

Babbage expone<sup>34</sup> sintéticamente y en una mentalidad cristiano-evangélica los principales temas relacionados con el sexo. Las ideas son positivas y generalmente aceptables. La excepción sería la crítica a la Iglesia Católica, que no tiene en cuenta el estado actual y amplifica lo negativo.

Una serie de estudios sobre el tema de la muerte<sup>35</sup>. Como introducción se publica un estudio del Dr. C. Kohler, donde estudia sucesivamente la muerte del otro, la muerte de nuestros seres queridos y la muerte de mí mismo. Viene luego un estudio de J. M. Arnion, la muerte a través de los siglos, ensayos de "sociología de la muerte". El estudio de P. Wertheimer, la muerte del organismo y los estados de supervivencia, enfoca el tema desde la medicina (particularmente la quirúrgica), con interesantes reflexiones sobre las posibilidades de "reanimación". El estudio de J. Guillaumin, "origen y desarrollo del sentimiento de la muerte", es el más largo de los estudios y quizás el más interesante. El autor va intentando una descripción fenomenológica del sentimiento de la muerte, al tiempo que insinúa una interpretación psicológica. Luego se enfoca el tema desde la medicina legal: "muerte y leyes humanas", a cargo del prof. Ag. M. Colin. Un estudio de Foillet sobre la "fenomenología del duelo", otro de B. Broussole sobre "muerte y guerra", y finalmente una breve pero sustanciosa reflexión teológica del P. Gustave Martelet: "muerte y pecado", "muerte y resurrección". En suma, estamos ante una obra rica en sugerencias e insinuaciones sobre el difícil y siempre actual tema de la muerte.

## FE E INCREULIDAD ANTE EL HUMANISMO Y LA SECULARIZACION

C. Cullen

El pensamiento actual se encuentra fácilmente polarizado y atraído por una problemática fundamental: *el hombre y su mundo*. Desde perspectivas diversas y a distintos niveles de reflexión el hecho nos parece innegable. Los ensayos y esfuerzos de comprensión se multiplican y sus resultados, todavía magros y fragmentarios, fácilmente nos desorientan y parecen inclinarnos a un "sano escepticismo". Desconfiamos —quizás definitivamente— de los *sistemas globales* y de las *cosmovisiones* más o menos reductivas. Pero ante la amenaza de un *naufragio por cansancio* del pensa-

<sup>34</sup> S. B. Babbage, *Dios creó el sexo*, Certeza, Buenos Aires, 1968, 84 págs. 84 págs.

<sup>35</sup> *La muerte y el hombre del siglo XX*, Madrid, Razón y Fe, 1968, 209 págs.

miento, reaccionamos buscando —más que nunca— *líneas hermenéuticas*, que nos permitan comprendernos comprendiendo el proceso, en que estamos más o menos inmersos (si no ya sumergidos). En esta nota quisiéramos sugerir una línea posible hermenéutica ante el problema del hombre y su mundo. Lo haremos *presentando* una serie de obras llegadas a nuestra redacción, que en su conjunto sugieren la complejidad de la situación y que tomadas en particular (desde su propia perspectiva) pueden ofrecernos valiosas insinuaciones para nuestra propia búsqueda.

Dos ideas fundamentales guían nuestra exposición. La primera se refiere a la *continuidad histórico-problemática* del humanismo y la secularización. La segunda hace referencia a la *discontinuidad filosófico-teológica*, que supone una *toma de posición* ante el continuo humanismo-secularización, polarizada en dos actitudes radicales: fe o incredulidad. Y en esta distinción radica la *línea hermenéutica* que pretendemos insinuar. Una cosa es el *proceso histórico* (con sus correspondientes *figuras del espíritu*) que va sin solución de continuidad desde el humanismo renacentista hasta la secularización actual, y otra cosa es la *ruptura* que provoca la emergencia en el continuo del *sentido último* (opción filosófica) y la presencia, también emergente en el proceso, de la *Palabra de Dios* (opción teológica). El que sean cosas distintas no significa que sean separadas. Incluso podríamos preguntarnos si no es la *discontinuidad* de las opciones la que orienta y dirige la *continuidad* de los procesos. Porque, aunque es cierto que la opción sólo surge en el proceso (y en este sentido la relación es *dialéctica*), también es cierto que surge como *sentido* del proceso, lo cual supone una ruptura no-dialéctica de la *mismidad* del proceso. El sentido (filosófico o teológico) surge en el proceso, pero siempre *más allá* del proceso. Esto nos permite dejar abierta la historia y *re-novar* siempre sus figuras espirituales. Aquí radica lo central del problema. ¿La comprensión del *hombre y su mundo* es posible —radicalmente— en la continuidad de sus procesos, por dialécticos que sean? ¿O necesitamos acoger la emergencia de lo radicalmente nuevo en el proceso, como sentido o salvación? El *conflicto de los humanismos*, la *incertidumbre del futuro*, el *destino del hombre*, la *liberación de la historia*, son problemas que se juegan —en definitiva— a este nivel radical. Los procesos históricos no son *neutros*, aunque gocen de cierta autonomía con respecto a nuestras opciones. De aquí la importancia de distinguir ambos aspectos del problema, justamente para percibir mejor su necesaria relación, y poder así no alienarnos o justificarnos ideológicamente (en nuestras opciones y en el diálogo de nuestras opciones) en *apariencia* o ilusiones que no llegan al fondo angustiante (y por lo mismo realmente liberador) de la cuestión. A la luz de este horizonte hermenéutico vamos a presentar ahora diversas obras (algunas recientes, otras más antiguas —pero traducidas o reeditadas), en tres grandes capítulos: 1. humanismo; 2. ateísmo; 3. secularización, humanismo y fe cristiana. Aunque iremos haciendo algunas sugerencias, queda al lector la tarea de discernir en las

obras presentadas el valor y la verdad de la línea de interpretación que indicamos.

### 1. Humanismo

“ Toda la serie de convulsiones espirituales y sociales que sufre, en medida mayor y más intensa que otras generaciones, la *juventud de hoy*, coloca en tela de juicio no sólo un mundo de valores que nuestra sociedad consideraba adquiridos, sino uno de los elementos básicos de la cultura moderna. Nos referimos al hombre... Nos encontramos... ante una de las negaciones más radicales del valor hombre y de los postulados del humanismo” (p. 13). Así comienza G. Uscatescu su interesante y sugerente ensayo sobre el “proceso actual al humanismo”<sup>1</sup>. El autor trata de atender a la *juventud rebelde*, verdadero fiscal del proceso *antihumanista* (y también víctima?). Tres nombres parecen orientar el proceso: M. Foucault, que intenta procesar la *antropología*, en un esfuerzo por liberarse de ella y volver “a la sombra del discurso”; M. Heidegger, que señala la crisis de la metafísica, e intenta superarla con un pensar original del ser (no ya como *ratio*); H. Marcuse, que señala la férrea unidimensionalidad de la lógica de la dominación, insistiendo en la necesidad de reactivar la dimensión “crítica” y “estética” de la vida y del pensamiento. A la luz de este proceso, ¿se perfila un *nuevo humanismo*? El dato, por el momento, parece insinuarse como *conflicto de humanismos*, conflicto que coexiste con la *crisis de la metafísica*. El autor trata de mostrar cómo el así llamado *humanismo científico-técnico* no logra superar el conflicto, aun cuando prometa una *unidad* que Uscatescu juzga sospechosa (en concreto critica la postura de U. Spirito). Más bien se hace importante descubrir (y criticar) los supuestos *ideológicos* del humanismo, y atender al hombre concreto (no a una ideología más: la del *humanismo real*). Para Uscatescu “superar esta crisis significa colocar en el centro de la inquietud humanista al hombre real, y a través del hombre real, conseguir el único humanismo viable y conciliable con toda su posible proliferación formal: el humanismo de la *libertad* y el humanismo de la *verdad*” (p. 47). Justamente por esta opción de la libertad y la verdad se hace indispensable “considerar la actual interferencia entre ideología y humanismo, uno de los puntos básicos de nuestra reflexión, y una de las condiciones actuales del *status culturalis* del mundo contemporáneo” (p. 64). El *nuevo humanismo* ha de tener una fuerza integradora, ha de ser una cultura integradora, más allá de la *guataposición* del actual momento de *coexistencia cultural*. Y en este sentido el *humanismo* (en sus formas occidentales, europeas) puede ser un ejemplo orientador. Pero, debemos preguntarnos, ¿existe aún una cultura europea? Más bien parece que no. El proceso al humanismo parece centrarse en un ataque y una ruptura con la tradición humanista europea.

<sup>1</sup> G. Uscatescu, *Proceso al humanismo*, Guadarrama, Madrid, 1968, 214 págs.

La situación ya había sido denunciada en la primera treintena de años de este siglo por autores como Spranger, Frobenius, Spengler. El impacto de la técnica se hace sentir. Resurgen ante él los *instintos fundamentales* de la vida (cfr. la crítica de Marcuse); se intenta una *nueva comprensión de la materia* (cfr. Teilhard y Huxley); se tiembla ante el *desafío americano*, que consiste “en que nosotros, los europeos, caminemos tras los problemas, sobre todo los problemas de la técnica” (p. 75). Ante este panorama, *pleamar de nihilismo* le llama Uscatescu, nos parece interesante el esfuerzo por captar lo fundamental del humanismo, que el autor cree debe llevarnos a una *nueva conciencia metafísica*. Esto esencial se resume en lo que el autor llama “la aventura de la libertad” (tema que había tratado en un libro anterior). Aquí, en la libertad, hemos de buscar “un fundamento más vivo, dinámico, poderoso, eternamente actual que los ‘instintos fundamentales’ que se nos ha dicho sostienen la cultura como ‘ser viviente’”. Y a la luz de la libertad hemos de comprender su *aventura* (descrita en este momento como pasando por una *pleamar de nihilismo*), una “aventura en que al deseado reino de la Libertad se sigue sustituyendo en la praxis el reino implacable de la necesidad” (p. 93). En consecuencia con estas ideas fundamentales sobre la Libertad y su “aventura” el autor aborda un tema central en este *proceso al humanismo*. La importancia de los conceptos de *alienación y estructura* y su íntima conexión. En realidad el origen de estos conceptos está en la noción de la *verdad como praxis*. Son sugerentes las referencias a Vico y su “*verum factum*”. Pero aquí se inserta una reflexión fundamental: ¿cuáles son los modos fundamentales del saber contemporáneo? Lenguaje, estructura, alienación, función, representación. Estos “modos del saber contemporáneo desembocan en la alienación y ésta desemboca necesariamente en el estructuralismo” (p. 102). Interpretamos que el autor intenta mostrar el desvío fundamental que supone esta manera de ver las cosas: desaparece en ella el *hombre* y la *libertad*, porque la alienación es ya *estructura* fundamental. De aquí el final del capítulo: “...Noica nos dice sobre estructura cosas que nadie había dicho. Nos dice, entre otras cosas, que ‘las estructuras no se nos dan hechas. Ellas no se hallan hechas en una zona de existencia ideal. Las estructuras se hacen’. Pero el lugar donde se hacen sigue siendo el *logos* y la verdadera verdad especulativa, Noica y acaso el propio Lupasco, no la encuentra en el estructuralismo contemporáneo, sino en Pascal, cuando dice: si no me hubieras encontrado ya, no me buscarías” (p. 123). Aborda luego Uscatescu la relación del *arte y la sociedad*, tema clave en el pensamiento contemporáneo. La situación es desconcertante. El arte tiene hoy más que nunca una función social, y “parece buscar sus energías fuera de los límites de las fuerzas sociales y estatales, que son represivas por definición” (p. 159). Por eso el arte es “rebelde”, “crítico” (cfr. lo que decimos más abajo de Marcuse). Y el autor se pregunta ¿se agota en esta “finalidad” la naturaleza del arte? Nos parece interesante la caracterización del arte como “afectividad creadora, que se basta a sí misma y se

relaciona consigo misma" (p. 160). Y el darle a la afectividad consistencia ontológica (todo esto está por pensarse...). En el capítulo siguiente se intenta una *crítica sustancial al marxismo*. Uscatescu quiere llamarnos la atención sobre la actualidad que conserva un estudio de G. Gentile, *La filosofía de Marx*, para una reinterpretación más hegeliana (y menos "dogmática") del marxismo. La comprensión de la "filosofía de la praxis" hay que buscarla en una mayor hondura metafísica (*verum et factum convertuntur*, como dice Gentile) y no tanto en un simplismo revolucionario. El último capítulo de su obra lo dedica Uscatescu a una reflexión en torno "al cincuentenario de la revolución rusa", donde insiste en la necesidad de "un pluralismo comunista", distinguiendo los diversos aspectos que surgen de los estilos comunistas: el ruso, el europeo y el chino. Frente a la fuerza actual del comunismo, se pregunta el autor "si los elementos de dispersión prevalecerán sobre las implicaciones comunes y una común coherencia revolucionaria" (p. 213). *Proceso al humanismo* se cierra con una frase de Confucio: "No hay lugar para dos soles en el cielo, para dos reyes en un país, para dos príncipes en un Estado, ni para dos jefes en una familia". Aunque citada en otro contexto (el del pluralismo comunista) nos parece lícito interpretarla como *sentido* del proceso al humanismo: no hay lugar para dos hombres: o reencontramos el hombre real (con el riesgo de su libertad y su verdad) o seguimos sumergidos en una abstracción del hombre (bajo cualquier *ideología*, a la *sombra del discurso*, o —simplemente— en la *pleamar del nihilismo*). La opción del autor es clara.

El "proceso al humanismo" se inscribe, en realidad, en un contexto más amplio. Es el proceso a toda la civilización occidental en cuanto tal. Veámos ya cómo surge entre los "procesadores" la figura de Herbert Marcuse. Vamos a presentar ahora, en *Eros y civilización*<sup>2</sup>, su "contribución a la filosofía del psicoanálisis" (p. 20), que es un intento de radicalizar el proceso a la civilización occidental. Porque, para Marcuse, "el concepto de hombre que surge de la teoría freudiana es la acusación más irrefutable contra la civilización occidental —y al mismo tiempo, es la más firme defensa de esta civilización" (p. 25). La "aventura de la libertad" se convierte, para Marcuse, en la larga historia de la represión y la dominación (su análisis desembocará en la descripción de la *sociedad y del hombre unidimensionales*, publicada en 1964). De aquí la pregunta radical que se hace el autor a partir del análisis freudiano: "¿Constituye realmente el principio de la civilización la interrelación entre la libertad y represión, la productividad y la destrucción, la dominación y el progreso? ¿O esta interrelación es sólo el producto de una organización histórica específica de la existencia humana?" (p. 17). Dicho en otra forma, ¿es posible concebir la idea de una civilización no-represiva? Para Marcuse la clave del problema está en percibir la *sustancia política* de las nociones psicológicas y su dialéctica interna. Y aquí, el intérprete marxista de Hegel (cfr. su

*Razón y Revolución*, de 1941) intenta ex-poner (en el sentido de la Fenomenología del Espíritu) el desarrollo histórico de una idea-biológica (sic!) del hombre: la libertad como eros. El concepto freudiano de represión (y su correlato consciente de "sublimación") es la traducción biológica de la noción de *alienación*. Y por eso, "la idea de una gradual abolición de la represión en el apriori del cambio social" (p. 8), así como en el marxismo lo es la idea de una abolición de la alienación. Pero la posibilidad de abolir la represión supone interpretarla como un hecho histórico, y no como algo inherente a la naturaleza humana. El conflicto de *eros y thanatos* (que en Freud no queda resuelto, y le lleva a un pesimismo sobre el hombre y la civilización) es visto como necesario en un momento del desarrollo dialéctico-histórico, pero no como algo definitivo. Marcuse usa dos conceptos para explicar esta interpretación marxista de Freud. Primero, distingue entre *principio de realidad* (donde el grado de represión está en relación con la necesaria lucha por la vida ante la escasez de recursos), y *principio de efectividad* o de *actuación* (donde la represión es mantenida por razones históricas, contingentes: el deseo de dominación). Y en segundo lugar, la distinción correlativa de la anterior entre *sublimación no-represiva* y *desublimación represiva* (manera de justificar o racionalizar una situación irracional). Para Marcuse estamos en condiciones materiales como para eliminar la *represión sobrante* y encaminarnos ya hacia una civilización no-represiva, reino de la libertad, donde el trabajo y las relaciones humanas quedarán erotizadas y los conflictos superados. En el *hombre unidimensional* esta posibilidad quedará muy matizada y casi imposibilitada por el rígido sistema de control de la sociedad dominante. Pero, ¿quién provocará esta "progresiva abolición de la represión"? En *Eros y Civilización* no se señala todavía el *agente* del cambio social, sino más bien su dirección y su dinamismo. Y esto está dado por el retorno de lo reprimido, por la fantasía y la utopía, únicos reductos libres de la dominación represiva. De aquí la importancia del arte y de la dimensión estética que "operando bajo un impulso básico —el impulso del juego— aboliría la compulsión y colocaría al hombre, tanto moral como físicamente, en la libertad" (p. 172), y esto porque la "experiencia estética detendrá la violenta productividad dirigida a la explotación, que ha convertido al hombre en un objeto de trabajo" (p. 179). El trabajo como *juego* será el resultado de esta nueva civilización no-represiva, e incluso la misma "muerte puede llegar a ser un signo de libertad... puede ser hecha racional, sin dolor" (218). Y así sugiere Marcuse los nuevos símbolos de este nuevo humanismo: Orfeo y Narciso, que reemplazarán el símbolo prometeico: "si Prometeo es el héroe cultural del esfuerzo y de la fatiga, la productividad y el progreso a través de la represión, los símbolos de otro principio de la realidad deben ser buscados en el polo opuesto. Orfeo y Narciso (como Dionisos, el antagonista del dios que sanciona la lógica de la dominación y el campo de la razón, con el que están emparentados) defienden una realidad muy diferente. Ellos no han llegado a ser los héroes culturales

<sup>2</sup> H. Marcuse, *Eros y civilización*, Seix Barral, Barcelona, 1968, 253 págs.

del mundo occidental: su imagen es la del gozo y la realización" (p. 155). No podemos negar la fuerza sugerente del análisis de Marcuse. Pero hemos de percibir sus supuestos, para criticar sus resultados. Y nos parece que juegan en la descripción del proceso de la civilización occidental dos apriori que minan su fuerza: el apriori marxista (¿hegeliano?) de la totalidad dialéctica y el apriori freudiano de la felicidad biológica. Esto no invalida sus finos análisis de la "lógica de la represión" y no invalida tampoco su "gran rechazo en nombre del eros reprimido". El *nuevo humanismo* habrá de encontrar un pensar más original que el racional (cfr. la búsqueda del II Heidegger) y tendrá que atender a la posibilidad de liberar de represiones sobrantes. Sin duda ninguna Marcuse da que pensar.

