

CRISTIANISMO, HISTORIA Y TEXTUALIDAD

Luis Vergara Anderson

CRISTIANISMO, HISTORIA Y TEXTUALIDAD
Volumen I



UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA CIUDAD DE MÉXICO
BIBLIOTECA FRANCISCO XAVIER CLAVIGERO

[LC] BX 945.3 V475.2019

[Dewey] 282 V75.2019

Vergara Anderson, Luis

Cristianismo, historia y textualidad / