

## KATALLAGE

### Mito y logos en Troeltsch, a la luz de Erich Przywara \*

por A. EDWARDS, S.J. (Sgo. de Chile)

#### Prólogo

Troeltsch es casi un desconocido en nuestro ambiente. Por eso, las tres primeras partes de este trabajo, se centran especialmente en su *teoría de la religión*, desarrollada en *Logos y Mito en Teología y Filosofía de la Religión* [Troeltsch, *Gesammelte Schriften*. Scientia Verlag Aalen 1962 pp. 805-836].

La cuarta parte, emprende una evaluación de esta teoría, a la luz del pensar católico.

Troeltsch diseña su teoría, como respuesta a los problemas que el *devenir histórico concreto* plantea: tanto al libre desarrollo de la *religión cristiana*, como al de la *cultura contemporánea*. Kant le indica el camino para asegurar la autonomía de la religión. Sus propias investigaciones acerca del *devenir histórico concreto*, complementan suficientemente para Troeltsch, la autonomía de la cultura contemporánea. Su síntesis ha sido elaborada sobre la base de una *diagnosis histórica*, limpiamente establecida a partir de su *método histórico*. Este le permite acceder al *pensar* de Kant anterior a la elaboración ordenada de su *pensamiento*. Es decir, accede al Kant *aporético* —si se nos permite la expresión de Nikolai Hartmann—, en su trabajo de gestación de respuestas ordenadas, frente a los problemas de su época. Desde esta óptica, Troeltsch está en condiciones de sostener aquello que para Kant es supuesto sobreentendido: el principio estructurador interno de un *etos* histórico, es la *religión* que lo vivifica desde dentro y confiere coherencia a todas sus facetas.

—“No hay otro afianzamiento de valores vigentes, sino en una fe...” [O. cit. p. 553]— sostendrá Troeltsch en un trabajo titulado *Problemas fundamentales de la Ética*. Pero esta óptica minuciosamente histórica —casi hasta la ansiedad—, no quiere perder de vista aquella faceta decisiva del *factor humano*, que queda fuera de los ordenamientos esquemáticos universales de la reflexión científica y tecnológica. El

\* El presente trabajo fue presentado en un seminario de teología moral titulado *Pecado, Conversión y Penitencia*, organizado por la Facultad de Teología de la Universidad Católica (Santiago de Chile, septiembre 1982) con el fin de plantear a dicha problemática en la actualidad ciertos marcos filosófico-religiosos más amplios. A pesar de cierta apariencia que puede presentar el desarrollo del autor, la expresión paulina “katallagē” indica claramente cómo se mantiene dentro de la temática del seminario a la vez que el correctivo medular, a cuya luz Przywara recoge y asume la problemática histórica de Troeltsch, en materia de religión y cultura.

devenir histórico concreto, manifiesta un exceso desbordante de “irracionalidad” —dice Troeltsch—. Ella se manifiesta tanto en las *religiones* históricas, como en la *vida* humana-histórica en general. Aquí el estro penetrante de Troeltsch, cree asumir suficientemente el aporte de ese otro genio desconcertante: Federico Nietzsche. Y como él, a la sombra de Kant, Troeltsch se pone de parte de la *vida*, la fuerza configuradora viviente, en tanto sujeto del devenir histórico. La individualidad irreplicable del devenir histórico, es la *individualidad de la vida*, del hombre mismo, más allá de los barrotes universales del saber científico-tecnológico. Pero Troeltsch quiere salvar también dignidad y rango autónomo de la *religión*. Una vez liberada la fuerza autónoma de la individualidad viviente —frente a los esquemas científicos universales— queda despejada en buena parte, la amenaza del racionalismo científico: su pretensión de *normar* la vida entera, sin restricciones. Pero ahora Troeltsch subsume el argumento filosófico-religioso fundamental del Hegel aporético, despojándolo del revestimiento panlogista, adquirido en su sistematización: toda religión es *un saber*, y no se sostiene *sino como saber*. Consecuente con su perspectiva, Troeltsch conceptualiza ese saber, como *subjetivo*, y su *validez*, como *ateorética*. Su logos, es el logos de una validez ateorética. El saber concerniente a la irrupción de la Fuerza Divina en la historia, se manifiesta en *el mito*, que vivifica por dentro, las fuerzas configuradoras de la existencia humana-histórica.

—“El logos es un sistema que comprende valideces teoréticas y ateoréticas...” [O. cit. p. 830]— sostiene Troeltsch. Por eso su teoría científica de la religión, tiene que recoger esta validez originaria y ateorética del *mito*, que el logos teorético de la cultura contemporánea no es capaz de asumir. Troeltsch considera suficientemente establecida así, la diferencia entre su teoría científica de la religión, y el *relativismo* historicista, o la *teoría de valores* del neo-kantianismo y vitalismo, que rechazan radicalmente una *fundamentación en el logos*.

Aproximadamente cuatro décadas después de la primera publicación de este trabajo, el gran filólogo clásico W. F. Otto —discípulo de Ulrich von Wilamowitz-Möllendorf— expone ya octogenario, una *teoría del lenguaje*, que asume con radical seriedad, el lugar del mito en la textura misma del lenguaje humano.

Demás está decir, que la teoría de Troeltsch trasciende enteramente la obtusa alternativa entre “individualismo” o “colectivismo” a ultranza. Su diagnosis histórica se funda en un reconocimiento radical, de la *autonomía legítima* y real de la religión y de la vida en el mundo contemporáneo. Que la vida en el mundo requiere de suyo, necesariamente, ser normada, es algo que desestima fundamentar mayormente. Sólo un oligofrénico podría objetar esto. Y en ese caso, de nada servirían razones, para hacerle cambiar de parecer. Todos los actos de la libertad humana, en efecto, tienen *en el mundo*, su receptor inevitable: lo que *hace imprescindible normar* las relaciones de convivencia social. Sin embargo, no es menos cierto, que las leyes universales aplicadas por las teorías científicas, no pretenden ni necesitan normar las relaciones en el mundo, *según su individualidad irreplicable en cada caso*.

Que el centro personal íntimo desde donde surge la fuerza religiosa, sea individual e irreplicable, en nada disminuye el hecho necesario de su *manifestación histórica en el mundo*. Y tan pronto como esa fuerza religiosa interior *se hace historia*, queda sujeta a las leyes universales que regulan las relaciones de convivencia. Según veremos, todo eso está fuera de duda para Troeltsch. Pero su atención se vuelve a otro punto no menos irreplicable en su diagnosis histórica: cuando la fuerza religiosa se debilita, entonces el hombre entero se debilita, con las devastadoras repercusiones y amenazas consiguientes para su vida histórica. El factor debilitante que atrae principalmente su atención, es precisamente esa pugna radical alternativa, entre religión y cultura [etos ateo]. Su teoría de la religión, intenta elaborar una respuesta viable.

#### 1. El problema de una ciencia de la religión

En 1911 Troeltsch publica en forma de libro, *Las Doctrinas Sociales de las iglesias y Grupos Cristianos* [*Gesammelte Schriften*, o. cit., tomo I]. El Prólogo anticipa ya la circunstancia que condicionará su paso desde la cátedra de *teología* en Heidelberg, a la de *filosofía* de la historia en Berlín, en 1915:

“No hay que negar... que mi trabajo no reconoce método alguno de investigación especialmente teológico y en particular, ninguno cristiano. Sólo estoy cierto y lo veo atestiguado por este trabajo, que el mundo viviente cristiano, nada pierde con ello en grandeza y significación interna”. [O. cit. p. IX].

La tarea de este libro se refracta en dos pasos: “Así resultó para mí naturalmente, la doble tarea de clarificarme la tradición dogmático-eclesial del protestantismo en su propio sentido histórico, y la situación espiritual-práctica del presente, en sus verdaderas aspiraciones fundamentales”. [O. cit. p. VII].

“Esto condujo a investigaciones metodológicas y filosófico-religiosas, sobre las cuales recién puede edificarse una doctrina cristiana de la fe y de la vida. Pero mientras más me introduje aquí, precisamente en las problematizaciones modernas, tanto más se me desplazó el peso gravitacional, hacia el lado de la ética. Siendo así que el cristianismo es antes que todo praxis, sucede que sus cuestiones capitales están en el ámbito práctico y desde éste precisamente surgen hoy las complicaciones y contraposiciones más difíciles, frente al mundo viviente cristiano. En particular frente a las exigencias de la ética social hodierna, la ética de las Iglesias está anticuada. Al avanzar más aún por este camino, llegué a la pregunta de cómo se relaciona el nuevo concepto que se está formando del mundo viviente cristiano, con sus antiguas organizaciones, las Iglesias, acaso sea posible injertar una nueva concepción de esta índole en las viejas organizaciones, y si no es posible, entonces qué posibilidad de configuración comunitaria y de hacer contacto tenga, en general, esa nueva configuración.

A partir de estas consideraciones surgieron las investigaciones aunadas en este volumen. [O. cit. p. VIII].

El libro se articula en tres grandes capítulos y la conclusión:

1. Las bases en la Iglesia Antigua [pp. 16-178].
  2. El catolicismo medieval [pp. 178-426].
  3. El protestantismo [pp. 427-964].
- Conclusión [pp. 965-968].

Sobre la Conclusión, explica Troeltsch:

“Los resultados están compendiados en el tratado final. Se trata de verdaderos resultados surgidos de la investigación, y no de tesis, para cuya demostración haya sido escrito el libro...” [O. cit. p. VIII].

Los desarrollos de Troeltsch, tienen el vigor de la *visión interna* de las fuerzas en juego en “la situación espiritual práctica del presente”. Y las ve, con la penetración crítica implacable de su talento.

Puede decirse que Troeltsch agotó definitivamente las posibilidades de un camino de investigación histórico-filosófica, al recorrerlo con tenacidad consecuente, durante el lapso relativamente breve, de su intensa actividad intelectual [murió antes de cumplir 58 años]. Los resultados están ahí, expuestos con un rigor metódico limpio y honesto. Lo que les confiere, en virtud de su propia genialidad, un valor permanente. Troeltsch mira el mundo histórico y los problemas contemporáneos, en clave religiosa, por cierto, protestante. La recogemos en la siguiente determinación de la opción religiosa del creyente:

“...Entonces es una decisión personal-práctica, y porque es enteramente personal, es también una decisión netamente individual, no mensurable por medida universal alguna”. [*Gesammelte Schriften*, tomo 2 p. 808].