Charles Léopold Mayer agrupa en *El hombre frente a su destino*<sup>3</sup>, una serie de ensayos publicados durante veinticinco años. Veinticinco años de *proceso al humanismo* y de *crítica a la civilización occidental*. Por eso entendemos la problemática del autor como una opción radical ante el proceso, que constituye el *destino del hombre*. Tres esferas interesan especialmente al autor: el hombre frente a sí mismo (pp. 9-106), el hombre frente a la sociedad (107-175) y el hombre frente a las cuestiones económicas (176-251). En los tres casos nos parece juega la misma opción: concebir al hombre como *destino* (regido por la única ley que gobierna el mundo: "la necesidad, y cuando falta el azar" p. 15). La verdad, la libertad, la moral y las relaciones sociales son concebidas por el autor con claro criterio práctico y utilitario: "es necesario contentarnos con tomar el mundo tal cual es, buscando solamente mejorarlo de manera práctica y utilitaria y no razonando en lo absoluto..." (p. 13). El carácter destinal del hombre se traduce, nos parece interpretar, en la noción de *voluntad*, que para el autor tiene tres determinaciones: voluntad de vivir, voluntad de poder y voluntad de progreso. La sociedad surge porque "nos reunimos por simpatía" y en orden a regular, en una libre concurrencia, el progreso individual y social. El derecho es, pues, una *ilusión*, pero muy útil (para regular el progreso). La economía tiene que regirse por esta misma ley de la utilidad y el progreso (el autor se inclina a un liberalismo *bien entendido* (?)). Este tipo de opción utilitaria es, nos parece, la negación misma del humanismo. Porque es la negación de la libertad y de la verdad (cfr. Uscatecu, supra), en nombre de una funcionalización práctica de las relaciones humanas. La renuncia al *hombre-ideal* (que no es sino el *real* en su exigencia axiológica) podrá ser el reflejo de la opción de muchos, pero no responde al interrogante radical del *hombre frente a su destino*.

"El humanismo permanece abierto al pasado, abierto al presente y abierto al futuro. En este sentido el humanismo abierto de hoy día pone el acento en *su abertura hacia el futuro*" (p. 20). F. Heer, de quien conocíamos ya otros libros (cfr. *Stromata* 16 (1960) p. 101 y 14 (1958) p.

<sup>3</sup> Ch. Mayer, *L'homme face à son destin*, Rivière, Paris, 1964, 251 págs.

320), tratará de describir las líneas fundamentales de este *Humanismo abierto*<sup>4</sup> que en su orientación hacia el futuro "se enfrenta tanto con todo pseudohumanismo que pretenda encubrir la actualidad como un pasado petrificado y cosificado e impida el camino hacia el futuro, como con todo pseudorealismo, que hoy en día constituye un emperador y rey sin corona en tantos corazones y mentes, y que en nombre de una así llamada política realista, sentido de la realidad, destroza pasado y futuro, sobre todo mental y espiritualmente, empleando el ídolo *instante*" (p. 21). En el centro de la problemática antropológica actual está el *futuro*, pero no como *destino* (cfr. Mayer, supra), sino como *abierto*. La reflexión del autor se inserta y coincide, en muchos aspectos, con los análisis de Uscatescu y Marcuse. En efecto, para Heer *humanismo abierto* significa "tolerancia", "verdad y libertad", creación y rechazo de una "cultura de consumo". Los temas son insinuantes: *arte y pensadores del futuro* (relación arte-sociedad y arte-futuro, porque relación arte-hombre), *Alemania y Europa* (la integración europea y su apertura al este), *cristianismo abierto* (problemática cristiano-mundo). En este rico ensayo de Heer comienza a insinuarse lo que llamábamos *continuo humanismo-secularización*, al tiempo que aparece claro en su reflexión la necesidad de una opción que abra el humanismo, le de sentido, lo *salve*. Las reflexiones sobre *arte y futuro* se abren con un capítulo sobre "el teatro moderno y la humanidad". Para Heer la "crisis del teatro es la crisis del hombre". Y esto porque el teatro indica el *juego* (representación) de la vida, de la libertad y de la misma muerte: "el Dios libre es un Dios que juega y el hombre libre es un hombre que juega auténticamente. Por ello podemos sacar la conclusión de que el teatro tiene la misión de contribuir a la formación del hombre, a su devenir hombre, así como a su devenir Dios, en cuanto le impulsa hacia juegos auténticos, variados, espontáneos, frenéticos, altos y bajos, maravillosos juegos de la vida" (pp. 47-48). Esta idea del *juego*, cara a la tradición cristiana (cfr. el libro de Rahnner, infra), parece indicar más lo que es el hombre, "ese desconocido entre Dios y el arte" (Kerr), que muchas definiciones más o menos reductivas. Y "jugar consiste también en esto: representar el futuro... y por eso el humanismo y el teatro moderno tienen ante sí un gran futuro si son capaces de jugar los nuevos juegos. Este futuro se sostiene sobre el juego, debe ganarse mediante el juego" (p. 66). También aquí, como en Marcuse, no parece ser Prometeo la imagen del nuevo humanismo. "Arte y futuro" se titula el segundo ensayo, donde se insiste en el arte como *comadrón del futuro*; la significación social de la fantasía creadora. El humanismo abierto supone "arte", pero no "chabacanería", que lleva a "un demente deseo de posesión, que cree que *debe* poseer la realidad. La experiencia, la verdad, Dios y el hombre, así como el tiempo y el futuro no permiten que se les posea... el arte y todos los artes buenos y nobles de nuestro tiempo implican la inexistencia de este tipo

<sup>4</sup> F. Heer, *Humanismo abierto*, Estela, Barcelona, 1968, 372 págs.

de posesión, la desaparición de la posesión y el dominio de viejo tipo..." (p. 81-82). La apertura al futuro nos pone ante la encrucijada de la esperanza. Quienes, después de un *viaje* por el tercer mundo vuelven su mirada hacia Occidente sienten que regresan "junto a hombres que parecen sin esperanza" (p. 91). Pero hay europeos que buscan un futuro nuevo y mejor, que no le temen. A ellos dedica especial atención Heer. Ellos son "hombres de la Resistencia". Ya nos había hablado de A. Camus, y ahora presenta sucesivamente a Saint-John Perse, el poeta que simboliza con el mar el humanismo abierto, a Ernst Bloch, el pensador del *homo absconditus*, del *dios como voluntad de futuro*, de lo *novum* como lo *ultimum*, y Teilhard de Chardin, "el pensador de la cristiandad que abre un nuevo camino para ésta" (p. 149) y que tenía su mirada "en los millones de años pasados y en un inmenso futuro" (p. 153). El grito de Teilhard en una carta de 1936 resuena al terminar este capítulo de Heer: "creer en el futuro, participar en él. Mi única fuerza, todas mis fuerzas están y siempre estarán orientadas en este sentido, nunca se desviarán" (citado por Heer, p. 175). Desde el arte o la ciencia o la filosofía, la convergencia en y hacia el futuro marcará la dirección del *nuevo humanismo abierto*. Pero las sugerencias de Heer no son sólo *ideológicas*. En la segunda parte del libro atiende a los problemas *económicos y políticos*. Respecto a lo económico trata de situarse "entre el optimismo y el pesimismo", indicando la necesidad de dominar las planificaciones (y no someterse irracionalmente a su pseudoracionalidad), y la necesidad de creer firmemente "que lo óptimo es alcanzable... y si el hombre económico en alianza con el hombre creador de todas las demás profesiones se pone decididamente de parte de la confianza última, entonces hace historia universal, entonces todas las crisis se convierten en crisis de crecimiento" (p. 205). Políticamente, las exigencias de un humanismo abierto deben llevar a Alemania (y a toda Europa) a "entrar en este nuevo mundo que se gesta". "Con nuevos ojos veremos nuevas imágenes. Tan sólo nuevas imágenes de la *family of man* serán capaces de hacernos superar las viejas imágenes, las imaginaciones de nuestro pasado" (p. 228). ¿Y qué nos toca a los cristianos en este proceso? Ya al comienzo del libro señalaba Heer el "miedo con que muchos cristianos ven el futuro". Su opción es distinta. A los cristianos nos toca estar "junto a los que tienen esperanza" (p. 318), frente a la falta de reconciliación y el deseo de poder, la misión del cristiano es "desangustiar y crear formas nuevas" (p. 302). Así se aclarará la imagen de "Cristo en la sociedad pluralista de la humanidad". El diálogo entre cristianos y no cristianos hemos de realizarlo con la mirada puesta en el futuro. La Iglesia no puede considerarse como *defensa y refugio* de los que tienen miedo al futuro. La tensión del *ya* y el *todavía no* es toda una programática para el *cristianismo abierto*. Vivir el tiempo y ser capaces de conquistar el tiempo "como tiempo de los semejantes, que significa conquistar vida" (p. 357). El libro se cierra con una reflexión sobre la "libertad y la paz", donde queremos resaltar la enérgica condena de una paz ambigua porque

la sociedad es cerrada. La paz, para el autor, es libertad ante y para el futuro. Es, en la expresión de Teilhard, "una gran esperanza, en común".

No podemos dudar que el "proceso al humanismo" (que implica coexistencia de la crisis de la metafísica con el conflicto de las ideologías y de los "humanismos") tiene que afectar la tarea filosófica. No como una "determinación" exterior, sino como un verdadero desafío. Así lo han entendido los miembros de la *American Catholic Philosophical Association*, que han dedicado el volumen XLII de sus *Proceedings*<sup>5</sup> a reflexionar sobre este desafío. R. Kreyche presenta el tema, mostrando cómo es tarea de la filosofía descubrir las verdaderas necesidades humanas, para señalar sus fines y valores, en orden a orientar el futuro. Justamente esta apertura a un *nuevo* hombre, que caracteriza la filosofía de un Hegel, un Marx, un Comte y un Nietzsche, es nuevamente valorizada, después del *pesimismo* de la filosofía europea de postguerra. La esperanza vuelve a estar en el centro de la reflexión filosófica. Josef Pieper (cfr. infra) hace una reflexión interesante sobre la necesidad que tiene la filosofía, frente a las "profecías apocalípticas", de recuperar su "unidad original" con la teología. Porque la teología habla de un "fin de la historia" (no una catástrofe apocalíptica), en el cual la reflexión filosófica podrá reconocer el sentido último de la existencia. Mortimer Adler habla del desafío al computador, donde a través de precisas distinciones, trata de aclarar replanteándolo el problema de la dualidad cartesiana, a la luz del "pensamiento" de los computadores. Paul Durbin nos presenta algunas características del filosofar en el futuro: ha de estar radicalmente abierto, ha de ser un esfuerzo de *equipo* y ha de ser un movimiento social. Nosotros traduciríamos estas notas como capacidad crítica de los procesos (sin cerrarse, aunque sea cerrazón dialéctica!), diálogo interdisciplinar (especialmente con las ciencias del hombre y con la teología) y fuerza política (informando, *in excessu*, los procesos socio-históricos). Otro trabajo interesante es el de L. Dupré, *hombre secular y su religión*, que intenta mostrar cómo se entiende lo religioso en un mundo secular. Se pregunta Dupré si la religión puede ser para el hombre contemporáneo "el" factor integrativo de los valores socio-culturales. Justamente por estar en un proceso de secularización, su respuesta es negativa. La religión no puede pretender esta *primacía*. ¿Pero, queda algún sentido para lo religioso? El autor lo encuentra en una nueva forma de entender lo religioso, fruto de toda una "dialéctica histórica de lo sagrado". Se trata de la fe, entendida como interiorización de la religión (como *fundación* de la experiencia religiosa, y no como fundándose en una experiencia directa previa de lo sagrado). Nos parece insinuante la reflexión del autor. El volumen que comentamos contiene además de lo mencionado otras comunicaciones (de Feibleman: *The Human*

<sup>5</sup> *Philosophy and the Future of Man*, The Catholic Univ. of America, Washington, 1968, 245 págs.

Future from Scientific Findings; y de Pollard: The Key to the Twentieth Century) y los acostumbrados paneles de discusión.

En este movimiento de "proceso al humanismo" y de apasionada búsqueda de nuevas formas de "humanismo", emerge con mucha claridad y vigor la figura del padre Leuret. El centro "Economía y Humanismo", fundado por Leuret en 1941, nos presenta<sup>6</sup>, los resultados de una reflexión común sobre "la naturaleza, los métodos y los resultados de una nueva aproximación humanista... basada sobre la experiencia del Padre Leuret y sobre veinticinco años de investigaciones efectuadas con él" (p. 10). La primera parte se interroga sobre "la mutación y permanencia del humanismo", a cargo de Pierre Viau. El humanismo clásico se presenta como modelo de todo humanismo, y su actual derrumbe parece entrañar la desaparición de toda concepción humanista. El autor intenta mostrar en qué se basa el humanismo clásico (los valores del *espíritu*, sobre todo la razón y la autonomía de la persona) y cómo en realidad se está dando una transformación que nos obliga a una nueva aproximación. Para esto, el autor distingue entre *humanismo vivido* (hoy con clara primacía) y *humanismo elaborado* (que basándose en el *vivido* será una noción más relativa, más colectiva y más comprometida). Así, podríamos describir el humanismo nuevo como "una exigencia de promoción humana vivida en el seno de un grupo social históricamente dado" (p. 39). Esta exigencia no puede confundirse con un *absoluto* o una *ideología*, y ni siquiera con una sociología o una filosofía. Más bien las características de este humanismo nuevo (que nos recuerdan lo que dice Heer del *humanismo abierto*), han de ser: poder de *contestation* (crítica continua), llamado al diálogo y una exigencia de intervención comprometida. ¿Cómo elaborar metodológicamente este *nuevo humanismo*? R. Caillot nos presenta un tipo de "conocimiento comprometido: la "encuesta-participación". Es un método orientado a "captar, con la participación de todos los interesados, el conjunto de los problemas económicos y sociales, y esto en sus interdependencias de acción y pensamiento (un tipo de *praxis*), una interacción entre los diversos fenómenos (un tipo de *teoría*) y una interacción entre los hombres (un tipo de *diálogo*). Michel Cornaton reflexiona sobre el "aporte de las ciencias humanas y la filosofía", aporte centrado sobre todo en la *desideologización y relativización* de los humanismos, por parte de las ciencias del hombre, y en la *síntesis* y *totalización dialéctica* (cfr. Jolif, *Comprendre l'homme*, en quien se inspira el autor) y por tanto crítica, por parte de la filosofía. Finalmente se reflexiona sobre las "etapas de elaboración", como orientación de un proyecto coherente (realista, fundamentado y con posibilidades concretas de realización). En la tercera parte del libro se presentan "opciones humanistas para hoy". M. Alpertini insinúa algunas opciones para la sociedad industrial: dominar la creación de las necesidades, haciéndola li-

<sup>6</sup> *Options humanistes*, Ouvrières, Paris, 1968, 213 págs.

berada, armonizada y ordenada (es un problema económico); promover la responsabilidad en una participación realista (problema político) y ampliar las solidaridades. Alain Biron presenta una segunda opción: el desarrollo como *proyecto* y como *praxis*, insistiendo (en la línea de Leuret) en las bases humanas del desarrollo. Finalmente E. Blanco nos habla del pluralismo y construcción del mundo, insistiendo en la característica de *abierto* del humanismo del futuro, porque se ve cada vez más claro la imposibilidad de una ideología única y totalitaria. Este libro que presentamos nos parece un aporte realmente positivo, no sólo en sus insinuaciones concretas (la tercera parte) sino en la presentación, *clara y distinta*, del problema. Sin una clarificación de la naturaleza y la metodología humanista, es difícil que podamos discernir auténticas *opciones humanistas*.

