

Sobre el arcaísmo de la *Apophasis* y teniendo en cuenta la caracterización del gnosticismo basada en las reflexiones de H. Ch. Puech que el autor utiliza⁸, no vemos en qué forma la ideología de la *Apophasis Megale* no pueda ser comprendida en ella, pero al igual, obviamente, la doctrina que se expresa a través del *Apocriphon Johannis, Evangelio de la Verdad, El libro sagrado del gran Espíritu Invisible, La hipóstasis de los arcontes*, por citar algunos casos.

En relación con este último ejemplo, tampoco creemos que sea sostenible la distinción entre gnosis rudimentaria y más desarrolladas, pues ello más que una captación adecuada de la esencia del gnosticismo, refleja prejuicios evolucionistas proyectados sobre la naturaleza del gnosticismo, tan nocivos para aproximarse a la doctrina gnóstica como a cualquier otra forma de esoterismo.

Por otra parte, y el autor lo ha entrevistado, el fragmento X no contradice a los anteriores, sino que irradia sobre ellos toda su profundidad metafísica⁹.

Son éstas algunas de las observaciones generales que nos ha inspirado esta, en muchos de sus aspectos, notable obra del P. Salles-Dabadie, y que precisamente por los novedosos planteos con que abona su rigor filológico promueve la polémica y contribuirá con ello a la mayor dilucidación de uno de los tantos puntos oscuros del gnosticismo.

⁸ Este acertado acercamiento fenomenológico al hecho gnóstico ha sido desarrollado por H. Ch. Puech fundamentalmente en sus cursos de Le Collège de France, "Phénoménologie de la Gnose", *Annales du Collège de France*, 1953 a 1956 y expresado como pieza maestra de sus investigaciones entre otros trabajos en *Le Manichéisme. Son fondateur, sa doctrine*, Musée Guimet, París, 1949; "La religión de Mani" en *Cristo y las religiones de la tierra*, t. II, B. A. C., Madrid, 1961, y "Découvert d'une bibliothèque gnostique en Haute-Egypte", *Encyclopedie Française*, t. XIX, Philosophie-Religion, París, 1957, 19-42-4 a 13.

⁹ Sobre este último punto y para clarificar asimismo la traducción del fragmento X, debe tenerse en cuenta la reflexión final hecha por A. Orbe en su *Excursus "Unus et Solus"*. Cf. A. Orbe, *Los primeros herejes ante la persecución, Estudios Valentínianos V*, Roma, 1956, sobre todo pág. 284-5.

J. Ratzinger, *Introducción al Cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 1970, 327 págs. La obra ya ha sido presentada por *Stromata* en su edición alemana original, por eso nos remitimos a aquella presentación para su visión de conjunto (cfr. *Stromata*, 25 [1969] 284-285). Aquí nos detendremos en el estudio introductorio sobre la fe, porque lo consideramos del mayor interés para la problemática teológica actual.

Ratzinger considera que "la cuestión fundamental que ha de resolver una introducción al Cristianismo es qué significa la frase *yo creo*, pronunciada por un ser humano" (p. 29).

"La fe es una decisión por la que afirmamos que en lo íntimo de la existencia humana hay un punto que no puede ser sustentado ni sostenido por lo visible y comprensible, sino que choca con lo que no se ve de tal modo que esto le afecta y aparece como algo necesario para su existencia" (p. 32). "A esta actitud sólo se llega por lo que la Biblia llama *conversión*... la fe es la conversión en la que el hombre se da cuenta de que va detrás de una ilusión, al entregarse a lo visible. He aquí la razón profunda por la que la fe es indemostrable: es un cambio del ser, y sólo quien cambia la recibe. Y porque nuestra inercia natural nos empuja en otra dirección, la fe es un cambio diariamente nuevo; sólo en una conversión prolongada a lo largo de toda nuestra vida podemos percatarnos de lo que significa la frase *yo creo*" (p. 32).

"El primer escándalo de la fe, la distancia entre lo visible y lo invisible, entre Dios y lo que no es Dios, se agudiza mediante un segundo escándalo, mediante la antítesis entre ayer y hoy, entre tradición y progreso, y por la vinculación con el pasado que parece suponer la fe" (p. 34). "La fe cristiana no trata simplemente de lo eterno... trata más bien de Dios en la historia, de Dios como hombre" (p. 35).

"La fe pretende ser revelación, ya que parece superar el abismo que yace entre lo eterno y lo temporal, entre lo visible y lo invisible, y porque a Dios nos lo presenta como un hombre, al eterno como temporal, como uno de nosotros. Funda su pretensión de ser revelación en que ha introducido lo eterno en nuestro mundo" (p. 35).

Por eso, detrás del escándalo "entre lo pasado y lo actual, está el escándalo más serio del positivismo cristiano, de la *circunscripción* de Dios a un punto de la historia. Con esto abordamos el problema de la fe cristiana en toda su profundidad... Si la teología nos dice un día, por ejemplo, que la *resurrección de los muertos* significa que el hombre nueva, diaria e infatigablemente tiene que ir a la obra del futuro, hemos eliminado el escándalo. ¿Pero hemos sido fieles?" (p. 37).

