundo de la ciencia, en la vida de la sociedad y del Estado, en el arte, en la ética y en la religión) ha alcanzado en nuestro tiempo una cierta plenitud. El hombre ha aprendido a partir desde sí mismo en todas las principales cuestiones sin el auxilio de hipótesis de trabajo: Dios *(Etsi Deus non daretur!).* En las cuestiones que se refieren a la ciencia, el arte y también a la ética, esto se ha convertido en algo pacífico que ya nadie se atrevería a poner en discusión; pero de un siglo a esta parte esto vale también en una medida creciente para las cuestiones religiosas (por tanto, religión sin Dios): se ve que todo va hacia delante incluso «sin Dios» y además tan bien como antes. Lo mismo que en el campo de la ciencia también en el campo de la vida humana en general, se aleja a Dios en medida cada vez más grande, pierde cada vez más terreno *(Widerstand und Ergebnis* cit., pp. 215 y s.). Ateísmo radical en filosofía como contrapartida del fideísmo radical en teología (cfr. C. Fabro, *L'uomo e il rischio di Dio* cit., pp. 434 y ss.).

tuar su negación de Dios, se convierte en un creador de valores.

4. *La aceptación del evolucionismo absoluto* de fondo cósmico-antropo-cristocéntrico de Teilhard de Chardin (que estos teólogos de la «moral secular» traen a colación con gran simpatía), es decir, *la eliminación de la última forma de dualismo,* cual es la distinción cualitativa de materia y espíritu, de vida e inteligencia, de espontaneidad y libertad. No sorprende entonces la tendencia pronunciada, que en cualquier ocasión manifiesta este ala progresista de la teología católica, al diálogo con los no creyentes, y en particular con los marxistas, los cuales consideran expresamente el evolucionismo de Teilhard como un efectivo punto de enlace y encuentro para proponer a los católicos su propio materialismo dialéctico [49].

De esta manera ese profesado antropologismo se dirige hacia un indiferentismo óntico-ético, si se puede llamar así, en cuanto que el hombre celebra en sí mismo el actuarse de Cristo en el mundo al servicio del mundo, donde Cristo se convierte en símbolo del actuarse del hombre y el hombre en símbolo del progresivo actuarse de la energía primordial del mundo, cuyo punto ideal-real de llegada es la religión cósmica.

5. *La inevitable aceptación* —una vez puesta bajo secuestro la metafísica y con ella la inmutabilidad de

[49] Sobre la específica finalidad de semejante «diálogo», que es la de captar la «buena fe» de los católicos, los marxistas no guardan secretos en sus textos oficiales. Basta la siguiente declaración reciente: «Junto a la prueba de la insostenibilidad de la investigación para aproximar el cristianismo al marxismo o de interpretar el comunismo como la realización del ideal del cristianismo, los ateos marxistas alimentan este «diálogo» con los creyentes para atraerlos a su bando» (varios autores, *Geschichte der Philosophie,* bajo la dirección de la Academia de Ciencias de la URSS, trad. alemana, Berlín, 1967, volumen VI, p. 425).

los dogmas y de la moral— *del historicismo absoluto,* en cuanto que la efectiva realidad del hombre es su actuarse en la historia, de donde únicamente extrae la libertad sus cometidos y sus valores. Quizá estos nuevos teólogos (por lo menos los que se sitúan en estas posturas de ultravanguardia) no pretenden agotar el sentido de la verdad y la realidad cristiana en la escatología, como querían Loisy y el modernismo, con el fin de afirmar el carácter fenoménico y provisional de todo dogma y ley; pero es indudable de todos modos que corren el peligro de desvalorizar —al contrario, por ejemplo, que Kierkegaard el eón «momento», es decir, la contemporaneidad con Cristo y la instancia de la decisión en el presente, en favor exclusivamente de la eternidad como futuro, como presente-futuro.

Toda la teoría kierkegaardiana de la «contemporaneidad con Cristo», que es una restauración después de y contra (!) la *sola fides,* la *sola gratia* de la Reforma, apela a la exigencia de la imitación del Modelo [50]; pero Cristo, tanto para Kierkegaard como para la teología tomista, y en general para la teología cristiana, que acepta la fórmula nicena de la unión de las dos naturalezas, divina y humana, en Cristo, es verdadero Dios y verdadero Hombre. En consecuencia, la exigencia del Modelo hace absolutamente imprescindible por parte del hombre la expiación del pecado, no sólo porque el hombre es siempre un pecador y nace pecador —aunque nazca, observa Kierkegaard, igual que Santo Tomás, de padres cristianos—, sino también porque el Hombre-Dios ha muerto en la Cruz para salvar al hombre del pecado; y no es sólo Redentor, sino también Modelo. La cristología a la que se remite la nueva moral, que recoge todo, o quiere recogerlo, en la vaga categoría del amor como sustituto universal de la ley, en el fondo no es, o al menos corre el peligro de no ser

[50] Es el tema central especialmente de los últimos Diarios y del *Ejercicio del cristianismo* de 1850 (trad. ital. cit., y también en Opere, Sansoni, Florencia, 1972).

otra cosa, más que mera «antropología», según el humanismo de Feuerbach.

Llegados a este punto, es necesario intentar un balance, aunque sea provisional, de la situación:

1. Es necesario ante todo reconocer la urgencia de acercar la Iglesia al mundo, la eternidad al tiempo, el cristiano a las exigencias de la cultura y del pensamiento moderno, lo cual es una tarea digna, laudable e incluso urgente. Sobre la necesidad de esta obra, deseada y propuesta por el Concilio Vaticano II, no pueden existir dudas. Pero el Concilio no ha hecho, no tenía quizá en programa hacerlo, el análisis de la esencia del pensamiento moderno, iniciada por el Vaticano I, y ciertamente no ha indicado el *modo* de hacerlo: ahora bien, tanto el modo señalado por la línea Bonhoeffer-Robinson cuanto la línea Rahner-Küng-Schoonenberg... no pueden ciertamente satisfacer a un católico que no haya todavía perdido completamente el sentido del valor absoluto de la verdad del dogma y del valor permanente de la moral. Por tanto, hay aquí un problema de fondo sobre el que no es oportuno callar por más tiempo y por el que los factores de la nueva teología alguna razón para luchar han tenido.

Se trata ante todo —he aquí la observación de fondo— de que la teología católica, como antes la filosofía cristiana, está dividida en escuelas y tendencias opuestas que a lo largo de los siglos han estado siempre en lucha entre sí sobre el sentido, no uno cualquiera, sino el primario, que hay que dar tanto a los dogmas como a los principios mismos de la moral.

Es obvio que con todo este humo de polémicas, que frecuentemente unen la aversión tradicional de las escuelas con el prestigio de las familias religiosas que las defienden, puede quedar uno desorientado, cuando no escandalizado. Se nos pide, por tanto, si no sería posible una presentación del sentido fundamental de los dogmas, realizada con una extrema sobriedad semán-

tica, sin tener que enredarse en las interminables e inconcluyentes disputas de escuela.

2. Además, y esto vale sobre todo para la fundamentación de la libertad, hay que reconocer que el pensamiento moderno —a pesar de su paso en falso en su orientación de fondo— ha profundizado, como jamás antes se había hecho en el concepto de subjetividad, como constitutivo de la libertad y como consecuencia en el fundamento de la personalidad como síntesis libre espiritual. Podemos reconocer que esto puede ser de gran ventaja, incluso para la fundamentación cristiana de la libertad: según cierta tradición, la tensión de libertad y autoridad era tres cuartos de autoridad y un cuarto de libertad: por el contrario, debe ser cuatro cuartos libertad y cuatro cuartos autoridad. Pero esto no es fácil. En virtud de esta infinita dignidad de la persona humana es por lo que la Iglesia postconciliar está revisando a fondo la relación persona-autoridad, y con ello el complejo de sus leyes e instituciones.

Aunque hablar de la historicidad o, mejor, de la mutabilidad absoluta de la moral suena demasiado fuerte y es inadmisible en el plano de la filosofía que profesa con Santo Tomás la ley natural, universal e inmutable porque está fundada y participada por la *lex aeterna,* sin embargo no repugna, sino que es inevitable y necesario admitir el cambio de las leyes positivas y particulares. Hasta aquí nada nuevo. Probablemente, y por vía de consecuencia, se puede admitir por la misma dimensión existencial del pecado y de la culpa, una vez que han cambiado las condiciones externas e internas —es decir, la «situación»— que podría cambiar, y lo que en un tiempo y hasta ahora era considerado pecado (mortal o venial) ya no lo sea (para ciertos casos particulares). Se ponen como ejemplos: los preceptos referentes al ayuno eclesiástico, la obligación de la misma en los días festivos, la prohibición de la

cremación, ciertos comportamientos en el ámbito de las relaciones conyugales, el problema de la regulación de los nacimientos... [51]. Pero respecto a estos dos últimos puntos, y en particular para el último, todo cristiano coherente debe tomar en consideración la decisión de la suprema autoridad, que ha sido prometida, pero que no ha llegado todavía [52].

Y es obvio en general —concluyamos esta observación— que aquí se está hablando siempre de «culpa objetiva», que a la postre no puede más que apelar a los principios inmutables objetivos: porque el juicio concreto que guía a todo individuo en sus decisiones es siempre de naturaleza existencial, o sea, subjetivo en función de la sindéresis y de su particular situación. Pero esto es femonología de la moral y no ya teología.

Conclusión: el «misterio» de la moral cristiana

Si la llamada «nueva moral» pretende abolir la ley, como norma permanente del obrar, para dejar el campo libre a la subjetividad de la existencia, ella acaba por abolir la moral, que en su esencia es tensión de ley y libertad: la ley, en efecto, es el polo de la relación de la subjetividad con el Absoluto, del hombre con Dios, y sin esta relación no existe moral, no hay ninguna distinción efectiva de bien y de mal, sino únicamente dialéctica, como de hecho es la condición de la moral en el pensamiento moderno. Una moral que estuviese inmersa completamente en la historicidad y

[51] Cfr., por ejemplo, J. Lobo, *Vers une morale selon le sens de l'histoire. Condition et rénovation de la morale*, en «Concilium», 25, 1967, pp. 29 y ss. También G. Struck, *Sesso e moralità: rassegnazione e impegno?*, *id.*, 5, 1968, pp. 230 y ss.

[52] Entre tanto ha salido la encíclica *Humane vitae*, de 25 de julio de 1968, en la que Pablo VI reafirma con firmeza apostólica los principios tradicionales de la moral cristiana sobre el matrimonio.

tuviese su inicio y desarrollo a partir de la subjetividad tendría su norma únicamente procedente de la situación.

En la explosión de la «nueva moral», es decir, de la «moral secular», está (o parece hasta ahora) completamente ausente la relación de tiempo-eternidad y la correspondiente de acción temporal-premio o pena eterna; ya no se habla de juicio, paraíso o infierno, son términos caídos ya en desuso: la han tomado únicamente, o al menos especialmente, con referirse a la vida, a la existencia, y sobre todo a la nueva figura del hombre, propuesta por el marxismo para competir y contraponer a los mesianismos terrestres la superior, o al menos igual, realidad sociológica del cristianismo, que, por el contrario, ante todo y sobre todo, es mensaje de salvación del pecado y de la muerte eterna, que tiene en el infierno y en el paraíso su efectiva escatología. No por casualidad Kierkegaard respondía a la interpretación historicista que Lessing había dado del cristianismo, que al igual que la encarnación del Hombre-Dios era un hecho histórico con relevancia eterna, del mismo modo tanto la salvación como la eterna condenación del hombre deben decidirse en el tiempo: igual que sin el Absoluto la moral no tiene sentido, porque sus sanciones son tan ridículas como los latigazos que se daba Sancho Panza, del mismo modo sin la eternidad de las penas del infierno y sin infierno la existencia se convierte en una jira campestre. Kierkegaard hacía esta observación a la teología liberal de su tiempo: «Una vez eliminado el horror a la eternidad (o eterna felicidad o eterna condenación), el querer imitar a Jesús se convierte en el fondo en una fantasía. Porque únicamente la seriedad de la eternidad puede obligar, pero también mover, a un hombre a cumplir y a justificar sus pasos» [53]. La crisis existencial

[53] *Papirer*, 1949, X¹, A 455; trad. ital. n. 1865, vol. II, p. 880.

de la nueva moral, al menos en su versión protestante (y no quiera Dios que también en la católica), está en la evidente tendencia a «aligerar el peso», como diría Kierkegaard, a esfumar no sólo el concepto, sino también la realidad misma del pecado [54].

La última objeción, que podía ser también la primera, hace referencia al concepto de «mundo»: ponerse al día, «aggiornamento», contacto con el mundo, coloquio con el mundo, el mundo... ¿Qué es semejante «mundo»? Esta pregunta es indispensable para poder orientarse sobre la misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo, propuesta por el Concilio para la renovación de sus instituciones y la salvación de las almas.

Hay mundo y mundo, y tenemos varios conceptos de mundo. El concepto moderno de mundo es la expansión infinita de la subjetividad humana, distinto del κόσμος griego, objeto de espectáculo y de contemplación, como φύσις del ser siempre antigua y siempre nueva, y distinto del concepto cristiano, que indica, por una parte, el complejo de la *rerum universitas* creada por Dios, y, por otra parte, la humanidad corrompida y perdida tras la *nugacitas* de oscuros bienes y de los siete vicios capitales. Ese mundo es, como ha visto muy bien Heidegger, la forma fundamental del hombre alejada de Dios [55], y lo ha visto afirmando con justeza que el concepto cristiano de mundo es incon-

[54] Aceptando el evolucionismo de TEILHARD DE CHARDIN: «*...le peché spécifique consisterait pour l'homme dans le refus de coopérer au processus evolutif du monde: le refus, concrétisé dans le détail de son activité, de la disponibilité foncière à être le capitaine d'un navire à qui est impartie la mission d'amener dans le force de Dieu, ce navir —et soi-même parle fait jusqu'au port de la Parousie, à travers l'océan du monde*» (H. DOLCH, *Le péché dans le monde en évolution*, en «Concilium», 26, 1968, p. 78).

[55] *Welt bezeichnet die gottentfernte Grundgestalt des menschlichen Daseins, den* Charakter des Menschseins *schlechthin*» (M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes* cit., p. 23).

ciliable con el de la filosofía moderna: es el hombre el que se ha alejado de Dios, cuya sabiduría, totalmente terrena σοφία τοῦ κόσμου contrasta con el cumplimiento del plan de Dios sobre el mundo, según San Pablo. Es ese mundo que, según San Juan, no ha conocido al Verbo hecho carne *(Io.* 1, 10) y por el que Cristo no oró en la última cena *(Io.* 17, 9), el mundo de los *dilectores mundi,* según San Agustín: «*Sed qui eum non cognoverunt? Qui amando mundum dicti sunt mundus. Amando enim habitamus corde: amando autem, hoc appellari meruerunt quod ille, ubi habitabant... Sic et mundum, qui inhabitant amando mundum. Qui sunt? Qui diligunt mundum, ipsi enim corde habitant in mundo. Nam qui non diligunt mundum, carne versantur i mundo, sed corde inhabitant coelo*» [56]. Pero los defensores y doctores de la «nueva moral» encuentran que San Agustín es superado por la polémica antipelagiana, y está inmerso en su experiencia personal del pecado... La postura de San Agustín es, sin embargo, solidaria con la del dolor y la muerte, y es la única, al igual que la de Santo Tomás, que la siguió, capaz de aclarar el enigma y la tarea de la libertad para que la sal no se vuelva insípida y para que no quede sin respuesta la pregunta más tremenda de la historia: «¿Quizá cuando vuelva el hijo del Hombre encontrará todavía fe sobre la tierra»? *(Lc.* 18, 8).

DISCUSION [57]

PRESIDENTE.—Se me ha pedido que pregunte al padre Fabro, como apertura de la discusión: «¿En qué consiste la libertad en general y en qué debe consistir

[56] SAN AGUSTÍN, *Tract. in Joannem,* II, 1, n. 11 (también HEIDEGGER recoge esta cita).

[57] El escrito precedente es el texto de una ponencia mantenida durante el Congreso de Juristas católicos en 1969. A la ponencia siguió una discusión presidida por Gabrio Lombardi, que reproducimos íntegramente.

la libertad para el católico: qué diferencia, por tanto, media entre la libertad del católico y la libertad del no católico?»

FABRO.—O sea, libertad en general y libertad del católico, libertad del creyente respecto a la del no creyente.

La libertad en general es la propiedad que tiene todo ser espiritual de elegir, de realizar la elección de su vida, que es la elección de su fin; admitida la espiritualidad del alma, admitido que el hombre no es simplemente un organismo, sino un centro de iniciativa del ser, es decir, que es espíritu, la libertad es esa capacidad de elegir. Hoy afirman: de elegirse a sí mismo, de elegir su propio ser. Por tanto, libertad es esta capacidad del espíritu de proceder en sí mismo. De este modo el único principio nuevo, después de la creación, es la libertad.

La diferencia entre esta libertad que compete a todo hombre en cuanto hombre, en cuanto racional, o sea, en cuanto es sujeto espiritual, y la libertad del católico es la misma diferencia que hay entre naturaleza y gracia, entre razón y fe. El hombre en cuanto hombre se mueve en el mundo, organiza su vida en el mundo, respecto al mundo; el hombre en cuanto hombre, también en la filosofía griega, perseguía el fin de la felicidad, y entonces, como Sócrates, como los grandes estoicos, pensaba en el Ser Supremo: este ordenar la existencia propia al Ser Supremo es todavía esfera de naturaleza. Cuando se acoge la Revelación bíblica del Viejo y del Nuevo Testamento, la cual presenta la situación humana desde el punto de vista histórico, que es el hombre caído y el hombre llamado a la redención; cuando se acepta la fe, se aceptan los dogmas de la Trinidad, del Verbo que se ha encarnado para salvar al hombre: ésta es la libertad del cristiano, la cual es un modo distinto, un modo nuevo, del comportarse de la libertad. En las decisiones tomadas con la

libertad natural el hombre se basta a sí mismo, el hombre puede elegir o rechazar el Absoluto, con la sola noción natural de Dios; por el contrario, para entrar en la vida de la fe, para tomar la decisión de creer, para acoger el orden sobrenatural y someterse a este orden, es necesaria la gracia. La fe es un don sobrenatural gratuito. Por tanto, distinción de dos niveles, distinción de dos objetos, distinción de las dos perspectivas, distinción de las respectivas capacidades de estas perspectivas.

ENRICO BIAMONTI.—Habiendo preguntado al Presidente: «¿Puedo hablar, aun sin estar preparado?», me ha respondido: «Como usted quiera, sabiendo el riesgo y el peligro que corre.» (Presidente, ¡en tono de broma!) De ese modo he entendido la respuesta, y con este único ánimo me dispongo a decir pocas palabras.

He admirado —lo mismo que el estudiante que le gusta el tema admira al maestro— la excepcional lección del padre Fabro. He admirado su profundidad y especialmente —pienso con esto expresar el pensamiento de todos— la pasión con que ha expuesto su pensamiento y ha hecho sentir incluso lo que no ha dicho.

Me baso en la ponencia del padre Fabro para expresar un sentimiento, que para mí es cada vez más preocupante desde un doble punto de vista.

De un lado, como ya dije ayer, es verdaderamente grave —por no usar otros adjetivos— el decaimiento de la moral pública, entendida como moral común a un pueblo en un determinado momento histórico.

Pero lo que hay que señalar con mayor preocupación —en relación a cuanto hemos escuchado hoy, y sentimos, leemos y vemos también en el campo católico y en el ambiente que debería estar más defendido en esta materia —es la *confusión de las ideas* sobre los principios que ha presidido y deben presidir siempre

la moral; confusión de ideas tanto en el plano concreto como en el ideológico.

¿Es posible que no podamos esperar una palabra clara, precisa, segura, sobre los principios cristianos de ayer, de hoy y de siempre?

El grave temor de muchos, yo incluido, es que la confusión de las ideas —acrecentada por diálogos o disertaciones indudablemente tendenciosas— lleva a una cada vez más progresiva disminución, en el plano teológico y práctico, de los valores éticos que están en la base de nuestra fe.

Deseo vivamente que de este Congreso salga una palabra de viva solicitación a una vuelta a aquella claridad sobre los valores morales que desde hace siglos son nuestro verdadero patrimonio.

Albreto Zavagli.—Yo quisiera detenerme un momento sobre el tema, tan debatido hoy, de que la moral católica esté sujeta a una evolución, por lo cual lo que en otro tiempo se tenía como un dato absoluto de moral ahora ya no es considerado tal, etc. Pero no me parece que esencialmente exista esa evolución de fondo que tantos, sobre todo hoy, están poniendo de manifiesto. Mantengo, por el contrario, que una cierta evolución pueda existir a veces en situaciones dadas, *en base a las consecuencias* que en el cambiar de la sociedad llevan a ciertas acciones que contrastan con aquéllas a las que llevaban antes. Por ejemplo —entro en el campo, por decirlo así, económico-social—, uno de los puntos sobre los que se basaba la enseñanza de la Iglesia en la alta Edad Media era la prohibición de prestar dinero con interés. Esa prohibición fue anulada después, pero ha permanecido siempre, no sólo en la Iglesia, sino también en las leyes que nos gobiernan, la prohibición de la usura, esto es, dar dinero con un interés exagerado. Efectivamente, esta prohibición de dar dinero con un interés a mí me parece que estaría perfectamente justificada en las con-

diciones de la alta Edad Media con una economía, llamémosla así, feudal, porque probablemente habría sucedido esto: que, bastante más rápidamente de lo que estaba ocurriendo, toda la economía se juntaría en poquísimas manos, todas las posesiones de tierra, las posesiones de inmuebles, dada la habitual imposibilidad de conseguir recursos para pagar los intereses, o sea, el gravamen de los intereses, habría podido llevar a resultados moral y socialmente *iniqui*.

Cuando, por el contrario, al final del siglo XI, y sobre todo en el siglo XII, en toda Europa occidental se desarrollaron los comercios, las industrias, las organizaciones bancarias, etc., las organizaciones marítimas, etcétera, perdió muchísimos de sus inconvenientes el hecho de prestar dinero con interés. De todas formas, la prohibición permaneció por largo tiempo. Recordaré aquí que la República florentina, incluso en épocas bastante tardías, es decir, en el siglo XV, emitía empréstitos, como emiten todos los gobiernos, especialmente hoy; y no pudiendo prometer un interés a quien prestaba el dinero, el problema se llevaba de este modo: a quien prestaba 100, se apuntaba que había prestado 110. Ahora acaso se hacen ambas cosas: se emiten, por ejemplo, títulos del Estado a un valor inferior al nominal, se da interés, lo cual, para el que presta el dinero, es todavía mejor (hasta que no venga una devaluación).

PRESIDENTE.—Me parece que usted está poniendo de manifiesto el problema de una posible diferencia de valoración, que puede ocurrir en el juicio moral según las circunstancias. Entonces, si le parece, será mejor formular la pregunta al padre Fabro, sin ponernos unos ejemplos. El problema sería éste: con el correr de la historia puede a veces acontecer una modificación. Este, me parece, es el problema...

ZAVAGLI.—Lo que está justificado por la situación en un cierto momento puede llevar a otras consecuencias en un momento distinto. En la cuestión del control de los nacimientos, por ejemplo, ha habido un cambio en el sistema de nutrición de la primerísima infancia, que lleva después a consecuencias en la fecundidad, en el sentido de que hasta el final del siglo pasado la crianza era siempre directa, por parte de la madre (y, excepcionalmente, por otra mujer), lo cual llevaba consigo una consecuencia en la procreación, porque durante la crianza normalmente no había posibilidades...