Otra figura importante en esta búsqueda de nuevas formas de humanismo es la de E. Mounier, fundador del grupo *Esprit* y padre del "personalismo". E. Coll-Vinent nos presenta, en *Mounier y el desorden establecido*<sup>7</sup>, su pensamiento ubicándolo en el contexto del Vaticano II, sobre todo de Gaudium et Spes. En última instancia el "personalismo" es una opción (en la línea de la discontinuidad filosófico-teológica) frente al proceso de humanización y secularización. Mounier quiere sacudir la conciencia cristiana, fácilmente conformista con un *orden cristiano* que oculta en realidad un *desorden establecido*, que debe ser cambiado. La *fe comprometida*, frente a una fe débil (para Mounier, verdadera *apostasia*), nos exige una lucha contra el odio y la indiferencia, un jugarse no sólo en el campo personal sino también en el social y político. Hemos de redescubrir la fuerza revolucionaria del cristianismo, contra todo egoísmo, todo *escándalo fariseico* y todo *sutil pacifismo*. El drama del hombre cristiano reside en ver "la verdad traicionada por los cristianos y desfigurada por los no-cristianos". Es necesario superar la falsa antítesis "o comunismo o capitalismo". En ambos casos el cristianismo está ausente. Hay que superar los "miedos", las "parálisis", las "distancias". Concebir mi libertad "solidaria con la libertad de los demás", y por eso el "personalismo" no tiene sentido sino como *comunitario y revolucionario*, hasta lograr la libertad de todos. Todo el pensamiento de Mounier está orientado a mostrar la urgencia y posibilidad de esta *revolución de la caridad*, que no implica necesariamente fuerza o violencia, pero sí vigor y coraje. Frente a todos los fariseísmos y escándalos hemos de saber cooperar con todos los que buscan este "personalismo" y hemos de saber denunciar sin temores a aquellos que lo obstaculizan. Porque hay muchos "cristianos sin fe" y muchos "ateos con fe". A menudo se ha comparado a Mounier con los *profetas*, porque denuncia una *apostasia* y marca una dirección. El libro que comentamos puede ayudarnos a redescubrir a este hombre del *espíritu*, cuya opción ante el desorden establecido es clara: "no es la fuerza la que hace las revoluciones: es la luz. El

<sup>7</sup> R. Coll-Vinent, *Mounier y el desorden establecido*, Península, Barcelona, 1968, 174 págs.

espíritu es el soberano de la vida; a él corresponde la decisión, a él cortar y hacer las separaciones"... "No, la revolución es un tumulto mucho más profundo: *cambiar el corazón de vuestro corazón*. Y en el mundo todo lo que está contaminado..." (Mounier, citado pp. 173-174).

El cristianismo no es un humanismo (cfr. el conocido libro de González Ruiz, muy citado en el último capítulo del libro anteriormente comentado), pero los cristianos hemos de ser humanistas, sirviendo en la verdad al único humanismo del futuro, el *humanismo humano*. Este es el tema de *Los Cristianos como humanistas*<sup>8</sup>, un pequeño pero sabroso libro de H. R. Schlette (cfr. Stromata, 17 (1961) 382; 20 (1964) 242; 21 (1965) 626; 23 (1967) 188). El autor percibe claramente la continuidad humanismo-secularización, y por eso comienza por reflexionar sobre la "interpretación de la secularización", mostrando sus diversas nociones, las valorizaciones católicas y los problemas para la discusión teológica. Es importante también ver la relación de la secularización con las religiones (tema conocido para Schlette), donde el autor insiste en la necesidad e importancia de la dimensión del futuro y la esperanza (elemento infaltable en las religiones, y característico del nuevo *humanismo humano*). La secularización parece dar nueva actualidad al problema del agnosticismo (que se convierte en una forma muy matizada de *ateísmo*). La filosofía al reflexionar sobre el humanismo encuentra la presencia de dos elementos que deben ser clarificados: uno político (la participación y compromisos concretos) y otro utópico (la identidad como futuro). Y aquí inserta el autor una importante reflexión sobre las relaciones de la filosofía y la teología con la ideología (tema que desarrolla más ampliamente en otro libro, que comentaremos en otra oportunidad). Finalmente el autor nos muestra cómo el *cristiano* no se agota en su *ser humanista*, sino que surgen diferencias específicas (en su origen y en sus motivaciones, en su relación especial con Cristo y en su esperanza escatológica que supone la crítica siempre abierta a todas las esperanzas intramundanas). *Cristianos como humanistas* indica una identidad y una diferencia entre cristianismo y humanismo, que nos parece importante aclarar y profundizar (para lo cual presentaremos otros aportes sobre el tema).

Hugo Rahner ha reunido en este volumen<sup>9</sup> artículos y conferencias que van desde 1945 hasta 1960 (cfr. la presentación de la edición alemana, Stromata 23 (1967) 201). En un claro contexto de postguerra (al reabrirse la facultad teológica de Innsbruck, en 1945), H. Rahner hace esta afirmación: "Queremos ser de nuevo hombres, hombres de un noble humanismo, pero esto sólo será posible si nos hacemos de nuevo cristianos" (p. 15, el subrayado es nuestro). Y en esta misma línea hablará de la "Iglesia como

<sup>8</sup> H. R. Schlette, *Christen als Humanisten*, Hueber, München, 1967, 154 págs.

<sup>9</sup> H. Rahner, *Humanismo y teología de occidente*, Sígueme, Salamanca, 1968, 336 págs.

madre de toda cultura" (16). Para el autor hay una unidad originaria entre el hombre occidental y el cristianismo (más allá de una contingencia histórica, nos parece algo totalmente cuestionable). El hombre occidental se caracteriza, para Rahner, por ser un hombre de la historia, de la unidad y de un digno término medio. Y justamente la idea teológica de la Encarnación (desarrollada por Agustín en las Dos Ciudades) es la posibilitante y auténtica realizadora de este ideal *humanista*. Por eso, es necesario volver a la Antigüedad, porque "la historia terrenal de Dios parte ahora del corazón de la historia universal, del reino bautizado del genio griego. Sólo en él (?) podremos ser curados de nuevo" (p. 49). Esta misma interpretación *histórica*, (y no *historial*, como también creemos debe interpretarse) de la Encarnación, lleva a Rahner a afirmar no sólo la posibilidad de un *humanismo cristiano*, sino su necesidad: "existe pues un humanismo cristiano. Más aún, nos atrevemos a decir que, en último término, no hay más que un humanismo cristiano, pues solamente el que cree en la Palabra de Dios puede tomar lo humano tan serio y definitivamente como Dios lo ha tomado, cuando su Palabra se hizo Hombre" (p. 71). Pero, hemos de cuidarnos de interpretar mal su pensamiento. En el artículo sobre "el sentido de la historia", el carácter teológico (y no ya ideológico, como podrían tomarse las afirmaciones transcritas...) de su reflexión cobra importancia. Es necesario deslindar la interpretación cristiana de la historia de la *marxista* y de la *humanista*: no hay que idolatrar la historia (la Encarnación no "sacraliza" la historia, sino que la "salva", la "santifica"), así como tampoco desdivinizarla (que es hacerle perder su sentido último, absurdizarla). Justamente los cristianos, en la fe, tienen "el valor para soportar el tiempo y configurar la historia". Más que hombres del *término medio*, como gusta repetir H. Rahner (en la línea del "ne quid nimis" clásico), preferiríamos caracterizar al cristianismo como hombres de la *mediación*, en el único Mediador, Cristo Jesús. Y éste es el sentido de la Encarnación. A esta luz verá Rahner la responsabilidad cristiana de los laicos ante la cultura: es la "seriedad cristológica" (p. 128), que consiste en tomar en serio la cultura y ser, al mismo tiempo, capaces de no tomarla tan en serio. "Sólo el hombre que juega (cfr. su libro: *Der spielende Mensch*), el que conoce la seriedad de lo divino, puede crear una auténtica cultura" (p. 135). Por eso el cristiano es ni "maniqueo ni romántico" en el trabajo y en el ocio. Es la actitud de amor y huida del mundo, entrega y precaución. En definitiva: "estar en el mundo y no ser en el mundo". Como símbolos de esta actitud de *seriedad cristológica*, pone H. Rahner la imagen *cabaleresca* (el hombre "promptus et diligens", "excubitor", para quien "nada es natural") y la olvidada virtud de la *Eutrapelia* (quam nos possumus dicere iucunditatem, dice Santo Tomás, II-II, q. 168, a. 2). Ya Rahner había reflexionado sobre esta virtud humana (cfr. *Geist und Leben*, 27 [1954] 346-354) que podríamos traducirla por ese *sano humor irónico* que caracteriza al hombre maduro, y que sólo es posible como seriedad libre, es decir, como juego. En la segunda parte de su libro



presenta el autor algunos “forjadores de occidente”, comenzando por los “padres de la Iglesia”, en los cuales trata de descubrir un *comunismo*, que consiste en afirmar que a la transformación social debe preceder la transformación moral, la pobreza de espíritu (frente a la inclinación a la propiedad!). A raíz del *cambio constantiniano* (y en diálogo con un artículo de Giloth, Hochland, 33 (1960) 97-106) Rahner nos pone ante una realidad a veces olvidada al declarar *el fin del cristianismo convencional* (cfr. infra). Es el hecho —consecuencia, en último término, de la Encarnación— que “el vestido de luto de su cautiverio terrenal no lo pondrá la Iglesia hasta que amanezca el día de la libertad en Cristo, que pondrá fin a los siglos” (p. 210). San Agustín, San Bonifacio, Carlos V y el movimiento barroco completan esta visión de los *forjadores de occidente*. El libro se cierra con cuatro trabajos sobre “la Iglesia en occidente”. Aquí, como en los primeros artículos que comentamos, nos parece que Rahner toma “demasiado en serio” la Encarnación. Y por eso vuelven a surgir frases que “molestan”: “sólo en Cristo y la Iglesia tendrá garantizada Austria la libertad y la dignidad humanas” (p. 305). *Humanismo y teología de occidente* tiene una ambigüedad (entre “cristiandad” y “seriedad-lúdica cristológica”) que la “opción por el término medio” no termina de disipar.

Sin duda que el humanismo como concepción de vida lleva aparejado el desarrollo de una antropología como metafísica del hombre. Y el actual proceso al humanismo coincide con el *fin de la antropología* (cfr. Uscarescu) y con la *crisis de la metafísica* (cfr. Heidegger). ¿No nos llevará esta situación a revisar las relaciones *teología y antropología*? En este contexto queremos presentar ahora tres obras, cuya inspiración básica está en Santo Tomás de Aquino. Olegario González de Cardedal estudia “el hombre ‘imagen de Dios’ en el pensamiento de Santo Tomás”<sup>10</sup>. El autor intenta “sugerir algunas de las ideas que Santo Tomás ofrece al tratar esta dimensión divina de lo humano y que podríamos sintetizar en la triple afirmación siguiente: *origen de, ordenación a, semejanza con Dios*. No se trata, sin embargo, de hacer una síntesis de la antropología tomista sino únicamente de sugerir dos aspectos. Para Santo Tomás la suprema posibilidad a la vez que la suprema necesidad del hombre es el conocimiento de Dios, y la suprema dignidad de la condición humana es la semejanza divina. Ambos aspectos se integran en una afirmación superior: el hombre es imagen de Dios. Conocerse y actuarse como tal es sin más la vocación humana” (pp. 15-16). Es la idea kantiana del *centro descentrado* como núcleo de la esencia humana. El autor desarrollará primero “el conocimiento de Dios”, luego “el hombre como imagen de Dios”, para discutir finalmente el “exemplarismo de Santo Tomás”. Porque el tema se ubica en el contexto platónico-exemplarista de la *imagen*. El

<sup>10</sup> O. González de Cardenal, *Teología y antropología*, Moneda y Crédito, Madrid, 1967, 188 págs.

autor intenta una comparación con San Buenaventura (cfr. su tesis: *Misterio Trinitario y Existencia Humana* en el pensamiento teológico de San Buenaventura). El libro es inspirador a nivel filosófico, pero no parece cuestionable en su aproximación a lo teológico: “Cristo se convierte así en el quicio en torno al cual giran tanto el problema antropológico como el problema teológico. Frente a él o se iluminan ambos o ambos se oscurecen. He aquí como ahora antropología y teología desembocan en cristología” (p. 171). Esto supone un Cristo demasiado metafísico (como supuesto personal que asume dos naturalezas...), un hombre muy poco histórico, y un Dios ya no divino. La reflexión de Santo Tomás sobre el hombre como *imagen de Dios* (sea en un contexto ejemplar como en un contexto eficiente, de todas maneras es en un contexto metafísico) es valiosa y contiene elementos que pueden ser reinterpretados por una reflexión teológica. El proceso al humanismo y la crisis de la metafísica, junto al proceso de secularización que lo continúa es también un proceso a esta *cristología*, cauce metafísico de una determinada *antropología* y una determinada *teología*. Volveremos en esta nota sobre lo que acabamos de escribir.

K. Rahner intenta reflexionar sobre los fundamentos de una filosofía de la Religión, entendida como “ontología de la potencia oboedientialis con vistas a la Revelación” y como “antropología dentro de la teología fundamental”. La obra es de 1941, y ahora nos llega una traducción<sup>11</sup> de la reedición refundida a cargo de J. B. Metz (cfr. Str. 16 (1960), p. 71 y 19 (1963) p. 465). Es indudable que Rahner tiene una inspiración tomista (cfr. *Geist in Welt*). Pero no es menos cierto que su interpretación toma en serio el proceso de crisis de la metafísica, que supone la filosofía moderna y contemporánea. Maréchal está presente en su reflexión, pero también está superado. Rahner presenta una concepción de la analogía más *personalista* (como analogía de la posesión del ser), que lo acerca —nos parece— a una concepción menos *sustancialista* y *objetivante* del ser. Para una *filosofía de la religión* esto es fundamental, porque Dios no es simplemente el *ente supremo*, ni el hombre es tampoco el puro *desiderium naturale*, cuya suprema actuación sea la posesión de Dios. Rahner encuentra que la teología fundamental tiene que atender más a una historicidad de la metafísica humana y atender más a la noción de *misterio* en Dios. Y así se podrá comprender más correctamente la noción de *potentia oboedientialis*, que supone al espíritu-encarnado (el hombre) como posible receptor de una libre revelación de Dios. Revelación que tiene que ser histórica (para poder ser oída por el hombre), y que tiene que ser libre por parte de Dios (el silencio de Dios sería ya una “respuesta natural” al hombre). La índole del tema lleva a Rahner a reflexionar sobre las relaciones entre filosofía y teología, tema que siguió desarrollando posteriormente. Teológicamente la filosofía es un momento *interno*

<sup>11</sup> K. Rahner, *Oyente de la Palabra*, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1967, 239 págs.



de la reflexión de la fe. La experiencia teológica supone, como condición interna de posibilidad, la experiencia filosófica. Porque en definitiva la gracia crea como condición de su propia posibilidad la naturaleza. Así cree Rahner superar un excesivo extrinsecismo de la Palabra de Dios como crisis del hombre y lo mundano, al tiempo que un *immanentismo* del tipo liberal, que no ve en la revelación sino la objetivación de la subjetividad trascendental del hombre. Y así cree también poder fundamentar mejor la filosofía de la religión, que no es sino la antropología de la teología fundamental. A pesar de que su claro genio teológico le hace romper ciertos esquemas aprióricos, no podemos dejar de notar un *trascendentalismo* en Rahner que quisiéramos criticar. No como algo falso (sería ponernos en el mismo plano y así valorarlo negativamente), sino como algo que debe ser superado por un pensar más original. Teológicamente nos parece importante esta reflexión que haremos, para evitar así lo que nos ocurre llamar un *sutil triunfalismo*. Su expresión última es el *cristianismo anónimo* (del cual hablaremos al comentar el libro de A. Rüper). Por ahora, bástenos esta afirmación de Rahner: "...si un hombre sabe de antemano que puede y debe contar con una religión histórica, que sólo se puede alcanzar en forma receptiva y dirigiendo la mirada a un aquí y un ahora, a un punto del espacio y del tiempo, una religión que no se puede resolver en proposiciones de razón, que no es sencillamente el correlato de un sentimiento, de una vivencia religiosa, o de cualquiera disposición religiosa primordial, y que, en fin, precisamente por venir como revelación de Dios bajo la forma de historicidad humana, tiene todo lo contingente, criticable y en sí diversamente pensable, todo lo impenetrable de un fenómeno histórico humano; si alguien, decimos, cuenta con todo esto imparcialmente y sin prejuicio, ¿le será difícil reconocer a la Santa Iglesia Católica Romana, como el lugar en que se sitúa la revelación real del Dios vivo?" (pp. 232-233). Rahner insiste en que *materialmente* no podemos deducir nada de los contenidos de la Revelación (que han de venir, supuesto que se de, via histórica, a posteriori). Sin embargo, pone un encuadre formal-trascendental (la potencia oboedientialis) que en realidad supone, para tener validez teológica, el dato revelado. Y entonces la reflexión se torna, nos parece, menos *fundamental*, y más *apologética*. A la pregunta que formula Rahner en el texto arriba citado la respuesta queda suspendida, porque es la presencia del Dios vivo la que hace reconocer la posibilidad de *escucharlo*, y no la posibilidad la que señala su presencia. Y por eso, el que la filosofía sea un momento interno de la teología no significa que la comprensión de la existencia humana necesite, para ser completa, una comprensión de la fe (esto nos parece irrelevante para el hombre contemporáneo). Sino que significa que *para el cristiano*, no hay otra autocomprensión que la hecha en la fe, porque no hay otra sabiduría que Cristo y Cristo crucificado. Y por eso, el cristianismo no es un humanismo ni una antropología (formal o materialmente, poco importa), sino que es la com-

prensión en la fe del hombre y que por ser *en la fe* es libre, histórica y contingente. Por eso, nos parece más adecuado como *teología fundamental* el desarrollo de una hermenéutica de la existencia cristiana (personal, comunitaria y abierta al futuro), que puede incluir —como momentos internos— una filosofía de la religión (que debería, sin embargo, ser también desarrollada a un nivel más original que el trascendental, como es el hermenéutico). Y así preferimos caracterizar la potencia oboedientialis como *libre responsabilidad en el mundo ante Cristo*. Es decir, la capacidad de responder históricamente (en la fe) o escatológicamente (en el juicio) a la interpelación de la Palabra de Dios. Y creemos que es una *noción teológica*, porque su recta comprensión supone el orden de la gracia (increada, que llama, y creada, que impulsa).