Esta cita procede ya del trabajo que nos ocupa aquí. Debido a la coherencia unitaria del pensar de Troeltsch, nos ahorramos remitir a otros trabajos suyos, donde explicita ampliamente algunos alcances, al parecer laterales y hechos como de paso, en el curso de este trabajo. Lo tomamos simplemente en su propio carácter de síntesis representativa del pensar de Troeltsch maduro, en esta materia. El se propone formular aquí una teoría de la religión, que recoja la “tarea de la teología” [O. cit. p. 817 s] ante el desafío actual de “las corrientes religiosas encaminadas hacia el futuro” [O. cit. p. 817]. Su teoría se funda en “el reconocimiento de la polaridad entre vida y pensar, entre mito y logos” [O. cit. p. 836]. Sobre su versión de esta “polaridad” recae el talento distintivo de esta teoría, que compendia el último resultado al que pudo llegar Troeltsch: su concepción del *apriori religioso*. Polaridad significa aquí, por una parte, el flujo arracional de la fuerza viviente del devenir histórico. Ante este flujo inconmensurable, la opción religiosa a la vida cristiana, sólo es posible como *opción subjetiva*:

“...en el flujo inconmensurable del devenir, el mundo de vida cristiano es la configuración o revelación de vida religiosa más elevada que conocemos” [O. cit. p. 829].

Se trata, pues, de una *constatación fáctica*, a la luz de lo que conocemos de hecho. En este carácter, es la única constatación admisible para Troeltsch, de un *suceso histórico, en tanto histórico*. Según él, está fuera de toda duda, que para los cristianos “su símbolo central auténtico no es un dogma, sino una Personalidad histórica viviente, que puede manifestarse nuevamente en cada época y que cada época puede

adaptar a la continuidad distintiva de su propia concepción histórica total” [O. cit. p. 816].

Esa fuerza religiosa que ha impulsado la vida cristiana, no puede ser conocida en su *contextura objetiva*, i. e. en un ámbito de intelección que desborde la mera subjetividad emocional de la *opción* religiosa: “Por eso, [ella] no es meramente la única fuerza religiosa de nuestro círculo viviente a la que tenemos acceso, sino simplemente la gran fuerza religiosa de la humanidad. Incólume pese a todas las impresiones de los grandes sistemas de religión ajenos, incólume pese a toda filosofía naturalista o idealista y también incólume pese a todo lo demasiado humano de la historia cristiana, se tiene fe aquí, con soberana certidumbre propia, con decisión puramente subjetiva-religiosa, en la fuerza y significación aún inagotada, del mundo de vida cristiano. Su expresión no es doctrina y teoría, sino el hacerse vigente artístico-sugestivo, de su fuerza interior. Ella [esa fuerza] no opera a través de demostraciones, sino a través de imagen modelo y conmoción de la fantasía. Ella es el gran mito religioso del mundo hodierno, que configura recién su expresión —tal como siempre y en todas partes ha sido— al sentir y pensar religioso, y crece y se desarrolla imperceptiblemente con la vida misma” [O. cit. p. 816].

La otra cara de esta polaridad, es el logos del pensar teórico. Al inicio de su trabajo, Troeltsch alude en una nota a su controversia con Bousset, a fin de explicar la razón de esta exposición:

“Ante este racionalismo quisiera iluminar nuevamente mi perspectiva, en cuanto determino con mayor precisión el ingrediente irracional de mi teoría, que Bousset ha puesto de relieve con razón” [O. cit. p. 807 nota 91].

Con el rigor crítico implacable de su estilo, Troeltsch recoge la objeción:

“Siendo así, entonces, que nosotros vemos al cristianismo mismo en el flujo y transformación, y reconocemos en la cristianidad propia de cada época, una formación válida sólo para esa situación conjunta, se sigue de ahí también, que la esencia del cristianismo que se configura desde nosotros, no es una palabra última en modo alguno, y está ella misma en un flujo al que no es posible poner teóricamente, límite alguno, así como ya nuestra propia decisión no estaba teóricamente fundada. Pero ¿no es esto, entonces, el subjetivismo más sospechoso, el relativismo declarado?” [O. cit. p. 829].

Troeltsch explica que el subjetivismo de su teoría es uno “que no excluye conciencia de la necesidad y validez interna, sino que excluye sólo la demostración lógica de ambas” [O. cit. p. 829].

Su teoría no necesita irumpir inmediatamente en la praxis misma, pues se trata de una teoría que *quiere fundamentar la praxis*. Por eso, no la dificulta en modo alguno:

“Queremos descartar la cuestión acerca de un dificultar la praxis, por parte de esta teoría, pues no se trata precisamente de la praxis, sino sólo de una teoría para cimentarla, que no necesita en modo alguno irrumpir inmediatamente en la praxis misma” [O. cit. p. 829].

El punto central de esta teoría —donde gravita la *polaridad* entre

vida y pensar, entendida por Troeltsch— es la manera como entiende la *esencia del espíritu*:

“Sólo que el antiintelectualismo, en tanto asumido aquí, está prioritariamente y antes que nada, edificado al interior de una teoría trascendental acerca de la esencia del espíritu. Por mucho que pueda diluirse el apriori en desarrollos históricos y acentuación de su faceta antropológica, vinculación con la organización sensorial humana y con las medidas humanas de espacio y tiempo, pese a ello, permanece por cierto un ejercicio de la razón especulativa [Vernunft] que se pone en vigencia a través de la necesidad lógica interna y tiende hacia una continuidad lógica total. El trascendentalismo es por su propia textura [Wesen] antirrelativista. Ahora que la teoría de los valores difiere en textura y fundamentación, de esta teoría de la razón teorética. Pero puesto que también se reconoce cada vez una validez ateorética en moral, arte y religión, ella [la teoría de los valores] coincide en la unidad de la razón especulativa [Vernunft] en general, con la unidad de la razón teorética. El logos es un sistema que comprende valideces [Gültigkeiten] teoréticas y ateoréticas: precisamente por eso, es vida creativa y ninguna racionalización muerta, pero así también, está orientado hacia algo Último, Válido y Necesario, y no es ningún caos poético de profusas configuraciones. La validez ateorética a su vez, es por cierto, una fluyente en el desarrollo histórico, y en ningún punto, una ya descubierta en sus fines últimos. Pero así como le está dada, por cierto, una orientación final al devenir, así también es posible emitir un juicio en cada punto del devenir, acerca de las configuraciones particulares que se cruzan y encuentran en él. Así es como puede tomar forma una corriente principal del desarrollo, que es cognoscible y detectable en cuanto tal, frente a los apéndices desechables y a las corrientes laterales que van quedando atrás. Si consideramos la corriente en cuanto tal, brotada del profetismo hebreo, entonces puede ser que nada se haya obtenido, aparte de la conciencia de una aproximación máxima al fin buscado. El fin mismo está, por cierto, siempre presente en esta aproximación, y todas las posibilidades incognoscibles del futuro, no pueden devaluar la medida obtenida y desarraigarla, con meros fantasmas de un futuro posible. El presente está enteramente plenificado por la proximidad inmediata de Dios, y puede remitir tranquilamente al futuro, la pregunta acerca de otras revelaciones posibles. Por cierto que esto no es verdaderamente relativismo alguno, el cual por su parte, tendría que dar razón más bien, a cada punto de su entorno, y no podría desde sí, iniciar lucha alguna por la verdad y su profundización. Se trata más bien, de la afirmación de un fin último válido y de su presencia cada vez más plena en cada aproximación” [O. cit. p. 830 s.].

Troeltsch cifra su defensa aquí, frente a la objeción de relativismo, en su profundización teológica de un pensamiento, que poco antes en este mismo trabajo, ha reconocido como procedente de Ranke:

“Ranke, con el instinto del historiador, corrigió la doctrina hegeliana a través de su afirmación, que cada época está en relación inmediata

hacia Dios, sin querer suprimir así, el flujo del desarrollo y del devenir” [O. cit. p. 822 s.].

De este modo, Troeltsch estima suficientemente superado el relativismo historicista, desde el momento que se reconozca en cada punto del devenir histórico, el influjo de una validez ateorética necesaria, al interior de cada uno de ellos:

“Para desatarse de los lazos del relativismo —que con la plasticidad histórica del flujo inconmensurable, de la evaluación de lo individual y el rechazo de cada construcción puramente lógico-dialéctica, a la que de cualquier manera está peligrosamente próximo, y que es la cara inversa de toda acentuación de la vida sobre el pensar— basta el reconocimiento de una validez ateorética, cuyo influjo repercute en todo él, la cual [validez ateorética] se manifiesta con necesidad interna al sentimiento atento, en tanto certidumbre específicamente religiosa, en proceso y decisión.

Esto no es relativismo, sino subjetivismo, renuncia a la decisión mediatizada por medidas construidas teoréticamente, gestación exclusiva de la decisión, a partir del sentimiento de verdad personal. Pero también este subjetivismo tiene su particularidad. Si bien es una decisión emitida por el sujeto, no obstante de ninguna manera es meramente para el sujeto. Es un estar presionado por una validez, la cual, aunque sólo puede afianzarse en el sentimiento personal, sin embargo es una necesidad universal interna y debe tener validez para todo aquel que es capaz de detectarla y realizarla a su manera personal. Este subjetivismo se yergue sobre un transfondo metafísico, el cual a su vez, no puede ser construido con una lógica teorética concluyente, sino que así como se revela sólo en tomas de posición personales, así también sólo puede ser captado en ellas. Es el transfondo de un movimiento viviente de la razón especulativa [Vernunft] en general, el cual irrumpe en creaciones siempre nuevas, y cuya orientación-final puede sintonizar intuitivamente el alma, por cierto que con la osadía de haber sentido y captado la verdadera orientación-final, sin posibilidad alguna de una justificación de esa osadía a través de construcciones especulativas. Algo de esta índole tienen en mente Eucken con su ‘vida del espíritu’ y Bergson con su ‘intuición’. No es posible seguir aquí la pista a estos conceptos. Sólo sea puesto de relieve, que este subjetivismo sólo es rectamente entendido, como expresión de una metafísica, que por cierto sólo es metafísica subjetiva. En última instancia estos pensamientos conducen a la proximidad con el neoplatonismo, con Meister Eckardt, a una mística integradora del devenir real con la personalidad real, para la cual, si bien Dios y el sujeto aparecen como magnitudes realmente separadas, no obstante los sujetos aparecen sólo como operando, sintiendo y pensando en Dios” [O. cit. p. 831 s.].