PRESIDENTE.—Sí, el padre Fabro ha cogido al vuelo el problema, y le responderá sobre esto: que las circunstancias ambientales pueden cambiar determinadas valoraciones.

FABRO.—El problema, como han notado ustedes, está muy claro con la formulación efectuada: que las actitudes de la conducta humana en las relaciones sociales, en el campo económico, sociológico, etc., pueden variar, esto es lo que se ha dicho explícitamente. Es decir, variando las condiciones, variando la situación, también la valoración moral de esta misma situación es diversa. Como decíamos, puede ocurrir muy bien... (ZAVAGLI: Esto es, variando las consecuencias...). La situación no es sólo fundante, sino también fundada, y, por tanto, las consecuencias pertenecen a la situación. Esto hace referencia a la situación, pero no a los primeros principios del bien y del mal, de los que es expresión la *lex naturalis:* cambian precisamente las aplicaciones contingentes, que se hacen siempre de un modo contingente, y, por tanto, en los diversos períodos históricos tenemos actitudes diversas respecto a ciertos fenómenos socioeconómicos, eticoeconómicos, etc., pero siempre «según conciencia», que es la regla próxima de la moralidad.

Por lo que respecta al segundo punto, debo aclarar mi completa incompetencia, ya que no estoy casado. Sobre la limitación de los nacimientos, el juicio corresponde al Santo Padre, el cual ya ha dicho una palabra decisiva, como he aludido en la ponencia.

DESCONOCIDO [58].—Yo me presento aquí como el hombre de la calle, un poco confundido también por la gran exposición científica efectuada. En primer lugar, querría hacer una precisión a lo que se ha dicho hace un momento al respecto a la prohibición de los préstamos: a los cristianos les estaba prohibido, pero los judíos podían hacerlos...

PRESIDENTE.—Hemos dicho dejar el hecho...

DESCONOCIDO.—De lo que he podido entender me parece que el concepto de moral es un concepto esencialmente relativo; no quisiera decir que paradójico, pero yo he entendido que la moral ha sido definida como adecuación de la acción humana con las normas de un cierto orden, de una cierta ordenación. La moral, en su acepción más amplia, es adecuarse al orden de la naturaleza; después tenemos, por ejemplo, una moral religiosa, es decir, adecuarse a las normas de las diversas religiones, normas que cambian con la religión; tenemos la que se llama moral corriente, es el adecuarse a las normas que varían en el tiempo y en el espacio con determinadas posturas humanas, con determinadas colectividades.

Por tanto, me parece necesario dar una definición más satisfactoria, o sea, una justificación de la moral. Porque se da una definición, pero después es necesario justificar, dar una explicación de por qué se deben seguir las normas morales. Si no, volveremos al con-

[58] Por un descuido de transcripción la Secretaría del Congreso no ha podido encontrar el nombre del autor de la siguiente intervención.

cepto fundamental de los romanos: «*Suum cuique tribuere, neminem laedere*», etc. A mí me parece que, respecto a esta moral natural, podemos afirmar que el cristianismo ha supuesto una completa revolución: primero, porque ha insertado el concepto del amor como fin esencial; después porque con los hechos concretos del milagro ha subvertido la ley natural... Por lo que respecta a la moral, no tengo otra cosa que decir. Pero como he leído «Discusión general», quisiera decir dos palabras sobre la cuestión de ayer sobre las perspectivas operativas, si se me permite.

PRESIDENTE.—Si es una simple...

DESCONOCIDO.—Una simple observación a la propuesta que hizo ayer el profesor Conso sobre la institución de esa especie de magistratura colegial preventiva que ha propugnado establecer; lo que no alcanzo a entender es si existe el reato: el reato debe ser consumado, por tanto, en algo que todavía no se ha hecho público; no entiendo cómo podemos hablar de reato en una determinada publicación, en una determinada película cinematográfica. Ahora bien, a mí me parece, primero, que esto sería desnaturalizar el cometido de la Magistratura, porque el poder judicial tiene la tarea de establecer si han sido violadas las normas, y consiguientemente aplicar las sanciones. Por ello no puede juzgar preventivamente si se crea una situación en la que serán violadas las normas. Segundo, si debiese extenderse este concepto, se debería extender a todos los casos: un industrial debe hacer una operación financiera, y pregunta: «Si hago esta acción financiera, ¿cometeré un reato?» Me parece absurdo. En tercer lugar, hay un aspecto que me parece el más grave: por ejemplo, una serie de *films,* una serie de publicaciones, han tenido una especie de sanción preventiva de licitud, después viene una norma que considera reato lo que antes no lo era, y esos *films,* esas

publicaciones que tienen esa declaración de licitud se convierten en ilícitas; por tanto, debería procesarse a todos esos productores.

FABRO.—Me parece que el problema ha sido expuesto también en términos muy claros. Es justo el principio de que toda moral debe tener su perspectiva: una es la moral corriente; otra, la moral religiosa en general; otra, la moral cristiana. Y justamente porque toda moral depende de los principios de los que surge, depende de la figura del hombre que está en su base y de las relaciones que el hombre establece con la naturaleza, con la sociedad, con Dios. Nosotros decíamos que la moral natural, tal como ha sido expresada precisamente, incluso en la antigüedad, y codificada después por el Derecho romano, comporta una cierta relación con el Absoluto, esto es, la ley debe tener un fundamento. Esta es la moral, podemos decir, de la religión natural, la moral natural que tiene a Dios como fundamento; y el hombre cumple sus deberes hacia el prójimo, hacia la sociedad, en función de esta relación con el Absoluto como sujeto. Pero aquí no hay todavía una relación con lo sobrenatural. La que mi ilustre interlocutor ha llamado «moral corriente» es quizá la moral «de situación», la moral en sentido moderno: si el hombre se ha dado a sí mismo la base de sus propias acciones, si la libertad coincide con la realización de su propio acto, entonces tenemos la moral corriente. Pero un griego no la hubiera aceptado: para Antígona, además de las leyes escritas, existen también leyes no escritas que están presentes en el corazón del hombre; hay, por tanto, algo absoluto, con anterioridad a la situación, mediante lo cual es necesario interpretar la situación.

La moral cristiana: se ha hablado de «subversión», término grave. Se puede decir subversión en el sentido de que la trascendencia no es sólo superioridad de grado, sino novedad de cualidad; la novedad de que en el

cristianismo el hombre llega a ser verdadero hijo de Dios, que participa precisamente mediante la gracia en la misma vida divina. Por tanto, el cristiano tiene y sigue una moral que no es simple amor humano. Como Dios ha entrado en el tiempo, así el hombre desde el tiempo puede llegar a la eternidad mediante una transformación que lo haga hijo de Dios en Cristo.

PRESIDENTE.—Dos palabras referentes a la propuesta de Conso. Yo comprendo que personas que viven la experiencia del derecho se queden perplejas ante una propuesta que conduce a replantear ciertos esquemas. Pero todos estamos persuadidos de que vivimos en un mundo tan profundamente acelerado en sus cambios, que precisamente el querer permanecer fijos en ciertos esquemas va contra el devenir de la historia y la adecuación de los esquemas a la historia. Para quien el encontrarse ante una situación como la actual, en la que la legislación vigente, en orden a la «moralidad» de los *films,* no responde de ningún modo a la finalidad que todos nosotros deseamos, hace que debamos «inventar» alguna solución que permita realizar el fin que queremos, es decir, que sea posible un control para los *films* de manera que no se ponga en circulación todo lo que se pone en circulación. Entonces, con esta orientación, Conso ponía de manifiesto una eventualidad, de la que ha dicho que sería necesario trabajar para entrever la posible construcción jurídica, una eventualidad que permitiese a la Magistratura, con un gran apoyo directo del pueblo, como «exponente del pueblo», de examinar preventivamente los *films* de un modo definitivo, sin dar lugar a esa actual situación paradójica que es el juicio administrativo preventivo, el cual no es resolutorio para la Magistratura y que deja abierta la posibilidad de configurar como reato lo que un juicio administrativo ha preventivamente considerado legítimo.

Entonces, en este esfuerzo de inventiva, todo está

abierto. Naturalmente, no se debe hablar de reato cuando se trata de someter una eventualidad que se quiere realizar; evidentemente, reprobar esta eventualidad no sería reconocer que existe un reato, sino que sería evitar que se cumpla el reato. Dice usted: «Pero entonces todo, operaciones financieras, etc., deberían poder ser sometidas...» Pero lo que se trata de ver es la incidencia que una determinada actividad produce en la colectividad. Una operación financiera equivocada, que roce o supere los límites del reato, no incide en la sociedad lo mismo que un *film* pornográfico: por tanto, se dejará que se desarrolle esta realidad, y después se le considerará bajo el perfil del posible reato.

Por lo que respecta a la posibilidad de que la eventual sucesiva legislación configure como reato lo que antes no era reato, conviene tener presente el principio general de que el Derecho penal no puede ser retroactivo: toda norma penal no puede aplicarse más que a eventualidades subsiguientes a su entrada en vigor. Si, por tanto, aconteciese todo lo que se ha manifestado como hipótesis, el *film* evidentemente no podría estar en circulación ya, sino que se excluiría el dolo —y, en consecuencia, la punibilidad— en quien había obtenido esa autorización preventiva.

Concluyendo: debemos defendernos de considerar el ordenamiento jurídico como algo que esté definitivamente realizado con los esquemas actuales. El ordenamiento jurídico, precisamente como compromiso de adecuación continua, debe buscar seguir la realidad y dar lugar a algo que sea *mejor,* aun siendo conocedores de la inevitable *aproximación* ínsita en la misma *existencia histórica* de cualquier ordenamiento jurídico.

Franco Bolgiani.—En primer lugar, deseo darle calurosamente las gracias al padre Fabro por esta ponencia suya. Entre las cosas que ha dicho, hay algunas que son hoy día muy impopulares; sin embargo, pienso que hay que tener el franco valor de decirlas. Le

agradezco también haber puesto el dedo en una singular llaga, la constituida por una especie de irrefrenable estupidez postconciliar. Pienso que le habrá sucedido a bastantes de los presentes el decirse: « ¡Esta afirmación, esta mentalidad es 'preconciliar'! » Difícil en verdad es decir que sea «pre» o «postconciliar», sobre todo allí donde por «postconciliar» se busca meter de contrabando lo gratuito o lo arbitrario. Pero es igual: hay quien pretende saberlo con seguridad y se dispone a inundarnos de una muchedumbre de explicaciones y justificaciones, que serían divertidas si no tuvieran la equivocación de caer inmediatamente en el más fácil lugar común, y en conjunto ya bastante gastado. Convendrá, pienso, tener paciencia y continuar afirmando las verdades, aunque sean desagradables, cualquiera que sea la multitud de acusaciones que se derramarán sobre nuestras cabezas: pequeño consuelo, si se quiere, pensar que en una civilización que se llama de consumo también los *slogans* tienen vida breve, y dentro de no mucho se empezará a volver a sentir una gran necesidad de reflexionar y pensar seriamente. Además, este es el verdadero modo de rendir homenaje al Concilio Vaticano II y hacer posibles y realizables las intuiciones más profundas y auténticas.

Vayamos a un punto más preciso. El padre Fabro nos ha hecho referencia a la idea querida a Kierkegaard de la «contemporaneidad con Cristo» y nos ha recordado el eminente valor religioso de una idea de este tipo. Es este un tema que hoy —yo mismo he podido hacer la prueba tratando estos temas en cursos universitarios— ejerce una presión fortísima sobre los jóvenes: veo, en efecto, una posibilidad de ese acercamiento inmediato y directo a Cristo, a quien gran parte de la juventud es extraordinariamente sensible hoy en día. También el problema de la moral se convierte a la luz de este principio en notablemente más fácil e inmediato para los jóvenes. Ahora bien, si reflexionamos sobre este problema, se plantea, sin embargo, una cues-

tión cuyas implicaciones no son de poco relieve. El Cristo que nos es atestiguado tanto por la Escritura cuanto por la Iglesia no es el Cristo de los herejes —de ciertos herejes— que aparece «sin preparación» *(sine patre, sine matre)*, una imprevista aparición divina aparecida sobre la tierra como un hombre perfecto de treinta años para anunciar el Dios del amor contra el Dios de la justicia, de la ley y del Antiguo Testamento. El Jesús de la Escritura es el Mesías de Israel, anunciado por los profetas, prefigurado por varios elementos de la antigua alianza, esperado por su pueblo, aunque no reconocido y aceptado después por su pueblo. La pregunta de Jesús a los discípulos fue, en efecto: «¿Quién dicen que soy yo?»; y después de las diversas respuestas de la gente, la segunda pregunta, más precisa: «Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?»; y es Pedro el que reconoce en él al Mesías, el Cristo, el «Hijo de Dios vivo». Cristo, por tanto, ha sido «preparado», y de estas «preparaciones» nosotros no podemos prescindir: es, a la vez, el problema de la historicidad y el, conectado con él, de la «historia de la salvación». Sabemos que el «rechazo de Israel» ha planteado un problema fundamental: y aquí me voy a permitir recordar una intuición histórico-teológica de Erik Peterson, que me parece profundamente verdadera y fecunda. Habiendo Israel rechazado al Mesías, ha sido perfectamente legítimo, sin renegar en absoluto de la herencia de Israel, dirigirse a los gentiles e insertar el mensaje de salvación dentro de las categorías mentales propias de la gentilidad. Por esto también todo el contacto profundo con las categorías del pensamiento griego, dentro del cual empezó a explicarse cada vez más profunda y cada vez más insistentemente el mensaje de salvación, aparece teológicamente como legítimo y auténtico. De aquí también el problema de la asunción por parte del cristianismo de la metafísica clásica y la fidelidad de la tradición cristiana a la línea platónico-aristotélica. Permanece, no obstante,

el hecho de que, ante todo, la relación del anuncio evangélico con la metafísica no ha sido originaria. Tenemos, ciertamente, el famoso texto paulino de *Rom.* 1, 19-20, en el que se afirma que los paganos no tienen excusa, ya que lo cognoscible de Dios les era manifiesto, ya que las realidades invisibles son, desde la creación del mundo, inteligibles conceptualmente a partir de las cosas creadas: esta *doxa* de filosofía helenística vulgar ha sido, como se sabe, incorporada en la famosa declaración del Vaticano I sobre la cognoscibilidad natural de Dios (y, entre paréntesis, añado que para mí no resulta todavía claro si la declaración en cuestión por la que es considerado «anatema» quien no acepta este principio de la cognoscibilidad natural de Dios, se funda esencialmente en una evidencia natural o más bien precisamente en el texto paulino, y, por tanto, en la Escritura y en la Revelación). Sigue siendo cierto de todos modos que en el primer pensamiento cristiano, al que hoy se tiende a reconocer como de estructura más bien «judaica», este contacto con la metafísica no se puede llamar sustancial. Por lo demás, es bien conocido que los primeros siglos cristianos no han conocido el Aristóteles metafísico, y que una acabada metafísica cristiana, entendida como «preparación» conceptual para la teología cristiana, no ha existido hasta mucho más tarde. El problema, por tanto, está abierto en muchos aspectos; veamos en qué sentido. Si la misión esencial del cristianismo frente a muchas culturas y civilizaciones que han surgido y se han desarrollado fuera del influjo de la metafísica clásica, sigue siendo la de la «evangelización», ¿cuál será nuestra específica tarea, después de todo lo que hemos estado viendo a propósito de la relación, por otra parte fundamental, entre Revelación cristiana y metafísica? ¿Nuestro cometido será el de predicar a Cristo y Este crucificado, como decía Pablo, o deberemos antes preocuparnos de establecer una especie de «preparación evangélica» que abra las mentes a las instancias meta-

físicas? Obsérvese que cuanto se ha dicho respecto a la metafísica vale también, por supuesto, para la moral, para esa que se suele llamar «moral natural» (problema en verdad de los más oscuros y difíciles y que, cosa singular, no ha recibido en los documentos del Magisterio de la Iglesia católica una clara definición, mientras que se nos remite a ella, lo mismo que a los conceptos de «ley natural», «naturaleza», etc., como a evidencias). El problema, como se ve, no es pequeño, por lo cual se explica también en parte la actitud de una cierta teología histórico-positiva de hoy, que, a pesar de sus excesos, tiende a desanclarse de los esquemas de la teología especulativo-metafísica tradicional. Recuerdo la impresión casi de malestar que sentí en una ocasión conversando con un santo misionero salesiano que había vivido más de treinta años en la India y que había vuelto a la patria a curarse (y a morir). Con mi competencia puramente de libros y periódicos, hablaba yo con entusiasmo y admiración de la India, de la profunda religiosidad hindú, de la no violencia y del respeto a la vida. Me quedé helado cuando vi a mi interlocutor menear la cabeza y decirme con bastante escepticismo: «Sí, sí; pero qué quiere, no tienen el silogismo, todo está en eso...» ¡Qué chasco!, treinta años de vida común con aquella población para llegar a semejante constatación escéptica y desarmante... Y ha sido dicho tantas veces y autorizadamente: nosotros hemos tenido un cristianismo con las formas del pensamiento clásico; no tenemos todavía un cristianismo con las formas del pensamiento hindú, mientras que han fallado los intentos hechos en su tiempo de presentar uno con las formas de pensamiento del universalismo chino u otro. Estas formas de cristianismo con las categorías de pensamiento de otras civilizaciones, es más, llevando el problema al límite, con las otras religiones, ¿son o no son un problema abierto y grave hoy día? Sin renegar de ninguna de las cosas justísimas dichas antes por Del Noce y ahora

por el padre Fabro a propósito de las relaciones teología-metafísica (en cuya importancia, como explícitamente ha declarado tomando la palabra después de la intervención de Del Noce, creo también yo firmemente), ¿cuál debe ser nuestra actitud de pensamiento (y de acción) con referencia a esas civilizaciones, respecto a las cuales la metafísica tradicional no ha sido operante y de la que difícilmente puede decirse que lo vaya a ser en el futuro. ¿Debemos ser los promotores de esa, aunque sea mínima, conciencia metafísica? ¿Debemos, por otra parte, esperar que lo sean, por el contrario, ciertos movimientos extremistas, productos extremadamente simplificados y radicalmente empobrecidos, pero, por su misma radicalidad, eficaces al menos en primera instancia de la civilización y del pensamiento occidental, los cuales, a pesar de ser declaradamente antimetafísicos y antirreligiosos, han tenido, sin embargo, detrás de sí elaboraciones que son tributarias de la metafísica? En resumen, ¿qué línea seguir?

Y ahora, brevemente, una impresión que se ha madurado después de haber oído y reflexionado tanto sobre la ponencia de Del Noce como sobre la del padre Fabro. Según las dos ponencias, el proceso histórico (ya aludí a ello a propósito de la ponencia de Del Noce) parece, a partir de una determinada fecha, verificar una progresiva pérdida de potencia de cargas auténticamente positivas, hasta llegar a los desenlaces modernos y modernísimos juzgados según esas dos ponencias, con mayor o menor optimismo, según se piense ver a partir de ellos un florecimiento, por antítesis, de los motivos precedentemente negados (Del Noce), o solamente las señales de un ulterior dramático agravamiento (padre Fabro): de todos modos, signos inquietantes de esa negatividad de que antes se hablaba. Este proceso, de signo negativo en el campo de las ideas, comienza para Del Noce con Bayle; para otros, con el siglo XVI; Fabro —¿me equivoco?— vería ya síntomas en ciertas formas de pensamiento del siglo XIII. El his-

toriador se queda desconcertado frente a un esquema de interpretación como el que, en cierto sentido, se deduce de semejante visión general. El historiador de inspiración cristiana permanece escéptico frente al esquema de la ilustración (o de la neoilustración), que presenta la historia bajo la bandera del progreso irreversible y triunfalista. Pero queda no menos perplejo frente a un esquema que le presenta el proceso histórico con un signo sustancialmente negativo o bajo las formas de un potencial ideal que se va poco a poco empobreciendo, como si se tratase de un enorme acumulador que se ha parado prácticamente en un determinado momento por la interrupción de ciertos circuitos alimentadores, y que desde entonces va perdiendo cada vez más eficacia, hasta llegar a verlo depauperado e impotente frente a las pasiones desordenadas, a los tumultos y a las manifestaciones callejeras de hoy día. Pienso que los historiadores de inspiración cristiana tienen el deber de pedir a los filósofos una explicación sustancial adecuada y, en cualquier caso, unos esquemas historiográficos que estén en mayores condiciones de satisfacerles.

FABRO.—A mí me parece que el intento de mi ponencia debía tener un proceso más sustancial; en efecto, se puede y se debe alcanzar el fundamento de la moral mediante un simple retorno al Principio, sin tener para ello que afrontar estos problemas tan complejos de historia del dogma, de tránsito de grandes culturas en el mismo ámbito de la historia de la Iglesia.

Por tanto, la relación entre filosofía clásica y cristiana es una relación que a mí me parece dialéctica: se trata de que, habiendo el judaísmo rechazado el Evangelio, el único camino abierto era el de aceptar los valores positivos de la gentilidad, de esa gentilidad que, a su modo, esperaba a Cristo.

Hay algo grande y sólido en esta aspiración de los teólogos, de los Padres de la Iglesia; es decir, que la

humanidad jamás ha estado completamente corrompida, siempre ha habido una luz, un tenue resplandor de la luz de Dios; sobre este punto estamos perfectamente de acuerdo.

UBALDO PIZZANI.—Quisiera pedir una simple aclaración: usted, profesor Fabro, ha citado una frase de Kierkegaard, según la cual se subraya la sustancialidad de la eternidad de la pena y del premio en relación con nuestra conducta moral. Ahora bien, en la teología moral tradicional se suele hacer la distinción entre dolor imperfecto, fundado sólo en el temor del castigo, y dolor perfecto, fundado en el amor a Dios. El primero es suficiente para la salvación únicamente si va acompañado de la confesión, el segundo es válido en sí y por sí. Mi pregunta es ésta: el hecho de que algunos representantes de la nueva teología insistan exclusivamente en el concepto del amor, ¿no podría resolverse en una acentuación de la misma exigencia expresada por el dolor perfecto? ¿O el espíritu es diverso y obedece a motivaciones diversas?

FABRO.—Pizzani, estoy completamente de acuerdo con usted en que el amor, en el sentido del Evangelio, el amor que remite los pecados, es la fuerza del cristianismo y la fuerza de la gracia. Pero si por «amor» entendemos nosotros la completa desvinculación de la autoridad, de la ley, de las prácticas, incluso de las prácticas de expiación y de penitencia, entonces se convierte en una categoría universal, se convierte precisamente en la exigencia de la conciencia progresista, la afirmación de la dependencia radical del acto al objeto y del objeto al acto. Si por «amor» entendemos precisamente lo que Dios obra en nosotros para conducirnos a la expiación de nuestros pecados, entonces sólo el amor puede salvarnos, y no existe absolución o indulgencia que pueda salvarnos si no existe ese amor, el amor sustancial por el que somos nosotros mismos los

primeros en desaprobar el pecado, y desaprobarlo es el fondo del amor, el amor sustancial de Dios para con nosotros, de Cristo para con nosotros; en esto estamos perfectamente de acuerdo. Pero estos teólogos, a los que aludía el profesor Bolgiani, entienden otra cosa distinta.

ANDREA DALLEDONNE.—Una brevísima pregunta. Profesor, durante su conferencia —permítame decirlo, magistral, y creo que todos estaremos de acuerdo— ha dicho que el principio de inmanencia es intrínsecamente erróneo. Estamos convencidos; sin embargo, apelo a su cortesía para que nos aclare un poco más, con su reconocida profundidad y competencia, esta falsedad sustancial del principio moderno de inmanencia.

FABRO.—Es verdad que el análisis del principio de inmanencia es en cierto modo el principio clave de esta impugnación que hemos realizado en la ponencia a estas morales seculares, morales «de la situación».