Para completar nuestra discusión del pensamiento de Rahner presentamos ahora la traducción del estudio de Anita Röper (que incluye también un estudio de K. Riesenhuber sobre el mismo tema). El título alemán de la obra es *Die anonymen Christen*, (*Los cristianos anónimos*), y no vemos por qué los traductores lo han cambiado<sup>12</sup>. En el pensamiento de Rahner la doctrina del *cristianismo anónimo* se encuentra bastante dispersa y son útiles estos estudios que intentan darnos la visión de conjunto. Röper, en nuestra opinión, va más allá de una exposición de Rahner, mientras que Riesenhuber es más fiel a los textos del teólogo que presenta. Röper comienza por plantear la situación: ¿qué sucede con el no cristiano? La pregunta acucia, porque hoy día los cristianos son minoría clara en el mundo, y por la comprensión de la verdad de fe que afirma la voluntad salvífica universal de Dios. "El cristianismo afirma que en el hombre, fuera de su mejor entender, se halla lo que produce la salvación y no lo que él considera decisivo en su vida" (p. 23). Esta afirmación, base de la reflexión de Röper, es la que intentaremos entender. "Con la expresión 'cristianismo anónimo' nos referimos a aquel cristianismo que no tiene conciencia de sí mismo, que no se comprende como cristianismo" (p. 21). Para explicarnos el sentido de estas afirmaciones Röper introduce la noción de "implicación subjetiva": cosas que *ya sabemos* (como co-conscientes, co-dadas, co-afirmación), pero no de manera expresa, *no objetivamente*. El ser está *implicado* trascendentalmente en todo conocimiento y en todo querer. Y "se da como algo no dado, como algo sobre lo cual no podemos disponer, como lo no medible, puesto que es la medida, como lo inabarcable, puesto que todo lo abarca: en una palabra, como el misterio" (p. 64). Y justamente esta "experiencia del misterio" (en sentido religioso, como permanencia, como implicando proximidad y distancia) será el término medio para comprender la *fe implícita* y el *cristianismo anónimo*. Porque la fe es el reconocimiento, la aceptación de este misterio, y supone proximidad (*gracia*, autoparticipación de Dios). Y porque supone proximidad es posible por la revelación: es una respuesta.

<sup>12</sup> A. Röper, *El hombre, cristiano implícito*, Guadalupe, Buenos Aires, 1968, 187 págs.

Esto lleva a distinguir una revelación *general* (la implicada en la proximidad del misterio) y una revelación *particular* (que es temática, proposicional, histórica). Y entonces encontramos un camino de solución a la pregunta planteada: basta decir que sí a la revelación general (que es trascendental, dada con el ser del hombre!). Pero, ¿y lo específicamente cristiano? Para Röper “aquella fórmula que resume todo lo que es el cristianismo: Dios se ha dado al hombre en inmediata proximidad; para esta fórmula y sólo para ella vale nuestra exigencia de una implicación subjetiva, porque en ella tenemos la concepción básica de Dios como de un Dios próximo a nosotros; porque toda verdad de fe específicamente cristiana puede reducirse siempre a esta concepción fundamental, porque en esta fórmula tenemos el *misterio*” (p. 129). ¿Podemos reconocer lo *cristiano* en esta reducción trascendental? Nuevamente nos surge la inquietud que enunciábamos al comentar *Oyente de la Palabra*. La *sabiduría humana*, que consiste en aceptar la existencia, ¿coincide con la *obediencia de la fe*? ¿No se oculta en esta reflexión un oculto deseo de evacuar la locura y el escándalo de la *dynamis de Dios*? ¿No hay un implícito deseo de ser nosotros los que justificamos, de tranquilizar nuestra conciencia ante el *mysterium iniquitatis*?, ¿que después de todo creer es lo *más racional* que podamos hacer? Rahner nos parece más matizado que Röper, aun cuando no terminemos de aceptar su planteo. Justamente Riessenhuber presenta el pensamiento de Rahner con mayor rigor exegético y más teológicamente, por lo cual nos parece un gran acierto haber incluido su artículo. Al terminar esta presentación del pensamiento de Rahner quisieramos expresar que nuestra inquietud se refiere al *nivel de reflexión* en que se mueve su pensamiento (que nos parece ser un trascendentalismo historizado), y no tanto a su contenido, que en su nivel nos parece in cuestionable y sugerente. Metafísicamente tiene sentido el cristianismo anónimo, pero ¿qué relevancia tiene en un momento de *crisis de la metafísica*? La *antropología* es, coincidimos con Rahner, el término medio entre la predicación y la teología. Pero no necesariamente una *antropología trascendental* (al menos como si fuera la más originaria).

Como ya los hemos indicado, es indudable que uno de los polos en la comprensión del hombre contemporáneo de sí mismo es *el futuro*. Si queremos hablar de un humanismo significativo no podrá ser sino *abierto* (cfr. Heer), si queremos reencontrar al hombre cuyo fin se anuncia (cfr. Foucault) tendremos que atender al *homo absconditus* que viene desde el futuro (cfr. Bloch). La teología no puede quedar ausente de esta comprensión. Los estudios sobre la teología de la esperanza y sus implicancias se multiplican (cfr. Moltmann, Metz y el mismo Rahner). Pieper, que ya había escrito un libro *sobre la esperanza* (cfr. Str. 21 (1965) p. 57), publica ahora cinco conferencias dadas en Salzburg en 1966 sobre el tema *Esperanza e historia*<sup>13</sup>. ¿Qué es esperar? se pregunta

<sup>13</sup> J. Pieper, *Esperanza e historia*, Sígueme, Salamanca, 1968, 112 págs.

Pieper en la primera conferencia. Recuerda la pregunta kantiana y su respuesta en el campo de la *religión*. Distingue entre “esperanzas” y “esperanza”. Trata de recoger lo que el lenguaje común nos dice sobre lo que se espera y lo que no se espera. Lo que no se espera es un bien arduo y difícil; algo independiente de nosotros (Marcel). “Sólo quien espera realmente no anticipa nada (la realización: presunción; la irrealización: desesperación); se muestra abierto a una realización futura, de la que al mismo tiempo sabe que desconoce sus medidas y su tiempo” (pp. 29-30). De aquí que la pregunta sobre *qué es esperar* desemboque en una reflexión sobre la historia. Para Pieper no hay historia mientras no entre en juego la libertad. Y así, critica el *optimismo* histórico de Teilhard, que en realidad es un optimismo biológico. Biológicamente el mal puede ser *reducido*, históricamente no. De aquí que la esperanza no sea una “predicción optimista” del futuro (como en Kant, Teilhard, Lorenz o Bloch). Esto es matizado con respecto a Teilhard, porque algunos textos Teilhard parece insinuar un futuro de enfrentamiento entre el bien y el mal (más verdadero sentido histórico). En la cuarta conferencia discute la postura de Bloch (cfr. Heer, supra) sobre todo desde la realidad de la muerte, que —como la esperanza— es un acto individual. De aquí que la esperanza intramundana (Bloch es un claro ejemplo) sea en realidad un *pensamiento de deseo*, que es lo que este marxista *místico* quiere combatir! En el último capítulo presenta Pieper su interpretación teológica de la esperanza cristiana. El futuro supone profecía, supone apocalipsis, supone lo imprevisible y no-dominable. Esto no significa que sea arbitrario y destructivo. Creemos y esperamos que todo lo bueno, lo justo, lo bello, adquirirá un valor eterno. Pero no podemos evitar el *tránsito* de lo temporal a lo eterno, de lo provisorio a lo definitivo. No podemos fijar lo esperado (en la línea del humanismo *abierto*). Y podemos afirmar que existe una *spes implicita*, así como podemos afirmar una *fides implicita* (cfr. Rahner, Röper). Esperanza e Historia pone en claro lo que significa una opción cristiana ante el humanismo y la secularización, como procesos claramente abiertos al futuro.

## 2. Ateísmo y humanismo

“A medida que los cristianos se preocupan, de más en más, por el papel que desempeñan en el mundo de hoy, cobran también mayor conciencia de la necesidad de comprensión de las creencias religiosas de los no cristianos y aun de las creencias irreligiosas de los no creyentes”<sup>7</sup>. A partir de esta mayor conciencia, John P. Reid<sup>14</sup> intenta clarificar los diversos significados de la palabra ateísmo (lo que el autor llama su “analogía”). Se trata de atender a lo *formal*, lo *estructural*, la *anatomía del ateísmo*. La primera parte la dedica a aclarar la noción de ateísmo, distin-

<sup>14</sup> J. P. Reid, *Anatomía del ateísmo*, Columba, Buenos Aires, 1969, 65 págs.

guiendo ateísmo como *forma de vida* y como *posición intelectual*. La segunda parte habla de las “contrapartes del ateísmo”, donde el autor engloba el “paganismo”, el “panteísmo”, el “deísmo” y el “agnosticismo”. Este pequeño librito no deja de ser una ayuda para iniciarse en el estudio del ateísmo.

En la colección Weltgespräch (número 5) se presenta *Ateísmo moderno y moral*<sup>15</sup> tres contribuciones sobre el ateísmo y un resumen del coloquio tenido por los autores sobre el tema (con la participación también de J. B. Metz). En el prólogo se enuncia el sentido del coloquio: “la importancia de la moral en el ateísmo... porque el futuro depende de un trabajo conjunto y pacífico entre los hombres, sean o no creyentes”. Karl Löwith presenta su ponencia sobre el “ateísmo como problema filosófico”, donde intenta plantearlo en el contexto de la relación filosofía y teología. Heinz Flügel estudia el pensamiento de Albert Camus, como “rebeldía metafísica”. Y finalmente Girardi (cfr. infra) aborda, con mucha claridad, el problema de la “fundamentación de una moral mundana”. Vamos a comentar esta ponencia, porque a este nivel ético se juega, nos parece, la opción atea ante el humanismo y la secularización. La pregunta, en efecto, es por la posibilidad de una moral atea, de una *santidad sin Dios*. El contexto de la pregunta hay que explicitarlo: se habla de moral con una referencia a un *nosotros* (dimensión social) y una *historia*. Es, además, un contexto de moral secularizada y en un proceso mundial de unificación. Se presupone también la historicidad de la verdad y del bien. Girardi da tres pasos en su *ensayo* de solución: 1) intenta mostrar la relación del orden de los valores con el orden del ser, insistiendo en su irreductibilidad, pero también en que los valores se fundan en el ser; 2) La persona como fundamento de los valores morales, y 3) Dios como fundamento del ideal ético. Sus conclusiones, que compartimos, se pueden resumir así: hay una fundación autónoma de la ética y del humanismo, que pueden ser integrados en una experiencia más profunda (no antagónica ni enfrentada), la experiencia religiosa. Justamente en esta misma línea de relación con lo religioso de lo moral, quisiéramos presentar aquí el n. 6 de esta misma colección Weltgespräch, dedicado a *La culpa y la experiencia religiosa*<sup>16</sup>. Karl Kerény escribe sobre *Pena y culpa de Prometeo*; H. Goldschmidt sobre *la culpa en la ley del judaísmo*; G. Picht reflexiona en torno al problema de la *genealogía de la moral en Nietzsche*, y finalmente J. Rudin estudia el problema de *la culpa en la psicología profunda de C. Jung*. Ambos cuadernillos nos parecen contribuciones importantes para clarificar las raíces humanas del ateísmo y las opciones ateas ante lo humano.

“El problema de Dios es un problema humano que concierne a la relación de los hombres entre sí, es un problema al cual cada uno aporta solución por su vida entera”. Con esta frase comienza J. L. Pintos su estudio

<sup>15</sup> *Moderner Atheismus und Moral*, Herder, Freiburg, 1968, 61 págs.

<sup>16</sup> *Schuld und religiöse Erfahrung*, Herder, Freiburg, 1968, 78 págs.

sobre *El ateísmo del último Sartre*<sup>17</sup>. Lo que se propone el autor es seguir la línea de evolución de su actitud atea, vista retrospectivamente desde *Les Mots*. En una primera parte el autor trata algunas “cuestiones previas”. Se pregunta primero si es posible una *evolución* en la actitud atea, y después de definir al ateísmo como una actitud fundamental, que implica una “interpretación histórica del mundo y de la existencia”, reflexiona sobre los presupuestos de un cambio de actitud: “a partir de una autoposición en apertura de las potencias humanas —libertad—, se exige un *dinamismo estructural*, que apoyado por una *amplitud del campo* psicológico y ejercido en una plena *sinceridad subjetiva*, nos lleve a la *intercomunicación* de ideas y experiencias. Así se posibilita la evolución...” (pp. 18-19). Partiendo de estas premisas y atendiendo a Sartre, es fundamental preguntarse por la sinceridad de su actitud, sobre todo a la luz de su *autobiografía* (aunque es más que eso) *Les Mots*. Para el autor, Sartre se presenta ambiguo en su sinceridad, en una “tensión entre lo auténtico y lo falso, la verdad y la mentira, la sinceridad y la hipocresía” (p. 25). Otro presupuesto del autor en su estudio de la obra de Sartre es la clara conciencia de la diversidad de géneros literarios que usa Sartre, anunciando finalmente que se pone en “un clima de comprensión humana y de diálogo sincero” (p. 35). En la segunda parte de la obra se estudia “el hombre y la filosofía”. En cuanto al *hombre*, y basándose en textos del mismo Sartre, el autor descubre “que Sartre es un hijo de dos mundos. Su vida íntima, desde su infancia, se encuentra dividida. No ha vivido una experiencia de unidad interior..., su obra escrita nos induce a pensar que Sartre es un hombre cuyas tendencias amorosas se han frustrado” (p. 50). La filosofía se caracteriza, para Pintos, por una *tensión insoluble*. Tensión en el dualismo ontológico: “en-sí” y “para-sí”; tensión en el dualismo concienzal del “para-sí” y “para-otro”. La libertad como intento de solución, y Dios como la “síntesis imposible”. Aquí inserta el desarrollo de los tres argumentos del ateísmo sartreano: conflicto Dios y mi libertad, Dios como Otro, y la contradicción de la noción de Dios. Tomando la obra de teatro *Le Diable et le bon Dieu* como encarnación del ateísmo sartreano. En la tercera parte aborda el autor el tema principal de su ensayo: la trayectoria del ateísmo de Sartre. La primera etapa, la infancia, la caracteriza el autor como *la fe de los otros* (cfr. *Les Mots*, p. 208), queriendo significar la contradicción interior de Sartre ante una fe ambiental desposeída de todo vigor, y ante la debilidad y falta de arraigo en su vida íntima. La juventud se caracteriza, para Pintos, por la presencia del *Otro amenazador*, donde Dios es relegado al “terreno de las nociones y él se aliena en una acción concreta de salvación” (escribir). La madurez, que se inaugura con *La Náusea*, es caracterizada como *liberación, lúcida*, donde Sartre, para Pintos, entra en el juego de la “comedia social”. Se construye el sistema y el ateísmo es vivido con un tono triunfalista. El presente, cuarta etapa de la trayectoria, parece caracterizarse por una *revisión*, revisión de la libertad, revisión de las ilusiones: ¿Qué conclusio-

nes sacar de esta larga y fecunda trayectoria del pensamiento sartreano? En sus reflexiones finales insinúa el autor tres líneas de comprensión: en primer lugar insiste, resumiendo, en la *división* sartreana, en ese *hombre dividido* y en ese *pensamiento dividido*, donde radica para el autor “el efecto destructor de la obra de Sartre”. En segundo lugar, señala el autor un carácter de *humanización* en la actitud atea de Sartre, coincidente con un fracaso de su triunfalismo ateo. Y como perspectiva para el futuro concluye el autor con una *cierta esperanza*, fundada en esa “proyección de Sartre hacia un futuro no institucionalizado” (p. 154), y en esa insinuante narración simbólica que hace Sartre en *Les Mots*, de un viajero en tren a quien un revisor le pide el billete: “permaneceremos frente a frente, molestos, hasta Dijón, donde sé demasiado bien que nadie me espera” (*Les Mots*, p. 211). Pero, concluye Pintos, “aunque a Sartre le parezca que no, sí hay alguien que le espera. Alguien que le quiere. Alguien que le respeta, y que lo único que le pide a Jean-Paul Sartre es que pueda terminar su viaje en paz” (p. 157).

#### 4) *Introducción a Karl Marx*

Junto a la opción atea sartreana, es indudable la fuerza y actualidad del pensamiento de Karl Marx. Jean-Marie van Cangh, joven dominico belga, nos presenta una introducción al pensamiento de Marx<sup>18</sup>, dirigido “a la gente atareada, preocupada por una multitud de problemas diversos”. El autor se coloca en la “línea de interpretación ‘humanista’ y ‘dialéctica’ de Garaudy, que señala la continuidad en la discontinuidad a través de toda la obra de Marx” (p. 10). Toma así posición ante la interpretación *anti-humanista* de L. Althusser y su escuela. La exposición está dividida en cinco capítulos, religión, filosofía, política, sociedad, economía, donde se va ilustrando con textos de Marx sus principales opciones. En la conclusión el autor sugiere “algunas reflexiones de un cristiano”, inspirándose en Gollwitzer y en Girardi (cfr. infra). Fundamentalmente recalca dos valores del *humanismo* marxista: la autocreación del hombre y la vocación comunitaria. La reflexión cristiana no invalida estas opciones, sino que hace descubrir una exigencia transhistórica en su misma esencia: “Hacedor de la historia del mundo y de su propia historia, el hombre capta al mismo tiempo que él es abertura infinita y amplitud total que no puede realizarse más que refiriéndose a una realidad transhistórica. La exigencia esencial del hombre es precisamente esta abertura a una infinitud de existencia que sea amor infinito y a un amor sin fin y sin límites que exista totalmente. La fe en Jesucristo viene aquí al encuentro de esta exigencia, afirmando que la dialéctica del ser converge en el infinito con la dialéctica del amor” (p. 118). Al *absolutizar* su humanismo (cerrándolo) el ateísmo

<sup>17</sup> J.-L. Pintos, *El ateísmo del último Sartre*, Razón y Fe, Madrid, 1968, 166 págs.

<sup>18</sup> J. M. van Cangh, *Introduction à Karl Marx*, Duculot, Gembloux, 1969, 128 págs.

marxista se convierte en una idolatría, que esconde —teológicamente— una incredulidad ante el humanismo y la secularización.

#### 5) *Dialéctica del marxismo*<sup>19</sup>

“Considerar el marxismo como religión... no significa que no haya nada científico en el marxismo, sino simplemente que no todo lo que hay en él es científico” (p. 11). Jules Monnerot intenta mostrar este carácter religioso (idolátrico, mítico, preferiríamos decir) del marxismo<sup>19</sup>. Su manifestación más clara es la comprensión de la dialéctica en el *sistema* marxista. “En la medida en que conserva la dialéctica —y Marx no la cambió, no hizo sino aplicarla—, el marxismo tiene en sí lo suficiente para destruir al marxismo. La dialéctica hace saltar desde dentro todo lo que se parece a un sistema o incluso a un esbozo de sistematización” (pp. 129-130). Es interesante esta interpretación de la dialéctica hegeliana que presenta el autor, contraponiéndola a la marxista, en cuanto el *sistema*, en Hegel, no significa el fin de la historia y de la filosofía, sino su exposición actual en un momento de la dialéctica. En cambio el marxista pretende unir ciencia y dialéctica, negando ambas, como se manifiesta, para el autor, en el “embarazo lógico del Capital” (p. 155). Este *paso* al sistema, señal del vigor *religioso* y de la caducidad *científica* del marxismo, lo ve el autor conectado con un doble fenómeno: lo que llama el *arquetipo fijista*, que consiste en la ilusión de *saber* el fin de la historia, de tener un punto fijo desde el cual observar el desarrollo total de la historia (todo esto es la negación misma, para el autor, de la dialéctica correctamente comprendida). El otro factor, más de orden psicológico, que puede explicar este carácter religioso del marxismo, es el *resentimiento*: “el resentimiento mutila la noción de dialéctica, introduce al mismo tiempo una fuerte carga pasional en lo que retiene de ella. En Marx hay una unión de la dialéctica y del resentimiento, o más exactamente una *movilización* de aquélla por éste” (174). El libro es muy sugerente (no sólo para la comprensión del marxismo, sino también para entender más la noción de dialéctica en Hegel) y escrito en un tono valiente (e irónico).

El “ateísmo interroga”, se llama una nueva colección de Desclée, que inaugura G. Girardi con *Marxismo y Cristianismo*<sup>20</sup>, colección de trabajos que van desde 1964 hasta 1967 (ya publicados en italiano). El “ateísmo interroga” significa que cuestiona, que obliga a una mayor comprensión del cristianismo, a una purificación de sus expresiones y actitudes. Esto supone libertad para comprender y para cambiar. Y con este espíritu *libre*, como bien lo señala C. Bruaire, director de la colección, en su presentación, aborda Girardi la comprensión del marxismo y el cristianismo. En la intro-

<sup>19</sup> J. Monnerot, *Dialéctica del marxismo*, Guadarrama, Madrid, 1968, 223 págs.

<sup>20</sup> J. Girardi, *Marxisme et Christianisme*, Desclée, Tournai, 1968, 316 págs.

ducción señala el autor su enfoque: percibir en el marxismo un planteo *axiológico*, comprender la filosofía de la praxis como *realización de valores* y como *instancia crítica*, ubicar al marxismo en su contexto real: acontecimiento posteristiano y antropocéntrico. La *praxis*, justamente, es para Girardi la clave del sistema marxista: “el concepto de praxis es definido en función de un ideal de humanidad: la libertad, en el sentido ético y económico, que es el criterio último de valor y de verdad, la clave del sistema” (p. 29). En este *ideal de humanidad* reside la opción y la certeza básica del marxismo. En esta afirmación de valores (momento axiológico del marxismo) se basan la concepción de la realidad (momento ontológico), la crítica histórica (momento histórico-crítico) y la revolución política (momento metodológico). De aquí que Girardi prefiera llamar al marxismo una teoría *axiológica*, más que *postulatoria*, como muchos lo hacen. Y es esta opción axiológica la que decide el carácter *humanista* del marxismo. El marxismo es un humanismo porque lucha por salvar la libertad humana, porque critica la alienación, porque pretende resolver el conflicto radical individuo-sociedad. Y es un humanismo ético (por este ideal normativo de la acción: la liberación del hombre), humanismo demiúrgico (porque es la acción del hombre y su valor lo que cuenta), humanismo terrestre (que implica un desinterés del premio, y un compromiso real —sin evasiones ultraterrestres), humanismo económico (en cuanto condicionamiento radical de la libertad), humanismo comunitario (porque en su ideal se da una comunidad de amor: identidad de los opuestos, y por sus reales efectos de solidaridad en la lucha); humanismo revolucionario (como condición necesaria del logro de la libertad) y un humanismo científico (en cuanto visión crítica y experimentable). Presenta luego el autor el “humanismo cristiano frente al humanismo marxista”, mostrando el sentido *humanista* del cristianismo como afirmación radical del valor del hombre, tan radical que sólo un encuentro personal con Dios mismo puede plenificarlo. Justamente en este *ambiente* discute el autor la tesis atea del marxismo, distinguiendo tres niveles de problematización: a un nivel original, fundamental (esencial en sentido estricto) el ateísmo marxista no parece ser esencial a sus afirmaciones humanistas; en cambio, a un nivel de coherencia global del sistema o a un nivel de doctrinas necesariamente ligadas a un sistema, el ateísmo aparece como esencial en el marxismo. Esta distinción (que a nosotros no nos parece original, porque entendemos que el marxismo es ateo esencialmente, aún en el sentido estricto) le permite a Girardi ponerse en un nivel de enfrentamiento de humanismos, el cristiano y el marxista, para poder ver sus *puntos en común*. *Solidaridad marxista y solidaridad cristiana*, se titula otro de los artículos (de 1965), que se incluyen en el libro. Y luego las dos ponencias del autor en las reuniones organizadas por la Paulusgesellschaft, la primera en Herrenchiemsee (1966) y la segunda en Marienbad (1967). *Marxismo e integrismo*, primera de las dos ponencias, intenta mostrar cómo puede reinterpretarse dialogalmente el marxismo (deponiendo una actitud integrista, tanto cristiana como mar-

xista) si atendemos al valor *relativamente autónomo* de la persona, en la relación individuo-historia, que es —para Girardi— “la cuestión fundamental, cuya solución ordena todas las demás cuestiones” (p. 207). Para el autor la respuesta a esta cuestión es clara: “el marxismo puede ir más allá del integrismo por un desarrollo interior; dicho de otra forma, el integrismo no es esencial al marxismo” (p. 228). Pero las condiciones de esta *evolución* (cuyo sentido y dirección los encuentra Girardi ya en el pensamiento mismo de Marx) son “redescubrir el valor relativamente autónomo e incondicional de la persona...” Y esto supone ir más allá del *objetivismo*. Los resultados serán un *pluralismo* no integrista, y una disponibilidad y actitud dialogal. Creemos que este estudio es el mejor de los presentados en el libro. La ponencia en Marienbad se titula *Paz y Revolución*, y trata de acentuar la identidad de ideal y cómo el redescubrir esta identidad, en definitiva la paz, puede llevarnos a cristianos y marxistas a una acción común. El libro se cierra con un *postfacio*, de R. Garaudy, donde el marxista francés trata de precisar algunos conceptos de Girardi, particularmente el de *praxis*. Sin duda el libro es de un valor excepcional para comprender la opción marxista ante el continuo humanismo-secularización. No lo valoramos tanto en su presentación del *humanismo* (?) cristiano, aunque sí como palabra cristiana en el diálogo con los marxistas.

La colección *Verse et Controverse* nos presenta en *La Fe*<sup>21</sup>, un interesante diálogo sobre la fe, tenido por Francis Jeanson (autor de *La foi d'un incroyant* y *Le problème moral et la pensée de Sartre*) y Paul Toinet (autor de *Existence chrétienne et philosophie*, *L'homme en sa vérité*, *Promotion de la foi*). Un diálogo no se puede presentar, y por eso preferimos dar algunos brochazos para señalar su riqueza. Toinet intenta aproximar a Jeanson con Mounier, esa mezcla de “ternura e injusticia” que lo caracteriza según el mismo Jeanson. La fe, objeto principal del diálogo, es vista por Jeanson como una *exigencia*, un *desafío*. Dios es la realización futura, eventual de la humanidad: “para mí, no se trata de librarse del Padre, se trata de situarlo diferentemente: al fin y al cabo tengo también un padre: es la humanidad ventura!” (p. 105). La teología, para Jeanson, es sólo admisible como *teología de contestación*, de crítica, de interrogación. El diálogo necesita una *cierta desnudez*, y ha de ser realizado en el horizonte de la verdad, más que ante *verdades* que poseamos. Estas son algunas líneas que pueden sugerir el interés y la riqueza del diálogo. Y aprovechamos para presentar otro diálogo publicado en la misma colección, ahora entre Toinet y J. Gritti, y que versa sobre *El estructuralismo, ciencia o ideología*<sup>22</sup>. Aquí los interlocutores (ambos sacerdotes) tienen un horizonte más común en cuanto a las opciones radicales, aun cuando Toinet se presenta como más “intelectual”, mientras que Gritti aparece como “más comprometido en la acción” (es sociólogo y actual asesor de estu-

<sup>21</sup> P. Toinet, F. Jeanson, *La Foi, dialogue sur l'essentiel*, Beauchesne, Paris, 1969, 119 págs.

diantes y jóvenes realizadores de cine y TV). Entre las ideas más resaltantes del diálogo, anotamos la insistencia en el matiz de *modestia y humildad* que nos puede enseñar el estructuralismo, la importancia del *lenguaje* como unión de naturaleza y cultura, el problema de la *historia y su sujeto* en el estructuralismo, el carácter de *identidad dialéctica* en Foucault, entre pensamiento “loco” y pensamiento “hiper-científico”. Creemos que este tipo de diálogos son frecuentes y problematizadores, aun en medio de una cierta dispersión propia de su *género*.

Quisiéramos presentar, al terminar esta segunda parte de nuestro boletín, una obra de G. Widmer<sup>23</sup>, que nos parece fundamental para situar bien la problemática de la “fe e incredulidad ante el humanismo y la secularización”, y que nos permitirá así un tránsito más suave a la última parte de nuestra presentación, la que dedicaremos a la secularización. El autor nos pone ya de entrada en el contexto teológico de su reflexión. El diálogo debe hacerse en torno a Cristo. Esto podrá liberarse del corriente contexto de *naturaleza y gracia* en el diálogo cristiano con los creyentes. “El ateo y el cristiano tratan de liberar al hombre y a la sociedad del miedo, de la violencia y del odio; uno y otro quieren elevarlos a una condición conforme a su vocación y con sus aspiraciones. Pero difieren en los medios para llegar a ello porque para unos y otros son diferentes las causas de esta esclavitud” (p. 27). El diálogo (y enfrentamiento) es entre el Evangelio y el ateísmo. El primer capítulo lo dedica el autor al “Evangelio, la fe y la duda”. La reflexión es iluminadora. Hay que afirmar vigorosamente la primacía del Evangelio sobre las *religiones*. La fe originaria no nace espontáneamente: viene de Aquél que nos sale al encuentro. Por eso la fe viva es fe afrontada, fe discutida y consciente de sí misma, que no se evita el sufrimiento, ni el esfuerzo ni la duda. La duda que “hace caer las cosas fuertes e impresionantes de este mundo y levantarse a lo débil y menospreciable... Allí donde el Evangelio no despierta ya esta duda extrema, por culpa de los hombres, él segrega ya su anticuerpo: el ateísmo moderno” (p. 89). Esta frase nos parece fundamental, por fuerte que suene a nuestros oídos *romanos*. Esta *duda* hace nacer la fe y se traduce por la acción. En la segunda parte estudia el autor “la crítica de la religión: Marx y Nietzsche”. Después de exponer el pensamiento de Marx nos muestra Widmer su oposición radical: en el cristianismo la fuerza liberadora es el “dinamismo del Espíritu Santo”, y no, como en el marxismo, la naturaleza, la necesidad, el hombre. “Marxismo y cristianismo, no son hijos del mismo hecho” (p. 114). Luego expone el pensamiento de Nietzsche, particularmente su doctrina del “eterno retorno”, señalando que esa *renovación* que preconiza proviene de un hombre solitario y desesperado, mientras que en el cristianismo la mirada al futuro siempre nuevo es

<sup>22</sup> J. Gritti, P. Toinet, *Le structuralisme*, Beauchesne, Paris, 1968, 94 págs.

<sup>23</sup> G. Widmer, *El evangelio y el ateo*, Marova, Madrid, 1968, 198 págs.

hecha desde una comunidad de vida con Jesús, y se pone la mirada en el futuro “porque todo se ha cumplido de una vez para siempre en el pasado... y no porque ya nada haya que esperar del pasado o incluso del presente” (p. 134). Dinamismo y renovación (motores del marxismo y del pensar de Nietzsche) son realidades operantes en el cristianismo, en la Iglesia del tiempo presente. Todo está cumplido como *acontecimiento y exigencia*. Es necesario hacer presente a Cristo. Renovarlo en la fe. En un último capítulo, el autor insinúa algunas perspectivas: el ateísmo puede estar señalando la *tibieza* de los cristianos. Es importante aprender el sentido crítico. Es necesaria una liberación de la *religión oprimiente* y de la *dominación* ya económica, ya política. En definitiva, para Widmer, “El Evangelio no es una crítica de la religión, sino la Buena Nueva de la Salvación. La fe no es una creencia mejorada y purificada de sus ingredientes mágicos, sino la respuesta a Jesucristo, determinada por su perdón y el don de una vida nueva” (p. 93).