"Los escolásticos decían: *Verum est ens* 'el ser es la verdad'. A esto opone Vico esta otra fórmula: *Verum quia factum*. Esto quiere decir que

lo único que podemos conocer como verdadero es lo que nosotros mismos hemos hecho... Para antiguos y medievales el ser mismo es verdadero, es decir, se puede conocer porque Dios, el entendimiento por esencia, lo ha hecho; pero lo ha hecho porque lo ha pensado... todo ser es pensamiento, *logos*, verdad. Consiguientemente, el pensar humano es pos-pensar del ser mismo, pos-pensar de la idea que es el ser mismo. El hombre puede pensar porque su propio *logos*, su propia razón es *logos* del *logos*, pensamiento del pensador, del espíritu creador que impregna el ser" (p. 39-40).

Para Vico, "si el conocer real implica el conocimiento de las causas, sólo podemos conocer verdaderamente lo que nosotros mismos hemos hecho" (p. 41). Pero "este programa, que hace de la historia el lugar de la verdad de los hombres, no es suficiente en sí mismo. Sólo se hizo plenamente efectivo cuando se unió a otro motivo formulado por Karl Marx, unos 100 años más tarde, en su clásica expresión: "En el pasado los filósofos interpretaron el mundo; ahora tienen que ir cambiándolo". Esta máxima, traducida al lenguaje de la tradición filosófica, significa que en lugar del *verum quia factum* —es cognoscible y portador de verdad sólo lo que el hombre ha hecho y puede considerar— entra un nuevo programa: *verum quia faciendum*: la verdad de la que se tratará en adelante es la factibilidad. Con otras palabras podemos afirmar que la verdad, con la que juega el hombre, no es la verdad del ser ni, a fin de cuentas, la verdad de sus acciones, sino la de la transformación del mundo, la de la configuración del mismo; una verdad, pues, que mira al futuro y a la acción" (p. 43).

"Con esto la perspectiva cambia una vez más: en la antigüedad y en la edad media el hombre estaba orientado hacia lo eterno; después de un corto período en el que reinó el historicismo, a lo pasado; ahora la factibilidad, lo *faciendum* le orienta al futuro que él mismo pueda crear" (p. 45). Por eso, "uno se siente tentado de acercarse a la fe no en el campo del *factum*, sino en el del *faciendum*, y de interpretarla, en medio de una "teología política", como medio de transformación del mundo" (p. 46).

Pero, 'quien coloque la fe o en el plano del *factum* o en el del *faciendum*, no descubrirá el significado de la frase *yo creo* —credo—, pronunciada por un ser humano. Ya que, quien así se expresa, por de pronto no idea un programa de activa transformación del mundo ni se asocia a una cadena de acontecimientos históricos. A modo de ensayo, y para poner de relieve lo más característico, diría yo que el acontecimiento de la fe no pertenece a la relación saber-hacer, nota que designa la coyuntura espiritual del pensar factible; el acontecimiento de la fe se expresa mejor con la relación permanecer-comprender" (pp. 47-48).

"¿Qué es propiamente la fe? Nuestra respuesta es ésta: es la forma de permanecer del hombre en toda la realidad, forma que no se reduce al saber ni que el saber puede medir; es la orientación sin la que el hombre estaría sin patria, la orientación que precede al calcular y actuar humanos, y sin la que no podría ni calcular ni actuar, porque eso sólo puede

hacerlo en el sentido de la inteligencia que lo lleva" (p. 51). "Crear cristianamente significa confiarse a la inteligencia que me lleva a mí y al mundo, considerarla como el fundamento firme sobre el que puedo permanecer sin miedo alguno. En lenguaje más tradicional podemos afirmar que creer cristianamente significa comprender nuestra existencia como respuesta a la palabra, al *logos* que lleva y sostiene todo. Significa decir sí a la inteligencia que nosotros no podemos hacer, pero sí recibir, a la inteligencia que se nos da para que sólo tengamos que aceptarla y fiarnos de ella. Según eso, la fe cristiana es una opción en pro de que lo recibido precede al hacer. Esto no quiere decir que el hacer se desprece o se considere superfluo. Sólo porque hemos recibido, podemos *hacer*. La fe cristiana significa también, como hemos dicho, una opción en pro de que lo invisible es más real que lo visible. Es afirmación de la supremacía de lo invisible como propiamente real, lo cual nos lleva y autoriza a colocarnos ante lo visible con tranquilidad impertérrita y en la responsabilidad que dimana del verdadero fundamento de todo, de lo invisible" (p. 52).

"Sólo la verdad es el fundamento adecuado de la permanencia del hombre. Por eso el acto de fe cristiana incluye esencialmente la convicción de que el fundamento inteligente, el *logos* en el que nos mantenemos, en cuanto inteligencia es también verdad" (p. 54).