Dado lo tarde que es, me limitaré a recordar la ambientación general efectuada en la misma ponencia. Podrá ser una simplificación, pero esta perspectiva ha sido dada precisamente por los grandes filósofos del siglo XVIII, por Fichte, por Schelling, por Hegel, que han afirmado que el pensamiento humano se divide en dos grandes vertientes. La primera vertiente dice: el ser funda el pensamiento, el fundamento del ser hace posible la fundamentación del pensamiento. Ahora bien, ¿qué significa «el ser funda el pensamiento»? Significa que mi posición en el mundo, mi dirigirme y moverme en el mundo debe ser siempre y continuamente garantizado por el presentarse del mundo, por las estructuras del mundo, por la gradación de los valores de los objetos del mundo. Cuando, por el contrario, yo hablo del ser fundado por la conciencia, entonces el ser de mi disponer, de mi hacer, de mi proyectar es hecho posible por las estructuras de mi conciencia, por lo que será

siempre ser de conciencia, ser-conciencia. He aquí, por tanto, que entonces se convierte en perfectamente lógico el principio moderno de la subjetividad como principio de la verdad. Pero es también claro que el principio cristiano está presente (como alguno de ustedes, de acuerdo con los Padres, ha señalado) también en el mundo griego. En consecuencia, no es que el mundo griego tenga sólo categorías cosmológicas; el mundo griego tiene también categorías humanas, el mundo patrístico tiene categorías humanas, el mundo medieval tiene categorías humanas; también nosotros tenemos categorías humanas; es decir, el modo particular de aparecer en cada época el mundo al hombre, a fin de que el hombre se oriente en el mundo con respecto al último fin, para concretar precisamente su destino supremo. Porque esto es nuestro segundo ser. El primer ser es el que encontramos ya hecho en el mundo y en nosotros; el segundo ser es el que queremos obrar con la libertad mediante el mundo, mediante la historia, mediante la sociedad, que queremos obrar para nosotros. Es precisamente el conducirse a esta esfera a lo que nos destina nuestra espiritualidad, si queremos aceptarla como fundamento de nuestra libertad.

SALVATORE NICOLOSI.—Ruego simplemente que me haga una aclaración. Me parece que en la ponencia del padre Fabro ha salido a la luz la crisis de ese fundamento de la moralidad, que normalmente se encuentra elaborado y profundizado en los tratados de teología moral. Si no resumo mal, este fundamento sería triple, y consistiría ante todo en el *ordo rerum*, después en la *recta ratio* y, en fin, en la *voluntas Dei*. En los tratados de teología moral, en uso en las escuelas, los tres criterios se ponen uno al lado del otro, casi como equivalentes.

En realidad proceden de distintos orígenes. El *ordo rerum* es, en el fondo, la proyección de la mentalidad helénica; la *recta ratio* es la codificación de la menta-

lidad, que llamaré, en sentido genérico, de la ilustración; la *voluntas Dei,* por el contrario, expresa el sentimiento judío y cristiano, bíblico y religioso en general. Nuestros tratadistas de moral consideran estos tres criterios, más que como complementarios, como idénticos. Pero, y me parece que aquí la ponencia pone el dedo en la llaga del problema, los tres están en crisis. No digo yo que la crisis esté justificada, sino que en realidad la situación en que vivimos los ha puesto en crisis.

Está en crisis el concepto del *ordo rerum,* la certeza de un orden preconstituido respecto a la razón; crisis que ha sido, paradójicamente, exasperada por la casuística, la cual no es otra cosa que la exasperación del principio de que la moral está fundada en el orden de las cosas, y quiere ver realizado este orden hasta en las minucias, tratando de eliminar todo lo que es accidental, con una confianza ciega en el *ordo rerum,* poniendo entre paréntesis, aunque sin llegar a negarla, la intención. La *recta ratio* de tipo iluminista, a su vez, la razón que tiene la certeza de descubrir el orden de las cosas, es atacada, es puesta en crisis, me parece, por toda nuestra mentalidad, que definiría, haciendo un salto, existencialista, como decía el padre Fabro. La *voluntas Dei,* en fin, después de Kant, desde la *Razón práctica* en adelante, está más bien mal vista en el ambiente cultural europeo.

He aquí entonces el problema que se plantea al cristiano de hoy: ¿el valor permanente de la moral, que es el título de la conferencia, sobre qué está fundado? Se ha dicho justamente: sobre la metafísica. De acuerdo; faltando una metafísica, falta también lo demás. Pero ¿qué metafísica? Me refiero aquí a la contestación del profesor Bolgiani: nuestra metafísica es occidental, platónica, si queremos. ¿Y las demás mentalidades? Quisiera que el padre Fabro me aclarase esto: el tipo de metafísica que debe estar a la base de una

moral permanente, ¿está ligado necesariamente a la doctrina de las esencias, o no?

Y a propósito de la crisis de la moral, yo distinguiría dos aspectos: uno que se detiene en la crónica, y otro que hace referencia a la historia. El miedo del hombre de la calle, que llora por la ruina de la moralidad, porque, por ejemplo, las chicas llevan minifaldas, porque está en boga la música *beat,* eso forma parte de la crónica, no tiene ninguna importancia, desde el punto de vista cultural, porque se dirige a expresiones contingentes de una situación. Pero el problema es otro, el de la crisis del fundamento: está en crisis el sentido del ser, y del ser como bien, y del bien como valor. Este es el aspecto importante, no el de la intervención de la censura que castiga a este o aquel *film.*

Y me parece que aquí es donde debe insertarse la polémica entre preconciliares y postconciliares. Yo me siento postconciliar, pero no me hago el ecumenista, porque me doy cuenta de que nosotros los católicos con frecuencia vivimos de la moda del momento. Entre el primer y el segundo Concilio Vaticano tuvimos la moda de un cierto tipo de integrismo, que nos dio algunos aspectos deteriorados del antimodernismo, que el mismo cardenal Pellegrino, en pleno Concilio Vaticano II, denunció afirmando que algunos pensadores habían sido excluidos por haber defendido ideas que el mismo Concilio había aceptado después. Hoy existe otra moda, postconciliar, la de un ecumenismo que crea confusión. No se puede ser ecuménico si no se tienen principios sólidos. Yo puedo discutir con todos, escuchar a todos, cuando sé qué es lo que pienso y sobre qué base apoyo los pies. Me parece que el ecumenismo actualmente en boga corre, por desgracia, el riesgo de la ambigüedad, ambigüedad denunciada a propósito de la revista *Concilium,* a pesar de que es una revista digna de consideración en algunos puntos. Nuestra cultura católica se resiente de esa fractura y de esa incomprensión que durante un cierto tiempo existió

entre el pensamiento laico, que, bien o mal, caminaba hacia adelante, y el pensamiento teológico, que permanecía encerrado en ciertas universidades, donde no penetraba nada vivo y actual. En esta perspectiva se puede entender incluso a Teilhard de Chardin, cuando afirma que el verdadero pecado es detener la evolución. Pero entonces se plantea otro problema: ¿qué es la evolución? ¿Qué significa mejorar al hombre? En cierto sentido es profundamente cristiana esa definición de Teilhard, porque capta la esencia de la caridad hacia el prójimo; pero se puede insistir: ¿cómo hacemos para establecer en qué dirección debe proceder el mejoramiento del hombre?

Pero la dificultad inicial reaparece, por lo que vuelvo a preguntar: ¿cómo hacer nítido lo que es permanente y lo que es variable en lo tocante a los principios? No olvidemos que la misma formulación del decálogo ha sido revisada y adaptada. El primer mandamiento en la formulación del Sinaí llevaba consigo la prohibición de las imágenes, prohibición que la Iglesia ha abolido. Los protestantes nos acusan, sin razón, de haber cambiado, historizado y vaciado el decálogo; sin embargo, es verdad que la formulación de la moral, también en la palabra de Dios, ha sido adaptada a las circunstancias históricas.

Segunda pregunta: ¿cómo salir de esta fragmentación de la tradición de la casuística, fragmentación que, a mi parecer, la ética «de situación» no resuelve, sino agrava, porque la «ética de situación» en realidad se funda sobre el sentido de una libertad sin contenido? Es el concepto sartriano de la libertad como pura disponibilidad, como condena a ser libres. Pero esta libertad (y el mismo Hegel lo ha entendido así, cuando afirmó que la libertad no es libertad sin un contenido) es un dar vueltas en el vacío. Tenemos nosotros ahora estas dos fragmentaciones, y quisiera preguntar al padre Fabro cómo superarlas y encontrar

un valor permanente dentro de una concepción unitaria.

FABRO.—Por mi parte estoy de acuerdo con usted en poner de manifiesto que esta situación es un *impasse*, y no precisamente un callejón sin salida. Existe en cierta medida el humo de la batalla. No quisiera insistir tanto en este término tan solemne y comprometedor de metafísica, si por metafísica se entiende un sistema a lo Wolff, con tanta caparazón como tiene; es decir, un sistema estructurado, organizado. Precisamente, remitiéndome a Fichte, Schelling y Hegel, he hablado de dos opuestas y divergentes orientaciones del pensamiento humano: el que pone el ser como fundamento del conocer y del querer y el que pone el querer y el conocer como fundamento del ser; es decir, el que considera la conciencia como un recibir la verdad, como adecuarse a la verdad, para después producir la verdad moral (concepto que es combatido por Heidegger, que, sin embargo, ha visto muy bien que la conciencia debe saldar las cuentas con lo real). Y entonces, si la conciencia debe hacer las cuentas con lo real, deberá reconocer que lo real que tiene delante no lo ha hecho ella, no lo ha creado ella; que esas leyes no son leyes suyas, debe entonces andar de fenómeno en fenómeno, de estructura en estructura, de ley en ley y de fundamento en fundamento, hasta llegar al absoluto que es el Creador del mundo, el Padre de los hombres, en cuanto que ha dado al hombre una ley escrita en su corazón. En consecuencia, todas estas acusaciones de esterilidad a la moral teísta son acusaciones infundadas; pues, en efecto, el teísmo es ese conocimiento de la originalidad del espíritu, al que antes aludí. Si queremos profundizar en el concepto de inmanencia, precisamente según el pensamiento moderno, como dependencia esencial del acto respecto del y de lo que el acto produce, sujeto, esto se actúa, se realiza únicamente en una postura teísta y, en cierto sentido, solamente en

una postura cristiana mediante la incorporación a Cristo. Hay aquí un problema técnico que el profesor ha tocado: el del esencialismo, criticado por Heidegger, de la filosofía formalista, que reduce el ser al contenido de las cosas, del mismo modo que las leyes del ser son las reglas generalísimas vacías y vaciadoras de este contenido.

Podemos, por supuesto, hablar de una auténtica filosofía teísta del futuro, podemos profundizar esta exigencia de Santo Tomás, que funda en los primeros principios especulativos y morales el aparecer de la naturaleza al hombre y funda la misma conciencia moral del hombre sobre los primeros principios morales. Este brotar interior de la exigencia moral se esclarece mediante la ley natural. Este empuje, este *appetitus naturalis* de Dios explican el germinar del sentido moral. ¿Cómo esta concepción se hace llamar «esencialismo»? Esto confunde la mente, y es precisamente lo que querían estos modernos afirmando que el espíritu parte de sí mismo. Sí, el espíritu parte de sí mismo como causa segunda; pero por encima está la causa primera, que es puro espíritu y amor puro, el cual ha querido crear en el mundo otro principio libre fuera de sí mismo, y este principio es el hombre.

Giorgio Riondino.—Una pregunta muy modestamente formulada y a un nivel mucho más bajo que las demás. En todas las sesiones se ha puesto lógicamente en evidencia la actual decadencia moral, o decadencia de la moral. Algunos de los oradores han señalado, aunque sólo sea de pasada, cómo una de las causas de esta decadencia moral es el aburrimiento, derivado, por lo menos en los jóvenes, del descargarse de las cargas y deberes. Esto han dicho el profesor Busnelli y monseñor De Menasce en su intervención; ayer, el profesor Conso, y hoy también usted en cierto sentido.

¿Piensa entonces usted, padre Fabro, que este qui-

tarse de encima las cargas, los deberes, es una causa importante de la decadencia de la moral en general?

FABRO.—Pienso que también este quitarse de encima los deberes es un concepto muy dialéctico. Ante todo, diré que este quitarse de encima los deberes, más que una causa, es una consecuencia del desarrollo de la cultura moderna y del nuevo concepto de libertad y conciencia. Sin embargo, me parece que en el fondo de este tedio, que es difícil de analizar (y no debemos minusvalorar estos fenómenos, que son fenómenos de una importancia precisamente metafísica, y no sólo moral), en el fondo de este tedio, que no es el tedio de una conferencia o de mi respuesta, no es el aburrimiento de un espectáculo que no agrada, sino que es el tedio de ser ellos mismos, es el aburrimiento que está produciendo el vacío en el vacío del espíritu propio, que llena todas las formas de protesta... Por tanto, es una forma de disolución radical, porque el espíritu ya no significa nada; es una actividad de la negatividad que se renueva continuamente, que no es ni siquiera un cerco, es el deshacerse continuo de la trama del espíritu. El sentido de las cosas es entonces el de no tener sentido; ésta es la característica de cierta literatura y de cierta ensayística contemporánea; es el tedio de carácter negativo, no es el tedio de una saciedad de bienes sino la que deriva del hecho de que ningún bien tiene ya valor.

ITALO BERTONI.—Sólo quien tiene la ilusión de tener una pequeña competencia técnica puede medir la dificultad de intervenir en una ponencia tan inhumanamente rigurosa como la del profesor Fabro. No puedo, por tanto, más que pedir aclaraciones de modo un poco provocativo, que es también un modo de testimoniarle mi reconocimiento por su lúcida lección.

El profesor Fabro ha presentado una interpretación de la filosofía moderna y contemporánea en clave que

podríamos llamar voluntarista. Toda la filosofía moderna no sería otra cosa que un proceso de profundización, de exasperación y casi de consumación voluntarista: un voluntarismo que tiene su génesis en el *cogito* cartesiano. El parece decir: «Estad atentos, ¡no os dejéis engañar por la palabra!» *Cogito* es un término enormemente ambiguo: si no estuviera constreñido por un exigente y riguroso examen de sus consecuencias para hacer emerger sus connatociones más profundas, parecería la afirmación de la primacía del conocer. Por el contrario, es la matriz de toda una interpretación metafísica contemporánea, que sucesivamente se viene afirmando, la cual proclama la primacía del hacer. Si, en efecto, hoy se discute sobre una metafísica del hacer, esto es únicamente posible en estrecha conexión con el *cogito* cartesiano. Este en realidad no es un *cogito,* sino más bien un *volo cogitare.*

Ahora bien, aquí viene mi primera pregunta provocativa: ¿no le parece, profesor, que este modo suyo de mirar la historia de la tradición filosófica moderna, desde Descartes en adelante, es una perspectiva que ha tomado Heidegger como punto de partida, además de como punto de llegada? O sea, lo que quiero decir es que ella ha llegado a Descartes empujada por la urgencia de interpretar ciertos resultados individuando su matriz; ha tratado de llegar hasta las causas a partir de los efectos. Es éste un método enormemente fecundo, pero puede presentar serios peligros de interpretación histórica. En otras palabras, ¿el efecto es siempre, en cualquier condición, el resultado de su génesis, o más bien ciertos efectos pueden también constituir, en el proceso histórico, algo radicalmente nuevo? Si así fuese, Descartes podría ser interpretado de un modo bastante distinto. Me parece que él nos invita a tener en cuenta, por ejemplo, una moralidad propia de la razón; es decir, una moralidad de la racionalidad. El compromiso ético de la claridad en la racionalidad es un motivo que quizá valdría la pena no abandonar.

La «sabiduría» cartesiana no tiene nada de abstracto, es más, está totalmente llena de una precisa y consciente responsabilidad ética e histórica: bajo este perfil me parece particularmente moderna y capaz de decirnos a nosotros todavía algo auténticamente fecundo.

La segunda pregunta aclarativa: ha demostrado la atenuación o incluso la cancelación del sentido del pecado, del sentido de la culpa. Es verdad. Sin embargo, quisiera preguntarle si, por el contrario, no sería oportuno poner de relieve que hemos adquirido un sentido más vivo y más lleno, incluso más sutil, de la responsabilidad. Es decir, ¿es absolutamente cierto que hoy día se ha perdido el sentido del pecado, o más bien no es verdad que se ha debilitado en nosotros un aspecto suyo, habiéndose agudizado nuestra sensibilidad respecto a los demás? Indudablemente, el pecado es considerado mucho menos como una falta en relación con una adecuación, pero me parece fundamental reconocer, por las radicales implicaciones metafísicas y existenciales que ello comporta, que está emergiendo, a través de inequívocos signos, un concepto distinto de culpa: no entendido ya como rechazo de una adecuación, sino como el rechazo de una responsabilidad de ser, de un compromiso de testimonio. En este sentido, entonces, nos moveremos únicamente en una perspectiva distinta del concepto de pecado, y no en una verdadera y total eliminación o cancelación del sentido de la culpa. En otras palabras, quisiera proponer a la agudeza de su advertencia crítica la carga ética y religiosa que se expresa en el *facere veritatem* de San Juan; es decir, se llega a la luz «haciendo», o sea, «testimoniando» la verdad. El sentido profundo del *facere* como condición de llegar a la luz se traduce en un compromiso radical de testimonio. Ahora bien, el rechazo, o simplemente la carencia de este compromiso de testimonio de la verdad, constituye un pecado gravísimo. Me parece, por tanto, que el sentido de la culpa no se haya en absoluto disminuido; ha asumido únicamente una dimen-

sión donde el tema de la responsabilidad del testimonio se ha convertido en primario respecto al de la adecuación. Gracias.

FABRO.—Gracias por su intervención, verdaderamente estimulante. Sus dos preguntas están más que legitimadas y fundadas. Respecto a la primera, sobre el sentido preciso del *cogito,* yo he distinguido, como distingo siempre, la actitud personal del hombre Kant, del hombre Hegel, de la coherencia teorética del principio de Kant, del principio de Hegel, del principio de Descartes. Como ya he aludido, los grandes idealistas alemanes son y se declararon todos voluntaristas absolutos, pero el mismo Descartes (vayamos a encontrar al león en su guarida) afirma también: 2 + 2 es igual a 4, el cuadrado construido sobre la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados construidos sobre los catetos, eso nadie puede dudarlo; pero yo quiero dudar de todo. Esta duda absoluta es un absurdo. Se puede dudar de una cosa porque otra cosa es cierta, o poner en duda una parte de una cosa porque otra parte de esa cosa es cierta... Dudar de todo, incluidas la matemática y la lógica, no es dudar, sino únicamente querer dudar, y puesto que no hay ningún conocer, hay únicamente un querer, un querer que pretende hacerse auténtico antes que el ser, y que, por tanto, es sólo «voluntad de conocer» (Heidegger).

Segundo punto: la referencia al concepto de responsabilidad y al concepto conectado con él, el de culpa. Es muy importante; es más, mire, yo voy más allá que usted. El pensamiento moderno ha tenido sobresaltos, crisis complejas, se ha hinchado hasta llegar a considerar a toda la realidad como absoluta, y ha entendido que toda esta realidad no era otra cosa que la realización finita de seres finitos; y ahora la filosofía contemporánea es una filosofía de la «finitud». Filosofía de la finitud y filosofía de la inconmensurabilidad entre la conciencia y lo ideal; esta inconmensurabilidad es lo

que el existencialismo llama hoy «culpa», y la filosofía contemporánea se siente con culpa en todo. Cualquier culpa exige ser superada; este continuo superar que de vez en cuando cae en la nada es la culpa radical, es el pecado original. Es la interpretación inmanentista del pecado original: ésta es la culpa en sentido estructural; es la culpa que ninguna gracia puede sanar, es la culpa constitutiva de la conciencia como horizonte de la finitud y ser en el tiempo.

Por consiguiente, en este sentido se puede también entender este concepto de la responsabilidad, porque ya no hay absoluto. No es como quien ha elegido lo infinito, que frente a una elección finita puede decir: ¡Tengo diecisiete motivos para escoger esta cosa y diecisiete para dejarla! No, la única obligación frente a lo finito es el *Carpe diem,* debes existir en la situación. Este es el sentido de la responsabilidad laica, de la moral secular; mientras que la otra responsabilidad es una responsabilidad infinita también en lo finito, porque si yo elijo lo infinito, si yo elijo a Dios y a Dios mediante Jesucristo, esa decisión en este momento tiene un valor infinito. Por tanto, siempre hay una infinita responsabilidad. Pero mientras la del finito es trágica, la del infinito es liberadora, y tiende y se dirige totalmente hacia la esperanza.

II. ESPIRITUALIDAD Y CELIBATO SEGUN JOHANN ADAM MÖHLER

En la reunión de *Escritos y ensayos,* publicados apenas un año después de la muerte (1838), del pionero de la moderna eclesiología, J. A. Möhler, se encuentra un amplio estudio con el título siguiente: «Dilucidación del memorial *(Denkschrift)* para la abolición del celibato prescrito a los sacerdotes católicos» [1]. La ocasión del escrito fue el memorial presentado por Duttlinger, Rottek y otros profesores laicos de la Universidad de Friburgo al Gran Duque de Baden, al Parlamento de Baden y al arzobispo de Friburgo de Brisgovia para obtener precisamente la abolición del celibato sacerdotal.

Möhler inicia su réplica con la sorprendente y cortante declaración: «El presente escrito lo ha llevado a término su autor con infinita tristeza» [2]. Semejante testimonio sobre un tema que es siempre de ardiente actualidad, pero que de tiempo en tiempo —como midiendo las crisis de fondo de la cristiandad— enciende

[1] *Beleuchtung der Denksschift für die Aufhebung des den katholischen Geistlichen vorgeschriebene Cölibates* (se encuentra en J. A. Möhler, *Gesammelte Schriften und Aufsätze,* bajo la dirección de J. J. Ign. Döllinger, 2 vols., Regensburg, 1839-1840, vol. I, pp. 177-267).

[2] «*Mit unendlicher Wehmuth*» (p. 177).

la fiebre en los espíritus, podrá dar oportunos y saludables puntos de orientación también para la inquietud de nuestro tiempo. Nos limitamos a traducir y reunir los trozos más sobresalientes del gran prólogo que expone los motivos más urgentes y profundos del celibato en el horizonte de una teología pastoral —o existencial, si se quiere decir—, la cual en seguida penetra en el asunto y va directa al núcleo del problema. Deseo que alguien, más libre y preparado que yo, pueda traducir la monografía entera, la cual, junto con la célebre monografía sobre San Atanasio (¡admirada incluso por Kierkegaard!), constituye una de las perlas de su incomparable pluma, y tuvo en su tiempo grandes y positivas repercusiones en el clero alemán [3].