Por este camino, Troeltsch cree poder conciliar desde su teoría, tanto el devenir concreto de la vida del cristianismo, en cada una de sus configuraciones, como la inmediatez religiosa viviente de la Fuerza de Dios:

“Con ello no asentimos a un estadio transitorio, a algo provisorio, sino a la revelación máxima de la vida religiosa, dirigida a nosotros y

conocida sólo por nosotros. Qué vaya a suceder en cien mil años más, y acaso este mundo de vida, tal como produce diversas configuraciones individuales en sí mismas, deba reconocer constantemente quizá revelaciones individuales configuradas de otra manera, todo eso podemos dejárselo con alivio al futuro. Basta con saber que no somos el botín de la casualidad histórica, ni tampoco, víctimas de sentimientos atados a la tradición, cuando vemos nuestro futuro religioso determinado por la gran religión europea, a todo lo largo del tiempo visualizable" [O cit. p. 832 s.].

## 2. El problema del metro para mensurar la religión histórica

Con la noticia que acabamos de adquirir de la teoría de Troeltsch, podemos entender la manera cómo pasa revista a la historia, entregando pistas acerca del trans fondo genético de la misma. Por de pronto, hablar de "cristianismo", no es tarea fácil:

"Por una parte, el 'cristianismo' es una configuración histórica muy compleja, y por otra, su vinculación de interioridad purísima con actividad vigorosa, tiene la fuerza para cambios y adaptaciones vigorosas. Ya se ha puesto de relieve cómo en él están conjugadas las fuerzas grandiosas y simples del profetismo israelita, la peculiaridad específica de la predicación del reino de Dios hecha por Jesús, la religión de la gracia de Pablo, la religión cultual sacramental de los misterios, el culto de Cristo y la mística de Cristo, la ética estoico-platónica y la metafísica idealista, que confluyeron en un todo viviente en movimiento. A eso se agregan las grandes transformaciones en continuidad con las circunstancias culturales universales, la personalización e individualización radical en el protestantismo, la amalgama con el sentimiento del mundo moderno y con el trabajo social-práctico en el mundo moderno. El asentimiento al mundo cristiano de vida, tiene que explicitar siempre simultáneamente, en qué sentido es entendido" [O. cit. p. 824].

Hasta el final del medioevo, ese asentimiento fue menos complejo, pues tenía un "metro" de evaluación común, cuyo consenso no oponía las dificultades que luego fueron apareciendo, desde el Renacimiento:

"En esta medición, se adujo una vez la filosofía como fundamentación y complementación, en virtud de una última identidad interna entre el concepto del Dios revelado y el natural; otra vez se la objetó y rechazó, en virtud de la única validez de la revelación; otra vez, la identidad entre ambas se trocó en una filosofía religiosa o religión filosófica. La teología adquirió de manera comprensible sobre todos estos pasos, un cuño enteramente análogo al conocimiento científico-objetivo, de manera que la naturaleza volcánicamente irracional de la fantasía religiosa, sólo desbordó ocasionalmente este cauce. Con el desmoronamiento de la cultura cristiana que lo dominaba todo, desapareció también ese horizonte. La filosofía asumió la moderna ciencia natural y no fue ya más —desde Giordano Bruno, Descartes y Leibnitz— el antiguo conocimiento natural de Dios, sino una nueva visión del mundo efervescente. La teología perdió el hilo de su validez revelada sobre-

entendida. El antiguo metro recíproco ya no era posible para ambas [filosofía y teología] sin graves daños". [O. cit. p. 805].

En relación con esta pérdida del metro para mensurar la propia identidad, avala Troeltsch el aporte kantiano de *La religión dentro de los límites de la sola razón*. Kant libera nuevamente la vida religiosa, conquistándole un ámbito soberano, donde se desarrolle sin quedar prisionera de los encuadres de la razón teórica [Cf. O. cit. p. 805 s.]:

"Con ello se había encontrado el gran pensamiento fundamental, sobre el cual se han desplazado y se desplazan aún todos los auténticos logros de las ciencias religiosas, e incluso la nueva configuración religiosa del propio siglo XIX. Una vez se lo llama, consigna de una teología antiintelectualista, con meros postulados moralmente necesarios. Otra vez se capta el antiintelectualismo con mayor fineza y más poéticamente, y se lo entiende como el carácter de una fantasía simbólica o del mito que lleva toda religión vigorosa y viva. Aquí se agrega a Kant el influjo de Herder y el romanticismo, que en nuestros días se renueva en el neo-romanticismo". [O. cit. p. 806].

Para Kant mismo —como para quienes le siguieron, en especial, para Schleiermacher, que siguió su camino "con especial vigor y grandeza de pensamiento" [Ibid.]— la *religión* era precisamente "nuestra religión, la antigua religión de Europa" [Ibid.]:

"El cristianismo y su teología, estaba libre así, por una parte. Pero en cambio por la otra parte, sólo entró en nuevas relaciones, vinculaciones y medidas. Pues si bien el conocimiento religioso estaba separado del científico y diferenciado desde sus raíces, no obstante la religión cristiana perdió el asidero señalado, desde el cual la razón especulativa [Vernunft] se cubría con la comunicación divina de proposiciones científicas, de manera que las diversas formaciones históricas de la vida religiosa fueron yuxtaponiéndose naturalmente, tanto más, cuanto más se extendía el horizonte histórico y cultural hacia las grandes configuraciones existentes antes del cristianismo y junto a él. En lugar de tener en la filosofía la medida que mensura la teología cristiana, se tenía ahora la medida de las diversas religiones yuxtapuestas" [O. cit. p. 806].

Se daba por cierto, y se da aún la salida de este caos, por medio de la búsqueda de una *religión natural* al interior de todas estas formaciones históricas de vida religiosa:

"Podía buscarse en todo esto y más allá de esto, la religión natural universal, la idea de Dios igual en todas partes, procedente de la necesidad de la conciencia, igual en todas partes, de carácter no-científico, pero prácticamente perentorio. Podía entonces identificarse con ella al cristianismo y salvar así una teología cristiana, tal como los teólogos del kantianismo al menos, ven en el cristianismo un recipiente utilizable si tan sólo se lo procesa rectamente, de esta religión de la humanidad, prácticamente agnóstica, lo cual era por cierto, el propio parecer de Kant. Sólo que esta religión natural universal no existía. Toda religión concreta, incluido el cristianismo, contenía además de eso, una sobredosis extremadamente fuerte de particularidades irracionales. De manera que si se quería crear y afianzar al menos para el futuro, una religión de la humanidad así, entonces había que remitirse no a la ten-

dencia confluyente en todas partes, del sentimiento práctico, sino a la demostración científica de la única posibilidad y necesidad de tal religión" [O. cit. p. 807].

Pero con esto, la fundamentación volvía a sacar la vida religiosa de su propio cauce soberano, para enjuiciarla y medirla con medidas exteriores y ajenas de la "ciencia". La teoría de Troeltsch intenta precisamente no reincidir en este desenfoco de óptica. Pretende encontrar la medida de la vida religiosa al interior de la vida religiosa misma:

"Tiene que renunciar a medir la religión según normas que están fuera de ella y que por eso no le conciernen, y tiene que registrar la decisión a partir de la subjetividad, que en casos conflictivos, se exterioriza con fuerza interior" [O. cit. p. 820].

Ahora bien, eso decisivo de la vida religiosa en cuanto tal, se manifiesta con especialísimo vigor máximo en la vida religiosa del cristianismo:

"Ahí se detecta lo decisivo, en que no deja sucumbir las almas en la Vida Divina, sino que a la inversa, las remite desde su Actividad siempre en Movimiento Vivo, hacia la acción que vierte el contenido de Eternidad del alma en trabajo, y la vinculación de la humanidad con Dios, en amor y humanidad de la ejecución práctica" [O. cit. p. 815].

Troeltsch ha detectado este metro configurador de vida religiosa auténtica, de manera enteramente consecuente con su óptica metódica: a la luz de determinadas *manifestaciones históricas*. Sus manifestaciones más notorias, proceden de representantes de "un protestantismo libre" y además, de "los grandes escritores religiosos, que son independientes de todas las confesiones, desde Kierkegaard, Tolstoi, Carlyle, de Lagarde" [O. cit. p. 815] hasta otros muchos. Con este "metro" son mensuradas las diversas corrientes que intentan elaborar una teoría integradora de la vida religiosa y el mundo actual. Schleiermacher intenta extraer un "mundo de ideas cristiano" [O. cit. p. 808] a partir de una vivencia individual, como expresión del espíritu común del cristianismo religioso:

"Sólo que una posición así sólo es posible mientras la posición religioso-cristiana aparezca en el entorno de nuestra cultura, como la única que puede ser tomada en serio; y aún así, esta posición parece envuelta en un aura de sospechoso paradojalismo y arbitrariedad románticos" [O. cit. p. 808].

Otros teólogos menos sutiles que Schleiermacher, acentuaron grotescamente lo paradojal. Convirtieron el proceso de chequeo personal-práctico del espíritu puramente religioso del cristianismo, en una experiencia interna de la fuerza redentora sobrenatural de la Biblia. La tesis de tales teólogos:

"Quien tiene el sentimiento de pecado suficientemente profundo, sabe que tal vivencia no sería posible al hombre natural, por lo tanto, su mera existencia garantiza su sobrenaturaleza" [O. cit. p. 808].

La evaluación de Troeltsch al respecto:

"Así es como se postula en todas partes la hondura del sentimiento de pecado, para llevar al pecador a los abismos de tales sofismas teológicos" [O. cit. p. 808 s.].

Además, también aquí se lleva, en el fondo, al mundo de ideas religioso-cristiano, hacia una "verdad objetiva similar a la de las ciencias" [O. cit. p. 809]. A esta corriente se suma la del "espíritu anti-revolucionario, restaurativo de la época y también el antiguo tradicionalismo clerical de estilo católico, y junto a él, la especulación romántica, cuyo triunfo máximo fue "la transformación del dogma en una filosofía absoluta" [Ibid.]:

"...aquí se señaló la Trinidad y Humanidad de Dios como la fórmula del proceso del mundo en movimiento lógico-dialéctico, y con ello, en tanto concepto-inmanente [Inbegriff] del conocimiento filosófico-religioso; la filosofía hegeliana había superado todas las dificultades de la teología ortodoxa kantiana y de Schleiermacher, había descubierto el concepto absoluto en la forma mítica del dogma" [O. cit. p. 809].

El juicio de Troeltsch sobre esta corriente:

"Es difícil decir acaso la vida religiosa se haya sentido satisfecha en estas formas y moldes voluntariosos y artificiales. En todo caso parece como si se hubiese fugado hacia ellas, en una suerte de angustia e inquietud, con el sentimiento de las tormentas y fuerzas de cambio amenazadoras, con que la atmósfera estaba cargada" [O. cit. p. 809].

Todo esto irrumpió en Alemania —prosigue Troeltsch— antes de la nueva oleada del espíritu de la ilustración francesa. Es decir, antes del *naturalismo* científico-natural, metódico y temático, que volvía a afianzarse, y antes de la *aversión a la Iglesia* vinculada con esta tendencia liberal y democrática [Cf. O. cit. p. 809 s.]. Y por último, también "antes de la filosofía del socialismo que enlaza el naturalismo con el entusiasmo utópico" [O. cit. p. 810].

Otra tendencia se suma aún a estas corrientes:

"Por otra parte, las grandes fuerzas artísticas y humanistas de nuestra gran época poética, que se habían replegado en la glorificación del pasado, de la antigüedad o del medioevo, o en un culto improductivo y autosatisfecho de Goethe, se concertaron en una crítica cultural enérgica, que pasó por el pesimismo e idealismo de Schopenhauer y trabó combate simultáneamente contra el cristianismo de nuestra cultura y contra el racionalismo democrático. Nietzsche sintetizó con su extraordinaria firmeza perceptiva, estos impulsos oscuros, simplificó el combate a través de una unilateralización histórica, por cierto enormemente injustificada entre ambos motivos, y dejó tras de sí de cualquier manera un enorme influjo, el sentimiento de que la cultura espiritual hodierna, no es en ningún caso, un orgulloso punto culminante, sino la apática espectación de una configuración de vida más noble y profunda, más vigorosa y original" [O. cit. p. 810].

Pero las fuerzas que siguiendo los influjos de Schopenhauer y Nietzsche, se apartaron radicalmente del cristianismo, no lograron convertir su neo-paganismo en una vigorosa corriente configuradora de vida:

"El neo-paganismo ético-artístico es literatura para literatos, una oleada al interior de los rápidos vuelcos en la libertad del espíritu de la gran ciudad, siempre ávida de nuevas visiones de mundo y nuevas éticas. El tono aristocrático, implacablemente altanero de esta literatura, atestigua ya, cuán poco le importan las almas de los miles, que

en su lucha cotidiana necesitan la grandeza de una fe vigorosa y simple. La nueva religión es por entero, precisamente en virtud de su índole de futura, una religión que aún no existe para nada. Pero también es una que jamás vendrá, y en cuya espera, se ignoran y pierden las fuerzas y tareas religiosas sobre las cuales estamos de pie" [O. cit. p. 812].

Las expectativas para una verdadera *religión nueva*, sobre la base de las corrientes antedichas, quedan compendiadas en la siguiente diagnosis:

"Las nuevas religiones que nos han sido prometidas, serían según toda presunción, sólo nuevas revelaciones-de-literatos, tal como las hemos vivenciado hasta la saciedad, y seguiremos experimentándolas; ellas sólo multiplicarán la confusión e incertidumbre religiosa y por lo demás, lo dejarán todo como antes. O en otro caso, serán los movimientos religiosos que conocemos igualmente, desde hace mucho tiempo: nuevas sectas y despertares, configuraciones sincretísticas, como espiritismo, teosofía, Christian Science, nuevas devociones y cultos de santos, en cuya forma se incorpora el catolicismo a las nuevas religiones. Pero incluso esto no nos hace avanzar notoriamente, sino que es sólo variación de fuerzas religiosas que ya están ahí". [O. cit. p. 813].

Respecto del socialismo, Troeltsch emite la diagnosis siguiente:

"Pero del socialismo será de donde menos quepa esperar una renovación religiosa, cualquiera sea lo que pueda esperarse de él en otro acápite. El ha repudiado enteramente sus estadios iniciales, donde se contactaba de múltiples maneras con los ideales del reino de Dios del sectarismo cristiano y de la Biblia; hoy en día confía exclusivamente en el favor del proceso de desarrollo ciego, naturalmente necesario, y en la fuerza e inteligencia humanas, que han de captar la hora propicia del proceso, y explotarla en trabajo y prudencia puramente humanas. Hasta tal punto ve él [el socialismo] sólo incompreensión, maldad, egoísmo y necesidad ciega en todo lo que está fuera del desarrollo a futuro del proletariado, que no cabe pensar que esta mezcla entre pura confianza en sí mismo y fe en la necesidad natural, se transforme en adoración religiosa y sentimiento humanitario fundado religiosamente. El puede tolerar la religión —en el mejor de los casos— si ésta se adapta a sus fines, pero jamás volverá a ser religión. En caso que triunfase, surgiría por cierto, nuevamente la búsqueda religiosa, pero ésta no encontraría entonces ya sus motivos —lo cual es igualmente cierto— precisamente en la idea socialista ahora satisfecha y desarrollando sus dificultades internas, sino más bien al contrario. Pero en el caso más probable, que tenga que renunciar a la fuerza impulsora de sus utopías, después de una serie de éxitos parciales, las energías tensionadas hacia la liberación del individuo y hacia la salvación venidera, se volverán decepcionadas hacia las sectas y agrupaciones religiosas individualísticas similares, las cuales incluso hoy en día, engrosan poderosamente, sin hacer ruido" [O. cit. p. 813 s.].

### 3. El problema a futuro

Troeltsch ha deslindado el "metro" para una *detección histórica*

de la vida religiosa cristiana. Lo decisivo es que la vida humana recibe el impacto inmediato de la Fuerza de Dios y es fecundada por su eficacia energético-práctica: fuerza y rigor simplicísimos y simultánea hondura de alma máximamente sublime. Ahora el problema por resolver es cómo afrontar la relación entre vida religiosa y praxis. También éste es —según Troeltsch— un problema que concierne en primer lugar al filósofo de la religión:

"La cuestión acerca de una relación a la praxis, plantea al menos a los filósofos de la religión, una preocupación. Ellos se preocupan por la claridad de su propio pensamiento, y de cualquier modo, también del público lector del libro, en cuyas lecturas confían. Aquí prevalece aún la era del liberalismo y manchesterismo espiritual, donde cada quien se ocupa de sus propios pensamientos y deja que por lo demás, se de por sí solo un consenso último entre los entendidos. Sólo que eso era correcto y consecuente sólo sobre los supuestos intelectualistas del liberalismo individualista. La suposición de la razón especulativa idéntica en todos y de sus métodos teóricos, le permitía esperar al liberalismo un resultado coincidente en todo nivel de aptitudes del pensar: el equilibrio del consenso universal. Se creía haber superado los límites confesionales y que había llegado el tiempo de la religión de la razón [Vernunftreligion]. De esto nos hemos alejado mucho ahora, en parte porque este resultado no llegó, pero sobre todo en virtud de nuestra intelección antiintelectualística del mundo de los valores, y con ella, de la religión. Así como el subjetivismo romántico siguió a la ilustración y se hizo daño con su percepción soberana e irónica de su propia falta de fuerza configuradora de comunidad, así ha seguido al liberalismo y sus convencionalismos, un neo-romanticismo con las mismas propiedades. Este durará por esa misma razón, tan poco como el romanticismo anterior. Como Novalis, F. Schlegel, Fichte, Schleiermacher llegaron a partir de un individualismo extremo hasta formas comunitarias, el estado, la nación, la sociedad y la Iglesia, y recorrieron incluso desde la renovación del medioevo, hasta la sociedad socialista del futuro, todas estas posibilidades, así apunta hoy en día, nuevamente, la fuerte percepción de problemas sociológicos, hacia un vuelco similar del pensamiento. También es imprescindible para la teoría de la religión, atender a la faceta sociológica de su problema. Ello no puede quedarse en meras construcciones puramente individuales y personales, o en manifestaciones anímicas. Ella tiene que embestir hacia la nueva comunidad religiosa del futuro y prepararla enérgicamente, en polémica y edificación, o tiene que encontrar contacto con las organizaciones prácticas dadas" [O. cit. p. 833 s.].