"La comprensión no supone una contradicción con la fe, sino que presenta su auténtico contenido... La comprensión nace de la fe. Por eso, una tarea primordial de la fe cristiana es la teología, discurso comprensible, lógico (*rationale*, racional-inteligible) de Dios. Aquí radica el derecho inamovible de lo griego en lo cristiano. Estoy plenamente convencido de que no fue pura casualidad el que el mensaje cristiano, en su primera configuración, entrase en el mundo griego y que se mezclase así con el problema de la comprensión, de la verdad" (pp. 55-56).

Pero "la fe cristiana es mucho más que una opción en favor del fundamento espiritual del mundo. Su fórmula central reza así: *creo en tí*, no "*creo en algo*". Es encuentro con el hombre Jesús; en tal encuentro siente la inteligencia como persona. En su vivir mediante el Padre, en la inmediatez y fuerza de su unión suplicante y contemplativa con el Padre, es Jesús el testigo de Dios, por quien lo intangible se hace tangible, por quien lo lejano se hace cercano. Más aún, no es puro testigo al que creemos lo que ha visto en una existencia en la que se realiza el paso de la limitación a lo aparente a la profundidad de toda verdad. No. El mismo es la presencia de lo eterno en este mundo. En su vida, en la entrega sin reservas de su ser a los hombres, la inteligencia del mundo se hace actualidad, se nos brinda como amor que ama y que hace la vida digna de vivirse mediante el don incomprensible de un amor que no está amenazado por el ofuscamiento egoísta. La inteligencia del mundo es el tú, ese tú que no es problema abierto, sino fundamento de todo, fundamento que no necesita a su vez ningún otro fundamento" (p. 57).

“La fe no es una cavilación en la que el yo, libre de toda ligadura, se imagina reflexionar sobre la fe; es más bien el resultado de un diálogo, expresión de la audición, de la recepción y de la respuesta que, mediante el intercambio del yo y del tú, lleva al hombre al *nosotros* de quienes creen lo mismo” (p. 66).

“La fe no es fruto de mis pensamientos; me viene de afuera; la palabra no es algo de que dispongo y cambio a mi gusto, sino que se anticipa a mí mismo, a mi idea. La nota característica del acontecimiento de la fe es el positivismo de lo que viene a mí, de lo que no nace en mí ni me abre, de lo que yo no puedo dar. Por eso se da aquí una supremacía de la palabra anunciada sobre la idea, de manera que no es la idea quien crea las palabras, sino que la palabra predicada indica el camino al pensamiento” (p. 68).

“Esta supremacía de la palabra significa que la fe está ordenada a la comunidad de espíritu de modo completamente diverso al pensar filosófico. En la filosofía lo primario es la búsqueda privada de la verdad; después como algo secundario, busca y encuentra compañeros de viaje. La fe, por el contrario, es ante todo una llamada a la comunidad, en la unidad del espíritu mediante la unidad de la palabra; su finalidad es, ante todo, social: suscitar la unidad del espíritu mediante la unidad de la palabra” (pp. 68-69).

“La fe exige la unidad, pide co-creyentes, está por esencia orientada a la Iglesia. La Iglesia no es una organización secundaria e inadecuada, y consiguientemente un mal menor, en el mejor de los casos; la Iglesia pertenece necesariamente a la fe, cuyo sentido es la unión en la profesión y adoración comunes” (p. 73).

“El nosotros de los creyentes no es un accesorio secundario para espíritus medicres; es, en cierto sentido, la cosa misma; la co-humana comunidad es una realidad que se halla en un plano distinto del de las puras *ideas*. El platonismo nos da una *idea* de la verdad; la fe cristiana nos ofrece la verdad como *camino*, y sólo por ser camino, se convierte en verdad de los *hombres*” (p. 74).

“Por eso son esenciales a la fe la profesión, la palabra, la unidad que opera, la participación en el culto divino de la asamblea y, por fin, la comunidad que llamamos Iglesia” (p. 74). E. J. Laje.

R. Coste, *Las comunidades políticas*, Herder, Barcelona, 1971, 383 págs. El autor hace el esbozo de una teología de lo político. “El estudio que aquí emprendemos, dice, no tiene por objetivo elaborar una obra de politología (ciencia política), ni de derecho o sociología, ni tampoco de una moral política establecida solamente con unos criterios racionales que todo hombre de buena voluntad fuese capaz de aceptar; ni siquiera se contenta con hacer que todas esas disciplinas converjan en una síntesis tan rica y equilibrada como sea posible. Ciertamente se apelará a todas ellas, así como a la historia, a la geografía, a la economía y a la psicología. Se hará

cuidadoso uso de todos los materiales que ellas sean susceptibles de proporcionar, pero dentro de un propósito determinado: el de esbozar una *teología de lo político*, o, si se prefiere, una *moral teológica de la vida política*, o, más precisamente aún, una *reflexión teológica sobre el fenómeno político*” (p. 19).