### 3. Secularización, humanismo y Fe cristiana.

“El eterno debate sobre su existencia se explica porque Dios, precisamente por ser Dios, constituye un objeto infinitamente difícil para el lenguaje humano; y porque el hombre, que *además de finito es pecador*, encuentra no sólo dificultad, sino también desagrado en hablar sobre Dios” (p. 18). Si el debate es *eterno*, también es cierto que es histórico, y va tomando *figuras* diversas según las épocas. ¿Qué se puede señalar como característico del debate hoy día? Para el autor<sup>24</sup>, la importancia del conocimiento científico, su extensión universal y su valoración casi mítica. Y justamente la ciencia es uno de los elementos claves en el *desencadenamiento* del proceso de secularización, incluso nos animaríamos a decir que es la ciencia la que marca el *paso* (sin solución de continuidad) del humanismo a la secularización. El proceso al humanismo (cfr. Uscarescu, Marcuse) es en realidad la búsqueda de un *nuevo humanismo* (cfr. Heer), cuyas dimensiones tienen que ver con la ciencia: universalidad, seguridad, dominio, autonomía... Lo humano se inserta en lo *mundano*, en lo *secular*. Y volviendo a Jenkins, lo que él pretende es “señalar las líneas esenciales de la problemática actual en torno a la existencia de Dios y ofrecer una ayuda para la justa comprensión de las cuestiones debatidas” (pp. 18-19). El autor se colocará en el ámbito protestante (Bultmann, Barth, Brunner, Tillich y Bonhoeffer), que lo encuentra *más libre* para afrontar el debate, “porque a diferencia de sus colegas católicos, no se hallaron protegidos por la institución y el prestigio de una Iglesia...” (p. 28). Dada la importancia que da el autor al impacto de la *ciencia* y su mentalidad, nosotros creemos que la importancia de la teología protestante en este debate actual sobre Dios, no se debe tanto a su mayor

<sup>24</sup> D. Jenkins, *Guía para el debate sobre Dios*, Marova, Madrid, 1968, 140 págs.

abertura y flexibilidad (con relación a la teología católica), sino más bien a su *extrañeza* ante la ciencia. En el primer capítulo, “ciencia, razón y fe”, estudia el autor dos figuras claves para entender el proceso actual: Butler, que en 1736 publica su *Analogy of Religion* (mostrando la *continuidad* de la ciencia y la fe), y Schleiermacher, que en 1799 publica su *Über Religion* (señalando más bien la *discontinuidad* entre la ciencia y la religión). Para Schleiermacher, tenemos conciencia inmediata del “sentimiento de absoluta dependencia”, donde Dios se deja experimentar en una autotestificación. En última instancia, plantea Schleiermacher la cuestión de los *datos* y de la *experiencia* que nos permita el acceso a Dios, así como la cuestión de *Jesucristo* y la cuestión del *mundo y de la ciencia*. Y plantea el autor la dirección de su análisis: “Y por último comprenderemos que el debate sobre Dios se enfrenta con la disyuntiva final de si la cuestión de Dios termina por disolverse en las otras tres cuestiones (el hombre, Jesús, el mundo) o si éstas encuentran su única y específica respuesta sólo en la respuesta a la primera cuestión” (p. 67). Se presenta luego a Bultmann y los *peros de la fe*. Porque para Bultmann, la experiencia de la ciencia no sirve, y hemos de llegar a Dios a través de una experiencia existencial, en la fe, que supone la “elección de Dios”. Al presentar a Barth, Jenkins plantea el problema de la *realidad del mundo*. Partiendo del único dato, la Palabra de Dios encarnada y escrita, Barth insiste en la independencia de la teología (¿no queda aislada?), y en la dependencia del mundo, para su comprensión última, de la Palabra de Dios. Pareciera muy fuerte la discontinuidad entre *fe e incredulidad*. E. Brunner intenta superar, para Jenkins, el *objetivismo* de Barth y el *subjetivismo* de Bultmann. Y propone entender la verdad como *encuentro personal*, sólo que se inclina a un positivismo bíblico, porque el “encuentro con la verdad” es, en definitiva, el encuentro con Jesucristo. Para Tillich, el *dato* es la última instancia del hombre, aquello que le concierne en definitiva. Su método de *correlación* le permite establecer una discontinuidad en la continuidad: la pregunta existencial del hombre, encuentra una respuesta existencial de Dios: el nuevo Señor, el ser aceptado. El punto cuestionable, para Jenkins, reside en esa “negativa a envolver la fe en los riesgos de la historicidad...” (p. 121). Finalmente presenta el autor a D. Bonhoeffer, señalando “el error de buscar datos sobre Dios”. Dios se revela en la debilidad de Jesucristo. La religión debe ser atacada. El autor termina su *guía* con un epílogo, *el debate continúa*, donde se inclina a ver como autores más orientadores a Butler y Bonhoeffer, insinuando, de paso, la dependencia de Bultmann, Barth y Brunner con respecto a Schleiermacher. No hay dicotomía entre *ciencia y fe* (a lo Schleiermacher), sino una *división*, pero en continuidad (a lo Butler, aunque sin su autoritarismo —a lo Bonhoeffer—). Termina Jenkins: “El creyente sabe que el debate no gira sobre si Dios existe, sino sobre cómo Dios puede ser mostrado a los incrédulos, o cómo podemos asirnos a El cuando la duda nos asalta a nosotros mismos. De hecho no hay razones suficientes en favor de la existencia de Dios. Dios

existe. También el ateo comprende esto. Sólo que el ateo no *éree*” (p. 140, cfr. supra Widmer).

“La secularización del cristianismo, de orientación bonhoefferiana, es posible que algún día llegue a convertirse, a pesar de aparente negativismo, en uno de los movimientos religiosos verdaderamente creadores de los tiempos modernos” (p. 15). Así comienza R. Richard la introducción a su excelente trabajo<sup>25</sup> sobre la teología de la secularización. El autor quiere estudiar a los teólogos que se inspiran fundamentalmente en Bonhoeffer (Robinson, Cox, Van Bühren), y no tanto a los de la llamada *teología de la muerte de Dios* (Altizer y Hamilton), ni al *existencialismo cristiano* (Vahanian). ¿Cuál es la *genealogía* de este proceso de secularización del cristianismo? Tres nombres están en su origen: Bultmann, Tillich y Bonhoeffer. El primero, con su desmitologización y existencialización; el segundo, que influye más en Robinson (Cox lo critica y Van Bühren lo cita sólo tres veces), con su idea de Dios como profundidad, y el tercero —el más influyente para el autor—, cuya presencia aparece en cuatro grandes principios de la teología de la secularización: 1) la postulación de un cristianismo secularizado; 2) una teología cristocéntrica; 3) una remoción del énfasis puesto en *lo-de-otro-mundo*, y 4) una radicalización de la crítica al lenguaje sobre la *fe en Dios*. La teología de la secularización parece moverse en el ámbito anglosajón, pero no es *nacionalista*. La influencia de las ciencias del hombre es muy marcada. Desde esta genealogía, ¿cuál es el mensaje de esta *nueva teología*? En primer lugar, ¿se trata de un movimiento *a-teísta*? Robinson parece criticar el Dios de la *religión* y de la *metafísica*, substituyéndolo por el Dios de la *profundidad* (con razón se pregunta Richard si este Dios no es también metafísico, porque implica todo el tradicional problema de la immanencia y trascendencia); Cox critica el Dios *helenizado*, y parece sugerir la necesidad de una *moratoria* en nuestro lenguaje sobre Dios; Van Bühren tiende a un *reduccionismo empirista*, que lo hace optar por un marcado silencio sobre Dios. En segundo lugar, ¿qué es la secularización *cristiana*? Van Bühren quiere hacer *crístología*; Robinson es marcadamente cristocéntrico, y Cox insinúa una *teología cristiana*. Y en tercer lugar, ¿qué se propone la secularización? Librar al cristianismo de su carácter *de-otro-mundo*, y hacer del cristianismo una fuerza creadora *de-este-mundo*. Lo *sobrenatural* en cierto sentido es más radicalmente rechazado, en cuanto incluye al mismo Dios; pero en otro sentido es más radicalmente afirmado, al insistir que el problema es más bien de *lenguaje*. Este rechazo de la teología *de-otro-mundo*, que aparece como un *reduccionismo* (Marcell), se origina por un lado en una clara responsabilidad secular (intelectual, social e histórica), y por otro en una marcada inquietud pastoral (teología “laica”, de la “ciudad secular”). Se trata de crear una “espiritualidad cristiana de este mundo”. Hay dos

<sup>25</sup> R. Richard, *Teología de la secularización*, Sígueme, Salamanca, 1969, 259 págs.



problemas donde parece radicar la *ruptura con la tradición* de esta teología de la secularización. Primero, el problema del “evangelio y la factualidad histórica”, donde el autor más que de una exégesis reduccionista por parte de los teólogos estudiados, prefiere hablar de una simplificación (tiende a desaparecer todo lo *de-otro-mundo*). Y segundo, el problema de Dios y la realidad objetiva (cfr. supra Jenkins). Aquí se detiene Richard en la posición de Van Buren, comparándola con la teología existencial, que insiste en mostrar la presencia de Dios como “realidad objetiva no-experimentada”. Es decir, no captable empíricamente, sino en una decisión existencial. En un capítulo siguiente recoge Richard las *intuiciones creadoras*. En Bonhoeffer destaca dos cosas: la paradoja de la *no-existencia* (etsi deus non daretur), que es un llamado a la responsabilidad moral y a la crítica intelectual, y su concepción del cristianismo no-religioso, particularmente la cristología kenótica y secularizada: Cristo, *el-hombre-para-los-demás*. En Robinson, remarca Richard sus esfuerzos constructivos (la ética, la liturgia) y su concepción de la *Iglesia sirviente*. En Cox, resalta la “definición espiritual, cristiana y evangélica de las formas secularizadas de la tecnópolis actual”, su concepción de la naturaleza de la Iglesia, y el insistir en los condicionamientos socio-históricos de nuestros *conceptos* sobre Dios. Richard afirma que el *optimismo* de Cox no es ingenuo, contra lo que muchos le atacan. Pero hay *omisiones* en la teología de la secularización, que es importante señalar. En primer lugar la *inmortalidad* (que supone también una teología de la muerte), y luego la integración del lenguaje sobre Dios (en esto es importante el aporte de Dewart y Lonergan, en el campo católico). Se trata de encontrar a Dios en Cristo, y no de buscar un Cristo sin Dios, o un Jesús en Dios. El libro termina con un capítulo sobre el *futuro de la secularización*, donde se comentan una carta pastoral del cardenal Cushing, la *Iglesia sirviente* (de 1966) y textos de la *Gaudium et Spes*.

“Nuestra cultura ya no es trascendentalista, sino immanentista; ya no es sacral ni sacramental, sino secular o profana”. Esta transición se explica por el hecho de que una concepción del mundo esencialmente mitológica del cristianismo ha dado paso a una concepción de la realidad plenamente científica, para la cual o bien Dios ya no es necesario, o bien no es ni necesario ni innecesario, sino irrelevante: está muerto, en suma”. Este hecho *cultural*, al cual Vahanian llama *postcristiano* (no cristiano ni anticristiano), significa la autoinvalidación del cristianismo, su *tranquila eutanasia*. Dos grandes partes constituyen el libro<sup>26</sup>: la agonía religiosa del cristianismo, y la agonía cultural del cristianismo. La primera parte está centrada en la idea —cara a los teólogos de la secularización—, de la desfiguración religiosa de la fe cristiana. Para Vahanian la *curiosidad religiosa* es un “chismorreo acerca de Dios”. La religión no es sino “el tosco intento de construir un universo coherente que compense su incoherencia interna” (p. 29). Es soledad sublimada.

<sup>26</sup> G. Vahanian, *La muerte de Dios*, Grijalbo, Barcelona, 1968, 205 págs.

Se institucionaliza la fe, y ya no se la vive con “esperanza y con duda” (cfr. Widmer). Se da un doble proceso, que va inhabilitando la “tradicción cristiana”. Primero, rompiendo con la tradición y buscando las fuentes originales, y luego rompiendo con estas mismas fuentes originales por un immanentismo radical. El Reino de Dios puede mantener un valor de *utopía*, pero ha perdido toda relevancia religiosa. El “evangelio social” y la “aculturación del cristianismo”, son esfuerzos por recuperar una religiosidad cultural o cívica. El proceso puede ser caracterizado como de *mundanización del cristianismo*. El hecho de la era postcristiana nos revela: 1) que el cristianismo es confundido con la religiosidad, 2) que el cristianismo ya no inspira el carácter de nuestra época, 3) que ha perdido toda hegemonía. Se toca de lleno el proceso de la secularización, que para Vahanian es una *obligación cristiana*, porque la fe es inseparable de lo secular. El *secularismo* en cambio es religiosidad invertida. Y por eso el *renacimiento religioso* no es sino una forma de secularismo. Religión y cultura no son lo mismo, pero es erróneo separarlas. El *pluralismo* de Maritain encierra un dualismo que hace sospechoso su *humanismo integral*. En realidad, la cultura actual está *en pleito* contra el cristianismo. Todo es gracia, porque Dios ha muerto. Esto nos lleva al planteo central del autor: esta edad que vivimos es postcristiana culturalmente (y no sólo *teológicamente*, como lo es todo momento histórico), hay una incapacidad cultural para Dios, una ausencia de la realidad Dios. La recusación cultural de Dios coincide con el intento de alcanzar una *coherencia lógica* (buscadas por la ciencia y el humanismo). La fe es el mentís de esta actitud (no así la religiosidad, que coincide con esta búsqueda de coherencia de la ciencia y el humanismo). Por eso vivimos un momento de clara *influencia de la fe* (su circulación no tiene “encaje”). Lo curioso del fenómeno es que tanto el humanismo como la ciencia se basan en la fe cristiana, en la fe bíblica. Y de aquí lo irónico de la situación: el legado del cristianismo es su autoinvalidación! Lo que nos parece más valioso es la crítica que hace Vahanian a la *religiosidad* (cultural), que sueña a *cristianismo de masa*. De aquí su preferencia por un cierto “existencialismo cristiano”, del tipo Tillich, cuya *teología apologetica* habría que combinarla con la *teología querigmática* de un Barth. Se insinúa, al final del libro, que el problema radica en un immanentismo radical, incapaz de solucionar las dificultades de la alternativa: o el hombre es *dios* para el hombre, o es *lobo* para el hombre. Sólo el reconocimiento del Dios bíblico “totalmente otro” permitirá una cualificación distinta de las relaciones humanas: “amarás al Señor tu Dios y al prójimo como a ti mismo”.

Para Th. W. Ogletree es necesario atender a esta nueva teología (se refiere a la teología radical, que rompe con el tradicional lenguaje teológico) “a menos que estemos convencidos que es posible separar nuestra reflexión teológica del contexto cultural en el cual vivimos” (p. 21).

La alternativa parece clara: o vivimos la cultura, la *muerte de Dios*, o huimos de ella, tratando de preservar la *fe tradicional*. Nosotros preferiríamos hablar de *comprensión* de la cultura, que nos parece un *tertium quid* importante. De los teólogos radicales, Ogletree elige tres para su estudio<sup>27</sup>: Hamilton Altizer y Van Buren. Con respecto a Hamilton (cfr. infra), el autor señala como su nota característica la *sinceridad*, patente en el carácter deliberadamente *fragmentario* de su teología (lo que la hace difícil a la crítica) y en el tono de *confesión personal* que presenta. Para Ogletree, la posición central que da Hamilton a Jesús y la idea de redención implicada en su descripción de la naturaleza de la presencia cristiana en el mundo, llevan una idea implícita de Dios. Para Van Buren, el problema es el del *sentido secular* del Evangelio, y su nota característica parece ser la *claridad*. Van Buren se coloca en un contexto de fe a fe, intentando captar la especificidad del lenguaje cristiano, en un contexto empírico (para Van Buren el criterio de la cultura contemporánea). Hay un uso de la filosofía analítica (como método), y de la misma tradición cristiana. Para Ogletree lo central en el análisis de Van Buren sobre el lenguaje de Dios es su distinción entre proposiciones cognitivas y no-cognitivas. Las primeras tienen verificación empírica, y las segundas no, pero suponen un *Blick*, que implica una verificación práctica. La palabra Dios es engañosa (no es *cognitiva* y puede entenderse mal en su verificación práctica), siendo necesario reemplazarla por un lenguaje relativo al hombre. La Cristología de Van Buren es una *ética*, la "libertad contagiosa de Jesús". El esfuerzo de Van Buren es, en definitiva, el de un *humanista* (es decir, traducimos, es el de un hombre consciente del proceso de secularización). Pero, curiosamente, hay una acentuación exclusivista en Jesús, que hace sospechar de su *humanismo*. En el fondo, cree Ogletree, también aquí está implicada una noción de Dios. Finalmente habla el autor del *ateísmo cristiano* de Altizer, a quien califica de "místico-profano" y de "profeta apocalíptico". Para Ogletree, el pensamiento de Altizer es un positivo esfuerzo de buscar una forma contemporánea de la fe, atender al condicionamiento cultural de nuestra inteligencia de la fe. Es positivo también en el rol importante que da a la Encarnación (aun cuando interpretada demasiado "hegelianamente"), y el consiguiente rechazo de un "dios lejano". Y es importante también el cuidado por proponer una teología de la marcha de la historia y una teología de la vida "afirmada en cada hora por la fe" (al estilo del "eterno retorno" de Nietzsche). Justamente esta *voluntad de poder* es criticada por Ogletree, quien prefiere insistir en la idea y la realidad de la *gracia*. También le insiste el autor en la necesidad de repensar la tradición, porque el pasado puede encadenar el progreso, pero también puede desencadenarlo, liberarlo. Y finalmente, habría que preguntarse (y esto nos parece válido con todos los teólogos de este movimiento ra-

<sup>27</sup> Th. W. Ogletree, *La controverse sur la "mort de Dieu"*, Casterman, Tournai, 1968, 125 págs.

dical) hasta qué punto Altizer es radical en su teología, porque su crítica a lo Sagrado es una negación dialéctica que permanece encerrada en una inmanencia total.