Troeltsch estima que la cuestión acerca de este contacto con las organizaciones prácticas dadas, encuentra en su teoría, una respuesta "relativamente fácil y simple" [O. cit. p. 834]. Pues su teoría deja la praxis entregada a su suerte "según como quiere y puede" [Ibid]: "Ella sólo da un transfondo universal teórico para la autonomía de la predicación, meditación y enseñanza, pero un transfondo que no es preciso predicarlo, sino que garantiza científicamente la rectitud de la predicación. De qué manera utilice, configure, modifique o enriquezca, simplifique o amplíe la predicación, el tesoro de ideas cristianas —y

bajo predicación se entiende aquí, toda actuación práctica-cultural, toda enseñanza y exposición personal—, eso es exclusivamente su cuestión. Ella sólo debe procurar una interiorización, que por lo menos evite las colisiones con el conocer objetivo del mundo, y debe poner una fuerza personal de religiosidad en sus bases, en relación a la cual, todas las formas y símbolos, pueden valer como mera expresión. Pues aquí cesa ya en todas partes, la ciencia propiamente tal, y se da sólo una vinculación indirecta con ella. Aquí puede predicarse la fe revelada más masiva y la visión más íntima, si tan sólo se omiten las teorías acerca de ambas y se formula en todo ello, vida veraz... Así puede satisfacer a todas las necesidades, índoles de espíritu, estratos sociales y se injerta en el todo, un impulso hacia la purificación de contradicciones groseras contra el conocimiento del mundo moderno: y se aporta una inclinación hacia la interpretación y valoración religioso-productiva de las nuevas tendencias de vida e imágenes del mundo. La teoría fundamental no estorba en ninguna parte, porque no se introduce inmediatamente en ninguna parte. Ella aumenta la vivacidad y visualidad, pero sólo a través de poner al descubierto las fuentes creativas y no por enseñanza directa. Esto es todo lo que necesitamos para la situación, y lo que puede pedir una necesidad religiosa concreta” [O. cit. p. 834 s.].

Sólo en un punto se exterioriza el *influjo directo* de esta teoría, sobre las organizaciones concretas:

“Ello requiere de las organizaciones, la apertura de corazón que dé libertad a la subjetividad religiosa, al interior de la voluntad común de un cristianismo, para una evaluación viviente de la Biblia y de la historia cristiana. Eso significa ductilidad por parte de las obligaciones y sobre todo, de las fórmulas litúrgicas... En todo replanteamiento del problema, la cuestión será, ya sea llevar las grandes organizaciones, a tal vitalidad abierta cordialmente, o destrozalas en puras sectas y grupos. En el último caso, se crearía una situación triste y peligrosa. Precisamente en contra de ésta, trabaja la teoría descrita aquí” [O. cit. p. 835].

### Síntesis

Compendiemos lo expuesto, a fin de otorgar relevancia a algunos puntos de la teoría de Troeltsch:

#### 1. *Lo religioso-normativo está al interior de la vida histórica misma.*

La teoría de Troeltsch renuncia a “medir la religión según normas que están fuera de ella y por eso, no le conciernen” [O. cit. p. 820]. Una *norma* para la praxis personal libre, no puede ser heterónoma. Su misma esencia constitutiva impulsa *desde dentro*, la praxis viviente de la libertad personal. La norma religiosa cristiana, remite la actividad personal, hacia una versión del “contenido de eternidad del alma, en trabajo, y la vinculación de la humanidad con Dios, en amor y humanidad de la ejecución práctica” [O. cit. p. 815].

Así entendida, tal normatividad pierde ese énfasis casi exclusivo de “freno exterior” y “nivelación desde afuera” de la libertad

personal fecunda. Con ello, Troeltsch se hace cargo de la crítica implacable de Nietzsche: “Donde la vida se inmoviliza, se eleva la ley”.

#### 2. *Lo religioso es manifestación de la Fuerza de Dios en la historia.*

El propósito de Troeltsch con esta teoría, coincide con el propósito último de Kant, atestiguado en el Prólogo a la segunda edición de su *Crítica de la Razón Pura*: hacer un lugar a la religión en la vida contemporánea. Sólo que la problemática ha cambiado. La teoría de Troeltsch, complementa el trabajo kantiano en dirección a una *crítica de la razón histórica*, encaminada a subsumir desde su interpretación del aporte kantiano, el pensar surgido desde entonces. Es así como su *interpretación trascendental de la esencia del espíritu* [Cf. O. cit. p. 830] opera una transposición al horizonte del devenir histórico concreto de la vida. Ella mantiene con Kant, la vigencia de una validez y necesidad lógica. Pero no de la razón teorética, por cierto, sino como él, de la *razón práctica*. Sólo que ahora, la problemática de Troeltsch, hace radical seriedad respecto de las configuraciones individuales diferenciadas del desarrollo histórico fluyente [Cf. O. cit. p. 830 s.]. Si la norma es un factor interno, fecundante de la praxis viviente desde la libertad, entonces no cabe disociarla del flujo viviente y transferirla sin más, al ámbito teorético, para dejarla cifrada estáticamente ahí, y dejarla caer, como molde estereotipo sobre el flujo viviente de la praxis libre. Ese flujo viviente es más que un terreno de aplicación caótico, de las ideas teóricas: *es historia*.

#### 3. *El fenómeno originario de su manifestación es mito: para Troeltsch, logos ateorético.*

Troeltsch se hace cargo, de esta manera, de las críticas implacables de Nietzsche, contra el hábito inveterado del racionalismo, de intentar aprisionar la vida fluyente, en el zapato chino de la teoría. Su respuesta: “...basta el reconocimiento de una validez ateorética... de un movimiento viviente de la razón especulativa [Vernunft] en general, el cual irrumpe en creaciones siempre nuevas, y cuya orientación-final puede sintonizar intuitivamente el alma” [O. cit. p. 831 s.]. Con ello piensa Troeltsch haber detectado históricamente, la fe religiosa, con el inseparable *riesgo* que comporta [Cf. *Ibid.*], tal como Kierkegaard lo había detectado finamente.

Ya Dilthey había observado —en *La historia juvenil de Hegel*— que *La religión dentro de los límites de la sola razón*, era el primer intento en muchos siglos, de interpretación de la Biblia, según un *concepto unitario*: Kant interpreta los textos bíblicos, como versión alegórica —en imágenes y parábolas— del mito originario del espíritu creyente, tocado por el Espíritu Divino.

Troeltsch ve también consecuente, en el mito, la manifestación originaria de la irrupción del Espíritu Divino en la historia: en él, el movimiento viviente de la razón especulativa, en su primer tacto ateorético, originariamente religioso.

#### 4. *Mito religioso-interior y etos secular-exterior.*

Mito es irrupción del Dios personal singular, en el centro íntimo de libertad personal configuradora de historia humana. Por una parte, una *óptica histórica* está condicionada a detectar la manifestación histórica —exterior— del mito, en el etos histórico. Por otra parte, una ética reflexiva está obligada —si quiere cumplir su cometido— a entender la *religión subyacente* al etos histórico que considera, i. e. a considerar la *visión religiosa del mundo*, que le confiere fuerza persuasiva en la praxis histórica:

“Pues la ética en tanto doctrina de los últimos fines y metas de la existencia humana, no puede darse sin confrontación con las grandes visiones del mundo, a partir de las cuales, recién, se sigue una evaluación de la existencia y del hombre, y sin la cual una tal evaluación carecería de asidero firme” [*Problemas Fundamentales de la Ética, Gesammelte Schriften*, tomo 2 o. cit. p. 552-672, la cita corresponde a p. 552].

Una doctrina ética está emplazada a fundamentar la validez de los *valores históricos vigentes*:

“No hay otro afianzamiento de valores vigentes, sino en una fe en el dominio de la idea sobre la realidad concreta, y una fe de esta índole, no podrá configurarse y fundamentarse sin una confrontación con las religiones históricas” [O. cit. p. 553].

De esta manera, si en el campo del flujo viviente concreto, su principio estructurador interno es *originariamente religioso* —el mito—, no obstante, en el campo del pensar científico-normativo, tiene preminencia la *ética*:

“Pero la esencia de esta problematización es, que la *ética*, es la *ciencia preeminente* [übergeordnet] y más principal, en cuyo marco se inserta la ciencia de la religión” [O. cit. p. 553, subrayado en el texto original].

#### 5. Inmediatez del Dios enteramente otro, en lo enteramente otro de cada instante histórico.

Así queda a salvo la *trascendencia irrestricta de Dios*, manifiesta en la fuerza interior de la religión, por una parte. Y por otra, queda a salvo también, la *interna concatenación inmanente* del flujo histórico. La teoría de Troeltsch articula así, un orden de subordinación recíproca, entre el dato teológico y su cauce de procesamiento, por un lado, y por el otro, el dato filosófico y su cauce propio.

A la fe teológica le corresponde entender y verter a la praxis, el logos ateorético de la Irrupción Divina en el devenir histórico concreto, tal como este se manifiesta en el mito. El cristiano reconoce en esa revelación viviente, la medida originaria que mensura su praxis concreta.

A su vez queda también a salvo, la normatividad secular del logos científico-teorético. Todas las fuerzas fecundantes de que dispone el hombre para poner en vigencia el logos científico-teorético que norma la *vida humana misma*, proceden de la fuerza originariamente religiosa, desencadenada desde el mito. Troeltsch conjuga así el momento de *fuerza poderosa*, inherente a la irrupción sobre-

natural de Dios, con la simultánea “graciosidad” —si se nos permite la expresión— del instante fecundo que impregna e inspira en todos sus pliegues, la médula cordial última de la acción humana.

No hay colisión entre ambos cauces de influjo normativo. Pues la irrupción sobrenatural de Dios norma la dinámica personal-singular de cada cristiano individual, mientras el logos científico-teorético norma las *relaciones universales* de la vida en el mundo.

#### 4. Evaluación de esta teoría de Troeltsch

La evaluación tomará posición ante los cinco puntos resaltados en la síntesis recién expuesta.

1. La teoría de Troeltsch tiene sin duda el mérito indiscutible de recoger con seriedad radical, la *problemática histórica*. La vida cristiana es —antes que nada— respuesta a la comunicación viviente de Dios, que se realiza “por obras y palabras intrínsecamente conexas entre sí” [Vaticano 2, Constitución *Dei Verbum*, n. 2]. Esa comunicación llega a su plenitud, con el *misterio pascual* de Cristo, que configura definitivamente —a través del Espíritu de Pentecostés— la Iglesia.

Esa comunicación viviente e histórica es la *norma originaria* de la vida cristiana. Hasta tal punto, que la Iglesia admite desconocer —en el Concilio Vaticano 2 [Cf. *Gaudium et Spes* n. 22: *Ad Gentes* n. 7; *Lumen Gentium* n. 16]— algunos senderos históricos concretos, por los que Dios se comunica a los hombres de buena voluntad.