Es un hecho muy reconfortante, observa de entrada Möhler, que los laicos hagan sentir su voz en los asuntos religioso-eclesiásticos; es tanto más consolador en cuanto que ellos, mientras los clérigos quizá dormitan, con piadoso entusiasmo anuncian las leyes y las obras de Dios para con los hijos de los hombres al igual que los profetas del Antiguo Testamento. La época moderna nos ofrece grandes ejemplos de esto, tanto en la Iglesia católica como en la protestante. Pero esto, si se desea el bien de la Iglesia, debe hacerse de modo distinto del hecho por los señores profesores de la Universidad de Friburgo. Al fin, la Iglesia católica de Baden ha tenido ese orden seguro, larga y ansiosamente esperado; esperábamos, con razón, que todos los movimientos debiesen nacer de un movimiento que garantice una potente, vigorosa, profunda

[3] Cfr. J. A. Moler, *Gesammelte Aktenstücke und Briefe*, bajo la dirección de St. Lösch, Munich, 1928, vol. I, p. 509. La *Denkschrift* de los profesores laicos apareció en 1828. La pronta respuesta de Möhler salió en «Katholik», 1830, pp. 1 ss.: según L. Monastier *(J. I. Möhler, Etude sur sa vie et sur son temps*, tesis doctoral, Lausana, 1897, pp. 83 s., en E. Vermeil, *Jean-Adam Möhler et l'école catholique de Tubingue, 1815-1840*, París, 1913, p. 489, n. 4), el artículo de Möhler fue escrito antes de 1830.

emoción de los ánimos; naciesen del centro más íntimo de la vida cristiana, de tal modo que atrajasen simultáneamente en su centro a una renovación de vida y a una fecundidad. Nos abandonamos en la esperanza, observa confiado nuestro autor, de que sucedería algo, como una nueva efusión del Espíritu Santo, el cual lo penetra todo en ímpetu creador y lo eleva al grado superior de la existencia. He aquí, por el contrario, la amarga desilusión: «Pero he aquí que, como un tremendo jarro de agua gélida, hay que oír que tantos profesores de Friburgo, de la metrópoli, piensan en la abolición del celibato en estas circunstancias, piensan en primer lugar y únicamente en esto» [4].

El hecho, tan inesperado y desagradable, es para Möhler la consecuencia de toda una situación de decadencia moral de la vida de los eclesiásticos. Se dice —refiere él— que el clero badense es en conjunto (se dará, esperamos, muchas excepciones) muy mundano y anticlerical *(sehr ungeistig und ungeistlich);* que está dominado por una orientación muy material y carnal: raramente se observa un noble entusiasmo por el Evangelio, una penetración más profunda y más viva del mismo. Aunque no nos demos cuenta de la falta de toda suerte de conocimientos —sigue afirmando—, sin embargo esos conocimientos están casi siempre privados de todo arranque de vida superior, no fecundados por las semillas divinas, sino rígidos y muertos. El autor protesta que no puede esconder la verdad de este asunto. Por tanto, debe recordar que la negativa ilustración, la orientación crítica unilateral, desde hace casi medio siglo, dominaba en Friburgo; recuerda, por hablar únicamente de algunos sectores de la enseñanza teológica, que «la dogmática (declara no conocer a los actuales docentes de esta disciplina en Friburgo) era enseñada de modo puramente histórico, con pruebas

[4] *Id.*, p. 178 (las palabras en cursiva son de Möhler).

extrínsecas, sin una mayor profunda fundamentación y sin espíritu especulativo; que la historia de la Iglesia, en vez de hacer visibles a los oyentes los preceptos de Cristo y las obras del Espíritu Santo en un contexto superior y, sin impedir el pragmatismo habitual, en vez de mostrar el curso interior de los acontecimientos, es tratada casi como una *histoire scandaleuse,* y por encima de todo se insulta al Papa, los concilios, los monjes y las disposiciones eclesiásticas» [5]. El diagnóstico continúa, firme y conmovido, con el conocimiento del deber de abrir los ojos a una amarga realidad que parece reflejar, en profética anticipación, la de las ansias e inquietudes de nuestros días.

A continuación el diagnóstico de Möhler desciende más a lo concreto. Si, en fin, se refleja —continúa—, en efecto, que desde hace mucho tiempo la actividad del clero —al lado de sus muchos e innegables méritos— se ha casi ocupado exclusivamente de puras formas y de la exterioridad de tales hechos, lo mismo que también la actividad literaria de los clérigos parece haberse agotado en conferencias (en sí muy útiles) de pura casuística litúrgica, pastoral y moral, sin jamás empeñarse en las últimas y más profundas razones del cristianismo entero, en las raíces y los fundamentos de la fe y de la vida cristiana, no sorprende que esté privada de toda fuerza y no intente ya ningún impulso para penetrar, con sentido inquieto y vivo, en lo que es más profundo y alto» [6].

A esta variedad y aridez espiritual del clero de Baden han prestado auxilio —se lamenta Möhler— los demás profesores no teólogos (firmantes de la *Denkschrift)* pidiendo la abolición del celibato. Y a continuación el grito de protesta estupefacta y dolorosa: «Estos sacerdotes badenses, sombras de hombres va-

[5] *Id.,* p. 178.
[6] *Id.,* p. 179.

cíos de espíritu y de Iglesia y, ¡ay!, desde hace tiempo desvanecidos en su interior de pobreza espiritual, sumergidos en una vida puramente exterior y ávidos de placeres, estaban pidiendo: *¿Quién nos dará las mujeres*»? De acuerdo con ellos, los firmantes de la petición piden: «*¡Dadles las mujeres!*» Pero ¿creéis vosotros que las mujeres pueden dar lo que ellas mismas no poseen? Se puede entender que padres sabios den de buena gana a su hijo una muchacha de buena familia, para impedir que tome un mal camino: esto forma parte de la conducta de esta vida terrena. «Pero por mi parte garantizo —afirma Möhler— no haber oído ni leído jamás que para llevar nueva vida a los miembros áridos del cuerpo moral de Cristo, o para conseguir teólogos profundos y llenos de espíritu, se requiera ante todo pensar en procurarse mujeres o que, para calificar a semejantes teólogos o predicadores, se ponga en primer lugar en evidencia que tienen mujer» [7]. Cuando la Sagrada Escritura quiere presentar a Bernabé como uno de los más dignos ayudantes de los apóstoles, lo indica como un hombre que está lleno del Espíritu Santo y de fe (πλέρη ἁγίου κνεύματος και πίστεως)[8]. Es a esto a lo que el autor de los *Hechos de los Apóstoles* concedió la máxima importancia. Habrían hecho mucho mejor, y hubieran estado en mayor sintonía con el Evangelio estos profesores contestatarios, si se hubieran recogido en oración, como hace la Iglesia en casos semejantes, con ánimo conmovido y piadoso, es decir, cantando:

> «*Veni, creator spiritus,*
> *mentes tuorum visita,*
> *imple superna gratia*
> *quae tu creasti pectora.*»

[7] *Id.*, p. 180.
[8] Cfr. *Act.*, 11, 24.

Hubiera sido muy a propósito la secuencia de Pentecostés:

«Sine tuo numine
nihil est in homine
nihil est innoxium.
Lava quod est sordidum,
riga quod est aridum,
sana quod est saucium.
Flecte quod est rigidum,
fove quod est frigidum,
rege quod est devium...»

El movimiento hay, pues, que realizarlo en dirección opuesta: «Ciertamente, sería necesario, ante todo, desear una gran cantidad de hombres de Baden que estuvieran en estrecha conexión con las fuerzas superiores, para que su bendición hiciese descender a torrentes la gracia divina: hombres que fuesan capaces de extenderse por la tierra *(thohu vabohu)* con fuerza creadora y poder unir en sí la profundidad de Agustín, la erudición de Jerónimo, la elocuencia del Crisóstomo y la suavidad de Hilario con el rigor del inflexible Raterio de Verona» [9].

No hay duda, por tanto —concluye— que los firmantes de la petición de la abolición del celibato, que afirman estar de acuerdo con gran parte del clero badense —y Möhler da algunos nombres (Werkmeister, Huber, Weinmann...)—, se muestran solidarios con las direcciones más hostiles a la vida de la Iglesia: ¿por qué no reconocer que los más violentos ataques en

[9] *Möhler,* cit. p. 181. MÖHLER invita por ello a ese clero disipado y mundanizado a meditar en el sobrio y fuerte texto del Prefacio de la liturgia cuaresmal: «*(Deus) qui corporali ieiunio vitia comprimis, mentem elevas, virtutem largiris et praemia*», entendiendo, se apresura a explicar, el *corporale ieiunium* (...no sólo respecto al comer y el beber, sino también respecto a la avidez de los placeres terrenos y materiales en general (p. 181).

Friburgo contra el celibato proceden de los «liberales» o «librepensadores» («*Freimüthigen*»; es Möhler el que pone comillas). Aquí son llamados en causa también los protestantes. En efecto, hacia 1780 tuvieron inicio, observación de atento historiador, en la Iglesia protestante, en Alemania, los ataques contra las doctrinas fundamentales del cristianismo, que se difundieron por todas partes en proporción a la generalizada extensión de la superficialidad. Si los católicos se alejasen del respeto inculcado desde la niñez, y afortunadamente convertido en misterioso, respecto al dogma, para hacer sin más causa común con los protestantes, frecuentemente sería visible entonces un embotamiento espiritual, una jamelga indiferencia hacia los puntos principales del cristianismo y de la Iglesia católica; se mostraría por lo menos un espíritu persecutorio contra los institutos eclesiásticos que han producido las antiguas edades de la fe interior, y que ahora son tratados con la mayor frivolidad posible. Nadie, ni siquiera los autores de la petición y del memorial para la abolición del celibato pueden impugnar esto. Con la interioridad y vitalidad de la antigua fe se ha perdido necesariamente también el sentido y la capacidad de comprender y de apreciar lo que de ella ha brotado: así, por ejemplo, Werkmeister permaneció hasta el fin de su vida completamente fuera de la fe eclesiástica, y ha sido también él quien ha combatido violentamente la disciplina de la Iglesia. Existen, ciertamente, loables excepciones, pero se trata precisamente *sólo* de excepciones. Quienes como Thomas *Freikirch* combate, la infalibilidad de la Iglesia y, por tanto, su origen a partir de Cristo, al igual que su duración eterna; quienes como él no condividen la fe, en la que únicamente se encuentra la salvación de las almas, y no creen que también el hecho de salvarse fuera de ella se debe solamente a su existencia, ¿cómo van a poder esos tales comprender y amar semejante institución, que exige una completa dedicación a la Iglesia, una

completa inmolación de sí mismos en vivir para ella, para obrar por ella, para comprometerse en su prosperidad? [10].

Para Möhler no se trata, por tanto, en el asunto en cuestión de la abolición del celibato, de un episodio marginal en la vida de la Iglesia alemana y de la Iglesia en general, sino de una profunda perturbación que demuestra la crisis de los principios y acaba con sacudir a la postre los fundamentos de la fe y de la moral. Entre estos fundamentos está, en primer lugar, la doctrina de la gracia por la que Cristo Jesús nos ha merecido reconciliarnos con Dios, de tal modo que «nosotros lo podemos todo únicamente en Aquel que nos da la fuerza» (una doctrina fundamental del Evangelio y de la Iglesia). Por el contrario, cuanto más despuntan las herejías materialistas y naturalistas, tanto más esta doctrina será maltratada y encarnecida: «Todo lo que se ha enseñado de la *gratia praeveniens, concomitans,* etc., será rechazado como un absurdo de la escolástica, como si, por el contrario, todo buen querer no fuese producido en nosotros por el Espíritu Santo y llevado a la práctica con su continua ayuda. He aquí a qué queda reducido el hombre separado de Dios y abandonado a sí mismo; todo el conocimiento se dirige a la naturaleza, ya no se sabe nada de la gracia». Estamos en el núcleo de la cuestión, según Möhler: «La naturaleza no se puede vencer a sí misma; puede autodestruirse, pero no conseguirá jamás dominarse a sí misma» [11]. Mientras estas ideas naturalistas —¡hoy tales ideas se camuflan por «antropológicas»!— tengan la preponderancia en la Iglesia católica, se desencadenará necesariamente la lucha contra el celibato. Todos los escritos contra el celibato (puede verlo cualquiera, contesta Möhler) vomitan semejantes ideas naturalistas. Así, por ejemplo, ejem-

[10] *Id.*, pp. 182 s.
[11] *Id.*, p. 184.

plifica Möhler, Trefurt [12], en su escrito contra el celibato se ha enclavado en el materialismo con la afirmación de que es imposible resistir (literalmente: no satisfacer) al instinto sexual. «Para mí, pues, sin querer hacer agravio a nadie, todo el que combate el celibato es un obstinado adversario de las verdades fundamentales del cristianismo» [13].

En este momento Möhler pasa a tratar, con igual firmeza, de la solidaridad y estrechísima conexión entre los impugnadores del celibato y los propagadores de las teorías antievangélicas y antieclesiásticas de la época moderna, teorías introducidas, tanto ayer como hoy, en la vida de la Iglesia como el más peligroso caballo de Troya. Pero hay otra observación en la que profundizar, según nuestro autor, a saber: la de que las luchas por abolir la ley eclesiástica del celibato, donde han encontrado vía libre, han acabado en el fondo por empeorar la situación: «Prescindo aquí —declara— de la estrecha conexión entre los intentos de abolir el celibato y las diversas tendencias anticristianas, y su influjo en la decadencia de la firmeza moral: considero —afirma— esos intentos únicamente en sí mismos. En efecto, a causa de los repetidos y continuos ataques, que duran desde hace cuarenta años, muchos clérigos han perdido ya la primitiva serena ingenuidad, que tan indispensable es para poder ser fuertes y poder dar razón de una acción bien fructífera; una fractura ha venido a interponerse en el ánimo antes tan calmado y sereno, que destruye toda energía espiritual. Blandiendo descaradamente la bandera de la infinita dificultad —es más, imposibilidad— de observar la ley del

[12] En su visita a la Universidad de Gottinga en noviembre de 1822, MÖHLER encontró entre otros (por ejemplo, a PLANK, padre e hijo, Stäudlin...) también a un cierto H. L. TREFURT que por todo el contexto parece el teólogo que él critica tan duramente; cfr. vol. X, p. 75, n. 6.

[13] *Ein verstokter Gegner christlicher Grundwahrheien* (p. 184).

celibato, ha aparecido la duda en las propias fuerzas; esta duda —una palabra, como dice el teólogo hegeliano Marheineke en otro contexto—, con la que sólo hace rima el diablo [14], contenía ya en sí una real impotencia. El sentido carnal, que ha permanecido en todo hombre, acrecienta y nutre curiosamente la duda; la afirmación de la injusticia de la ley adormece completamente la conciencia, y se les llama pecadores a todos los que han hecho una ley tan dura y cruel y han sometido a los hombres: ¿qué falta entonces para hundirse en la más grande miseria moral?» Sea lo que sea, debe admitirse, según Möhler, que en semejante situación el hombre, que antes era tan fuerte espiritualmente, en seguida se encuentra escindido en su interior, como envenenado, como una caña quebrada; y toda la alegría de la vida, toda la fuerza generadora del espíritu se desvanecen, se desvanecen para siempre. «¿Y cuál será —se pregunta Möhler— el efecto de toda esta literatura contra el celibato en los jóvenes candidatos al sacerdocio, los cuales ya no comienzan, como en otro tiempo, su vida eclesiástica con alegre ingenuidad, con noble confianza en sí mismos y con consoladora seguridad, sino con la duda, atormentados por un íntimo desasosiego y descorazonados? ¿Qué se puede esperar entonces?» [15].

Este es, así resume Möhler su gran prólogo existencial, el verdadero nudo de la cuestión; es decir, la profunda conexión y la íntima solidaridad que en la vida de la Iglesia tiene la observancia del celibato con las verdades fundamentales del dogma y de la moral, con la determinación de la auténtica misión del sacerdote y con la eficacia de su acción en la formación de las almas. La abolición del celibato haría completamente incomprensible la historia de la Iglesia, es más, ésta se mostraría con una imagen completamente in-

[14] En alemán: *Zweifel-Teufel!*
[15] *Id.*, pp. 185 s.

vertida: mal entendimiento del Evangelio y concepción sórdida de la Iglesia y de su historia están siempre estrechamente conectados entre sí.

Después de estas vehementes y conmovedoras declaraciones, el insigne maestro, esplendor de la teología católica alemana del siglo XVIII, pasa a la refutación explícita de los argumentos expuestos en la *Denkschrift* por los anticelibatarios, que divide en tres partes: la primera ofrece la historia (bajo el aspecto bíblico y eclesiástico) del celibato, la segunda considera las desventajas y las ventajas de esta institución, y, en fin, la tercera examina los principios del derecho público y eclesiástico en esta materia [16]. Y en este tiempo nuestro postconciliar, en el que muchos cristianos parecen titubear y alejarse cada vez más de la síntesis dinámica entre el principio de la libertad (cristiana) y el principio de la autoridad eclesiástica, de la aceptación de los dogmas definidos y el obsequio a la autoridad establecida, podemos decir que también en este punto Möhler ha recorrido antes los tiempos, describiendo las mismas *angustiae temporum* en que hoy gime la Iglesia en su compromiso generoso de llevar el mensaje de salvación al hombre moderno. La objeción más general y corriente en todas partes contra el celibato de los sacerdotes católicos es que es una ley coactiva que decreta la más dura restricción de la libertad personal: ¿cómo puede la Iglesia creerse autorizada a obligar a tantos hombres a un único estado, a renunciar al matrimonio? Los derechos divinos y humanos les contestan. Möhler responde rápidamente a ese modo de presentar la cuestión; la cuestión debe plantearse en estos términos: «¿Tiene la Iglesia el derecho de conceder la ordenación sacerdotal solamente a aquellos cuyo espíritu está ya ungido con la más alta consagración, en los que se despliegan las flores más bellas y puras, los cuales, totalmente y sin división,

[16] *Id.*, pp. 187 ss.

viven para el Señor como expresa el apóstol, o sea, a aquellos —si queremos indicarlo con una palabra del mismo apóstol— han conservado el don de la virginidad?».

Desde el interior de esta luminosa interrogación, que contiene la postura y la firme reivindicación del celibato —*coûte ce qui coûte*—, Möhler ilustra las principales actividades del sacerdote como padre, pastor y maestro de las almas: la exposición, rica y penetrante, no ha perdido nada, después de un siglo, de su fascinante actualidad, de modo que nuestros partidarios o dubitativos postconciliares de la abolición del celibato harían bien en meditarla. Möhler no hace equilibrios, como parece hacer alguna parte importante de la teología contemporánea, con ambiguas posturas: «... hoy, ciertamente, quizá..., el celibato está bien, pero mañana, quién sabe..., ¡corresponderá de todas formas decidir al pueblo de Dios! ». Siempre se mantuvo firme en su postura de principio, en el vértice de la dignidad del espíritu en la dedicación total al sacerdocio de Cristo para la Iglesia de los mártires y de los santos [17].

[17] Su amigo Reithmayr en la biografía antepuesta en la 5.ª ed. de su *opus maximum* que es la *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften* (Mainz-Viena, 1838) nos indica que el presente estudio de Möhler sobre el celibato tiene una íntima conexión con su vocación clerical y su profundidad de vida sacerdotal: «Su ingreso en el estado clerical coincidió con un momento *(Zeitpunkt)* en el que, tanto en el clero de su patria como en el estado limítrofe, se despertó una animosidad anticristiana que pudo llegar a ser tan desagradable en sí misma cuanto deplorable en sus efectos —los ataques contra el celibato eclesiástico, MÖHLER apenas se había convertido en clérigo cuando, como ha sido contado por una fuente segura, previno el estallido de semejante confusión entre un número no pequeño de clérigos jóvenes» (p. XXX). Parece, por lo que refería (con fecha de 1 de agosto de 1826) el Decano de la Facultad de Teología de la Universidad de Friburgo, que fue ésta la causa por la que en 1826 MÖHLER rehusó la invitación a la Cátedra de Teología en esa Universidad: «...*Möhlerum animo esse a nobis alienum, qui*

Tenemos también, entre otras, la siguiente observación: el verdadero espíritu científico, el estudio profundo de la filosofía, de la historia y de la teología, al que tanto la rusticidad como la incredulidad no hacen ningún bien, se difundirán cada vez más entre el clero, mientras que la luz de la fe penetrará todas las ocupaciones del espíritu: es éste precisamente el clero que el celibato y el ideal sacerdotal de la Iglesia exigen [18]. Y cita la expresión del poeta (¿Goethe?): «Aseméjate al espíritu que tú comprendas», expresión cuyo «pendant» es para Möhler: «Tú entenderás siempre mal el espíritu al que tú mismo no te asemejas» [19]. La defensa del celibato es de este modo la misma reivindicación de la primacía del espíritu en la vida de la Iglesia y en la entera perspectiva de la pastoral católica.

Una defensa, por tanto —la de Möhler—, apasionada y tranquila, apenada y alegre, firme y luminosa, de la perla del sacerdocio católico y del amor continuo de su vida: una defensa válida tanto ayer como hoy. Especialmente hoy.

(jam) audisset Universitatem nostram agitari factionibus et mutuis simultatibus discerp, in qua rerum perturbatione vivere tranquile difficile sit» (J. A. Möhler, *Aktenstüke*... cit., p. 148).

[18] *Id.*, p. 244.

[19] *Id.*, p. 248.

III. EXCELENCIA DEL CELIBATO SEGUN SÖREN KIERKEGAARD

Es conveniente alegar aquí el testimonio del escritor religioso más atormentado y profundo del siglo pasado, Sören Kierkegaard, el cual, especialmente en los *Diarios* de la madurez, realizó el diagnóstico más crudo y realista de la decadencia religiosa del cristianismo en el mundo moderno [1]. En su opinión, el pastor, con mujer e hijos en el protestantismo, es el primer responsable de la degeneración del cristianismo, porque, por una parte, se encuentra ligado al gobierno del que depende por la prebenda *(Levebröd)* y, por otra parte, es solidario de la «cristiandad establecida» que se ha adecuado al mundo, engolfada en los intereses de esta vida: por ello el pastor no es el que se encuentra en peligro en alta mar (n. 1903) [2], en el compromiso absoluto por el Absoluto.

[1] Las citas remiten a los números de la ya citada trad. ital. del *Diario*.

[2] En este pesimista diagnóstico del clero danés estaba de acuerdo, aunque hubiese rehusado reconocer en público el buen derecho de la crítica de KIERKEGAARD, el mismo obispo MYNSTER, como actualmente se puede poner de manifiesto por las Actas de sus visitas pastorales, recientemente publicadas: *J. P. Mynster Visitatsböger*, 1835-1853, bajo la dirección de B. Kornerup, Copenhague, 1937, 2 volúmenes. Cfr. a este propósito nuestro estudio: *L'attività oratoria, dottrinale e pas-*

Ser y hacer de pastor se ha convertido entonces en el protestantismo en un simple arreglo económico *(Naeringsvej)* para vivir en el rincón de un presbiterio al amparo de los riesgos de la vida. Por eso los pastores son incapaces de una verdadera religiosidad (n. 893); viven como una élite, aislados del pueblo (n. 1519), excluyen a los pobres de los consuelos del cristianismo (n. 1971) y no son ya los padres espirituales de las almas (n. 2005), sino que predican «objetivamente» el cristianismo (n. 2849), viviendo por su cuenta en el eudemonismo (n. 2931), engolfados en los asuntos familiares y en las cosas del mundo. Es esta la mayor distancia posible respecto al cristianismo (n. 2686). En la última polémica desencadenada en 1855 contra Mynster, que era la cabeza y el símbolo de la cristiandad establecida, Kierkegaard tachó a los pastores de «caníbales» (n. 3312), de «animales» (n. 3316...), que impiden a los demás entrar en el reino de los cielos (n. 3173).

En su opinión, el pastor dentro del protestantismo es un «desplazado»; la existencia del pastor es, desde el punto de vista cristiano, algo fuera de sitio: «Esto no lo entiendo únicamente en el sentido de que toda su vida no se pueda decir verdaderamente que es una imitación de Cristo. No; pongo la mirada especialmente en el hecho de que es un empleado gubernativo. ¡Qué tremendo contrasentido, pues, predicar un reino que no es de este mundo y que a ningún precio quiere ser de este mundo *(Io.* 18, 26). Y el hecho de que sea un empleado gubernamental es causa de una confusión tan fundamental e influye tan profundamente» (n. 3296). En el texto siguiente el pastor es señalado como «el más infeliz de todos los seres», a pesar de la general opinión en contrario: «Con frecuencia se oye decir que ser pastor, especialmente pastor en un pue-

torale di un vescovo luterano dell'Ottocento: J. P. Mynster, en curso de publicación.

blo, debe ser la más agradable de las existencias. Por otra parte, se oye frecuentemente también este clamor: que los pastores son los hombres más irreligiosos, hipócritas, etc.; por tanto, pues, los más infelices. Mi parecer es que lo que nosotros entendemos por pastor es el más infeliz de todos los seres. Porque ¿qué es un pastor? Un pastor es un hombre que, sin ninguna distinción respecto de nosotros, hombres honrados, por haberse obligado con juramento a un ideal tan alto como es el Nuevo Testamento, plantea toda su vida en la autocontradicción más penosa; es decir, tiene durante toda su vida una conciencia oprimida, no por una cosa del pasado, sino por una realidad presente y continua, de la cual ni siquiera la muerte le puede librar y que después de la muerte lleva consigo para la rendición de cuentas» (n. 3297). Poco antes, en efecto, había acusado a los pastores de ser los responsables del quietismo práctico y de la renuncia a la imitación de Cristo en la cristiandad, «... donde todos son cristianos, donde existen mil pastores confirmados con juramento por los que, a lo más durante tres cuartos de hora los domingos, los fieles aprenden que el cristianismo es una renuncia a las cosas terrenas» (n. 3295).

De aquí procede también el drástico juicio de Kierkegaard sobre Lutero y su matrimonio, que en algunas ocasiones interpreta blandamente como una protesta contra las exageraciones de la ascesis monástica, y que por ello aprueba como «acto de despertar» y como gesto simbólico de desafío al orden establecido (n. 2601), pero después y más frecuentemente le acusa de responsable de la confusión en la que la Reforma ha precipitado al hombre. Lutero, en efecto, ha reducido el cristianismo a eudemonismo, rechazando la imitación de Cristo y combatiendo el concepto de virginidad (n. 2914), y de este modo ha retrotraído el cristianismo al judaísmo (n. 3102). Lutero ni siquiera entendió lo que podía ser el significado de su gesto: «Por el con-

trario, Lutero se pone a la cabeza de toda aquella ebullición de hombres prolíficos, de estos sementales que, fiándose de Lutero, creen que el casarse forma parte del verdadero cristianismo» (n. 2932).

De este modo no sorprende que a la postre el juicio de Kierkegaard sobre Lutero y sobre la «inversión antropológica» por él producida en el protestantismo sea claramente negativa y el juicio sobre el catolicismo, por el contrario, netamente positivo. Elogia, en efecto, al clero célibe y al cristianismo, que exige de sus sacerdotes el celibato como garantía de sumisión y de la trascendencia y libertad del cristianismo. Pues el celibato constituye el ideal en la vida del espíritu y es necesario en los momentos críticos para la historia del género humano (n. 1105), especialmente cuando se trata de volver a aceptar el cristianismo (n. 1534). Cuando el no casarse sea entendido en su justo sentido, la religión siempre tendrá necesidad de hombres célibes, especialmente en nuestros días, y esto empuja a Kierkegaard a desear nada menos que el restablecimiento de las antiguas órdenes reigiosas «... para seguir teniendo sacerdotes, es decir, hombres que se dediquen únicamente a la predicación» (n. 1638). Y en este punto, puesto que a Kierkegaard no le fallaba la lógica, se dirige directamente al catolicismo que «... vio justamente que convenía que el clero perteneciese lo menos posible a este mundo. Por esto favoreció el celibato, la pobreza, la ascesis, etc. Esto es perfectamente justo, hecho adrede para hacer desaparecer el egoísmo al mediador (esto es, al intermediario entre el hombre y Dios)». Y he aquí, pues, concluye, por qué «... nosotros los protestantes tenemos un clero completamente mundanizado: funcionarios, personas de rango, hombres con mujeres y niños, esclavos como jamás ningún otro de todas las habladurías de la mundanidad» (n. 3084). De aquí el grito despertador: « ¡Hay que volver al claustro, del que se escapó Lutero! » (nn. 2885, 2917), y el reconocimiento de que «el claustro era

bastante mejor que la cristiandad actual» (n. 2819) y que el catolicismo posee siempre algún cristiano «con carácter» (n. 2867).

He aquí por qué Kierkegaard denuncia a la postre que el mundo ha vencido en Lutero en cuanto ha asumido el programa de «hacer la vida más fácil» y «quitar las barreras» (n. 1737). ¿Qué ha hecho en sustancia el protestantismo con la abolición del claustro si no arrojarse en brazos de la mundanidad y de la política? (nn. 1596, 2948). Mientras los católicos rezan a la Virgen madre de Dios (n. 93), ¿el protestantismo acaso no ha puesto en el trono a la mujer terrena? (n. 2889). ¿Y no ha abolido la canonización católica de los ascetas y de los mártires para canonizar a los titulares de la corporación de los filisteos? (n. 2367). En sustancia, el protestantismo ha rebajado la exigencia cristiana y, ¡ay!, no muestra al cristianismo como lo absoluto (n. 2973) y la «paradoja» que produce escándalo (n. 2975): por ello el protestantismo es eudemonismo desde el principio al fin, habiendo eliminado la ascesis, el celibato, el martirio (n. 2932). Y se ha llegado al punto, observa amargamente Kierkegaard con un estilo digno de San Pedro Damián, de que en el protestantismo la religiosidad se identifica con la propagación de la especie, con el matrimonio (n. 3186). Lutero pretendía que era imposible vivir casto fuera del matrimonio, pero ¿por qué? Porque los hombres habían llegado a ser muy disolutos y sensuales. Pero la Reforma se convierte entonces en una cosa curiosa, especialmente cuando se debe propagar a los cuatro vientos el gran progreso cristiano que ella dice ser. Por el contrario, se revela cada vez más como una concesión hecha a la libido o a la sensualidad. No asombra, pues, que en el protestantismo se haya llegado al punto de considerar al hombre célibe como objeto de mofa, como un zapato suelto, esto es, como algo que equivoca su destino cuando no está aparejado a otro (n. 3226). He aquí por qué la doctrina de Lutero no

es la doctrina de Cristo: Lutero ha alterado el cristianismo alterando la doctrina del martirio y combatiendo la virginidad (n. 2914).

Todo esto significa para Kierkegaard que el celibato proporciona el criterio absoluto, cuando se trata —como debe ser según la ascética cristiana— de un propósito de purificación del espíritu respecto de toda adherencia al mundo, signo de la trascendencia existencial del cristianismo (n. 3227). Y anota en el margen: «Todos los que de verdad han hablado de ideales, han elogiado siempre el celibato. Casarse es hacer tan difícil la personal relación al ideal que ordinariamente equivale al abandono del ideal» (n. 3241). Los textos podrían multiplicarse fácilmente. Constituyen quizá un ejemplo único y singular en todo el cristianismo del siglo XVIII, en una época en la que en la misma Alemania católica fermentaban fuertes movimientos contra el celibato [3].

A esta profundización singular y beatífica de la capacidad ennoblecedora del celibato, ciertamente, contribuyó mucho su relación con Regina, pero sobre todo contribuyeron sus lecturas de la literatura cristiana antigua y de los Padres tanto apostólicos como los posteriores, en particular San Agustín, cuyas obras figuran en su biblioteca. Un texto largo de 1854-1855, que lleva por título *Celibato,* desarrolla la idea de que «Dios quiere el celibato, porque quiere ser amado», de tal modo que «cada vez que se actualiza el celibato por amor a Dios, nos conformamos con el pensamiento de Dios». Y concluye: «Casi me estremezco cuando pienso todo lo que me he encontrado delante de mí en este camino, y cómo de modo casi milagroso me he parado y me he empujado al estado célibe; como también, comprendiéndome a mí mismo, pero comprendiéndome como una excepción, he sabido esconder mi

[3] Contra ellos surgió el gran espíritu de J. A. MÖHLER, muy bien conocido por KIERKEGAARD, en el ensayo que hemos presentado en capítulo anterior.

secreto para mis contemporáneos, hasta que ahora, después de tan largo camino, veo cómo la Providencia me ha asistido y quiere obtener de todo esto algún resultado concreto. Infinita majestad, aunque Tú no no fueses amor, aunque Tú fueses frío en tu infinita majestuosidad, yo no podría por menos que amarte, tengo la necesidad de amar algo majestuoso. Eso de lo que otros se lamentan, es decir, de no haber encontrado el amor en este mundo, sintiendo por ello la necesidad de amarte a Ti, porque Tú eres el amor (cosa que admito plenamente), quisiera proclamarlo también en lo que respecta a lo majestuoso. Ha habido y hay en mi alma una necesidad de la majestad, de una majestad de la que jamás me cansaré ni sentiré tedio de adorar» (n. 3189). Por tanto, «... el cristianismo mantiene invariable el celibato, y no haré yo como Lutero (¡me guardaré muy bien de ello!), no diré como él que parece que Pablo no está de acuerdo con Cristo. No diré: hay que separarse de Cristo; ¡es Pablo el hombre que queremos! » (n. 3193). También esta creciente y flamante apología del celibato revela su tendencia hacia el catolicismo [4], como hoy la vuelta de viejos amores y las abiertas condescendencias con el sacerdocio casado que serpean en la Iglesia, revelan el creciente y preocupante debilitamiento de la tensión existencial por la infinita donación del alma en su ímpetu de ascensión a su Dios.

[4] GEISMAR (*op. cit.*, espec. pp. 585 ss.) parece unir esta defensa del celibato a la lectura de SCHOPENHAUER. En realidad las dos posturas tienen unos fundamentos profundamente diversos: en el ateo y anticristiano SCHOPENHAUER es el pesimismo, en KIERKEGAARD es la grandeza del ideal cristiano según el ejemplo de Cristo y de los santos el que exige el celibato. Además se puede observar que KIERKEGAARD se aproxima a SCHOPENHAUER sólo en el último período de su vida, entre el 1854 y el 1855.

IV. ACTUALIDAD Y CRISIS DEL CELIBATO EN EL MUNDO CONTEMPORANEO

A un siglo de distancia de la crisis del celibato por obra del iluminismo cultural del siglo XVIII, juzgada y condenada por el gran Möhler, procede también de Alemania la defensa teológica del celibato y el diagnóstico científico de su crisis, provocada por una sociedad hedonista y por una cultura antropológica, de la que se ha hecho partidaria la nueva teología y flexible alguna parte de la misma jerarquía. El análisis de este grave fenómeno es tanto existencial como teológico [1].

La crisis del celibato en la Iglesia contemporánea es un hecho indiscutible de la que frecuentemente se ha adueñado incluso la prensa laicista y que aparece a menudo en las noticias de los periódicos y semanarios. Leemos, escribe May, de sacerdotes que se separan de su oficio y abandonan su comunidad. Se organizan votaciones sobre el celibato. Ha surgido un ordenado movimiento anticelibato que pide la supresión de la ley del celibato. Especialmente en Holanda la situación está muy avanzada. ¿Cuál es el significado del fe-

[1] Sigo y resumo el estudio de G. MAY, *Zölibat und Zölibatskrise*, entresacado de «Das Zeichen», Limburg, 1969, p. 16. Cfr. también *Bemerkungen zu der Priesterfrage in der Gegenwart*, en «Theologisches», febrero 1973, col., 736 ss.

nómeno? Según May, no se trata en absoluto de un asunto *(Angelegenheit)* intelectual; el tema no despunta por una fundamentación insuficiente de la ley del celibato. Todos los que consideran insuficiente la ley del celibato son por lo general los mismos que con frecuencia obran por impulsos irracionales y se dejan llevar por sus inclinaciones. La fundamentación del celibato es completamente *(vollauf)* suficiente para todos los que están prontos y dispuestos al sacrificio. El que no quiere, no encuentra ningún suficiente fundamento ni en la *Humanae vitae* ni en la *Sacerdoti caelibatus*. La presente crisis del celibato tiene varias raíces, unas en la Iglesia y otras fuera de la Iglesia: he aquí las principales:

a) Impugnación de los valores. El primer dato, de hecho, de la situación es que los valores elevados y exigentes siempre son más combatidos y simples, de poco precio. Los enemigos del celibato siempre lo han admitido, fuera y dentro de la Iglesia. Ciertamente, dentro de la Iglesia normalmente no se atreven a exponerse a un riesgo manifiesto. Salen al descubierto únicamente cuando la autoridad de los pastores se debilita y el espíritu del tiempo *(Zeitgeist)* viene en su ayuda. También al comienzo del siglo XIX, recuerda May, hubo una tempestad anticelibataria, especialmente en Baden y en Würtemberg. Los adversarios del celibato dentro del clero eran los secuaces de una teología iluminista. Sus promotores *(Förderer)* eran liberales y protestantes.

b) Inseguridad en la fe. La primera causa de la crisis del celibato es la inseguridad de la fe, que ha alcanzado hoy día a una vasta zona del clero y del pueblo. Esta se alimenta de posturas no católicas, en parte radicalmente incrédulas, de ciertos teólogos renombrados, cuya difusión es realizada por un ejército muy activo de técnicos publicitarios. La campaña de deni-

gración del sacerdocio por parte de ciertos teólogos ha arrancado a muchos sacerdotes la conciencia de la dignidad y del valor del sacerdocio. Si el sacerdocio, como falsamente afirman estos teólogos, es una vocación como cualquier otra, no se ve entonces en realidad por qué no se deba «cambiar» cuando a alguien este «yugo» ya no le «gusta». Cuando la absolutez de la fe católica no esté firme, no habrá un número notable de hombres y mujeres dispuestos a hacer el sacrificio que les eleva esencialmente por encima de la medida ordinaria de los demás cristianos. El gran sacrificio de la vida celibataria permanece o cae con el carácter de la Iglesia católica como la única Iglesia de Jesucristo. Cuanto más se alimente la apariencia (con la idea de un ecumenismo indiscriminado) de que las confesiones no católicas están más o menos a la par de la Iglesia católica, tanto más se convertirá en incomprensible por qué deba exigirse al sacerdocio un sacrificio que aquéllas no conocen. El sacerdote católico puede y quiere sacrificarse —y la completa abstención sexual es sacrificio— únicamente por una causa absoluta. Ni por una cristeidad genérica ni por una Iglesia que es equiparada a las demás comunidades religiosas se encontrarán hombres que hagan ese sacrificio.

La destrucción de la fe objetiva (del contenido de la fe) arrastra consigo la fe subjetiva en el compromiso. El apelar por la supresión del celibato nace de la falta de fe en el poder de la gracia. Ya no se tiene confianza en la gracia de Dios, que puede dar el querer y el obrar.

c) Descuido de la oración. Otra causa de las protestas contra el celibato es la del descuido de la oración. La Iglesia ha reducido notablemente al clero la recitación del Breviario, probablemente por el exceso de trabajo de los sacerdotes con cura de almas. Dudo de la consistencia de esta motivación. En base a mi experiencia y observación, todo el mundo encuentra

tiempo para hacer todo lo que quiere. La reducción de la obligada recitación del Breviario no ha tenido como efecto que el Breviario sea recitado con mayor devoción o que la parte quitada haya sido sustituida por otras oraciones. Al contrario, el Breviario reducido es hoy recitado en proporción al Breviario entero de hace diez años.

Parecido descuido se observa en otras oraciones. El rezo del rosario es despreciado por muchos y hecho menospreciable por los predicadores. La meditación está de capa caída. La visita al Santísimo Sacramento está en baja. La devoción a la Virgen ya ha muerto en muchos. La confesión frecuente, prescrita por la Iglesia, es por no pocos minusvalorada. Con semejante retroceso en la vida espiritual es obvio que el voto de la vida virginal esté en crisis y la carne se rebele. La caída del celibato coincide también con la decadencia de los ejercicios espirituales.

d) Incomprensión con la autoabnegación. Llega a faltar además la comprensión por la ascesis. Dominio de sí, moderación, renuncia, son términos, así lo parece, desaparecidos del vocabulario de los progresistas. Se quiere estar satisfecho, gozar la vida, lo más rápidamente posible, lo más frecuentemente posible, con la mayor largueza posible. La renuncia y la abstinencia son tomadas a broma, la castidad virginal y la pureza de conciencia son despreciadas. La sexualización general de la vida empuja a muchos jóvenes a experiencias eróticas precoces y, por tanto, les corta el camino al sacerdocio. La historia nos enseña que la disolución del matrimonio y la corrupción de costumbres frecuentemente llevan consigo de muchas maneras al desprecio del celibato. Semejante clima no es nada favorable a la invitación a una completa abstinencia sexual. El que la acepta debe imponerse contra prejuicios, oposición y difamaciones.

Añádase a esto que la abstinencia de la actividad se-

xual no puede estar aislada. Debe más bien ser englobada en una conducta que esté pronta a la renuncia también en otros campos. No se nos puede permitir todo, cuando por amor de Dios y de los hermanos se ha renunciado al matrimonio.

La voluntad de llevar una vida y abstenerse de los vicios está completamente en baja. Aludamos únicamente a un punto. Familias numerosas y aumento de las vocaciones se corresponden. Donde existe la voluntad de vivir el matrimonio según las leyes de Dios y tener una familia numerosa, hay también bastantes jóvenes o muchachas que muestran la fuerza de ofrecer un libre celibato por amor de Dios. Pero la alegría de las familias numerosas ha disminuido en los últimos años de manera asombrosa. Si desaparece el espíritu de sacrificio en las familias, normalmente también faltará en los hijos. El sacrificio del celibato les parece a ellos demasiado duro. Se aducen aparentes razones para esconder el miedo al sacrificio. De hecho, no se atreven a confesarse a sí mismos y a los demás su propia debilidad. El creciente miedo a tener una familia numerosa, de la que es responsable en parte la teología progresista, que hace propaganda de los métodos anticonceptivos contra naturaleza, hará cada vez más raro el caso de que una hermana soltera tome a su cuidado la casa del hermano sacerdote.

e) La actividad del movimiento anticelibatario. La crisis del celibato tiene en gran medida su causa en la puesta en discusión del mismo por parte de los teólogos progresistas. Sus patrocinadores son conocidos. Basta recordar los nombres de Küng y Böckle. El movimiento anticelibatario posee los más calurosos defensores entre aquellos teólogos que desde hace mucho tiempo se desinteresan de la cura de almas y gozan de excelente posición económica. La vida burguesa y el darse a las teorías no son favorables a los dones de Dios. La denominada discusión abierta de los adver-

sarios del celibato arranca a muchos sacerdotes la alegría y la seguridad de su estado y, por tanto, la fuerza de permanecer fieles a su obligación. Lo que antes se hacía sin discutir, hoy se ha convertido en discutible, sobre todo porque, a causa del menopolizador dominio del progresismo en los medios de la actividad editorial católica y del apoyo que esta dirección encuentra en la prensa liberal, la voz de la Iglesia, especialmente de su supremo Pastor y de los teólogos fieles, no se hace sentir más que débilmente.

Por ciertos grupos presbiterales ha sido preparada una llamada consulta o, por decirlo mejor, una votación sobre el celibato. Esta consulta a los sacerdotes sobre el celibato no sirve primariamente al fin de indagar en base al número sobre una opinión hasta ahora desconocida. La consulta provocará o, incluso, aumentará la inquietud y la inseguridad entre el clero, convencerá al pueblo fiel de la superfluidad del celibato, y en general ejercerá desde abajo una presión sobre los pastores para obligar a éstos a suprimir la onerosa ley, los cuales a su vez deberán influir en el Papa.

Cuán exacto es este cálculo y cuán eficaz esta táctica lo demuestra el ejemplo de Holanda. La ininterrumpida actividad de círculos relativamente pequeños de teólogos y periodistas ha empujado a los obispos holandeses, con el cardenal Alfrink a la cabeza, a hacer propia y a comprometerse con la causa de los adversarios del celibato para presentarla al Santo Padre en el segundo Sínodo de obispos en otoño de 1969. Téngase en cuenta que esto acontece apenas a dos años de distancia de la publicación de la encíclica de Pablo VI sobre el celibato, y después que el Santo Padre había hecho entender muchas veces, directamente o mediante intérpretes autorizados, que un cambio (o sea, la abolición) de la ley del celibato es algo que no cabe ni siquiera cuestionar.

Aquí se ve que las palabras y decisiones del Papa

tienen en los círculos progresistas y modernistas poco o ningún valor. El Santo Padre puede enseñar lo que quiera, estos círculos siempre están insatisfechos; dicen que ésta no es la última palabra del Papa o que el Papa no tiene buenos consejeros o no tiene una adecuada teología. Se tiene la impresión de que el Santo Padre no pueda ya agarrar a estas personas con las palabras, sino únicamente con hechos, esto es, con procedimientos disciplinares.

Las votaciones sobre leyes eclesiásticas descansan en última instancia en el malentendido de que la estructura de la Iglesia es democrática. En la Iglesia el poder no procede del pueblo. Los pastores de la Iglesia lo reciben directamente de Dios o de los pastores superiores. Una legislación mediante referéndum o plebiscito es en la Iglesia, por derecho divino, imposible.

Lo que un particular o incluso muchos particulares piensen de una ley (ardua) es irrelevante, y no hay necesidad de recurrir a la distribución y demanda de cuestionarios. La tendencia a la facilonería y a la comodidad es demasiado conocida y no hay necesidad de publicarla. Un valor superior es siempre de más difícil comprensión y realización que un valor inferior. No debemos esperar, pues, que el señor Alguien pueda ser ganado para el celibato, cuyo núcleo es la virginidad consagrada a Dios. Una concepción simplista y de buen precio tiene siempre mayor probabilidad de ser acogida por la masa que una elevada y complicada. Una apropiada agitación contra todo lo que es difícil en el campo del misterio sobrenatural y a la vez práctico produce una gran impresión. La Iglesia ha sufrido frecuentemente experiencias semejantes, por ejemplo, en el siglo XVI. Pero se ha visto siempre también que semejantes movimientos hacen desviarse a sus partidarios y abaten valores cuya destrucción no se preveía, y sin embargo ya no puede ser impedida.

Carisma y ley del celibato

1. *El carisma.* Uno de los principales argumentos de los adversarios del celibato consiste en la afirmación de que la Iglesia no puede establecer el celibato con una ley.

A esto debe responderse: es exacto que hay un celibato que es un don particular de la gracia de Dios. Que la abstinencia (sexual) es un don de la gracia de Dios es una idea helenística y helenístico-judaica, que fue acogida por el apóstol Pablo *(1 Cor.* 7, 7). Es necesario únicamente esclarecer la esencia y límites de este don gratuito.

El carisma consiste en que obra, en cualquiera que no pone obstáculo, una particular disposición y tendencia por la vida célibe. De ningún modo el carisma obliga al celibato ni nos dispensa de la decisión para escogerlo; el carismático no está menos capaz y dispuesto a entrar en el matrimonio que otro cualquiera. Según San Pablo, este carisma, precisa May, está abierto a todos, y todos pueden obtenerlo; por lo demás, el celibato puede observarse también sin un carisma especial, y todo hombre en ciertas circunstancias debe observarlo. La Iglesia establece —como presupuesto para conferir las órdenes mayores—, junto con el carisma del celibato, la voluntad de observar la completa abstinencia sexual. La conducta de la Iglesia en esto es patente: establece las exigencias propias de todos los que ejercen el ministerio. El que quiere llegar a ser sacerdote, debe, entre otras cosas, asumir la ley de la completa abstinencia sexual. Tres veces asegura con juramento que conoce este deber y que libremente lo acepta. Cómo en estas circunstancias pueda hablarse de «obligación» *(Zwang)* es incomprensible. Nadie está obligado, es más, nadie puede ser obligado a ser sacerdote.

Por lo demás, la observancia del celibato y de la completa abstinencia sexual no está necesariamente ligada al carisma, y vale también para el que no posee el carisma, es más, en ciertas circunstancias vale para todos, casados o no casados: los innumerables hombres que contraen matrimonio deben, por ley divina, abstenerse de toda actividad sexual antes del matrimonio, tengan o no tengan el carisma.

Tienen el deber de observar la castidad perfecta los millones de hombres que, a pesar de su gran deseo, no llegan al matrimonio, aunque para esta renuncia no dispongan de ningún carisma. El deber de la completa abstinencia sexual vale para cuantos, por motivo de defectos físicos, no pueden aspirar al matrimonio, y esto aunque no tengan el carisma del celibato. Deben observar la completa abstinencia sexual los millones de viudos y viudas, de abandonados y separados, cuyo gozo del matrimonio ha sido interrumpido. El deber de la completa abstinencia sexual vale también para los hombres casados cuya mujer esté enferma o que no quieren traer al mundo otros hijos cuando no quieren proceder con el método de la abstinencia periódica. Este deber vale, en fin, para todos los prisioneros, de guerra o civiles, durante el tiempo que deben vivir separados de sus mujeres: ninguno de ellos afirma sentir un carisma.

Frente a estos casos, considerando los innumerables hombres de todos los estados y edad, preparados o no preparados, la ley del celibato de la Iglesia proporcionalmente opera de modo inofensivo. Esta abarca un porcentaje muy restringido de hombres escogidos, cultos y dotados. Tienen a su disposición auxilios naturales y sobrenaturales. Han sido preguntados, y han contestado con un sí. La renuncia al amor sexual no es el sacrificio más duro que se le puede pedir a un hombre. Al médico y al policía se les exige que empeñen en el servicio de su misión no sólo sus fuerzas, sino también, en caso de necesidad, la salud y la vida.

Sí, de todo hombre sano y, como se ha visto en la Segunda Guerra Mundial, también de muchas mujeres se espera que estén prontos a defender su patria, incluso poniendo en peligro su propia vida. Estas exigencias no vienen de leyes humanas, sino, en última instancia, de preceptos divinos. Frente a semejante deber de heroísmo, sólo pensar en rebajar las exigencias de los sacerdocios católicos es verdaderamente vergonzoso. Sería un asunto despreciable.

2. *La ley.* Los adversarios actuales del celibato piden la abolición de la ley con diversas razones. Esta petición hay que rechazarla decididamente. La completa abstinencia sexual de un notable número de personas está prescrita por ley. El hombre tal como es, no como debe o puede ser, tiene necesidad de la ley, y precisamente por dos razones:

En primer lugar, la obligación jurídica del celibato significa la codificación ministerial de la alta estima que la Iglesia tiene del celibato por amor de Cristo y la explicación ministerial de la conexión indispensable entre sacerdocio y celibato. Sin la ley sería difícil para los fieles y los sacerdotes mediocres ir muy lejos y conocer que el celibato tiene en la Iglesia de Dios el rango y el significado que les compete según la voluntad de Cristo y la doctrina de la Iglesia. Y sería más difícil elegir esta forma de vida si la invitación a ella, que la ley establece, llegase a faltar. La ley ayuda a los hombres, inclinados a las cosas cómodas y fáciles, a tomar decisiones generosas; les libera de las fuerzas que en su propia intimidad y en el ambiente les arrastran a las cosas mediocres e insignificantes.

En segundo lugar, la ley, por su dura claridad e irrevocabilidad, no con las debilidades de hoy día, se ha convertido en el último obstáculo *(Halt)* para innumerables sacerdotes en las horas de cansancio, desgana y tentación. Hay situaciones en las que los esplendores de la vocación, la dignidad del servicio y la alegría

de Dios parecen no decir nada al hombre sacerdote, situaciones en las que todas las luces se apagan y se experimenta únicamente el peso de la soledad y de la desilusión. El pensar: «No hay nada adelante y atrás», «Tú no puedes abandonar a los fieles», «Debes aguantar», es entonces con frecuencia más eficaz que los motivos, de por sí más elevados...

No hay duda: si cae la ley del celibato, cae el sacerdocio celibatario. Ciertamente, permanecerán todavía muchos sacerdotes célibes de la generación más anciana. Pero en breve tiempo representarán sólo una minoría con tendencia a desaparecer, y a la larga dejarán de representar un factor de seriedad. La observancia de la ley que ordenaba el celibato, por la presión de las relaciones sociales que indican al sacerdote casado como el tipo de sacerdote, será sustituida. La misma suerte corresponderá a las órdenes religiosas. El testimonio de la propia vida dedicada a Dios, por el poder de la gracia, por el valor de los bienes del espíritu, por la esperanza del más allá, se debilitará, pues, en la Iglesia por partida doble.

La crisis y su superación

1. *El camino dentro de la crisis.* Crisis pueden provenirle a cualquier sacerdote. Si son posibles sin ninguna culpa del sacerdote, no me atrevo a decidirlo. La sexualidad debe ser continuamente vigilada, domada y vencida. La necesidad sexual en buena medida toma la fuerza que uno le da. No es verdad afirmar que comienza sin nuestra colaboración. El que se renueva cada día con la meditación, la lectura espiritual, el rezo del Rosario, la celebración del Santo Sacrificio, la visita al Santísimo Sacramento; el que con frecuencia se purifica con el sacramento de la penitencia; el que conserva la fe y la humildad, ese no tiene nada que temer. Pero el que juega con fuego no tiene que mara-

villarse si se quema. Una vez despertadas las fuerzas sexuales no es fácil aquietarlas después.

2. *La tarea del ministerio.* Muchos buscan la salvación de la crisis en la interrupción del ministerio. Pero se trata de una ilusión fatal para un sacerdote si cree él que va a encontrar una perfecta solución y una facilitación retirando su decisión fundamental. En realidad, esta retirada no puede suceder más que con una rotura de la personalidad. La derrota dejará en él un estímulo, la capitulación no le permitirá encontrar la paz perfecta.

Objeciones contra el celibato

1. *Realización de los valores humanos.* Frecuentemente se afirma hoy que el que vive el celibato no alcanza la plena humanidad porque le falta la compañía del matrimonio. ¿Qué debemos decir a esto?

Ciertamente, el matrimonio puede desarrollar algunas e incluso muchas dotes del hombre. Pero igualmente un matrimonio puede impedir la completa expansión. Es difícil hacer aquí cálculos numéricos... Respecto al sacerdote se debe decir que el Señor exige la autoabnegación, o sea, el decir que no a las propias posibilidades, el decir que no a los valores más pequeños en favor de valores más altos. Renunciar a los valores naturales por los valores sobrenaturales no es un mal trueque: es incluso la ley fundamental del cristianismo. Además, es un hecho que ningún hombre pueda realizar todas las posibilidades que se encuentran en el hombre. Cada uno está en condiciones de realizar una parte. Si el que vive el celibato no realiza los valores conectados con el matrimonio, realiza empero los conectados con el celibato.

2. *Carencia de sacerdotes.* Se oye también con frecuencia que habría un mayor número de aspirantes al

sacerdocio si no existiese el celibato. A esto se debe responder: atribuir al celibato la causa de la carencia de sacerdotes significa desviar la causa. En efecto, el celibato puede ser un impedimento para aspirar al sacerdocio únicamente para aquellos que rechazan el sentido sobrenatural, el espíritu de mortificación, la abnegación de sí mismo o el celo. Atribuir al celibato esta carencia es solamente un pretexto. La falta de clero no es menor en el protestantismo, en los ortodoxos y en los viejos católicos, incluso es peor que en la Iglesia católica.

3. *Disposición para el matrimonio.* Se dice que el sacerdote tiene derecho al matrimonio como cualquier otro hombre y que la Iglesia no se lo puede impedir. Puesto que esta última afirmación es claramente herética, no hay necesidad de refutarla.

En todas las discusiones sobre el «derecho al matrimonio» se presupone como obvio que quien encuentra dificultad en vivir célibe tenga libertad de contraer matrimonio. Esta suposición no interesa aquí en absoluto. El «derecho al matrimonio» no es ilimitado, por derecho divino. La edad, enfermedades mentales y psíquicas, el censo, religión, carácter, etc., pueden impedir un determinado matrimonio e incluso todo matrimonio...

Consecuencias de la supresión del celibato

1. *El encontrarse dividido* entre mujer, hijos y ministerio, como se ve en el protestantismo: lo había visto muy bien incluso Kierkegaard.

2. *Retroceso en la cura de almas.* El servicio del altar, la administración de los sacramentos y los sacramentales, la predicación, el catecismo, el cuidado de los enfermos, la visita a las casas, la pastoral diferenciada, la vida de oración personal; todo esto y otras

muchas cosas todavía absorben a un sacerdote tan completamente que yo no estoy en condiciones de imaginar cómo todo eso pueda cumplirlo uno que está casado y sea padre de familia.

Conclusión: el celibato es necesario para la Iglesia católica, si ésta no quiere empobrecerse de manera miserable. Pidamos a Dios que dé firmeza a los pastores de la Iglesia, luz a los teólogos, fuerza a los sacerdotes y valor a los jóvenes para mantener el celibato y expresar, con una vida pura y fuerte, su dedicación a Dios y el medio de su servicio a los hombres.

V. DECADENCIA Y CRISIS DEL SACERDOCIO * EN LA ACTUAL CRISIS DE LA IGLESIA

Lo que en la actual situación, según May, es especialmente deprimente son los errores de los profesores, y no tanto la debilidad y vileza de los obispos: lo que más deprime es la decadencia de la cura de almas, es el fraude y la pena en que se ha sumido al gran pueblo alemán. A ningún perspicaz observador de la Iglesia católica se le puede haber escapado en los últimos años que ésta ha batido un camino, incluso suicida, en lo que respecta a la cura de almas. Basta echar una ojeada a la situación.

* Sigo el ensayo de G. MAY, *Niedergang und Aufstieg der Seelsorge*, en «Der Fels», a. III, 7-8, julio-agosto 1972, pp. 201-210. Las observaciones de MAY se refieren directamente al catolicismo alemán actual, pero indirectamente reflejan también el resto de Europa que sufre fuertemente (y quizá en Italia peor que en otras naciones) la sacudida del paroxismo teológico que desciende del norte de Europa con la avalancha de traducciones realizadas por los teólogos de la contestación.

El A. ha tocado también en forma más sintética el tema en los ensayos: *Priesternot und Priesterkrise*, 2.ª ed., Mainz, 1971; *Zölibat und Zölibatskrise* cit., pp. 15 ss. (extracto).

Actitudes de monopolización de la teología progresista

Es necesario partir de un fenómeno que es decisivo y a la vez sorprendente para la Iglesia católica, a saber, la determinante e incluso *dominante posición de la teología en la Iglesia actual.* De una Iglesia de obispos parece haberse convertido en una Iglesia de profesores. En verdad debo corregirme: no es dominante la teología a secas, sino una determinada forma de teología, que se llama, con la modestia que le caracteriza, teología del progreso, y que yo, sin embargo, prefiero llamarla progresista. Y aunque esta teología no sea, ni mucho menos, una unidad, sin embargo muestra en un cierto campo características comunes [1].

Evidentemente, esta teología progresista no tiene nada que ver con ese verdadero progreso que consiste en el acercamiento a la perfección —éste sí que ciertamente es verdadero progreso—, al que el Señor de la Iglesia nos invita. El progreso auténtico afirma los valores presentes y trata de desarrollarlos, no los destruye. El progresismo, por el contrario, posee un programa de total inseguridad. Lo que despacha por progreso en realidad es retroceso; es decir, disgregación de valores, vaciamiento de contenidos, destrucción de formas: brevemente, una demolición, una liquidación de la que en cierta ocasión un profesor de teología dogmática dijo: «¡La liquidación se puede hacer solamente *una vez!*» Las posturas opuestas en la Iglesia no son en absoluto entre conservadores y progresistas. No se trata, en efecto, de un diverso planteamiento de la misma herencia católica que no sea negada por nin-

[1] A este propósito el A. remite a los ensayos publicados en la revista «Criticon», en la revista «Fels» y también a la amplia recensión de los *Theologische Schriften* de RAHNER (en «Theologisches», 28 de agosto de 1972, pp. 530-542).

guno, sino que se trata de *fidelidad* a los valores católicos o su traición. Hace algunos meses el episcopado alemán, como es sabido, ha organizado una consulta a los sacerdotes. Entre las muchas respuestas, hay una sin duda extremadamente significativa: el 68 por 100 de los sacerdotes se ha lamentado de la *confusión* en la que se ha precipitado la teología. Tanto los sacerdotes como el pueblo católico estaban habituados hasta hace pocos años (a esperar) que los teólogos que enseñan por encargo de la Iglesia anunciasen la doctrina de la Iglesia. Pero la situación ha cambiado de algunos años a esta parte. Hoy no es raro el hecho sorprendente de que los anunciadores de la fe, autorizados por la Iglesia, enseñen lo contrario a la doctrina de la Iglesia. No exagero si digo que la guía de la Iglesia, de hecho, ha pasado en gran medida de los pastores con autoridad y responsables a los teólogos progresistas irresponsables.

En innumerables casos estos teólogos, despreocupados de las leyes en vigor, no hacen más que ejercer presión sobre los obispos para obligarles al cambio de las normas. El profesor de dogmática en Tubinga *Küng* —seguido en esto por su colega *Kasper*— es considerado como «carismático», cuando su obra debería llamarse exactamente «chantaje». El 6 de octubre de 1971 se preguntó a los sacerdotes de Francfort del Main quién de ellos usaba exclusiva y únicamente los cuatro cánones permitidos por la Santa Misa. El resultado fue 3 sobre 35: 32 usaban, por tanto, cánones de Misa no permitidos, arbitrariamente introducidos. Hace poco tiempo la tercera instrucción para la ejecución de la constitución litúrgica del Concilio Vaticano II ha insistido en la prohibición de que las mujeres ayuden en el altar. Esto no ha impedido, como sé por mi personal observación, que un párroco de Spira dejase administrar a unas chicas ¡bajo la mirada del obispo! Los mismos obispos, en muchos casos asustados, han dado ejemplo de desobediencia hacia la Sede Apostó-

lica, casos que no pueden por menos que tener repercusión en el comportamiento de los fieles y de los sacerdotes. La conferencia episcopal alemana ordenó hace algunos años que la *primera confesión* debía ser pospuesta en algunos años a la primera comunión. La Sede Apostólica, en el Directorio Catequético de 11 de abril de 1971, ha ordenado permanecer en la práctica anterior, esto es, anteponer la confesión a la primera comunión. La Conferencia Episcopal alemana no piensa en absoluto retirar su abuso.

El *procedimiento* es siempre el mismo: un par de teólogos progresistas con cartel se reúnen, elaboran cualquier manifiesto u otra proclama, lo publican, producen ruido, una corte de secuaces se les une y ayudan al coro, la masa media recoge la pelota que se les ha lanzado y excitan la agitación; la mayoría de los obispos calla, se muestra impresionada, aunque algunos estén impresionados no tanto por los argumentos cuanto por la algarabía desencadenada; un grupo se declara solidario con los manifestantes, otros hacen declaraciones contrarias que rápidamente son difundidas por todas partes e impiden cualquier formación de una oposición; ambos grupos comienzan a ejercer juntos una presión sobre el Papa. El Papa está asustado, duda, retrocede, pone en un compromiso a los que estaban prontos a introducirlo, el proyecto debatido es retirado, o bien modificado según el deseo de los manifestantes. El mejor ejemplo: *la ley fundamental de la Iglesia.* La curia romana, por un lado, atemorizada por el griterío y, de otro, devota de su Señor, está como paralizada por el sentimiento de lealtad hacia el Papa o por el miedo a los rebeldes, sin voluntad e incapaz de llevar a cabo una oposición eficaz.

De este modo la Iglesia —y esto hay que tenerlo muy en cuenta—, por lo que respecta a la decisión de los pastores, se está deslizando hacia una situación de carencia de guía que, tanto en el terreno de la doctrina como en el disciplinar, opera con creciente desintegra-

ción. Toda explícita declaración de los obispos es súbitamente contradicha por otras negativas de muchos teólogos modernistas. El último ejemplo: el aborto. Da la impresión de que no existe una suficiente decisión de los titulares del Magisterio que corte de raíz el debate. La permanente inseguridad del clero y de los fieles se propaga. De esta manera no creo, queridos hermanos, ser muy sutil si digo que las terribles palabras del Evangelio: «*erais como ovejas sin pastor*», deben aplicarse en gran medida a la situación de la Iglesia actual.

Los teólogos progresistas han creado *instituciones* que deben consolidar su dominio. Mi pensamiento se dirige a las comisiones de teólogos de diversos campos y a la revista *Concilium*. Su dominio en las editoriales, en las revistas y en los periódicos está firmemente fundamentado y es casi completo, de modo que, sin exageración, se podría hablar de un programa progresista de opinión o, todavía más, de un monopolio de opinión. Están sometidos a su influjo, y en mayoría *sucumben* desde hace años los pastores de la Iglesia, el clero y los fieles. La mayoría de los hombres se inclinan a cambiar la opinión verdadera por la dominante o, al menos, a resignarse frente a la postura de monopolio de la misma.

Pero esto tiene para la cura de almas efectos catastróficos y *completamente desastrosos*. Sin una firme y unitaria conducta de la Iglesia en las cuestiones de fe y de disciplina, la cura de almas está desprovista de su fundamento. Cuando la absolutez de nuestra fe ya no es indiscutible, no se encuentran tampoco los *pastores de almas* que se consumen de celo por la casa de Dios, ni pueden tener a su disposición laicos que sacrifiquen fuerzas y tiempo por la religión. Cuando un sacerdote enseña de un modo, otro de otro, ¿quién puede reprochar a la gente si sigue el camino más cómodo y fácil? Si no existe una vida eterna, ni el cielo ni el infierno, ¿por qué no pueden también los catól-

licos hacer suya la expresión: «¡Apáñatelas en esta tierra, no existe ningún más allá!»?

Como consecuencia del monopolio ideológico de los progresistas, no es posible iluminar de manera clara al pueblo fiel sobre todo lo que en los últimos años se ha efectuado en la Iglesia. De este modo el gran proceso de liquidación de los valores católicos no ha llegado a pleno conocimiento de la mayoría de la gente o en gran medida. Vastísimos círculos del clero y de laicos están infectados.

La crisis de los pastores de almas

La crisis de la cura de almas tiene su raíz principal, precisa May, en la *crisis de los pastores de almas*... [2]. Conocéis los *slogans:* el sacerdocio debe ser desmitificado, el patriarcalismo demolido, la Iglesia democratizada. Quiero ocuparme únicamente de esto, de cómo estos montajes influyen en muchos sacerdotes. Hay sacerdotes cuyo plan diario está determinado por los programas de la televisión, sacerdotes que descuidan con regularidad sus propios deberes de piedad sacerdotal. Hay sacerdotes que durante meses, si no durante años, no reciben el sacramento de la confesión, a pesar de las prescripciones todavía vigentes. El año pasado he dado un curso de ejercicios para sacerdotes en el que he tenido impresionantes entrevistas fuera de la confesión: muchos, en efecto, han venido a verme. Un sacerdote que estaba a punto de caer, me dijo: «Si usted no hubiese hablado tan duramente habría continuado deslizándome. Unicamente porque usted ha dicho las cosas con tanta claridad y severidad, tengo yo la fuerza de continuar». Con la pérdida y debilita-

[2] El A. toca el tema de la crisis del clero, además de en los ensayos ya citados, también en *Bemerkungen zu der Priesterfrage in der Gegenwart,* en «Theologisches», febrero 1973, coll. 736-740.

miento de la fe surge, pues, para la cura de almas un peligro mortal. El que ha llegado a titubear en la fe es incapaz de guiar con fe la cura de almas. Puede mantener todavía durante un cierto tiempo una fachada de celo, pero no está ya en condiciones de ofrecer un servicio eficaz, celoso y claro por la salvación de los hermanos y hermanas. Los continuos *ataques contra el sacerdocio* tienen también efectos deletéreos en aquellos a los que está confiado el cuidado de nuestras almas. Además, los fieles pierden el conocimiento de la importancia insustituible del sacerdocio católico para la Iglesia y para toda la humanidad. La consideración del sacerdote católico está, dentro de la Iglesia, enormemente disminuida. Este bajón en la estima hacia el clero, tanto por causa de la rebelión y de los escándalos de sacerdotes como también por las directrices de la teología que rebaja la dignidad del sacerdocio, tiene efectos pésimos en la cura de almas, ya que disminuyen las perspectivas y las posibilidades. Si oscila la confianza en el pastor de almas, disminuye también la confianza en sus palabras y en sus manifestaciones. Ya no se busca entonces el servicio del pastor de almas, ya no se escucha su palabra.

Ecumenismo nefasto

La citada teología progresista ha producido numerosas e importantes *alteraciones en la Iglesia,* tengo que decirlo. No puedo ni quiero enumerarlas aquí. Pero un rasgo es común a muchas, es más, a la mayoría de estas alteraciones, a saber: la adaptación a la doctrina y a la praxis de la Reforma, a los contenidos y a los módulos protestantes. La palanca de las aspiraciones protestantizantes es el denominado ecumenismo católico proclamado por el Concilio Vaticano II. En efecto, su influjo amenaza, según mi opinión, a la Iglesia con la pérdida de su identidad.

Debe decirse en primer lugar que muchos que se llaman teólogos católicos trabajan como los protestantes, es decir, descuidando los principios de la teología católica. Con absoluta despreocupación, y como si fuese evidente, operan con el principio protestante de la *sola Scriptura*. No hay que maravillarse si llegan a posturas protestantes. El ecumenismo tiene necesidad de esa nebulosidad y falta de claridad de la que en cierta ocasión el historiador Joseph Lortz dijo que es uno de los más importantes presupuestos para el éxito del movimiento de Martín Lutero.

Algunos ejemplos: en primer lugar, la *teología del sacerdocio*. Si, de hecho, el sacerdocio no es esencialmente distinto del laicado, es claro que el sacerdocio católico debe estar en la periferia de la conciencia católica o, mejor, ser completamente eliminado. Otro ejemplo: Döpfner y Dietzfelbinger, el cardenal católico y el obispo protestante del land bávaro, han hecho una declaración conjunta sobre la *indisolubilidad del matrimonio*. Todo el que conozca, aun de lejos, la doctrina protestante sobre el matrimonio sabe que los protestantes entienden por indisolubilidad del matrimonio algo esencialmente distinto de lo que entiende la Iglesia católica [3]. De esta diferencia esencial no se habla en absoluto en esa declaración. Pero ¿cuál es el valor en general de una declaración conjunta, de cuya interpretación y realización práctica inmediatamente surgen gravísimas diferencias, suponiendo, por supuesto, que se quiera mantener la fe católica?

En segundo lugar, las *estructuras*, las *manifestaciones vitales* y la *disciplina* de la Iglesia están siendo adaptadas cada vez en mayor medida a las ideas protestantes. El sistema de consejo en Alemania, por ejemplo, en gran parte es librado de las fuentes de la Reforma. Una gran parte de las alteraciones de la *litur-*

[3] MAY remite a una publicación suya de 1965 sobre el tema (*vid.* también más abajo, p. 304, nota 8).

gia está hecha bajo el modelo protestante, como nos aseguran los mismos autores protestantes. En todas las ocasiones que se ofrecen a la Iglesia católica para desplegar hoy su vida, incluso únicamente para profesar su fe, se les contrapone el ecumenismo. Ejemplos: si se van a canonizar los mártires ingleses, tendremos la amenaza del empeoramiento del clima ecuménico. Si se acerca la fiesta del Corpus Christi, se habla del deber de tener respeto a los hermanos separados. Muchos tesoros y valores que nuestra Iglesia poseía respecto a otras comunidades religiosas han sido en los últimos años —por los denominados respetos ecuménicos— destruidos o dejados en el fondo.