W. Hamilton ya ha aparecido repetidas veces en esta nota. Ahora presentamos la traducción castellana de su libro *La nueva esencia del cristianismo*<sup>28</sup>, presentado por un largo estudio de E. Colomer (pp. 11-96). Cuatro partes tiene este trabajo de Hamilton. En la primera se trata del *estilo teológico*, esencialmente *fragmentario*, porque hemos de desistir de pretensiones estructurales y sistematizadoras, estar dispuestos a admitir esta *debilidad* de nuestro conocimiento teológico, hablar con sinceridad de lo poco que sabemos y escuchar al otro con la misma frecuencia con que hablamos. La segunda parte trata de la "fe en tiempo de la muerte de Dios". Es necesario redescubrir la *divinidad de Dios*. Se pone en la línea agustiniana-reformista. No podemos conocer a Dios, pero Dios se nos da a conocer. No podemos hablar de Dios, o tratarlo como un objeto, pero podemos adorarlo, alabarle, hablarle. Frente al sufrimiento, hemos de redescubrir al *Dios débil* (cfr. Bonhoeffer, de marcada influencia en Hamilton). La muerte de Dios llega hasta "la muerte en nosotros de todo poder para afirmar cualquiera de las imágenes tradicionales de Dios" (p. 149). Hay que intentar ir más allá de la muerte de Dios, sin pretender identificar "duda con fe", ni "tener con no-tener". La fe es esperanza, es "escatológico grito al Dios ausente". Hamilton inserta una reflexión sobre el judaísmo como necesidad teológica, y un *ataque* al catolicismo romano, al que tilda de *herejía cristiana*. En la tercera parte habla de "Jesús, el Señor". Hamilton se formula *tres preguntas cristológicas*. La primera, se refiere a Dios, la segunda a la salvación, y la tercera a la voluntad de Dios: "En el mundo moderno, que no funciona a base de hacer la voluntad de Dios, sino por el poder, la realización y el triunfo, ¿cómo podemos hacer la voluntad de Dios sin destruirnos a nosotros mismos, tanto profesional como personalmente?" (p. 167). El esfuerzo del Nuevo Testamento por responder a estas preguntas lo podemos rastrear en los *títulos de Cristo*. Siempre se trata de una tensión entre la exaltación y la humillación, la ausencia y la presencia (Cristo, Hijo de Dios, Hijo del Hombre, Señor). El señorío de Cristo, como humillación, responde a las preguntas: conocemos la divinidad en la debilidad de Jesús; el perdón, más que encuentro, es discipulado (Bonhoeffer); y respecto al "hacer la voluntad de Dios", la ética, encontramos en Jesús, el Señor, su contenido y su medio. Finalmente, en la cuarta parte, se trata *el estilo de la vida cristiana*. Se trata de lograr una *santidad secular*. La importancia, para el amor, de la proximidad y la distancia. La necesidad de combinar *ira y tolerancia*. La recuperación de la bondad. La tensión *rebelión-resignación*. El matrimonio parece ofrecernos una pista de este estilo

<sup>28</sup> W. Hamilton, *La nueva esencia del cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 1969, 257 págs.

cristiano: superar la tensión activo-pasivo (el calvinismo insiste más en lo primero, el luteranismo en lo segundo), y puede simbolizar bien nuestra relación con el mundo. En definitiva, Hamilton intenta (como él mismo lo dice) responder al conocido desafío que formula Bonhoeffer: “el hombre es desafiado a participar en los sufrimientos de Dios a manos de un mundo sin Dios”.

W. H. van de Pol intenta<sup>29</sup> describir la situación de *incertidumbre y esperanza* para la opción cristiana de este complejo proceso de humanización y secularización. El autor elegirá la expresión *cristianismo convencional* para señalar lo que ya acaba, lo que muere, en esa “tranquila eutanasia” de que nos habla Vahanian (cfr. supra). Su intento se sitúa en el marco de la fe, atendiendo al hombre de hoy, y con la firme convicción de la necesidad de un cambio en el teólogo hodierno (que no debe ni puede quedar al margen de los procesos culturales). El método del autor quiere ser fenomenológico, tratando de describir la situación y encontrar su *sentido* en la conciencia cristiana contemporánea. ¿Qué significa *ser-cristianos-en-el-mundo*? El autor comienza por presentarnos una descripción de lo que entiende por *convencionalismo*. En general se trata de una “conformidad”, un “pacto”, una “costumbre”. Es un hecho social, donde la religión es vista como algo masivo, cultural, etiológico. Se opone a la personalización, a la conciencia personal. Más en particular, caracteriza el convencionalismo religioso como un prejuicio rígido, incontrovertible, obstinado, cuya función es dar seguridad, reposo y protección. ¿Cuál es el *cristianismo convencional*? “Como fue acogido y practicado por el pueblo cristiano desde el principio de la cristianización de Europa Occidental, tomada en forma global” (p. 38). Esta “definición” ya no es fenomenológica, sino es un juicio histórico, cuya validez nos parece contestable. No así las características que señala el autor al “cristianismo convencional”: su firmeza irrefutable (de “origen divino”), su apoyo en la *autoridad de la Iglesia* y no en la Biblia, su correspondencia con una imagen primitiva y precientífica del mundo. Esto provoca una fe de *verdades* (credo...), una devoción dualística (lo religioso y lo secular), una moral farisaica y legalista (el sexto mandamiento, la justicia “medida”). La situación actual significa el *adiós* a esta religiosidad y a este cristianismo convencionales: hay una pérdida silenciosa de la fe, la autoridad pierde su sentido para el hombre moderno, el mismo *Dios* parece haber muerto... Teológicamente, es interesante el desplazamiento desde Europa hacia América, de Barth a Bultmann y Bonhoeffer. ¿Cuáles son las causas de este *quebrantamiento*? El autor va presentando, en sucesivos capítulos, las más significativas. En primer lugar, la imagen cambiante del hombre y del mundo, a partir —sobre todo— de la imagen científico-natural, y de la imagen que nos va dando la psicología contem-

poránea (para el autor es el cambio más profundo). En segundo lugar, la ciencia bíblica que plantea preguntas nuevas y replantea muchas “verdades ya adquiridas” (cfr. Bultmann, v.g.). La misma cultura mundial, con su acento en la democracia (¿qué queda del autoritarismo?) con su desarrollo de la técnica (donde no hay lugar para Dios), con el fuerte proceso de secularización. Indudablemente el cristianismo convencional termina. Para el autor es Bonhoeffer el “Colón que ha descubierto el fin del cristianismo convencional”. Ahora el dilema es claro: “basta de cristianismo o cristianismo renovado hasta sus raíces y renacido. Este es el verdadero “dilema” cristiano, no la antítesis, en buena parte sobreviviente, o Roma o la Reforma” (p. 132). Otro aspecto de la situación actual es el filosófico, y cómo plantea la filosofía actual el problema de Dios. Van de Pol va mostrando el cambio de mentalidad que se opera en la Ilustración, y que pasa por Kant (y su crítica a las pruebas de Dios), Fichte, Schleiermacher (y Otto), hasta llegar al cómo se entiende hoy la *experiencia religiosa*, más en la línea de Tillich y de Bultmann (existencialmente...). De aquí la importancia que cobra Martín Heidegger, a quien el autor dedica un capítulo entero. Junto a Heidegger presenta a Martín Buber, mostrando cómo ambos coinciden en describir la “noche de Dios”, el “eclipse de Dios”, aun cuando difieran notablemente (el plano ontológico, en Heidegger; el plano interpersonal-dialógico, en Buber). luego el pensar teológico de Barth, sobre todo su concepción de la fe y la revelación. Barth opta radicalmente entre la palabra de Dios y la palabra humana, entre el evangelio y la religión, entre la voluntad de Dios y nuestros deseos. Esta radicalidad es su fuerza, pero también su debilidad. Junto a Barth alude el autor a Helmut Gollwitzer. El problema parece plantearse en términos de *fe e ilusión*, y la pregunta radica en el *exclusivismo* barthiano. “Existencia y Revelación” se llama el capítulo que dedica Van de Pol a Tillich. No es fácil clasificar a Tillich, porque su *existencialismo* tiene características propias, ciertamente diversas del de Bultmann. Como más abajo comentaremos dos libros de Tillich, ahora sólo anotamos dos consideraciones de Van de Pol. La primera sobre el *método de correlación* (pregunta existencial del hombre y respuesta revelada de Dios), donde muestra el autor cómo la objeción de Bonhoeffer de que el hombre actual se responde a sus preguntas sin necesidad de Dios, no es válida frente al planteo de Tillich, porque la pregunta a la que éste se refiere es ontológica, es el ser mismo del hombre como una pregunta existencial, y no preguntas de orden psicológico o cultural. La segunda nota es lo que dice van de Pol sobre Tillich como *intérprete*, esa habilidad que tiene para hablar dos idiomas: el del hombre moderno y el del hombre bíblico. Nosotros nos preguntamos si **no hay todavía** aquí una dualidad que es necesario superar en un nivel más original (incluso más allá del nivel ontológico). Finalmente, anota el autor como fenómeno que tiene que ver con el final del cristianismo convencional, la confrontación con las religiones no-cristianas. Esto nos hace repensar el hecho del *univer-*

<sup>29</sup> W. H. van de Pol, *El final del cristianismo convencional*, Lohlé, Buenos Aires, 1969, 326 págs.

salismo cristiano y de la intrínseca vocación misionera del cristiano. Lo interesante es remover el absolutismo cristiano, e instaurar un verdadero diálogo de las religiones (tal como lo exige el momento actual). Quizás, y paradójicamente, la base común sea el combatir la *ortodoxia*, es decir, lo *convencional*. El libro termina con una reflexión sobre el "presente y el futuro". La situación real es de profundo cambio. Es necesario un nuevo pensamiento, que sea capaz de recuperar el *núcleo bíblico*. La verdadera alternativa no puede ser ya para los cristianos "Roma o Reforma" (van de Pol es converso al catolicismo!), sino la única realmente bíblica: fe o incredulidad. Nosotros debemos cambiar, sabiendo que Dios no cambia, simplemente porque es mayor que nuestras *tradiciones*, y porque siempre es fiel. En resumen, el libro de Van de Pol es excelente como introducción a la problemática y como análisis de la situación actual, que nosotros hemos creído caracterizar como continuidad humanismo-secularización. E incluso da pistas interesantes para el planteo de la auténtica discontinuidad teológica, es decir, la opción cristiana ante el humanismo y la secularización.

"El término «Dios» volverá a tener aceptación en el lenguaje ordinario, sólo si lo utilizamos de manera tan nueva y provocadora que su viejo sentido resulte roto y descartado. De ahí la 'Revolución de Dios'" (p. 12). Harvey Cox, antes de publicar su best-seller, *The Secular City*, escribió estas charlas<sup>30</sup> a estudiantes (en 1963), donde intenta justamente hablar de Dios en un contexto nuevo. Este contexto nuevo es, justamente, la secularidad, la mundanidad. La primera de las charlas se titula "el mundo revolucionario de Dios". Bíblicamente mundo abarca todos esos mundos humanos interdependientes (p. 19). El mundo ha sido creado por Dios, es sostenido y será juzgado por El. El mundo es objeto del interés y del amor de Dios. El mundo constituye la esfera de la actividad liberadora y renovadora de Dios, y por eso es el lugar propio de la actividad cristiana. De aquí los dos grandes peligros del cristianismo: el eclesiologismo, y el espiritualismo. Es necesario concebir al cristiano como una mezcla de "santo y revolucionario" (A. Koestler). La segunda charla trata del pecado, como "traición del hombre a su propia humanidad". El pecado es la renuncia a la plenitud vital, al asumir el puesto en el mundo. Por eso el pecado es pereza, acedia, no-compromiso, apatía (que en el fondo es pecado político). La tercera charla trata del evangelio "palabra de Dios a su mundo". El Evangelio es mensaje de paz (el shalom), paz que significa reconciliación, libertad y esperanza. "La Iglesia es aquella parte del mundo que cuenta con el privilegio de advertir, reconocer y anunciar lo que Dios está haciendo continuamente en y por el mundo entero" (p. 73). La cuarta charla, de inspiración Bonhoefferiana, se titula "los sacramentos, participación en el sufrimiento de Dios en su mundo". El lugar del culto cristiano es el mundo. El Bautismo es un signo de solidaridad y com-

<sup>30</sup> H. Cox, *El cristianismo como rebelde*, Marova, Madrid, 1968, 131 págs.

promiso. La Eucaristía es propiamente la participación en el sufrimiento de Dios en el mundo. La Iglesia es vista como lugar de congregación y de disgregación (es decir, no un "ghetto", sino un grupo "enviado"). La última charla se refiere al "ministerio, colaboración en la actividad de Dios en su mundo". El ministerio es a-religioso (no nos parece tan claro, e incluso advertimos un sutil triunfalismo...). Los laicos necesitan adiestrarse, ser móviles y flexibles (les llama Cox "guerrilleros"), rápidos en obedecer, buscando en el clero los "pertrechos y víveres", yendo siempre a los lugares donde se libran las batallas. El libro tiene muchas simplificaciones teológicas, en parte justificadas por el auditorio de las charlas. Pero, ambigüedad que no vemos despejada tampoco en *The Secular City*; Cox nos parece demasiado dualista (aunque sea de signo "secular", de hecho esto importa poco), sin poder encontrar el camino de la *opción cristiana* ante un mundo secularizado.

Richard Niebuhr nos presenta<sup>31</sup> una tipología interesante de las relaciones entre Cristo y la Cultura, que significan para él los intentos más relevantes de solución al "eterno problema": desprecio de la vida presente, confiar en la gracia y no en el progreso, ser intolerantes. En la introducción plantea los términos de la antinomia. Cristo es caracterizado desde diversos ángulos, tratando de reunir la reflexión teológica protestante: como amor (Niebuhr), esperanza (Schweitzer), obediencia (Bultmann), fe (protestantismo tradicional), humildad (tradición monástica). La cultura se la entiende como fenómeno social, los logros humanos, el mundo de los valores, los bienes destinados al hombre, realización y conservación temporal y material de los valores, el hecho del pluralismo, cultural. Va a presentar cinco respuestas típicas, sin pretender afirmar que se den puras en la realidad. La primera es caracterizada como *Cristo contra la cultura*, se trata de optar por uno u otro. Su origen está ya en la primera Iglesia, al rechazar la cultura judía (cfr. Klausner), en el rechazo de Roma, en la actitud de muchos monjes, en los misioneros que rechazan la cultura de los pueblos que misionan. El problema de fondo es el de la relación *nuevo pueblo* y mundo (problema ya planteado en la tradición cristiana más antigua (cfr. I Juan, las cartas de Clemente Romano, la Didajé, etc.). La problemática teológica es también la relación y revelación, ley y gracia. La segunda respuesta es caracterizada como *el Cristo de la Cultura*. Hay un acuerdo fundamental. Cristo es "el gran héroe de la historia cultural humana". Su origen está remontado al gnosticismo (su rechazo del cristianismo como Iglesia, y su afirmación como *religión*). La civilización cristiana (cfr. Abelardo y su ética acomodaticia). El protestantismo *cultural*, que trata de superar el conflicto entre el hombre natural y el reino de Dios. Esta opción juega un papel importante ante el "universalismo" y la "selección" de los valores. Pero, teológicamente, ¿qué queda del Señor? La tercera respuesta, *Cristo por encima de la Cultura*, se

<sup>31</sup> R. Niebuhr, *Cristo y la cultura*, Península, Barcelona, 1968, 262 págs.

mueve también en una línea de síntesis, pero remarcando la primacía de Cristo. Tomás de Aquino, Alberto Magno, y ya antes Clemente estarían en esta línea. La síntesis parece lograda en el plano intelectual, ¿pero en el plano social? ¿Qué queda del mal? Se siente una ausencia del sentido histórico (quizás por el acento en la analogía de la "perfección"). La cuarta respuesta se caracteriza como *Cristo y la Cultura en paradoja*. Son *dos ciudades*, con sus derechos, pero opuestas, trasladando la esperanza al plano escatológico. Hay un dualismo, pero no ya entre cristianos y paganos, sino entre hombre y Dios, entre pecado y gracia. Aparecen como tendencias en Pablo y en Marción. Es una marcada línea en Lutero y Kierkegaard, y entre los contemporáneos el autor cita a su hermano, Reinhold Niebuhr. La relación Cristo-Cultura es dialéctica. Teológicamente, es importante el acento puesto en la realidad del pecado y del mal. La quinta respuesta la caracteriza como *Cristo, el transformador de la cultura*. Se trata de convertirse en la cultura hacia Cristo, única salud. Teológicamente se da importancia a la *creación* y se entiende el pecado como una *regresión histórica* que necesita conversión. La historia es vista como un drama humano-divino. Encuentra el autor esta tendencia en el cuarto evangelio (aunque hay cierto separatismo). San Agustín, Calvino y un teólogo inglés del siglo XX, F. D. Maurice, son citados como ejemplos de esta respuesta. Finalmente el autor intenta mostrar cómo es necesario concluir con una *decisión*, que nos pone ante el *relativismo* de la fe y la *confianza en el Señor*. Se trataría de un existencialismo (en la línea kierkegaardiana de la opción), pero un existencialismo social. Una libertad en dependencia, una fe en lealtad y confianza. Tomar esta decisión es tomarla con la conciencia de que no somos la Iglesia, pero existe una Iglesia de la fe, sabiendo que Cristo resucitado es cabeza de la Iglesia y también redentor del mundo, y es tomarla sabiendo que "el mundo de la cultura —conquista del hombre— existe dentro del mundo de la gracia: el reino de Dios" (p. 262). El valor del libro reside, nos parece, en esta reflexión final que enriquece la presentación de las opciones o respuestas típicas.