No hay duda que lo doctrinal extrae su validez del Dios vivo, que se comunica en la *vida histórica misma*. En efecto, la fuerza normativa propia de la doctrinal, tiene validez sólo en la medida en que expresa textura que *gravitan real y eficazmente* en la *vida histórica misma*, aún cuando la libertad humana no las ponga en vigencia, ni las reconozca. Esto lo suscribe obviamente, el magisterio oficial de la Iglesia católica. Hasta tal punto, que las proposiciones doctrinales —incluso de los misterios más elevados de la fe— no extraen su validez, ni siquiera su vigencia normativa, de la “rectitud científica” de los argumentos destinados a fundamentar su proposición solemne: sino sólo del sentido obvio de la proposición misma. Tampoco es intención del magisterio de la Iglesia —cuando define una proposición doctrinal—, “sacarla de la existencia histórica”. Como si la entendiésemos según el modo como se entiende una fórmula química —sólo que ahora todavía acuñada en un “molde definitivo e intocable”— destinada a acrecentar un presunto inventario de fórmulas inamovibles. La práctica fomentada desde el Vaticano II por el magisterio pontificio y por muchas iglesias particulares, en cuanto a las profesiones o símbolos de fe, confirma irrefutablemente tal constatación, sin tener siquiera que aducir, lo que suele llamarse *magisterio pastoral* actualmente, lo que es otro gran capítulo.

Ningún teólogo católico en su sano juicio, tendrá la osadía

de sostener, que *las formulaciones doctrinales* en materia de fe y costumbres —y no Cristo Resucitado, que se comunica al creyente en su vida concreta— son “la mediación imprescindible” y la piedra de toque fundamental de la vida religiosa católica. Tampoco negará la teología católica, que por mucho tiempo ha primado en la Iglesia católica una tendencia —sobre todo desde la ilustración— a sacar “lo doctrinal” de la historia, con las inevitables consecuencias platonizantes, que dificultan en nuestra era post-conciliar, una fundamentación satisfactoria del magisterio de la Iglesia. Este es constitutivamente histórico. Y está orientado a normar no sólo las facetas teórico-doctrinales de la religión cristiana, sino también las condiciones concretas e históricas, que inciden en la praxis de la vida cristiana. Aún cuando se aduzca con razón, que esta normatividad práctica del magisterio pastoral no es “positiva”, esta restricción en nada disminuye que se trata de una normatividad real, históricamente condicionada e históricamente modificable. En última instancia, esta normatividad del magisterio pastoral es tan “negativa”, tan “indirecta”, tan “mediata”, como lo es *el bien común mismo*, en tanto cognoscible al interior del flujo histórico, de las comunidades eclesiales.

Sin duda, el Concilio Vaticano II quiso formular en voz alta, simplemente la manera como entiende la Iglesia su propia identidad real, histórico-religiosa. De ahí que sus documentos sólo pueden entenderse, a condición de que quien los lee, sitúe a los Padres Conciliares en terreno netamente histórico, y como ellos, entienda las líneas de fuerza doctrinales que dan vida y consistencia a la Iglesia, al interior del devenir histórico. Al hacerlo, su magisterio desacreditó la tendencia —existente al interior de la Iglesia— a considerar lo doctrinal como un horizonte subsistente de ideas necesarias, destinadas a “normar” la historia, que en esta perspectiva queda reducida al flujo más o menos caótico, de los “casos de aplicación concreta”... Si alguna vez tuvo mucho poder esta tendencia al interior de la Iglesia —o si aún actualmente trata de hacer sentir su influjo al interior de determinadas facciones—, de cualquier manera, ya ha recibido su golpe mortal con el Concilio Vaticano II.

2. Este afrontar realidad y tareas de la Iglesia peregrinante, desde el interior de la historia, ha traído por cierto, no pocas dificultades, que se han hecho sentir en no pocos campos. Por de pronto, en la formación filosófica y teológica de los futuros sacerdotes católicos. El vuelco brusco de la atención a la plenitud diferenciada de lo histórico, repercutió en un abandono más o menos rápido de los programas que venían rigiendo uniformemente desde más de un siglo. No en todas partes, las iglesias particulares tuvieron programas alternativos a mano, ni gente para enseñarlos o elaborarlos. Pese a estas y otras muchas dificultades, este cambio de rumbo concreto, lejos de confirmar ciertas “predicciones sociológicas” de catástrofe y disolución inevitable, pusieron en evidencia, el carácter rudimentario aún, del incipiente saber sociológico-científico.

Ahora bien, la Iglesia Conciliar dio los primeros pasos en esta

comunicación conversacional de su propia identidad histórica. Pero los dio por un camino que hace impracticable una mera “transposición” de esta teoría del gran filósofo de la historia que es, sin duda, Troeltsch. Esta teoría pone todos sus cimientos en la “interpretación trascendental de la esencia del espíritu”. Es cierto que la Iglesia Conciliar se reconoce obviamente, como una *realidad religiosa*, cuya forma peregrinante es *histórica*. Hasta aquí todo iría bien, para la eventual transposición.

Pero la Iglesia Conciliar da por sentada de muchas formas, incluso expresamente, una “compenetración de la ciudad terrena y de la ciudad eterna” [G. S. n. 40] así como su vocación a *vivificar el mundo*. Tantas y tan masivas afirmaciones, desbordan enteramente la disociación categorial entre *interioridad pura*, para la religión, y *exterioridad pura* para lo no-religioso de la tarea secular del hombre. Y desbordan no menos, la disociación categorial de religión pura, del puro espíritu y secularidad pura de la acción humana en el mundo.

3. Pese a ello, la obra de Troeltsch debiera atraer la atención de los pensadores católicos postconciliares. A menos que la doctrina patristica de las *semillas del logos* sea sólo una fábula desprovista de repercusiones reales, precedente de la fantasía ingenua antigua —y que el Concilio reformula de manera más moderna [Cf. L. G. n. 13 y 16; G. S. n. 76]—, es del todo imprescindible considerar con máxima seriedad el trabajo infatigable y honesto de este hombre genial. Esto no es viable, por cierto, sin una verdadera interpretación y confrontación crítica. Es cierto: Cristo crucificado y resucitado, al comunicarse a cada hombre, lo asume e injerta en la Iglesia, su Cuerpo: el saber religioso de esta fe, no es “científico”, sino mucho más fuerte y fecundo, pues está desprovisto de cláusulas restrictivas y condicionantes: es un asentimiento personal, don incondicional a El, pero es, por cierto, don personal *inteligente*. Es cierto que Cristo se manifiesta históricamente en la vida de cada hombre, en “los signos de los tiempos” según la palabra de Juan XXIII, inspiradora del Concilio. Esta visión del llamado y comunicación de Dios —dotada de una certidumbre que no es científica—, es don del Espíritu de Cristo: asiste a la Iglesia entera, y de modo especialísimo, a los sucesores de los Apóstoles, en comunión con los sucesores de Pedro, y a éstos...

Hay razones sólidas para sostener, que la lógica viviente de esta docilidad histórica de la Iglesia a los designios de Dios, hinca sus raíces en una experiencia religiosa, cuya manifestación originaria es *mito*. El Concilio se refiere a la Iglesia, como “sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano” [L. G. n. 1]. Pues bien, los resultados de largas décadas de investigación, presentados por el gran filólogo clásico ya octogenario, Walter Friedrich Otto en *Die Gestalt und das Sein* (1955), acerca de la situación del *mito* en el lenguaje hu-

mano, renuevan la actualidad de esta faceta, en la teoría de Troeltsch<sup>1</sup>.

4. Otto pone de relieve la densidad *objetiva* que tiene la experiencia religiosa del mito para la antigüedad. Esto pone obviamente en claro el giro operado por Troeltsch, en continuidad con la tradición protestante y con Kant. Troeltsch se empaca en una interpretación enfáticamente *subjetivista* del mito. Quizá gravita también sobre ese subjetivismo, un resto inconfundiblemente escolástico, filtrado a todo el ámbito de esta tradición. El “individuum incommunicabile” es, según parece, el verdadero cimiento que bloquea a este subjetivismo. En efecto, cuando Troeltsch parece haber superado ya los problemas más arduos para obtener una óptica capaz de conciliar la singularidad personal del hombre, con la Fuerza comunicativa divina, de pronto resulta que *la religión* propiamente tal, queda reducida a ese toque comunicativo divino en la intimidad humana. Nada menos, pero tampoco más que eso. Lo que “hace historia” y queda perceptible como tal “historia”, es sólo el espectro resultante de ese toque numinoso, inaccesible por su intimidad oculta. Es así como la huella históricamente perceptible de *una religión* —la cristiana, por ejemplo—, es todo, mundo moderno, cultura, civilización, etc., *menos religión*. Pero simultáneamente —al presentarse como una piel vacía, humana, demasiado humana— exige a quien la contempla, la adición del factor “vida religiosa”, como *un postulado*, sin el cual permanece incoherente, inexplicable. Troeltsch cree asegurar así firmemente, *la trascendencia de Dios* en su irrupción en la historia humana: y junto con ello, cree asegurar la limpidez consecuente de su método histórico. Eso le permite referirse a “la situación histórico-mundial distintiva del cristianismo” [O. cit. p. 813], visto por cierto, hasta donde puede enfocarlo con riguroso método histórico. Es decir, como “una fuerza simplemente popular” que “conectó la necesidad religiosa de una supercultura que languidecía” [Ibid.]. En otros trabajos explicita el resultado de esta conexión, para esa cultura moribunda. Fue su *revitalización inusitada*, y luego, Europa, con todo lo que implica. Pesé a ello, esa cultura es sólo eso no-religioso —y si leemos entre líneas incluso el trabajo que nos ocupa— ella está *bajo ese respecto*, en la misma plataforma no-religiosa que otras culturas.
5. ¿Es que la vida religiosa se diluye enteramente, desde el momento en que sale a la intemperie del mundo, a través de la obra humana de cultura y civilización? Es cierto que Troeltsch deja la vida religiosa, como el oculto impulso interior fecundo, de todo lo grande y valioso en cultura y civilización. Pero simultáneamente la deja aprisionada en la relación intransable entre el toque numinoso del “enteramente Otro” y lo “enteramente otro” del mundo cultural y civilizado. Troeltsch cree haber encontrado así, la única forma

<sup>1</sup> Cabe agregar los dos libros póstumos de Otto, editados por Kurt von Fritz: *Das Wort der Antike*, Stuttgart 1962 y *Mythos und Welt*, Stuttgart 1962.

admisible para conciliar la irrupción divina salvífica y la individualidad irrepetible de lo histórico-personal. Dios asume enteramente y sin restricciones esa *singularidad incommunicable* de lo humano.