Del análisis filosófico y teológico del fenómeno político (1ª parte), la obra pasa primeramente a la observación de la estructura interna de las comunidades políticas (2ª parte), y después a la observación de sus relaciones recíprocas, situándose siempre en un punto de vista ético: el de la palabra de Dios en sus proyecciones en la historia que se está haciendo (3ª parte). El autor concluye señalando que la *comunidad política* ya no es un territorio circunscripto por unas fronteras y la población que lo habita, sino el *planeta Tierra y la humanidad entera* (mundialización). La humanidad ontológica se ha convertido en la *comunidad sociológica mundial*, que reclama una organización común y una *política común* para resolver los problemas que le plantean, pero sin hacer inútiles las comunidades parciales que encierra en su seno. Hay así dos niveles de lo político y de la política: el nivel tradicional de la *comunidad política estatal* y el nuevo nivel de la *comunidad política mundial*. La política se convierte en la *política de la humanidad*, y los designios de la comunidad política estatal deben reconocerse, cada vez más, como el fragmento de un conjunto más vasto del que son solidarios” (pp. 365-366).

Por su claridad y síntesis global el libro ofrece una orientación clara y segura en los múltiples problemas que debe enfrentar hoy el cristiano. Nos permitimos señalar algunas definiciones y tomas de posición del autor que pueden resultar esclarecedoras. En cuanto al bien común, misión del poder político, formula la siguiente definición sintética: “El conjunto de los valores que, teniendo en cuenta todos los datos de hecho, favorecen al máximo el desarrollo total de una comunidad política de modo conforme al derecho natural y al Evangelio” (p. 59). Define el derecho natural como “el sistema orgánico de las exigencias de orden moral y jurídico que se derivan de la estructura misma de la naturaleza humana” (p. 68). Y señala a continuación la dialéctica entre absoluto y relativo que concilia la trascendencia del derecho natural y su necesaria adaptación a la coyuntura histórica precisa. “Las normas absolutas son la consecuencia de la identidad de la naturaleza humana, teniendo en cuenta las modificaciones del devenir, y la unidad de la humanidad. Las normas relativas se derivan de las transformaciones existenciales del contenido objetivo histórico” (p. 69). “El Evangelio opera una renovación capital en relación al derecho natural, a la vez por sus superiores aportaciones (amor a los enemigos, castidad perfecta, pobreza, obediencia, valor del sufrimiento...), por la luz que nos llega de la palabra del Verbo y por la sobrenaturalización de nuestro ser efectuada en el bautismo. Nosotros, los cristianos, debemos obedecer a la palabra de Dios a través de la revelación y, a la vez, a través del derecho

natural. La revelación supone el derecho *natural*; va más allá, pero no lo suprime" (pp. 72-73).

En cuanto a la política y el ideal evangélico denuncia la tentación de buscar recetas políticas, enteramente hechas, en el Evangelio, y la tentación de la confusión de lo espiritual y lo temporal, o de la absorción de lo segundo por lo primero (p. 87). Coste distingue entre la técnica y el espíritu y defiende que la unión entre el espíritu evangélico y la técnica política debe hacerse por impregnación, por transfiguración de la segunda por el primero (p. 88).

Coste advierte también que "hay que evitar confundir socialización y socialismo" (p. 137). Observa con Bigo que la socialización es un proceso histórico y el socialismo una ideología multiforme (p. 137 ss). En cuanto a la propiedad, dice que "la Iglesia mantiene la afirmación del *derecho de propiedad privada* (considerada en sus formas más variadas de la civilización contemporánea), como, por otra parte, la *Declaración universal* (art. 17). Para ella, es una consecuencia normal de necesidades profundas de la persona humana, especialmente de sus necesidades esenciales de libertad y de seguridad, y un medio particularmente importante de ejercicio concreto de su responsabilidad. Si es ejercido correctamente, reviste *ipso facto* un carácter social, puesto que la comunidad humana se aprovecha lógicamente del desarrollo personal de sus miembros. *La autoridad política debe, pues, garantizarlo*, como los demás derechos del hombre, pues todos ellos son, en su esencia, subyacentes a lo que constituye el dominio propio de aquélla. Pero no puede tratarse de una garantía ilimitada, del género de la ocasionada por la concepción romana que resucitaron los revolucionarios de 1789. La afirmación del *necesario carácter social* de la propiedad privada, en su finalidad y en su ejercicio, es inseparable de la afirmación de su derecho. La autoridad política, responsable del bien común, debe garantizar igualmente ese carácter social de la propiedad privada, lo cual trae consigo el derecho y el deber de controlarla, de reprimir los abusos de la misma y de paliar sus insuficiencias, asegurando una mejor explotación de los recursos nacionales y una más justa distribución de las rentas y tomando la dirección global de la economía. Sus poderes en este sentido llegan muy lejos, y deben proponerse y realizar la integración de la propiedad privada en esta civilización de solidaridad y de socialización que la fraternidad humana postula actualmente" (pp. 157-158).

En cuanto a los derechos humanos, dice que "los derechos de Dios son en realidad el fundamento de los derechos del hombre, y el reconocimiento de los derechos del hombre es un homenaje a los derechos de Dios, y más que eso mismo, obediencia a la palabra de Dios" (p. 202).