No cabe duda de la importancia de Dietrich Bonhoeffer para comprender la teología de la secularización, es decir, la opción cristiana, la fe, ante el humanismo y la secularización. La editorial Estela ha traducido al castellano su *Ética*<sup>32</sup>, cuyas líneas principales quisiéramos presentar, siguiendo la introducción de Luis Duch, monje de Montserrat, en las pp. XI a XLIII. Después de trazar algunos rasgos de su vida, nos presenta el autor de la introducción la obra de Bonhoeffer, comenzando con su tesis *Akt und Sein*, donde la idea central es la noción de Iglesia como *communio sanctorum*, donde se unen el acontecimiento (acto) y la institución (ser), ya mostrados en Cristo como comunidad, por el *acto* de la Palabra, y por el *ser* de la Alianza. Luego presenta *Widerstand und Ergebung*, la obra más

<sup>32</sup> D. Bonhoeffer, *Ética*, Estela, Barcelona, 1968, 289 págs.

significativa de Bonhoeffer, donde se pregunta su autor qué es el cristianismo, y quién es Cristo hoy para nosotros. Cristo no ya como *objeto* de la religión (el problema del apriori religioso), sino como Señor del Mundo. La vida de aquí abajo (*Diesseitigkeit*) y la participación en los sufrimientos de Dios en el mundo. Sin duda son éstas las ideas principales de Bonhoeffer, al menos atendiendo a su influencia en la teología de la secularización. Viene luego la presentación de la *Ética*, obra fragmentaria, cuyo centro es la realidad como manifestación de Cristo. Bonhoeffer intenta ponerse *más allá del bien y del mal*, no por una voluntad de poder, sino por la simplicidad y la libertad del origen (Dios). Es decir, la sencillez de la voluntad de Dios. Por eso, la ética de Bonhoeffer no es una moral casuística, sino *simple, sencilla*. Sin pretender juzgar del bien y del mal (que es, justamente, el pecado). La regla de oro de la moral cristiana puede enunciarse como "mi conducta ayuda ahora al prójimo a ser un hombre delante de Dios" (p. 58). Debe darse una dialéctica entre libertad y obediencia. La libertad pregunta por el sentido, la obediencia actúa sin preguntar. La ética cristiana tiene que basarse en la responsabilidad, que supone el riesgo de la ambigüedad, confiando ante Dios que es el único que juzga (por eso, no se trata de un *sistema ético*). Bonhoeffer, para Duch, parece moverse a diversos niveles de reflexión, cuya clave hermenéutica él la encuentra en la "noche oscura alemana" (el nazismo y lo que trajo, factor cuya influencia en la teología de la secularización sería interesante estudiar más a fondo). En primer lugar, está la herencia y decadencia de los valores transmitidos al occidente cristiano; luego la doctrina de los cuatro mandatos; y finalmente —como el nivel más hondo— el percibir a Jesucristo como "responsable de la realidad del mundo". Todo lo orientado a Cristo es *natural*. La dialéctica cristiana más auténtica es la de lo último y lo penúltimo (lo definitivo y lo provisorio). La última consideración, es sobre la "realidad de lo real", quizás de las intuiciones cristianas más hondas de Bonhoeffer. Para el hombre *religioso* la realidad es vivida *a base de Dios*. Para el hombre ateo la realidad es vivida sin Dios. Para el cristiano se trata de mantener la realidad delante de Dios: "¡vivir delante y con Dios, sin Dios!" Ver la realidad, entonces, tal cual es, reconociendo siempre su "realidad". La ascesis es el "aprendizaje constante de la realidad". La moral cristiana es, pues, conformarse a Cristo en una estructura de conducta responsable en cada situación. La meditación de esta obra de Bonhoeffer puede ser una pauta fundamental en nuestra pregunta por la opción cristiana ante el humanismo y la secularización.

Junto a Bonhoeffer es innegable la influencia de Paul Tillich. Para terminar vamos a presentar dos traducciones, al castellano una, y al francés otra. La primera<sup>33</sup> es una colección de sermones, a los cuales el

<sup>33</sup> P. Tillich, *Se conmueven los cimientos de la tierra*, Ariel, Iberoamericana, Barcelona, 1968, 292 págs.

mismo Tillich llama *apologéticos*: “me sentía obligado a buscar un lenguaje que expresase en otros términos la experiencia humana a la que hace referencia la terminología bíblica y eclesial. Semejante situación me ha llevado a desarrollar un tipo de sermón ‘apologético’” (pp. 9-10). Dada la índole de la obra quisiéramos insinuar solamente algunas de sus insinuaciones teológicas. Los “cimientos de la tierra” se conmueven, pero Dios “es el cimiento sobre el que se asientan los demás cimientos, y este cimiento no puede ser removido” (p. 24). La fe como certeza de la salvación y no la desesperación ante la “conmoción” es la opción que hemos de hacer. Y “a esto es a lo que deberíamos llamar *religión*, o de manera más precisa, el fondo religioso de toda religión” (p. 26). Para Tillich, “vivimos en dos dimensiones”, la humana y la divina, que aunque no pueden confundirse, tampoco pueden separarse: “lo que hay de nuevo en los profetas y en el cristianismo, más allá de todo paganismo, antiguo y moderno, es que la dimensión eterna se revela en la dimensión histórica” (p. 42). Y ésta es justamente la paradoja de las bienaventuranzas, porque Jesús “ensalza a los pobres por cuanto viven en dos mundos, el actual y el venidero. Y amenaza a los ricos por cuanto viven en un solo mundo” (p. 50). Hay también dos siervos de Yahvé: los que sufren sin que nadie repare en ellos, y aquellos que rigen los imperios y su infamias, y que son instrumentalizados —como Ciro— para los proyectos de Dios. Hace luego Tillich una “meditación sobre el tiempo”, mostrando tres de sus muchos misterios: “su poder para devorarlo todo dentro de su esfera; su poder para admitir a la eternidad en su seno; y su poder para conducirnos hacia un último fin, hacia una nueva creación” (p. 64). Comentando el salmo 139, esa impotencia para “escapar de Dios”, afirma Tillich cómo “la protesta contra Dios, el deseo de que no exista ningún Dios y la huida hacia el ateísmo son, todos ellos, elementos genuinos de una religión profunda” (p. 78). Viene luego el conocido sermón sobre la “profundidad de la existencia” (cuyos textos usa tanto Robinson en *Honest to God*), “quien sabe algo acerca de la profundidad, sabe algo acerca de Dios” (p. 95). Y es interesante la reflexión que hace sobre el apartamiento de la verdad (y de Dios): “no nos apartamos de la verdad porque es demasiado profunda, sino porque es demasiado inconfortable” (p. 99). Comenta luego el salmo 90, “sobre la fugacidad de la vida”. Hablando de la “lamentación de la naturaleza” (cfr. Rom. 8, 19-22) nos incita a “reconciliarnos con la naturaleza”, que puede ser una puerta previa a una reconciliación con los “sacramentos”. Hablando de la experiencia de santidad hace una afirmación sobre el humanismo que quisiéramos reproducir: “El humanismo ha transformado la inaccesibilidad de Dios en la sublimidad de sus mandamientos morales”. El humanismo ha olvidado que la majestad de Dios... entraña la conmoción de los cimientos... Cuando se identifica a Dios con un elemento de la naturaleza humana, como ocurre en el humanismo, aquel terrorífico y aniquilador encuentro con la majestad resulta ya imposible” (141). La crítica al “yugo de la religión” no podía faltar en estos sermones

de Tillich. “Jesús nos libera de la religión... Jesús trasciende toda ley religiosa” (p. 156). Lo que Dios nos pide es aceptar el “Nuevo Ser, ese poder de Salvación oculto en nuestra existencia, que nos libera de la fatiga y de la carga” (p. 160-161). ¿Cuál es el sentido de la Providencia? “que toda situación implica una posibilidad creadora y salvadora, posibilidad que ningún acontecimiento puede destruir” (p. 168). La verdad que salva “significa aquella verdad que se hace; la verdad que salva está en aquél que hace la verdad” (p. 187). Vienen luego tres sermones sobre el “teólogo”, donde la idea central es cómo somos teólogos en la medida en que oímos la Palabra antes de pensarla y predicarla. La esperanza, “donde somos más fuertes que en la posesión” (p. 241). El “ser aceptado”, una de las ideas claves de Tillich, justamente a partir de la idea de “pecado”, como separación, y de “gracia” como reunión, reconciliación. En el último sermón, sobre la “novedad” de la obra del Señor, hay una alusión a la secularización que —nos parece— revela claramente la riqueza de la “opción” de Tillich: “nuestra época se decidió por un mundo secular. Fue una decisión importante y harto necesaria. Así ha arrojado a la Iglesia de su trono, una Iglesia que se había convertido en un poder de represión y de superstición. Ha consagrado y santificado nuestra vida y nuestro trabajo cotidiano. Pero ha excluido aquellas profundidades debido a las cuales la religión perdura: el sentido del misterio insondable de la vida, la comprensión de una significación última de la existencia y el poder invencible de una dedicación incondicional. Estas cosas *no pueden* ser excluidas” (p. 285).

Y finalmente queremos presentar esta obra de Tillich, *El coraje de ser*<sup>34</sup>, que nos parece de las contribuciones más ricas al tema que hemos seguido en esta nota. “He elegido como materia un punto hacia el cual converge todo un conjunto de problemas teológicos, sociológicos y filosóficos: el concepto de ‘coraje’” (p. 17). Filosóficamente rastrea el sentido de esta “virtud” en Platón, Aristóteles, el estoicismo, Santo Tomás, Spinoza y Nietzsche. Teológicamente le interesa por su relación con la fe: “...la fe se interpreta a partir del coraje... porque estoy convencido que la ‘fe’, más que cualquier otra noción religiosa, tiene necesidad de ser reinterpretada de esta manera” (p. 24). De los dos aspectos del coraje, el ontológico y el ético, le interesa más a Tillich el primero, por ser más fundamental y por su reinterpretación teológica en términos de fe. Después de la visión histórica del primer capítulo comienza la parte sistemática estudiando *el ser, no-ser, y la angustia*. El coraje es la afirmación de sí a pesar de lo que impide esta afirmación. Y justamente la angustia —a un nivel ontológico— es la consciencia que tiene un ser de su posibilidad de no-ser (el “a pesar de” del coraje). Distingue luego angustia y miedo, pasando a clasificar la angustia y describir tres tipos: la angustia del destino y de la muerte (que corresponde al ser óntico), la angustia del

<sup>34</sup> P. Tillich, *Le courage d'être*, Casterman, Tournai, 1967, 187 págs.

vacío y la carencia de sentido (que corresponde al ser espiritual), y la angustia de la culpa y la condena (que corresponde al ser moral). Los tres tipos de angustia, que son existenciales, se entremezclan y contribuyen a caracterizar el estado de angustia, cuya manifestación límite es la desesperanza: “el sufrimiento de la desesperanza consiste en que un ser es consciente de sí mismo como incapaz de afirmarse por causa de la potencia del no-ser” (p. 65). Y a esta luz, “la vida humana puede ser interpretada como una continua tentativa para evitar la desesperanza” (p. 66). Trata luego de la angustia patológica, dejando el campo de lo existencial para introducirse al psicológico y al biológico. Sin embargo, y nos parece de las reflexiones más interesantes de Tillich, la angustia patológica es interpretable en términos ontológicos: “la neurosis es el medio de evitar el no-ser evitando el ser” (p. 75). Y la autoafirmación como afirmación de la vida (vitalismo de la ética), es una afirmación del ser, que en términos religiosos es una cuestión de gracia. Porque “la verdad de la interpretación vitalista de la ética es la gracia. El coraje considerado como una gracia: es una conclusión y una pregunta” (p. 91). A así el coraje se convierte en una aceptación de esta gracia del ser, de la vida, a pesar de la continua amenaza del no-ser. Pero este coraje de ser que consiste en aceptar ser aceptado (donde entra en juego la trascendencia, y que en el fondo es la experiencia de la fe, porque el fondo de la existencia y el fondo de la vida no son sino manifestación del Dios vivo), no debe confundirse con el coraje de ser participando (como parte de un todo), ni con el coraje de ser sí mismo. Porque la opción radical no es ante el todo, o ante mí mismo, sino ante la trascendencia, ante la gracia, ante Dios que me ofrece en Cristo este Nuevo ser. Y se da el paso (apologético, le llama Tillich) del plano humano al plano teológico (su método de corrección). Porque el coraje como gracia es la respuesta al Dios amor, al Dios que perdona, al Dios que acepta. Es decir, a Dios como se manifiesta en Jesucristo. Y éste es el “Dios que está por encima del Dios del teísmo”. Y por eso, conclusión muy luterana, “el coraje de ser tiene sus raíces en el Dios que aparece cuando Dios ha desaparecido en la angustia de la duda” (p. 184). Si queremos comprender más a fondo las ricas sugerencias de Tillich no podremos evitar la lectura y meditación de su obra clave, *teología sistemática*, pero este pequeño libro sobre el coraje de ser puede darnos sus líneas fundamentales.

Al terminar este boletín quisiéramos retomar lo dicho al comienzo. Nuestro objetivo era mostrar, presentando diversas obras, la unidad histórica del proceso al humanismo, la crisis de la metafísica, el final del cristianismo convencional, la muerte de Dios, el proceso de secularización. Quizás son distintas perspectivas de una misma realidad: nuestra historia, preñada por un largo pasado y atraída irresistiblemente por un futuro mejor. En este continuo la ruptura opcional es, en su nivel teológico más radical, la alternativa de la fe o la incredulidad. El humanismo cristiano, el cristianismo secularizado, el ateísmo prometeico, el ateísmo órfico, son op-

ciones posibles. Quizás sea más importante la opción por el humanismo abierto, o por el ateísmo axiológico, o por la secularización abierta. Lo cierto, como cristianos, es la actitud de oyentes de la Palabra, que podamos discernir la emergencia de Dios en la historia, que podamos rechazar las ideologías e idolatrificaciones. Que podamos, en definitiva, mirar al futuro de la historia sabiendo que el Señor viene, y creyendo —con alegría— que el Señor está cerca.

## CRISTOLOGIA

V. Marangoni

Ch. Duquoc nos presenta un nuevo ensayo de Cristología<sup>1</sup> dogmática. Con él viene a aumentar la escasa literatura al respecto en el campo católico: me refiero a las obras de fondo. Una prueba de esto último y de la urgencia de tales estudios, es la inmediata traducción al castellano del primer tomo, que nos acaba de llegar. (Entre las reseñas más significativas, destaquemos la de B. Sesboüé en *Rech. Sc. Rel.*, 56 [1968], 656-663, y, sobre todo, la de I. Berten en *N. R. Th.*, 90 [1968], 976-981.) Ante todo, no cabría dar un juicio de conjunto de toda la obra, hasta no tenerla completa en nuestras manos. Juzgamos útil, con todo, destacar algunos aspectos. El subtítulo de este primer tomo parece sugerir que se ocupará de los aspectos humanos de Jesús, lo cual no es del todo exacto. El trabajo incluye una primera parte que trata de los datos sobre la vida de Jesús; otra parte se ocupa de la elaboración doctrinal hecha por los escritores inspirados del N.T. (estudio de los títulos de Cristo), para luego reinterpretar la cristología tradicional. Suponemos que la tercera parte de que nos habla el autor, llenará el segundo volumen: éste estaría consagrado al misterio Pascual. Decimos esto algo dubitativamente, porque el extenso prólogo metodológico no deja muy nítido el plan general de la obra. Tal distribución no nos parece muy feliz. El mismo autor reconoce la dificultad de un ensayo sistemático en nuestros días, que tendrá que ser “estructuralmente imperfecto, sin renunciar por ello a la universalidad de su proyecto” (p. 12). Aún admitido esto, se podría discutir la adecuación del título del primer volumen a su contenido: ¿hasta qué punto el hombre Jesús puede incluir toda la materia tratada, por ejemplo, en el capítulo séptimo (pp. 369 ss.: Cristo, Hijo de Dios)? Desde otro punto de vista, encontramos algo incongruente o poco lógico empezar el estudio del misterio de Cristo por los Evangelios de la infancia, siendo así que el mismo Duquoc afirma: “sería erróneo querer iluminar la catequesis con los relatos del nacimiento. El

<sup>1</sup> Ch. Duquoc, *Cristología, 1: El hombre Jesús*, Sígueme, Salamanca, 1969, 451 págs.