Esta relación entre el Dios “enteramente otro” que irrumpe en la intimidad personal, y lo “enteramente otro” de *la realidad humana secular* —en cultura y civilización— fecundó sin duda, la así llamada *teología dialéctica* de Karl Barth, Friedrich Gogarten y Thurneysen. Cabe preguntarse incluso, acaso la “contradicción” planteada al interior de la vida trinitaria por Jurgen Moltmann, no sea una repercusión obligada, por parte de una conceptualización de *lo personal*; en tanto *singularidad incommunicable*, coexistente con la simultánea *comunicación plena* de las Personas divinas en la misma esencia divina.

Sólo que no se hace esperar la pregunta acerca del sentido y significación de esta “incommunicabilidad” de lo individual. Tal pregunta se vuelve a la cuestión de la *unidad ontológica última*. La liturgia se refiere al misterio divino último con la expresión “trinidad indivisa”. El pensar teológico explicita esa unidad viviente individual, en el sentido de una plena “comunicación de idiomas” entre las Personas divinas. Cada una de ellas, es idéntica con la misma esencia divina, en un proceso comunicativo viviente, pleno, con las otras dos. El Padre, sin dejar de ser Persona, se comunica enteramente y sin restricciones al Hijo y al Espíritu. Y así, cada una de las otras dos Personas divinas. Al interior de este proceso divino, la “incommunicabilidad” designa sólo de manera indirecta y negativa, este no-dejar-de-ser-Persona en la simultánea comunicación plena y perfecta. En cambio, referida a la unidad ontológica de *la esencia divina*, esa “incommunicabilidad” designa el fundamento último de la imposibilidad de un *maniqueísmo*. Dicho de otra manera: lo positivamente incommunicable *no es vida individual, no existe*.

Ante el problema de la individuación, Tomás de Aquino vaciló entre la fórmula antigua tradicional —“individuum de ratione materiae”— y su otra formulación: “individuum de ratione formae” [Cfr. A. Edwards, *Tomás de Aquino y la Pedagogía*. Teología y Vida, vo. XVII-1976 pp. 48-64, especialmente pp. 58-62]. Con Scoto, Suárez y el molinismo, la escolástica se abre paso gradualmente, en el sentido de la segunda formulación. Traduciendo nuestro problema a una formulación simple, podemos decir: lo incommunicable de suyo y para sí, es lo no existente, en tanto no-existente: lo existente, lo que es, es enteramente individuado, y es de suyo comunicable, en tanto existente: no obstante, si bien una *comunicación auténtica* es un don de sí por parte de un sujeto personal singular, sin embargo, *sólo es comunicación*, en la medida en que ese don de sí recíproco entre personas singulares, no diluye ni desvanece ni agota su respectivo ser-personal. Y aún más: lejos de desvanecer su ser personal, ese es su modo de ser propio y específico de personas.

Desde esta perspectiva se entiende que Pablo aborde el misterio de la religión cristiana, como el proceso de esa “katallage”, de ese *intercambio comunicativo redentor* —ese “admirabile com-

mercium” de la liturgia—, entre Dios y el hombre concreto. En este sentido, el Cristo del *misterio pascual*, viviente en la Iglesia, es “imagen del Dios invisible” en cada uno de los miembros de la Iglesia. En este sentido, la *imagen entera* de ese Cristo, hijo de María, es apreciable recién a la luz de la Iglesia entera, en su peregrinar histórico. De ahí que el *mito* de esta presencia viviente del Cristo real en cada hombre, y el *misterio* de su comunicación histórica, singular con cada hombre, no es adecuadamente desdoblable en un logos reflexivo y científico. La teología católica jamás podrá legítimamente blandir una fórmula científica que norme definitivamente los pasos históricos del Espíritu de Cristo en la Iglesia. Pero tampoco pretende hacerlo, como lo ha atestiguado pública y oficialmente el Concilio Vaticano II, al reconocer en la plenitud concreta de este proceso comunicativo salvífico, rasgos “de solo Dios conocidos”. Esta sobriedad corresponde hasta tal punto a la actitud consecuente de la Iglesia católica, que la vigencia permanente de sus definiciones dogmáticas no extrae su validez de las formulaciones hechas acuñadas en palabras, sino de la *presencia viviente, real y objetiva de aquello que éstas significan*: la acción histórico-salvífica de Dios, en Cristo, en su Iglesia real, viviente, concreta. En otras palabras: la medida normativa que mensura la religión católica, no ha de buscarse en primer lugar en la lógica científico-reflexiva de su teología dogmática, sino en la *lógica histórico-viviente* de la acción salvífica de Dios en la vida humana. Tal medida normativa se manifiesta de hecho objetivamente, en el *mito*, vale decir, en la revelación comunicativa fecunda de Dios al interior del devenir histórico. Ahí está la *palabra objetiva verdadera* de la voluntad de Dios o de los designios de Dios para su Iglesia peregrina en la tierra.

Walter F. Otto ha interpretado con gran penetración —en la obra ya citada— esta significación de *mito*, en tanto *palabra objetiva verdadera*, indisociable adecuadamente, de todo desarrollo del lenguaje humano, por sutilmente especializada que sea su lógica. Recién el *mito* manifiesta el *misterio* de esa comunicación originariamente divina, que tiene lugar, de hecho, en el lenguaje. La experiencia originariamente religiosa de esta Presencia salvífica de Dios, manifiesta su verdad viviente en la palabra objetiva del mito, y su realidad en suceso, comunicativo, en el *misterio* de la vida religiosa.

Karl Reinhardt, colega y amigo congenial de Otto, constata el desconcierto que produjo en 1929 el título provocativo de la obra principal de Otto: *Los dioses de Grecia* [Bonn 1929, complementada en 1933 con *Dionisios, mito y culto*]. Tuvo como única repercusión, un sacudir la cabeza por parte de los lectores [Cf. K. Reinhardt, *Vermächtnis der Antike*, Göttingen 1966 pp. 377-379]. Reinhardt acota que *Die Gestalt und das Sein* [1955] complementa y explicita la concepción subyacente a esa obra:

“Quien habla de la ‘fe’ de los griegos —como Wilamowitz en su última obra ‘*La fe de los Helenos*’— demuestra ya con esa, que parte de supuestos enteramente erróneos. Mientras más claros ponen de manifiesto los dioses griegos un ‘Ser’, tanto más tiene que convertirse la religión griega —en contraposición a todas las religio-

nes que se abandonan irrestrictamente al sentimiento, a la actitud anímica subjetiva— en una religión del conocer objetivo”. [O. cit. p. 378; Otto al igual que Reinhardt, fue discípulo de Wilamowitz-Möllendorf, y entendieron su propia labor filológica fecundísima, como una continuación consecuente de los senderos abiertos por éste. Cabe observar que el *Parménides* [1917] de Reinhardt, marcó un hito señero al pensar filosófico de este siglo. Este es perceptible en la orientación tomada por Heidegger, que por cierto menciona en *Ser y Tiempo* el *Parménides* de Reinhardt].

En la experiencia originariamente religiosa —que es el *mito*—, la Presencia divina se revela en la palabra objetiva verdadera [Cf. *Die Gestalt und das Sein*. Darmstadt 1975 pp. 53 ss.]. La razón reflexiva del artista o del científico, sólo tendrá que atener su exposición a la *imagen originaria* visualizada ahí. Por eso, la reflexión teórico-científica tiene como medida normativa de su proceder, la *rectitud* en la exposición. En cambio la *verdad*, se revela originaria y propiamente en el *mito*. Otto rechaza categóricamente la concepción corriente del mito, como un “modo de pensar” primitivo, que pudiera ser enteramente clarificado en cuanto tal, por el “modo de pensar del logos” [Cf. O. cit. p. 66 ss.]. El último manuscrito que dejó antes de morir, compendia el resultado último de sus investigaciones. De su comienzo, extraemos lo siguiente: “...Pues intentaré exponer que el lenguaje es en su textura fundamental, enteramente mítico, y por eso, lenguaje y mito son uno y lo mismo”. [W. F. Otto, *Mythos und Welt*, o. cit. p. 279].

Otto reconoce la percepción genial de Schelling en su *Filosofía de la Mitología*, cuando desarrolla esa formulación profundísima de Goethe: “*Lo que es fructífero, es únicamente verdadero*”.

Y explicita:

“Fructífero, en el sentido de dador de vida. Sólo puede serlo lo más viviente”. [O. cit. p. 239. Georg Simmel explica genialmente —en el cap. 2 de su monografía *Goethe*. Leipzig 1913— el sentido de esta proposición recién citada del gran poeta: Cf. *Verdad*, o. cit. pp. 20-49, desde p. 21]. Otto produce con su enorme penetración, un vuelco notorio de la problemática que se venía arrastrando desde hace siglos, a propósito del mito. Por ejemplo, en el tema de la “personificación”:

“No se da personificación alguna, sino sólo una despersonificación —así como no se da creación alguna de mitos (en el sentido auténtico), sino sólo una desmitificación. Schelling dijo que la pregunta acerca de cómo llega el hombre a Dios, carece de sentido: sólo hay que preguntar cómo se aleja el hombre de Dios. Los así llamados conceptos y palabras abstractos, no habrían sido jamás elevados a lo personal, si no hubiesen sido ya desde su mismo inicio, configuraciones divinas. Que eran eso, lo enseña la mitología a cada paso”. [O. cit. p. 261].