También el católico más paciente, que quiere seguir siendo católico, se pregunta si el ecumenismo así entendido no es un medio para estrangular la fe católica.

Por lo demás, yo no he oído todavía que el protestantismo, con motivo de reflexiones ecuménicas, se haya abstenido de celebrar sus fiestas confesionales o bien las haya dirigido con la intención de formar su vida eclesial según los dogmas católicos. Tengo más bien la impresión de que el ecumenismo sea un medio a gran escala para llevar adelante la Reforma. El protestantismo afirma la común base cristiana cuando se trata de defender su posición. Y se alía, en cualquier caso, según experiencias alemanas, incluso con el ateísmo, cuando se trata de combatir a la Iglesia católica.

Efectos de la ola protestantizante

Los efectos de la ola protestantizante en la praxis son de gran importancia para la cura de almas. En efecto, en la misma medida en que avanza la protestantización de la Iglesia, se afloja la unión de los católicos con la Iglesia. Se les exhorta continuamente a aprender de los hermanos evangélicos: lo que éstos

piensan de la eclesialidad es sobradamente conocido. La antieclesialidad, mucho más difundida en el campo protestante que en el católico, se transfiere a los católicos. Para el que conozca el protestantismo debe ser claro esto: el que desciende a la arena de los pactos con el protestantismo acaba en el torbellino de la secularización, de la reducción, del minimalismo en el campo religioso y moral.

Se puede aprender mucho del protestantismo, como, por ejemplo, la tenaz afirmación de sus propias posiciones, la hábil prosecución de su propia ventaja; pero es precisamente esto lo que los teólogos ecuménicos no quieren aprender. La actividad ecuménica ha creado más bien la convicción casi general de que no tiene importancia ser católico o protestante, es más (en conexión con los llamados cristianos anónimos), ni siquiera si en general se cree o no se cree algo. *La hermandad universal con todo el mundo, el diálogo realizado sin discriminación, la nivelación de las diferencias entre religiones y confesiones, y en general el rechazo de las diferencias de fe en favor de la acción* [4], ha conducido al dominante sentimiento vital de que pertenecer a la Iglesia católica no es necesario ni muy importante.

Quien en el diálogo interconfesional deja en la sombra la cuestión de la verdad, crea indiferencia hacia la verdad. La consecuencia no es el acercamiento de las diversas confesiones, sino el desprecio de toda religión. El ecumenismo da lugar, de hecho, entre los católicos, en el mejor de los casos, a un relativismo; en los casos más desgraciados, al indiferentismo. Para el relativismo Iglesia católica y protestantismo son *igualmente* muy importantes, para el indiferentismo son igualmente *poco* importantes.

El protestantismo ve en el número y en la calidad de los convertidos una manifestación clara de la fuerza

[4] Letra cursiva del autor.

interior de una comunidad religiosa [5]. Si se aplica este rasero a la Iglesia católica actual, se puede ver que la Iglesia está en una situación de debilidad como no lo ha estado desde el tiempo del máximo esplendor de la Ilustración. En efecto, el número de las *conversiones* se ha reducido al mínimo. Ya casi no existen conversiones de personalidades eminentes en la vida del espíritu. Da la impresión de que la Iglesia, con la figura que le han dado el Concilio y el postconcilio, difícilmente ejerce todavía una atracción sobre los hombres que luchan y buscan.

La única cosa extraña en el asunto es que el protestantismo no piensa renunciar a su obra de propaganda entre los católicos. En mi libro sobre las conversiones he recordado cómo por todas partes, en Alemania igual que en España, el protestantismo, con celo, gana adeptos. Y esto acontece con éxito creciente. Hacia el final de 1970, el presidente en funciones de la Iglesia evangélica alemana declaraba que en Alemania del Sur y del Sudoeste el número de las conversiones en la Iglesia evangélica había sido el doble que las pérdidas. Este fenómeno únicamente se explica por las adquisiciones que el protestantismo realiza entre los católicos. La Asociación evangélica ve la razón del aumento de las conversiones del clero católico al protestantismo en Francia, en la valoración del protestantismo realizada por el Concilio Vaticano II.

El peor efecto de la protestantización de la Iglesia lo veo yo, sin embargo, en que entre los católicos se ha formado una situación general de conciencia que corresponde a la de los primeros decenios del siglo XVI, y ella, como entonces, prepara la caída de las masas en el momento en que se desencadenara la penetración ajena. La inseguridad dogmática de los católicos ha aumentado, hasta el punto de que, a mi entender, la mayor parte de los católicos alemanes no

[5] El A. remite a su libro *Passagi e conversioni*, de 1967.

pondrían ninguna dificultad si la Conferencia Episcopal alemana decidiese mañana por mayoría la unión con el protestantismo.

Información, en vez de comunicación de la fe

Pasando a considerar la instrucción religiosa, May pone de manifiesto que ha caído en una de las crisis más serias. Esta crisis se presenta bajo muchos aspectos. En primer lugar, hay que nombrar la inseguridad de muchos educadores de religión. Frente a una teología que plantea confusión, ellos mismos no tienen una postura clara y acorde. Como consecuencia de la total inseguridad generada por muchas publicaciones de las editoriales Herder, Patmos, Grünewald, Styria [6], han perdido toda orientación teológica. El que ha perdido la viva convicción de la fe no puede ni siquiera comunicarla (...).

De esta inseguridad resulta la exigencia, frecuentemente puesta de manifiesto, de considerar la instrucción religiosa como una *simple* información, no como una predicación de la fe. De este modo la instrucción religiosa es mixtificada en su esencia. Fe no es únicamente aceptación de contenidos evidentes, sino también respuesta a la llamada exigente de Dios. La exposición de la fe, si se la quiere entender rectamente, no debe ser comprendida únicamente como una comunicación de principios —sería un equívoco intelectualismo—, sino también, y sobre todo, como una llamada que acontece en nombre de Dios para el encuentro con Dios, para la obediencia a Dios, efectuada por al-

[6] En Italia se han lanzado de cabeza a publicaciones y traducciones de las teologías progresistas algunas editoriales (Queriniana de Brescia, Ediciones Dehoniane de Bolonia, Vallechi de Florencia, Ediciones Paoline de Roma, Gribaldi de Turín, La Cittadella de Asís, ahora incluso Città Nuova de Roma...).

guien que ha practicado esta obediencia y puede dar testimonio de ella. En otras palabras, la instrucción religiosa no deberá comunicar sólo conocimientos, deberá crear convicciones. Una concepción de la instrucción religiosa como pura información no puede tener para la Iglesia ningún significado, porque el relativismo entierra toda convicción de la fe católica.

No sorprende entonces que la inseguridad de los maestros de religión pase a los escolares. En el púlpito no raramente se predica un falso concepto de Dios, se da una imagen falsa. El Dios del progresismo teológico es la imagen refleja de la confusión progresista: un Dios de suavidad y debilidad, un Dios de despreocupación y de suficiencia. Ninguna huella del Dios que es fuego abrasador, frente al cual los cielos no son puros, que no ha ahorrado el «cáliz» de la Pasión a su único Hijo.

Muchos teólogos han omitido durante años la predicación de la mortificación, la abnegación, la renuncia y hacer ejercitar estas prácticas a los niños, a los jóvenes y a los adultos. Para los más lo que la Iglesia ha enseñado y ordenado anteriormente es falso, superfluo o superado... Las contradicciones en la predicación llevan a muchos católicos a pensar que ninguna de las distintas concepciones que les son presentadas es verdadera, sino más bien que todas son falsas.

Se difunde un *culto de lo negativo* y de la *crítica*. Se omite la infinita bendición que procede de la Iglesia. Se desentierran los puntos oscuros de la historia de la Iglesia y se enarbolan por todas partes. La arrogancia de los creyentes de pertenecer a la comunidad de salvación del Señor es escarnecida y menospreciada como «triunfalismo». Y en su lugar penetra el triunfalismo de la negación, que se complace en el vilipendio de su madre y constata con satisfacción las carcajadas del liberalismo. La alegría eclesial se ha transformado en cansancio, aridez, inseguridad e indiferencia hasta

ahora desconocidas. Una iglesia que continuamente en su gente se convierte en una gusanera debe perder crédito también ante sus fieles [7].

Desaparición de la piedad y de la severidad de costumbres

Con la pérdida de la fe está conectado el *decaimiento de la piedad.* La capacidad para la oración personal es borrada o no suficientemente formada. Los fieles se han olvidado casi completamente de rezar por sí mismos antes o después de la Santa Misa. Pero es obvio, insiste May, que la oración permanece y cae con la oración personal. La reforma litúrgica, vista en su conjunto, no ha fortalecido la fe ni ha hecho más profunda la piedad. Más bien el respeto por el Dios santo, por su majestad y su juicio, sus misterios y su palabra ha dejado el puesto de modo angustioso a la superficialidad, a la ligereza, incluso a la frivolidad en relación con lo sagrado. La adoración al Santo de los santos está en franco retroceso, incluso en alguna parte ha desaparecido completamente. Se rechaza el saludo y la genuflexión al Señor Sacramentado, o bien porque la fe en la presencia real ha caído en pedazos o bien porque de este modo se quiere obligar a un cambio.

El *temor de Dios* parece haber desaparecido de la Iglesia, ese temor de Dios del que la Escritura dice que es el inicio de la sabiduría y un don del Espíritu

[7] A este propósito refiere MAY un episodio del sacristán de una gran Iglesia protestante de Turingia: «¿Por qué habéis construido una iglesia tan grande?» Respuesta: «Señor, esta iglesia antes estaba llena. Vino un pastor de Greisfswald y dijo: 'Jesús era el Hijo de Dios'. Después vino uno de Rostock y dijo: 'Jesús era un simple hombre'. En fin, vino uno de Tubinga y dijo: 'Jesús no ha existido nunca'. Entonces la gente ha dicho: 'Si ni siquiera los pastores están de acuerdo sobre lo que se debe creer, no hay razón de venir a la iglesia'.»

Santo. *La devoción a la Pasión* de Jesús, como se expresaba en el Via Crucis o en las predicaciones cuaresmales, ha sido considerablemente demolida. Prácticas tan conservadas hasta ahora como el primer Viernes del Corazón de Jesús y el sábado sacerdotal han sido cada vez más echadas en olvido. *La devoción a la Virgen* ha disminuido mucho y, en parte, ha sido estrangulada. Además, el Rosario es abandonado por superado. Las prácticas del mes de mayo han disminuido en número, su realización se ha empobrecido y es poco atrayente. La devoción de los *santos* no desempeña ningún papel. La devoción a las *almas del purgatorio* es practicada, en una medida digna de mención, únicamente por los viejos. El lucro de *indulgencias* ha cesado desde hace mucho tiempo. Todo esto depende fundamentalmente de la alineación de la fe católica en el criterio del protestantismo, como también de la negación, por parte de los llamados teólogos católicos, de la inmortalidad del alma y de la purificación ultramundana.

Si el número de las *comuniones* quizá ha aumentado, en muchos casos es al precio de la preparación indispensable, incluso, en parte, con la renuncia a una mínima disposición, sin tener en cuenta el pecado mortal. Hasta un testimonio no sospechoso, el arzobispo de Munich, Döpfner, ha asegurado que hoy muchos van a la comunión como a tomar el agua santa.

El *espíritu de penitencia* ha desaparecido hace mucho tiempo, y no es la última causa la demolición de la disciplina penitencial. En la Iglesia de los jesuitas de Coblenza —Coblenza era antes una eminente ciudad católica— el número de confesiones ha pasado en pocos años de 70.000 a 20.000. Esto ocurre en el preciso momento en el que la inmoralidad, especialmente en el campo sexual, ha aumentado fuertemente. Y por esta conducta los teólogos católicos, especialmente los moralistas, ¡crean la buena conciencia para los hombres! Rebajan las exigencias morales, cambian al Dios

vivo y verdadero por el construido con sus pensamientos.

La alegría infantil entre los católicos alemanes ha disminuido asombrosamente. De esto es responsable, de modo notable, el *hedonismo* sexual al que ciertos teólogos moralistas, con la tolerancia de los obispos, han asignado una patente de franquicia. La epidemia de las separaciones prende entre los católicos cada vez con mayor fuerza. Es totalmente común entre los católicos la aspiración al placer, al goce y a las satisfacciones en medida preocupante, en lugar del cumplimiento del deber, de la renuncia y del autosacrificio.

Completamente alarmante es la situación en el campo de la *cura de almas juvenil,* aunque, ciertamente, existen todavía pastores de almas que se preocupan con celo y de un modo adecuado de la juventud.

Causas del retroceso en la frecuencia a la Iglesia

Entre las causas más determinantes del alejamiento de los fieles están la introducción del culto interconfesional y la depravación de la predicación cristiana.

Cuando los que frecuentan la Iglesia son ultrajados desde el púlpito, cuando los ateos les son presentados como modelos, cuando un humanismo universal sustituye al Evangelio y las verdades de la fe son abiertamente negadas, es natural que semejantes comportamientos con el paso del tiempo acaben con la paciencia incluso de los mejores católicos, por no hablar de los muchos que frecuentan el culto no por los motivos más altos.

Responsabilidad no menos leve, según May, corresponde a la *reforma litúrgica* por haber dejado rienda suelta a la inundación de experimentos de todo tipo. La cosa más sagrada que la Iglesia posee, la Eucaristía, se ha convertido en un campo de contiendas de ideólogos y fanáticos en medio de la consternación y la

dolorosa sorpresa de los fieles. También el abandono del canto gregoriano, de la lengua latina y de la música eclesiástica ha tenido su peso. Hemos llegado, lamenta May, a que en la noche de Navidad las pastorales las cantan actualmente sólo los protestantes.

Pero hay otras cosas, y muy graves, en este proceso de exterminio de la vida cristiana.

May recuerda los matrimonios mixtos *in crescendo* [8] y el bajón de los católicos activos, de esa generosa reserva de colaboración con el apostolado jerárquico por parte de los laicos: jamás se ha hablado tanto del *apostolado de los laicos* como hoy, y jamás se ha visto tan gran disminución de los católicos activos como hoy.

En lugar de la oración, discusiones tras discusiones en las asambleas —incluso episcopales—, con pérdida de tiempo y de prestigio espiritual.

Los denominados sínodos comunitarios, como ha sido reconocido, constituyen un fracaso completo. Están hundiendo el catolicismo alemán como nunca había sucedido antes. En ellos desembocan las tendencias destructoras de una teología abandonada del buen espíritu. El hecho de que una persona docta como Hubert Jedin haya rechazado la convocatoria a un sínodo, el hecho de que Paul Mikat y Joseph Ratzinger lo hayan abandonado, me parece muy significativo.

La ley apoya las fuerzas buenas del hombre, por eso es reconocida y respetada. Los progresistas no conocen al llamado hombre moderno genérico de que tanto hablan y escriben. Una iglesia que calla el pecado, el juicio y el infierno, que ni siquiera anuncia la majestad de Dios ni enseña el temor de Dios; una

[8] Cfr. sobre este arduo tema, que para MAY es de primordial importancia en los países de religión mixta, su estudio: *Die Mischehgenfrage auf der ersten Generalversammlung der Bischofsynode*, en «Oesterreichisches Archiv für Kirchenrecht», 3, 1970, pp. 233 ss. Cfr. también los volúmenes: *Katholische Kindererziehung inder Mischehe*, Paulinus-Verlag, Tréveris, 1965; *Mischeche heute*, Mainz, 1970.

iglesia de la que no se ve el honor de la eternidad..., esta iglesia está perdida. Para tareas humanitarias y para una pizca de fondo religioso de la vida, no hay necesidad de la Iglesia católica.

Por otra parte, es también falso que, con el fin de atraer a los hombres, deba darse preponderancia a las exigencias tácticas, como piensa el cardenal König. Esto para May es dos veces falso. Las demandas de la Iglesia no pueden ser motivadas por razones tácticas, sino que deben proceder de su propia esencia. No deben ser medio de cálculo político. Cuando los pastores de la Iglesia vuelvan a hacer suyo el lema del cardenal Von Galen, «*Nec laudibus nec timore*», cuando dirijan su mirada a la Cruz, entonces comenzarán a reemprender su propia credibilidad.

En conclusión: la Iglesia se encuentra inmersa en una *crisis de enormes dimensiones*. Todavía no todos los responsables han tomado conciencia de la tremenda seriedad de la situación. Muchos — ¡y cuántos! — se consuelan todavía con los restos de una vida religiosa que no han suscitado, sino recibido. Una piedra, expuesta durante mucho tiempo a los rayos del sol, se mantiene durante un cierto tiempo caliente, aun después de que el sol se ha puesto. En el catolicismo alemán existe todavía alguna fuerza y alguna vida creadas por las generaciones precedentes de laicos y sacerdotes. De este capital se nutre todavía el progresismo. Pero ¿qué ocurrirá cuando esté completamente en ruina?

La reconstrucción

Se pregunta May después, dirigiéndose ya a la conclusión: ¿cómo debe comenzar la *reforma?* Y responde que ésta debe hacerse, ante todo, en las *personas* singulares y en los *grupos pequeños* que sostienen con celo el honor de la casa de Dios. El esplendor de su celo inflama a otros: se genera un movimiento, una

corriente, una tempestad. El alma de todos ellos es el Espíritu de Dios. Puesto que se distinguen de los demás, se produce un *conflicto* con el *statu quo*. En el clero y en el pueblo se genera un amplio movimiento... que crea una atmósfera, un clima. La autoridad al principio es contraria, después se une.

Cuando la reforma ha elaborado las instancias jurídicas de la Iglesia, trata de establecerlas e institucionalizarlas, y esto acontece con el *derecho*. Voluntad de reforma y estima del orden jurídico eclesiástico son inseparables.

Pero ¿cómo realizar la verdadera reforma de las almas?, se pregunta May.

En primer lugar, la «primera» cosa necesaria, responde, es *nuestra personal conversión*. Puesto que la ruina ha provenido del clero, del clero debe venir la curación y la salvación. Santificación personal. A muchos de nosotros nos falta hacernos violencia a nosotros mismos. Somos demasiado hijos de nuestro tiempo muelle, blanducho y reblandecido. El bienestar no nos ha hecho bien a muchos de nosotros. El placer de la mesa, del beber, del fumar, de los viajes, quizá incluso placeres más peligrosos, amenazan con cortarnos la libertad.

En segundo lugar, el pueblo fiel, y también muchos de nuestros colegas, incluso muchos obispos y la Sede Apostólica, deben ser iluminados sobre la situación real. Reconocer que estamos fuera del camino.

En tercer lugar, se trata de que nuestro primer deber como sacerdotes es el de conducir a los hombres a Dios.

En cuarto lugar, unir a los sensatos en una acción común e instituir con este fin círculos de sacerdotes y laicos. Señala en esta línea la conferencia del cardenal Höffner: *El sacerdote en la sociedad permisiva.*

En quinto lugar, hacer lo posible para influir en el ambiente, con la prensa y la publicidad, contra un cristianismo de sacristía, perezoso y retrógrado.

En sexto lugar, comprometerse en formular de nuevo la antigua fe, según el *Credo* del Papa Pablo. ¡Debe acabar la confusión, si se quiere resistir al mundo!

En séptimo lugar, llevar a cabo una conducta clara respecto a la autoridad, teniendo presente la constatación de que vivimos en una época de *falta de guía.*

Y May no deja de aludir a la delicada posición del Papa. El Papa, observa él, ha defendido sin duda en muchas ocasiones la recta fe; sobre su ortodoxia en general no nos puede caber ninguna duda. Pero sólo con discursos da la impresión de que no se hace mucho hoy día. Hoy sirven únicamente los hechos enérgicos y, si es necesario, sin paños calientes. Los bonitos e innumerables discursos por parte de los pastores son estériles si no van acompañados por los hechos; es decir, si las causas de la confusión que quieren denunciar no son quitadas. Y dígase a los obispos esto: el que no apaga un pequeño incendio, que se espere un gran fuego. Muchos obispos se dejan influenciar por la base. Un ejemplo: en la última reunión del sínodo de los obispos se afirmó, sin ser desmentido, que el Papa habría concedido libertad de consagrar sacerdotes a hombres casados, si el sínodo se hubiese pronunciado mayoritariamente en este sentido. La decisión (contraria) del sínodo [9] se debe a hombres como Alfred Bengsch y Joseph Höffner.

Igualmente sirve esto para las *conferencias episcopales,* las cuales siguen por lo general a los que hablan más fuerte, esto es, a los teólogos progresistas y su comparsa. De este modo se tiene la impresión de que la Iglesia ha establecido un premio para la protesta.

[9] El tercer sínodo de los obispos (octubre de 1971), a pesar de las fuertes presiones anticelibatarias que se anunciaban dentro y fuera de él, ha confirmado la ley del celibato de los sacerdotes alineándose decididamente con la *mens* bien conocida del Pontífice.

Conclusión

La Iglesia se encuentra sin duda en una *situación de emergencia.* Cuando nos encontramos en una situación de emergencia —por decirlo con el supremo general Beck, uno de los principales conjurados del 20 de julio— deben utilizarse medios insólitos; por tanto, los católicos responsables deben emplear medios insólitos. En los casos en los que la guía de la Iglesia se dejase convencer por los progresistas, por clamorosa debilidad o vileza, a decisiones y leyes dañinas, según mi consciente juicio, no se debe esperar obediencia de nosotros. Cuando se protege el ingreso de la destrucción dentro de la Iglesia, la oposición no sólo no está permitida, sino que es un sagrado deber [10]. Para May, por tanto, y no sólo para él, la situación actual de la Iglesia es de extrema gravedad y se encuentra en los límites de la quiebra.

El cristianismo, concluye May, que cree firmemente en la indefectibilidad de la esposa de Cristo, cree firmemente que las puertas del infierno no prevalecerán. Busca, concluimos nosotros, obrar con fervor por la verdad en la caridad y espera con humildad «...mirando fijamente el nacimiento del alba» [11].

[10] Obviamente, según todo el contexto de éste y otros artículos, el A. se refiere aquí a la eventual desviación y aberración de los guías de las Iglesias particulares, no al Romano Pontífice al que ha señalado como valeroso defensor de la ortodoxia y de la disciplina, con frecuencia víctima de las resistencias de representantes del episcopado e incluso de alguna conferencia episcopal.

[11] *Par.,* XXIII, 9.

Epilogus brevis

El retorno al fundamento

La crisis actual de la teología, y reflejamente de la Iglesia postconciliar, es de naturaleza metafísica: es el oscurecimiento, si no el rechazo explícito, de la presencia del absoluto en el horizonte de la conciencia del hombre contemporáneo: una crisis que se ha transferido a los teólogos por una «colisión de simpatía», como diría Kierkegaard. Sin la referencia al absoluto no puede resistir ningún valor; privado de la referencia metafísica, el sujeto mismo no alcanza a constituirse en un centro operativo responsable, y es trastornado por el juego irracional de las pasiones y de las fuerzas de la historia.

Sin un Dios trascendente, creador del mundo y del hombre, no existe ningún yo como núcleo inquebrantable de libertad. Sin el Hombre-Dios, redentor y santificador, inmanente en la historia como verdadero hombre y trascendente en la eternidad como verdadero Dios, según la fórmula calcedonense, no existe ninguna esperanza de salvación. Sin metafísica no existe, pues, teología, no existe un sentido y consistencia de la teología, ya que sin el fundamento absoluto el trabajo teológico se deshace en la precariedad del modo de proceder de las llamadas «ciencias humanas», en la in-

significancia de la impresión, del sentimiento, del juego semántico, del énfasis vacío. Sin el absoluto de la metafísica falta al hombre el fundamento de la *pietas*, el ánimo se endurece en el orgullo de lo transeúnte y la voluntad se corrompe con la sugestión de los instintos: la revolución como contestación permanente o el suicidio.