Entre estos derechos se incluye el derecho de voto, o sea, "el derecho de ser un miembro activo de su comunidad política, especialmente a través del voto, debe ser reconocido a todo ser humano suficientemente adulto" (p. 209). "Las directrices de la jerarquía eclesial a este respecto pueden

resumirse así: obligación grave de votar; obligación de votar según la propia conciencia; obligación de votar con vistas al bien común; prohibición de votar por los partidos cuyo programa no respete los derechos del hombre (esta directriz es formulada a menudo de modo diferente, pero tiene justamente este significado), si bien manteniendo la legítima diversidad de las opciones políticas. A la conciencia se le han planteado —o se le plantean todavía— difíciles problemas relativos a los partidos dictatoriales o totalitarios (fascista, nazi, comunista). Las directrices del Santo Oficio respecto al voto en favor del partido comunista no deben ser olvidadas. Son una invitación a la lucidez, que la ingenuidad de muchos ha hecho necesaria; pero no habría que ver en ellas una incitación a un anticomunismo simplista. Deben ser interpretadas a la luz de las enseñanzas de la encíclica *Pacem in terris* concernientes a las relaciones entre católicos y no católicos en el terreno económico, social y cultural (n. 157-160). Es indispensable estar atento a la evolución de los movimientos históricos y no rehusar el diálogo —aunque con prudencia— cada vez que éste sea posible" (pp. 209-200).

"Los sacerdotes comprometidos en un cargo pastoral deben evitar, por su doble misión de fraternidad universal y de testimonio de la primacía del reino de Dios, tomar partido en las divisiones políticas, y por tanto —a *fortiori*— convertirse en militantes de cualquier organización política. Su misión propia en este punto consiste en ayudar a los cristianos a reflexionar sobre los problemas temporales a la luz del Evangelio y en ser ellos mismos promotores de comprensión y de paz" (p. 252). E. J. Laje.

V. Massuh, *Nietzsche y el fin de la religión*, Sudamericana, Buenos Aires, 1969, 225 págs. El nuevo libro de V. Massuh presenta a Nietzsche como figura "religiosa". No deja de ser una perspectiva sugerente, pero también plena de interrogantes y oscuridades; por eso antes de afrontar con una afirmación o con una negación la imagen propuesta, quizá sea oportuno revisar sus supuestos.

1. *El fin de la religión*. Massuh lleva a cabo una exposición de Nietzsche siguiendo una periodización en tres etapas, y muestra la evolución del pensamiento de Nietzsche, especialmente en su aspecto religioso.

En la primera etapa, juvenil, que llegaría hasta "Humano, demasiado humano", la religión aparece junto con el arte, como uno de los elementos poderosos para la configuración de la vida humana. La religión tiene su fuente en el mito, y a éste lo define Massuh como "capacidad de concebir la vida sub specie aeterni" (p. 44). El mito libera a los hombres de la fugacidad de la historia, le otorga a ésta un carácter único y destinal.

Para ser viviente, la religión debe mantenerse, según Nietzsche, en la inmediatez del mito, y alejarse de la racionalización, de la fugacidad histórica, que la disuelven.

Un segundo momento de la actitud nietzscheana ante la religión se caracteriza por su crítica a ésta en términos “modernos”, vale decir históricos, sociológicos, políticos (pp. 91-105).

La crítica de Nietzsche culmina en su famosa sentencia *Gott ist tot*, Dios ha muerto. ¿Cómo entenderla? Massuh sostiene (p. 137) que la muerte de Dios no es un asesinato, sino un sacrificio, porque busca operar “un nacimiento de lo sagrado”.

En lo que al Cristianismo en particular se refiere, Massuh parece aceptar las críticas nietzscheanas, y aceptar en consecuencia, que la supresión del Cristianismo significaría el fin de la decadencia, el comienzo del libre juego de la voluntad de poder, de la lozanía de la vida (p. 90).

La base para lograrlo sería el abandono de la idea de pecado, del hombre como pecador que ha de ser redimido, y la recuperación de la idea de inocencia; nos hallamos así “más allá del bien y del mal”, y partiendo de aquí a la búsqueda, según Massuh, de una “actitud religiosa entendida como ejercicio de la inocencia y la divinización del hombre” (ibid.). Massuh cree hallar una respuesta en eso que denomina “espiritualidad dionisiaca” o “religiosidad dionisiaca” (esp. pp. 182-197), que correspondería en Nietzsche a su último período, posterior al Zaratustra.

2. *El renacimiento de lo sagrado.* Según Massuh, las críticas de Nietzsche a la religión son válidas mientras ésta sea alienante, asfixiadora del hombre; no lo son “contra una religión que reconozca la dimensión prometeica del hombre, lo libere de la obsesión de la caída, de la sombra del pecado original y restablezca la ‘inocencia’ de su naturaleza divina” (pp. 131-2). Aparecen aquí algunos rasgos distintivos de esa nueva religiosidad: autoafirmación absoluta del hombre, su divinización, total ausencia de deberes o de línea demarcatoria (“inocencia”). Como vemos se trata de una religiosidad muy deudora aún del Cristianismo, tanto en sus negaciones como en sus transposiciones.