En cuanta medida tiene razón Reinhardt, cuando se refiere al silencio que rodea lo central de la obra de Otto y a la soledad de éste, queda patente en el Prólogo de Kurt von Fritz a la edición póstuma de *Mythos und Welt*:

“W. F. Otto era, según es conocido, politeísta convencido...” [O. cit. p. 6].

Es cierto que Otto avanza con radical seriedad, por el sendero marcado por la consigna de Wilamowitz: “¡los dioses están ahí!” [Citado por Otto en *Dionysius. Mythos und Kultus*. Klostermann 1980 p. 13]. Pero ¿hacia con ella Wilamowitz una profesión de politeísmo?

Otto formula en estas últimas obras suyas, una *teoría del lenguaje*, cuyo origen primero es *divino*, y se manifiesta en esa *simpatía estructural* entre el hombre y el mundo, que articula internamente todas las facetas vivientes del lenguaje mismo:

“Como sea que se haya desarrollado en el correr de la historia, en tanto fenómeno originario, el lenguaje es el ‘Benedictus qui venit in nomine Domini’”. [*Die Gestalt und das Sein* o. cit. p. 49].

El lenguaje es la “verdad del Ser”, “según su origen y textura, no es otra cosa que la invocación y testimonio del Ser, y esto quiere decir: diálogo con lo divino”. [O. cit. p. 45].

A la luz de los resultados de Otto, la religión no aparece como atributo privativo de la subjetividad íntima del hombre. Tampoco es la versión humana de la objetividad fáctica del mundo y de su eventual devenir fatal. El resultado de Otto, aporta un correctivo fundamental a la teoría de Troeltsch, para la cual, la objetividad fáctica del mundo y del trabajo humano —que se configura en toda la extensión de la cultura y civilización—, quedaba disociada de la religión viviente, como lo *secular-no-religioso*. Al quedar trabada en la subjetividad, la teoría de Troeltsch quedaba bloqueada e impermeabilizada a una *religión cósmica*, capaz de entablar comunicación con la Fuerza divina inherente a la realidad cósmica misma, así como a una interpretación que hiciese justicia a esta faceta cósmica de la labor humana en el arte y las ciencias. Pero lo que es más importante, Troeltsch se cierra el paso para una interpretación de la *realidad sacramental de la Iglesia*, y de su Centro mismo, la Eucaristía, despojándolas de su objetividad cósmica real y eficaz.

## Epílogo

Resulta inusitado, llegar al término de esta exposición sin haber cumplido aparentemente, el cometido anunciado en el título exposición a la luz de *Erich Przywara*. Sirva por de pronto, a modo de explicación, que el expositor ha practicado trabajosamente la paciencia, durante veinte años dedicados al estudio de la obra de Przywara. Su propósito durante todo ese lapso, ha sido exponer una *síntesis de su pensar especulativo*. Ya desde 1968, el expositor poseía una visión intuitiva —resultante de la *lectura de todas las obras* de Przywara— del centro de interés *histórico-especulativo* de su pensar.

Por otra parte el rasgo más señalado de la extensa obra publicada durante casi medio siglo por Przywara, es la *férrea coherencia dinámica*, que articula internamente su pensar. Es posible hacer con ella —*mutatis mutandis*— lo que Dilthey hace con Hegel en su *Historia juvenil de Hegel*: detectar desde sus primeros escritos, los gérmenes abiertos

y dispuestos a los desarrollos posteriores. Tal unidad es tanto más notoria, cuanto configura internamente sus escritos religiosos y sus escritos líricos y sus escritos especulativos. Si el género expositivo difiere, cuando se explaya en cada uno de estos cauces —o en la diagnosis crítica del presente histórico y sus tendencias—, no obstante, la *visión de fondo*, viva y en constante movimiento comunicativo, es siempre la misma, aunque enriquecida aquí y allá.

Pese a que en el cuerpo de este desarrollo ni siquiera ha aparecido el nombre de Przywara, el expositor puede afirmar con verdad, que ofrece aquí una clave importante de los problemas y el sendero seguido por Przywara, hasta llegar a la formulación inicial de esa *metafísica de la religión histórica* publicada en 1959. Esto y no otra cosa es su libro *Mensch. Typologische Anthropologie* [Nürenberg 1959]. El silencio que por esos años envolvía ya la obra de Przywara, se hizo entonces casi estrepitoso, pese a que años después logró una traducción al italiano [Przywara, *L'uomo. Antropologia tipologica*. Milano 1968]. No logró esa fortuna el intento de una traducción francesa del *Deus semper maior*, auspiciado por Henry de Lubac: luego de arrastrarse durante años, se desistió al parecer, de la empresa. Una de las pocas modificaciones al texto, en la segunda edición del *Deus semper maior*, Wien 1964, concierne a la palabra paulina “katallagē” —según explica su autor en el Prólogo: cf. p. 5 s. Esta edición entrega además, un importante apéndice *histórico-especulativo*: cf. vol. 2 p. 357-378].

El libro *Mensch* sólo podrá entenderse debidamente, a la luz del pensar entero de Przywara, y a la inversa. Pero la “teoría de la religión” vertida en él, jamás se entenderá debidamente, sin una confrontación interna con la teoría de la religión de Ernst Troeltsch.

Valga esta aclaración, para explicar título y procedimiento del trabajo presentado aquí.

Ya en *Ringgen der Gegenwart* [Augsburg 1929 p. 721], Przywara anuncia su propósito de responder a las necesidades e inquietudes del pensar contemporáneo, con una “metafísica de la religión”: a ella apuntan todos los vectores del pensar presente. Y en realidad, ese es el propósito que articula sus prolíficas publicaciones: desde la síntesis de Newman [Herder 1922] —que según el profesor Heinrich Fries limpió a Newman de toda sospecha de modernismo—, pasando por *Gottgeheimnis der Welt* [München 1923] y *Religionsbegründung* [Herder 1923], para nombrar sólo algunos de sus primeros libros, hasta por ejemplo, su libro *Logos. Logos-Abendland-Reich-Commercium*. [Düsseldorf 1964].

No es de extrañar la acogida entusiasta de Przywara, a la concepción de Otto en *Die Gestalt und das Sein*<sup>2</sup>. Hasta tal punto tiene cabida lo central de la concepción de W. F. Otto en el pensar unitario dinámico

<sup>2</sup> Cf. Przywara: *Imagen, Parábola, Símbolo, Mito, Misterio, Logos*. Archivio di Filosofia. Roma 1956, y luego *Analogia Entis*, o. cit. pp. 335-370; cf. también: *Mythos und Mysterium, Besinnung* (Nürenberg) 1957, n. 3 pp. 1-7; n. 4 pp. 162-165; n. 5/6 pp. 231-238: *Realität der Symbole*. Besinnung 1959 n. 2 pp. 83-92; n. 3 pp. 171-182; n. 4/5 pp. 219-227: *Mysterium Macht, Besinnung* 1962, pero especialmente la parte tercera: *Besinnung* 1963 pp. 74-80.



de Przywara, que su aporte pasa al eje medular del desarrollo expositivo en *Mensch. Typologische Anthropologie*.

Por todo esto, después de prolongado trabajo en Hegel, Dilthey, Simmel y el mismo Troeltsch —para nombrar sólo algunos hitos fundamentales— el expositor cree recién estar en condiciones de exponer el pensar histórico-especulativo de Przywara, tarea que se propone emprender en fecha prudencial próxima.

Ciertamente que Karl Rahner tiene mucha razón, cuando sostiene en su *Laudatio auf Erich Przywara* [Cf. K. Rahner, *Gnade und Freiheit*. Herder 1968] que *el verdadero Przywara tiene aún mucho que aportar*.

## LA CIENCIA MODERNA Y EL PROBLEMA DE LA DESINTEGRACION DE LA UNIDAD DEL SABER

por J. DE ZAN (Santa Fe)

Primera Parte

### Introducción

Este trabajo se refiere al problema de la desintegración de la unidad del saber a través del desarrollo de la ciencia moderna. Puede considerarse en cierto modo como un prolegómeno para un escrito anterior sobre: "El trabajo interdisciplinario en las ciencias: significación y fundamentos" (*Stromata*, 34 (1978), pp. 195-229). En este último artículo se planteaba ya el programa de una nueva tarea en el campo del conocimiento, como vía de salida para la crisis actual de desintegración del saber científico. Sobre esa situación de crisis volvemos ahora en un análisis de diagnóstico más detenido. Pero a su vez estas nuevas reflexiones constituyen también el prolegómeno necesario para otra cuestión en la que estamos trabajando ahora desde hace algún tiempo: la redefinición del concepto mismo de filosofía, y del lugar y la función de esta disciplina, que parece quedar cada vez más descolocada y marginada en el contexto de la época de la ciencia y de la técnica. El trabajo que ahora presentamos significa, por lo tanto, un paso atrás, sobre algo ya sabido y esbozado por nosotros mismos en otros trabajos anteriores (Cfr. también: "El saber y los valores en la Filosofía de Max Scheler", *Stromata*, 35 (1979), pp. 19-60). Este paso atrás es necesario sin embargo como presupuesto y punto de apoyo para el planteamiento programático y constructivo, cuyos lineamientos se insinúan en el último capítulo (Nº 9) de este escrito. La fundamentación histórica sistemática de dicha cuestión ha sido planteada ya en la reciente Comunicación que hemos presentado en el *Ier. Simposio Internacional de Antropología Filosófica* sobre: "La redefinición de las categorías clásicas de *Teoría*, *Praxis* y *Poiesis* en el contexto de la idea del hombre como ser histórico" (Bs. As., julio de 1983).

La reflexión sobre el problema de la desintegración del saber en la ciencia moderna reviste una significación capital porque esta no es una cuestión que afecte solamente a las ciencias e interese por lo tanto únicamente a la epistemología. Esta fragmentación del saber arrastra consigo la desintegración del hombre y de toda la civilización moderna dominada por este tipo de desarrollo del conocimiento científico. En el campo específicamente epistemológico se consolidan nuevas fronteras, que se muestran tan cerradas, difíciles de traspasar y reluctantes al diálogo, como las de las culturas primitivas, herméticas y