El poeta ateo Heinrich Heine, enfermo en París del mal que le llevará a la muerte, anota con melancolía infinita en la apostilla a su *Romancero:* «Pero ¿existo yo todavía realmente? Mi cuerpo se ha encorvado tanto que lo único que me queda es la voz y mi cama, que me recuerda el resonante sepulcro del mago Merlín, situado en el valle de Brozeliand, en Bretaña, al pie de altas encinas cuyas copas se cimbrean hacia el cielo como altas llamas. ¡Ay de mí!, colega Merlín, te envidio estos altos árboles y su fresco susurro, ya que ninguna hoja verde susurra en mi lecho que es un sepulcro aquí en París, donde continuamente no siento más que el estrépito de carros, martillos, chirridos y cencerradas de piano» [1]. Es la angustia de la falta de significado, el tedio del vacío en la muerte de las últimas gotas del tiempo.

La situación espiritual del hombre, a distancia de un siglo, no ha cambiado, ciertamente; más bien se debe decir que el rompimiento interior, del que Heine ha hecho una dramática descripción, está alcanzando —y precisamente gracias a los progresos de la técnica y a las diabluras del *homo faber*— a estratos sociales cada vez más amplios. ¿Cuál es entonces la misión de la Iglesia, cuál la tarea de la teología?

La impresión sobre la situación actual —hablo como simple hombre de la calle— es que el absolutismo siempre es algo que puede ser conjurado con rezos tanto en las quejas de desconsuelo como en los cantos

[1] H. Heine, *Nachwort zum «Romanzero»*; *Werke*, Insel-Verlag, III, pp. 199 s.

triunfales de victoria: siempre es un exceso de abstracción que prescinde del juego sutil de las posibilidades en las que se devana el enigma de la vida. Hasta hace algunos meses, la gestión de la guía en el sagrado campo de la teología había sido arrebatada al Magisterio por algunos aventureros, insatisfechos con los aperturismos constructivos del Concilio: sus aperturismos inconoclastas habían penetrado incluso en las altas esferas de la responsabilidad (conferencias episcopales, centros ecuménicos, universidades y seminarios, editoriales y prensa católica...). Se tenía la impresión de que todo estuviese perdido ya para la ortodoxia tradicional. Pesimismo. Exageración evidente.

Con la publicación ahora de la *Declaración sobre la doctrina de la infalibilidad del magisterio de la Iglesia,* de 6 de julio de 1973, el equívoco de esa teología de ruptura con la tradición y de revoltijo con la antropología atea y con la moral permisiva se ha acabado: los teólogos vuelven ahora a sus puestos, el episcopado se alinea unánime con el obispo y el magisterio de Roma, las resistencias desaparecen, el barullo en la Iglesia ha terminado. Optimismo. Exageración también ésta.

Demasiado profundas han sido las confusiones sembradas por los progresistas, demasiada la libertad en secuestrar las certezas de la fe, las fórmulas dogmáticas, el ejercicio del magisterio: demasiado vasta es el área del espíritu que han dado a las llamas con la reinterpretación del cristianismo en clave mundana de impugnación sociopolítica y de hedonismo... La Iglesia produce hoy la impresión de esos campos donde se ha cosechado el grano y después se ha incendiado: negruzcas extensiones que exhalan un fuerte olor a quemado... Pero mientras en los campos la operación del fuego puede ser benéfica y fertilizante para las siembras del otoño, en la Iglesia las heridas y las hemorragias del espíritu dejan siempre tras de sí una marca de angustia, un cansancio del alma y una confusión de fondo, una melancolía sutil que insidian la confianza y

atenúan la esperanza. Para sobreponerse es necesaria una sacudida fulgurante del espíritu, por lo menos doble respecto de las destrucciones: sobre todo es necesaria una acción de recuperación en todas las esferas de la doctrina y de la disciplina como la que salvó en otras ocasiones a la Iglesia en los conflictos con el pensamiento moderno [2].

Un escritor y pensador católico —el jesuita A. Delp, asesinado por los nazis en la última guerra—, en una admirable conferencia en 1943 sobre «La confianza en la Iglesia», realizó un análisis realista de la situación, plenamente válido hoy, y que sería llevado adelante en Alemania con penetración por Romano Guardini: ese análisis está en las antípodas de la teología progresista [3]. Pone el quicio precisamente en la fidelidad a la Iglesia.

La confianza de la que intentamos hablar, empieza diciendo Delp, no es esa que simplemente se debe a Dios, ni siquiera esa que se concede al Cristo histórico y glorificado... Es la confianza concreta que se debe a la Iglesia, en la que esas precedentes confianzas están contenidas y clarificadas, es la confianza a esa realidad metafísica y física a la vez que llamamos Iglesia. Y debe ser una confianza real y sobrenatural como la describe Santo Tomás, en la que confluyen las virtudes teologales de la *fides* y de la *spes*, y las virtu-

[2] La filosofía de la inmanencia, que tiene por cabeza a BLONDEL, es otra cosa; BLONDEL, aunque su tentativa no ha tenido éxito (y él mismo se ha dado cuenta), quería enderezar y fundamentar esa libertad radical de la que justamente siente su exigencia el hombre moderno, que ha abierto y avanza impávido por las vías secretas de lo infinitamente pequeño y de lo infinitamente grande (sobre este aspecto de la evolución del pensamiento blondeliano, séame permitido remitir a mi ensayo: *L'essere e azione nello sviluppo della filosofia di M. Blondel*, en el vol. *Dall'essere all-esistence*, cit. pp. 421 ss.).

[3] A. DELP, *Vertrauen zur Kirche*, en la obra *Christ und Gegenwart*, Francfort, s. M., 1949, I; *Zur Erde Entschlossen*, pp. 217 s.

des morales de la *fortituto* y de la *magnanimitas* [4]. La confianza es descrita existencialmente como una «conducta» *(Haltung)*, una «actitud» *(Verfassung)*, «...en virtud de las cuales el hombre está lleno de la certeza de su propio valor, o sea, mediante el saber del valor de una realidad que es importante, para la vida del hombre y que está a su disposición» [5].

Pero la Iglesia, observa con justeza Delp, no es sólo una institución objetiva que tiene como fin una instrucción, anuncio, magisterio..., sino también una realidad interior del hombre, es decir, su pertenencia subjetiva interior, y es ésta la que hoy está en crisis, una crisis, por tanto, de confianza en la realidad de la Iglesia. Las causas principales de esta crisis son para Delp las siguientes, que me limito a enunciar en orden:

a) Experiencia del tiempo como un tiempo desolado, en el que la persona está privada de valor y dignidad: estamos, por tanto, en las antípodas de la «madurez del mundo» *(Mündigkeit der Welt)* de Bonhoeffer y de la teología gnóstica contemporánea.

b) El sujeto se convierte en sujeto incapaz de captar el cristianismo, y esto como efecto del humanismo moderno, que a partir del nominalismo ha demolido el orden sobrenatural en su estructura orgánica, eliminando los valores universales del espíritu, tanto en la vida como en la existencia y en la acción *(Leben, Existenz, Tat)*.

De esta situación fundamental deriva, según Delp, un triple resultado, respecto a la religión, al cristianismo y a la Iglesia, los tres fundamentalmente negativos.

El principio: la vida humana está fundamentalmente inspirada en el naturalismo, que estimula los bajos instintos del hombre y le hace hostil a la religión.

[4] *S. Th.*, II-II, 129, 6.
[5] Delp, cit. p. 218.

La conducta: el espacio vital y los fines de la vida están limitados a tareas terrestres, y toda inspiración a la trascendencia es considerada como un impedimento, toda religión como una huida de los fines de la vida.

La imagen del hombre se convierte de este modo en ambigua: o de resignación como reconocimiento de los límites de objeto a objetos, o bien como heroica y trágica tensión de superación de los límites. Y de este modo la confianza cristiana va de cualquier manera hacia el fondo y el cristianismo pierde todo realce.

Conversión del sujeto en sujeto incapaz de confianza en general. El diagnóstico de Delp sigue siendo decididamente explícito: «El hombre que hoy afronta la Iglesia no es únicamente un hombre ciego y que lucha contra los valores cristianos, sino que también con frecuencia es un hombre al que en general falta toda capacidad y posibilidad de una vida íntimamente asegurada, es decir, confiada» [6]. La primera etapa, en el plano teorético, de esta deplorable situación que es la desaparición de la confianza en la capacidad de conocer, y que a continuación se repliega en la acción, se tiene con Kant y con el idealismo. De este modo el hombre es consignado y encerrado en la experiencia inmanente del mundo, es decir, en la experiencia de la propia derrota, de la insuficiencia e inseguridad. De aquí la invencible nulidad de la existencia; de esta manera el hombre cae en una angustia cósmica que se expande en su interior y le hace incapaz de todo auténtico consuelo, ciego respecto al mensaje cristiano.

En este momento el heroico jesuita acorta los tiempos y habla sin más de la «desaparición de la autoconciencia cristiana» *(Schwund des christlichen Selbstbewusstseins):* nosotros no tenemos ya la fuerza de la fe de nuestros abuelos... La fuerza saludable y fortalecedora de la realidad específicamente cristiana no produce sus efectos, puesto que no la poseemos: de aquí

[6] *Id.*, p. 223.

el cómodo refugiarse en el *ghetto*[7] de un fácil y cómodo conservadurismo.

Delp pasa a continuación a mostrar el «triple ministerio de la Iglesia en medio de la crisis de confianza» con la siguiente declaración de principio: «No tenemos en la lucha con el protestantismo, desde el punto de vista teorético, la capacidad de salubridad, verdad y auténtica defensa de las fuerzas humanas fundamentales en el Tridentino. Nosotros no hemos llevado adelante una lucha similar, desde el punto de vista filosófico, contra Kant y sus escuelas[8]: es en esta línea donde la Iglesia, y dentro de ella el cristiano, juega sus cartas para la salvación del mundo, para impulsar al mensaje cristiano fuera de su concha histórica buscando la salvación del hombre de hoy. A esto deben tender sobre todo los responsables del magisterio, a los que por ello es necesario un poco del semblante de los antiguos caballeros. Hasta aquí Delp.

Pero ¿qué mensaje, pues, llevará adelante la Iglesia, qué horizonte sondeará la teología para la salvación del hombre moderno? El de la libertad auténtica, radical y constitutiva, del mensaje cristiano. Una exigencia de libertad cristiana radical es la agustiniano-tomista, que remite al yo de frente a Dios y a Cristo salvador. Una apelación a la libertad cristiana es la de Pascal, Kierkegaard, Newman, Dostoievsky, Guardini..., con un conocimiento de la precariedad de la existencia, de la aspiración infinita y abrasadora de arribar al golfo codiciado de la paz tras el río del tiempo: inmanencia ascendente, emergente, que eleva hacia la unión con el Padre que está en los cielos. En la filosofía moderna, por el contrario, se realiza mediante el «frenesí báquico» de la negación (Hegel): de este modo el yo funcional disuelve el yo real, la ciencia con la técnica y la política con la economía están disolviendo la per-

[7] ¿Ha cogido de aquí RAHNER su célebre slogan? Es obvio que el término tiene en Delp un contexto muy diverso.

[8] Delp, cit. p. 230.

sona como sujeto moral en un mundo sin sentido, que se ha convertido en un nido de víboras, un flamear —para cada uno, para la sociedad, para los estados— de tensiones y conflictos inextricables. De esta manera la inmanencia vacía de la conciencia se invierte completamente en la trascendencia vacía que es el ser como referencia al mundo, esto es, en el ser *en el* mundo, propio tanto de Marx como de Heidegger y Sartre, de Marcuse y Bloch...

Esto explica quizá también la creciente irrupción de la carencia de sentido de la muerte en la conciencia moderna y su corrosiva extensión en la vida contemporánea: no de la muerte, que es la despedida de las personas queridas y el crecer de la esperanza, sino de la muerte que es el casamiento trágico con la nada, de la que la falta de significado del tiempo es la matriz y el vacío del alma el huésped invasor.

Georg Büchner, hermano del filósofo ateo y materialista Ludwig, en el drama *La muerte de Danton,* en la escena en la Conciergerie, anticipó esta lúcida experiencia de la nada que caracteriza a gran parte de la conciencia contemporánea.

PHILIPPEAU.—Entonces, ¿qué quieres?

DANTON.— ¡Paz!

PHILIPPEAU.—Esa está en Dios.

DANTON.—En la Nada. ¿Hay algo más tranquilo en lo que te puedas hundir que en la Nada? ¿Y si Dios es la suprema paz, no es Dios la Nada? Pero yo soy ateo. ¡Ese maldito principio!: ¡nada puede volver a la nada! Pero yo soy algo, ¡ésta es la desgracia! La creación se ha dilatado de tal forma que no hay nada de vacío y todo es una ebullición. La Nada se ha suicidado, la creación es su herida, nosotros somos sus gotas de sangre, el mundo es un sepulcro en el que ella (la Nada) se pudre. Parece una locura, y es la pura verdad.

CAMILLA.—El mundo es el judío errante, la Nada es la muerte; pero eso es imposible. ¡Oh, no poder morir, no poder morir, como dice una antigua canción!

DANTON.—Estamos todos sepultados vivos..., amontonados unos junto a otros, unos sobre otros. En la muerte no existe esperanza alguna. La única diferencia que hay es que la vida para algunos es más sencilla y para otros más compleja, es la putrefacción más organizada. Pero yo me he acostumbrado a esta putrefacción [9].

La auténtica inmanencia está, por el contrario, en la posesión inalienable de la libertad del yo, que opera este doble movimiento: el de la imnanencia con fundamentación en el absoluto y el de la inmanencia en el creciente conocimiento de que el yo tiene la responsabilidad de sus propias elecciones. Una inmanencia de la que el yo es principio, medio y fin, porque está colocado en el infinito. Una vida, por tanto, de crecimiento del propio ser como fuente inagotable, en el fondo de la cual se entrevé —como el Ivan Iljic de Tolstoy [10]— la aurora de la luz que se busca, la salida a la vida de la nostalgia eterna.

[9] G. BUCHNER, *Dantons Tod*, en *Werke und Briefe*, Insel-Verlag, Wiesbaden, 1958, pp. 66 ss.

[10] L. TOLSTOY, *La muerte de Ivan Iljic*, en el vol. *La tempestad de nieve*, Turín, s. f. HEIDEGGER cita la narración tolstoyana en una nota a su análisis del fenómeno de la muerte (*Sein und Zeit*, cit., 51, p. 254, nota).

NOTA BIBLIOGRAFICA

Los escritos sin referencia de publicación son o inéditos o completamente rehechos para su inserción en el presente volumen.

1. *Introducción* (1973).
2. *Interrogantes filosóficos a los «teólogos de hoy»* (1973; escrito para el volumen en colaboración *Los últimos desarrollos de la teología,* bajo la dirección de A. Marranzini, *Città Nuova Editrice,* Roma).

El título del ensayo *Interrogantes filosóficos...* me fue sugerido por el P. A. Marranzini (carta de 6 de febrero de 1973) para el volumen en preparación dirigido por él: *Los últimos desarrollos de la teología,* para la Editorial Città Nuova de Roma. La idea del volumen había nacido a la vez y precisamente el 20 de enero de 1973 en los estudios de la RAI, en Roma, con ocasión de la grabación de la presentación de la traducción italiana de los cuatro volúmenes del *Bilancio della teologia del secolo XX,* igualmente dirigida por el P. Marranzini. El artículo fue recogido personalmente por el Director de Città Nuova, Dr. Dadda en mi domicilio al principio del verano, a lo que siguió inmediatamente una carta de agradecimiento (carta del 13 de julio de 1973). Pero al comienzo del otoño el mismo Dr. Dadda me comunica que mi ensayo había sido excluido del volumen (carta 22 de octubre 1973): fue vano mi recurso al P. Marranzini (carta 22 de octubre 1973) que descargó la responsabilidad en el Comité editorial (¿cuál?) de Città Nuova (carta de 27 de ocubre 1973). Quiero precisar que el mencionado volumen

había sido proyectado conjuntamente para hacer obvia la «unilateralidad», o mejor tendenciosidad del citado *Bilancio*... en la «dirección única» rahneriana. Añado que el Editor al mismo tiempo que excluía mi ensayo alude vagamente a la posibilidad de la publicación de mi contribución, en un eventual nuevo volumen, con el contrapeso de otras contribuciones filosóficas (de dirección rahneriana, supongo), pero con la explícita condición de introducir modificaciones en algunas «dificultades de forma» que el Editor *(¡sic!)* se reserva pedirme (carta de 20 de noviembre 1973). Estos son los hechos.

El fundamento de la exclusión —cosa que ni el P. Marranzini ni el Dr. Dadda dicen— es sobre todo el hecho de que mi artículo impugna *ab imis* el inmanentismo teológico de Rahner, maestro de Marranzini e inspirador de *Bilancio*... De todos modos, ante la eventualidad, que deseo próxima del nuevo volumen en proyecto para refutar mi contribución, he creído oportuno insertarlo al comienzo del presente volumen, que es continuación de la denuncia de las mixtificaciones de los textos, contextos y principios tomistas por parte de K. Rahner, realizada en el volumen precedente, al que ni Rahner ni ningún rahneriano ha respondido todavía.

3. *Raíces inmanentistas de la teología contemporánea* (publicado antes con el título: *Theology in the Context of a Philosophy of Nothingness*, en *Theology of Renewal*, Proceedings of the Congress on Theology of Renewal of the Church Centenary of Canada, 1867-1967, Montreal, 1968, vol. I, pp. 329-355).
4. *Secularización y teología* (publicado antes con el título: *Filosofía y teología de la secularización*, en «Studi cattolici», 103, 1969, pp. 675-682).
5. *La disolución de la teología en antropología* (publicado antes con el título: *Inversión antropológica de la teología*, en «Studi cattolici», 140, 1972, pp. 665-677).
6. *El neohumanismo ateo de Feuerbach y la neoteología* (publicado antes con el título: *El neohumanismo ateo de Feuerbach*, en «Studi cattolici», 143, 1973, pp. 17-25).
7. *Coherencia de la antropología fuerbachiana e incoherencia de la antropología teológica* (1973).
8. *Valor permanente de la moral* (publicado antes en el vol. *El problema moral hoy*, «Il Mulino», Bolonia, 1969, páginas 331-363; Discusión, pp. 364-385).
9. *Espiritualidad y celibato según Johann Adam Möhler* (publicado antes con el título: *Espiritualidad y celibato en J. A. Möhler*, en «Studi cattolici», n. 130, 1971, pp. 842-846).

10. *Excelencia del celibato según Sören Kierkegaard* (1973).
11. *Actualidad y crisis del celibato en el mundo contemporáneo* (1973).
12. *Decadencia y crisis del sacerdocio en la actual crisis de la Iglesia* (1973). *Epilogus brevis: el retorno al fundamento* (1973).



Colección Cultural de Bolsillo

Al filo de 1975 —con ocasión del XX aniversario de la revista NUESTRO TIEMPO— EUNSA (Ediciones Universidad de Navarra, S. A.) amplió la proyección cultural de su revista mensual de cuestiones actuales con una nueva colección de libros, muestra del deseo de poner al alcance del hombre de hoy una bibliografía selecta de autores españoles y extranjeros de renombrado prestigio, en la que se expongan y ofrezcan respuestas a los problemas religiosos, culturales, sociales, científicos, etc., de nuestros días.

Con esta iniciativa editorial se quiere responder a una necesidad realmente sentida por nuestra sociedad que, ante el caudal bibliográfico que continuamente se le ofrece, busca visiones de síntesis, críticas y reflexivas, que aborden las cuestiones desde una perspectiva abierta a la trascendencia del ser humano.

Aspiramos a que el gran público encuentre en esta colección de bolsillo, por el relieve de sus autores, la solvencia de sus informaciones, su asequibilidad y cuidada presentación, un instrumento valioso de consulta, formación y trabajo.

Títulos publicados:

1 ■■ HISTORIA Y ESPIRITU

José Orlandis

2 ■■ LITERATURA DE LA REVOLUCION BOLCHEVIQUE

Luka Brajnovic

3 ■■■ FE Y VIDA DE FE (2.ª edición)

Pedro Rodríguez

4 ■■ LAS POLITICAS DEMOGRAFICAS

Manuel Ferrer, Ana María Navarro y Alban D'Entremont

5 ■■■ DIALOGOS SOBRE EL AMOR Y EL MATRIMONIO (2.ª edición)

Javier Hervada

6 ■■ REPRESION Y LIBERTAD

Rafael Gómez-Pérez

7 ■■■ LA CRISIS DE LA ENERGIA

Juan Manuel Elorduy y Mario Alvarez de Garcillán

8 ■■ A LOS CATOLICOS DE HOLANDA, A TODOS

Cornelia J. de Vogel

9 ■■■ MANUAL SOBRE EL ABORTO
Dr. J. C. Willke y esposa

10 ■■ EL FUERO: PASADO, PRESENTE, FUTURO
Jaime Ignacio del Burgo

11 ■■■ PROGRESISMO Y LIBERACION
José Luis Illanes y Pedro Rodríguez

12 ■■■ LA CIENCIA EN LA VIDA DEL HOMBRE
Enrique Gutiérrez Ríos

13 LA AVENTURA DE EXISTIR (en prensa)
Juan José Rodríguez Rosado

14 ■■■ POLITICA Y CAMBIO SOCIAL
Leandro Benavides

15 ■■■ INTRODUCCION
■■■ A LA ECONOMIA
Francisco Errasti

16 ■■■ PAPELES SOBRE LA «NUEVA NOVELA»
ESPAÑOLA
Manuel García Viñó

17 ■■■ EL SUEÑO Y SUS TRASTORNOS
Luis María Gonzalo

18 ■■■ LA POESIA PERSONAL
■■■ DE LEOPOLDO PANERO
César Aller

19 LA AVENTURA DE LA TEOLOGIA PROGRESISTA

CORNELIO FABRO

En preparación:

EL CINE DE LOS AÑOS 70

JOSÉ MARÍA CAPARRÓS

CREACION Y MISTERIO

PASCUAL JORDAN

LA EXISTENCIA COSIFICADA

JESÚS ARELLANO

HABLANDO DE RELATIVIDAD

J. L. SYNGE

LA LIBERTAD EN UNA SOCIEDAD DEMOCRATICA

JEAN-CLAUDE LAMBERTI

LA ANGUSTIA EN CESAR VALLEJO

JOSÉ RAMÓN DOLAREA

LA ENCRUCIJADA ECONOMICA ACTUAL

FRANCISCO DOMÍNGUEZ DEL BRÍO

LA FILOSOFIA DIALECTICA DE NUESTRO TIEMPO (2 tomos)

WOLFGANG RÖD

EL CORAZON EN FORMA

Diego Martínez Caro

LA METAFISICA Y SUS ENEMIGOS

Wilhelm Krampf

SOBRE EL FUTURO DEL HOMBRE

Francisco Lucas Mateo-Seco

EL ORIGEN DE LA VIDA

Esteban Santiago

RACISMO Y VIOLENCIA EN LA LITERATURA NORTEAMERICANA

Luka Brajnovic

LA LOGOTERAPIA DE VICTOR FRANKL

Eugenio Fizzoti

CONSPIRACION CONTRA LA INTELIGENCIA

Carlos Soria

GLORIA Y TRAGEDIA DEL MEDITERRANEO

Luka Brajnovic

PERSONA Y PERSONALIDAD

Jesús García López