Vivir en aquella inocencia de que habla Nietzsche, ¿equivale a vivir religiosamente? Todo depende de la concepción de la religión que se utilice. Si a Massuh le basta hablar de la soledad (p. 31), del “encuentro con lo sagrado y la necesidad íntimamente vivida de culminar en una experiencia de lo eterno” (p. 40), resultará que sí, pero todo ello aparece como muy insuficiente, ya que no explicita qué es eso sagrado de que habla, ni tampoco por qué haya que buscar lo eterno. Definir así la religión equivale a alumbrar una oscuridad mediante otra oscuridad.

Este uso vago del término “religión” se manifiesta más vago aún al identificarlo con el “amor a la vida” o al divinizar al hombre, ya que precisamente, las religiones han sido combatidas por Nietzsche en nombre de aquel amor.

El trasfondo de la concepción religiosa que aparece en Massuh resuena muy próxima a la de Rudolf Otto; Massuh habla de Dios como de algo opuesto al hombre, imagen muy afín con la de Otto, quien habla

de Dios como lo *ganz Andere*, lo totalmente otro, distinto del hombre y que lo atrae hacia sí. Esto se relacionaría también con los adjetivos con que Massuh asocia lo religioso: “pathos sacramental”, “ánimo devoto” (p. 44, hablando de la obra de Nietzsche *El origen de la tragedia*), “fuerzas accesos místicos”, “exaltación”, que concuerdan con el carácter emocional, irracional que Otto ponía a la base de la religiosidad. (Por otra parte, la reiteración de este tipo de adjetivos presta al libro un patetismo recargado, fuera de lugar).

3. *La mediación.* ¿Cabe entonces hablar de “religión”?

Para poder responder adecuadamente habría que saber primero cuándo es posible hablar, en general, de religión. En lo que a Nietzsche se refiere, si para reír, para vivir en la alegría (o en la tristeza), hace falta la mediación que fundamente, la respuesta es no. Nietzsche lucha precisamente contra toda mediación, religiosa, científica, política, etc., que deba funcionar como signifiante, como dadora de sentido más allá de la cosa misma. El busca no sólo el más-acá, contrapuesto al más-allá, sino que llega quizá a entrever la desaparición de la pareja más-acá-más-allá. Un primer nombre de esa *coincidencia oppositorum* es el de Eterno Retorno de lo Igual.

La inocencia del devenir Nietzsche la ve plasmada en esa su doctrina más abisal. Mediante ella el hombre, cada hombre, sabe que ha de vivir como si su vida fuera eterna, o a repetirse eternamente. Sabe que esta vida es un juego, cuyas reglas ignora, pero que debe jugar como si él las hubiera puesto. No se trata de una fórmula mágica, o de una receta para el éxito. Para Nietzsche ella significa la manera de liberarse del espíritu de venganza, o sea del “dolor del tiempo y de su fue”; es el modo de aceptar el pasado, el envejecimiento y, en definitiva, de quitar su horror a la muerte.

Este vivir como si fuésemos a vivir eternamente, da a cada vida un particular peso y ligereza al mismo tiempo, la seriedad y la risa del juego. No hay en ello una supremacía del instante, sino precisamente de todo el proceso y de cada uno de sus momentos.

Que su doctrina es oscura, Nietzsche mismo ya lo sabía; que deba ser considerada “religión”, constituye uno de esos abusos del lenguaje de los que Eliade se lamentaba.

4. *La disolución de lo esencial.* Son conocidas las reflexiones de Scheler acerca de la situación de la antropología contemporánea: nunca se ha hallado ésta en posesión de tantos datos sobre el hombre, y nunca tampoco ha sabido menos acerca de él. Esta contraposición entre datos y saber podría generalizarse a todos los campos y daría una idea aproximada de nuestra situación: exceso de libros, de información, de datos, penuria creciente de saber esencial.

Nuestro espectro teórico abunda cada vez más en, por ejemplo, psicologías, sociologías, etc., de la religión, pero en tales estudios, el hincapié recae sobre la ciencia del caso, en detrimento del objeto. Tanto es así que

dentro de poco podría no extrañar el preguntarse para qué se estudiaba la religión.

Se podrá hablar quizá de confusión, malos entendidos, sofismas. Espero que sea ciertamente así, y no algo más grave: una creciente ceguera ante lo esencial.

Decía Kierkegaard que la época de las distinciones había pasado, y ¿qué resultó? Que nada es todo, y cualquier cosa cualquier otra; la noche parda a que hacía alusión Hegel. De esta noche surgirán quienes hablan, p. ej., del carácter religioso del marxismo, del ateísmo cristiano, o de la religiosidad nietzscheana.

¿Cómo iluminar esa negrura? Sólo mediante el repreguntar esencial: ¿qué es esencialmente, sea el marxismo, el Cristianismo, o lo que fuere? ¿Cuál es el orden válido de las diferencias, no sólo en el orden de la definición, sino del ser mismo? Mientras no lo preguntamos, seguiremos afirmando o negando con mayor o menor énfasis, éxito o satisfacción, pero ninguno de ellos constituyen criterios para la verdad. A. Murgía.

M. Bellet, *Le point critique*. Desclée de Brouwer, París, 1970, 323 págs. En su nuevo libro, *El punto crítico*, Bellet intenta mostrar la crisis en que se debate hoy una parte importante de los cristianos: la crisis de la fe. Lo hace como alguien que está muy cerca del problema, que lo ha sentido alguna vez en carne propia. La apertura ante los planteos, la búsqueda de los síntomas profundos y sus posibles orígenes, el seguir el camino del que busca con algo más que simpatía le evita caer en las respuestas fáciles o prefabricadas que habitualmente suelen encontrarse.

El libro comienza señalando que la crisis que enfrenta el hombre que se arriesga a la duda, a internarse en la tiniebla, no es subjetiva, no proviene de una falta de información o perseverancia, sino que trasciende al mismo hombre que la sufre y atañe a todo el Cristianismo y, sobre todo, al Cristianismo como Iglesia.

El autor arriesga tanto como para afirmar que “la euforia conciliar está muerta; los grandes temas del concilio no son los que importan” (p. 22). El Concilio Vaticano II no llegó, según Bellet, a plantear los verdaderos problemas, y sus resoluciones no ayudan al hombre que vive esos problemas.

La primera parte del libro, “La Tiniebla”, es el desfondarse en la angustia de una fe que se hace irrealidad, vacío, nada. Angustia que no es más la de perder la fe, “sino infinitamente más (...) es la presencia inminente de la muerte (...) es la angustia de la agonía, el grito del abandono, el escarnio del Ecce Homo (...) es la pasión como destrucción de Dios y del hombre, del Dios-hombre donde se vivía la unidad, es la existencia tornándose sin-sentido, muerte retrasada, irrealizada (pp. 69-70). Esta “angustia” no debe ser vista exclusivamente desde el punto de vista de la psicología; por el contrario, hay que ver en ella el resultado de tratar de vivir la fe desde la realidad, que la fe sea la experiencia misma de lo real.

En la segunda parte, “El Pasaje”, la crisis de la fe aparece con su

verdadero rostro, como elección de la verdad: “en la crisis se reveló la ilusión, la crisis consistirá en una conciencia creciente de la ilusión religiosa. Así nace la exigencia de la verdad como exigencia primordial (...) amar, buscar, elegir la verdad sin dejarse detener por nada, sin consentir a ninguna restricción mental, sin temor a ningún riesgo” (p. 92).

Sólo este puro deseo de verdad permitirá al creyente comenzar a disponer libremente de sí mismo, a dar otra dimensión a la realidad. Aquello que ha abierto la crisis, es la referencia necesaria de esta “realidad de la fe a la realidad lisa y llana” (p. 104).

Exigir la verdad significa “preferir la vida a la muerte”, la “apertura a lo imprevisible”, la “aceptación de la posibilidad que implica una triple renuncia: a la seguridad, a la perfección, a la certeza”. La Verdad que obliga a preguntarse, ¿cómo ser cristiano? “¿debo comportarme según los criterios establecidos? (...) debo confesarme? ¿debo orar?” (p. 154). Surge así la pregunta ¿puede el Cristianismo ser provisorio?

El cristiano que se arriesga a esto es aquel que, amando la vida, se pregunta desde ella por su fe, vuelve a ser sujeto de su propia vida, el que es libre de creer: “la abstinencia, la reserva frente a un ‘Cristianismo’ inmediatamente eficaz, capaz de hablar, de testimoniar de sí mismo con toda claridad, la ambigüedad, el intervalo que dura entre una forma de Cristianismo de la que uno se aleja y otra en que no está todavía la precariedad, la inestabilidad de lo que puede hacer o decir” (p. 189) son, para Bellet, indicios del camino comenzado. Este continúa con una “puesta entre paréntesis” de ciertas “verdades” o cuestiones que aparecen como necesarias a la fe. Esto no significa juzgar acerca de ellas, o negarlas, ni siquiera dudar de ellas, sino simplemente dejarlas para más tarde, ya que tal como se presentan hoy, representan un obstáculo para que aparezca la verdad. Más aún, dice Bellet, hay que tener en cuenta que esta puesta entre paréntesis no es una actitud intelectual, sino un compromiso vital. Es probable que este cristiano sea a su manera, “el que mantiene realmente el contenido tradicional de la fe ya que en lugar de afirmarla en lo irreal está dispuesto a pagar el precio para que toda verdad de la fe sea en la realidad, pase por él a lo real” (p. 158).

La clave de esta actitud respecto de la fe se halla para el autor en la desaparición de la dualidad que obliga a comenzar la búsqueda a partir de Dios (o de la religión constituida), sea a partir del mundo (de sus necesidades, aspiraciones, valores). Esta oposición es de hecho dependiente de la dualidad inicial, dependiente de la crisis (pp. 286-269).

La búsqueda que intenta seguir Bellet, se detiene aquí, en el momento en que empieza el camino, teniendo como única seguridad una fe reconquistada a cada paso. No hay ningún bagaje que llevar para el camino, sólo hay esta exigencia: estar en disposición de acoger la verdad. Esta no es la fe, pero esta última sólo será posible para el cristiano desde la verdad.

Llegamos así a la tercera y última parte, "La Referencia". Una vez comenzado el camino, el hombre comienza a escuchar por primera vez lo que tantas veces escuchó en los Evangelios y a reconocer como compañero de ruta a Aquel que fue el primero en recorrer el camino, a Aquel que es el camino. "Ella (la letra textual), reaparece con una especie de gratuidad, de libertad, no ya como texto del que es imposible alejarse, sino como palabra viva" (p. 276). Este cristiano reconoce entonces la significación evangélica del camino recorrido. Sabe entonces que Cristo es la Verdad y la Vida.

En la conclusión el autor ensaya una interpretación de lo que ha mostrado: el estado de una tercera categoría de cristianos, ni conservadores, ni reformistas, que está "fuera" del mundo cristiano. "Se daban antes los conservadores y los renovadores (...), ahora aparece una tercera categoría (...) donde se encuentran fatalmente las mayores ambigüedades (...) Los debates que apasionaban a sus predecesores le son indiferentes y secundarios. El está como arrojado en un mundo donde el viejo mundo de los "cristianos" le parece muerto (...). El lugar de este extraño cristiano (...) está también en otra parte. Sin embargo le parece ser cristiano, le parece que por él la fe pasa a ese mundo diferente donde ella encuentra finalmente su lugar" (pp. 315-6).

"Este libro es arriesgado —dice Bellet en la Introducción. Entiendo por esto que corrí el riesgo de un lenguaje que no pretendo que sea sin error o debilidad" (p. 9), que toca puntos esenciales al Cristianismo y al acto de fe. Pero arriesgarse en este caso significa ganar, ya que Bellet logra con este trabajo un grado de meditación, de sensibilidad, pocas veces logrado, buceando en problemas que tocan profundamente al núcleo de la vida cristiana. M. L. Pfeiffer.

E.L. Fackenheim, *The religious dimension in Hegel's Thought*, Indiana University Press, Bloomington, 1968, 274 págs. Con esta obra, *La dimensión religiosa en el pensamiento de Hegel*, E. L. Fackenheim, profesor en la universidad de Toronto, busca lograr nuevamente "unidad, meta y dirección" (p. 14), cualidades del pensamiento filosófico perdidas en medio de la literatura filosófica, dispersa y fragmentada como la de Nietzsche. Para lograrlo toma como punto de partida a Hegel.

¿Por qué la dimensión religiosa de Hegel? Porque, según nuestro autor, es imposible aislar el pensamiento religioso del resto de la filosofía, y cita (p. VII) el conocido adagio hegeliano: la Verdad es el Todo.

Es de notar el sentido del título de la obra: no se trata de estudiar la filosofía hegeliana de la religión al lado de, por ejemplo, la filosofía del derecho o de la historia. Se trata más bien, de destacar la dimensión religiosa en que se mueve la obra toda de Hegel. Esta dimensión sería, según lo explica el autor en el capítulo segundo, la relación entre expe-

riencia humana y pensamiento absoluto, o, en términos hegelianos, de la reconciliación de lo finito y de lo infinito.

Como ya lo había precisado Henri Neil y reitera Fackenheim, la obra de Hegel constituye un intento de síntesis del helenismo y del Cristianismo (el tercero si recordamos los anteriores, llevados a cabo por Agustín de Hipona y Tomás de Aquino). Se trata de un intento no definitivo según Fackenheim, ya que según él (p. 12), Hegel hoy no sería hegeliano.

¿Logra Hegel su propósito? Según nuestro autor la respuesta debe ser negativa (p. 238), ya que Hegel pretendería no abandonar el mundo, pero también, al mismo tiempo, alcanzar la eternidad, y aparentemente ambas cosas serían antitéticas. En efecto, si bien Hegel no buscaría "destruir" los símbolos cristianos sino "transfigurarlos" (p. 117), entre el pensamiento absoluto y la religión sólo reina, según Fackenheim, la paz de los muertos (p. 206).

Habiendo fracasado el intento de síntesis hegeliano, sólo queda, en opinión de Fackenheim, abandonar los extremos partidarios y moverse en un "medio fragmentado" (pp. 241-2).

La obra está redactada en estilo claro, con manejo directo y citas abundantes de las fuentes. Se trata de un libro apto para reubicar la problemática hegeliana en su contexto teológico.

Una observación: si en lugar de "dimensión religiosa" se hubiese hablado de "dimensión cristiana" del pensamiento hegeliano, creo que el problema hubiese estado más precisa y claramente delimitado. A. Murguía.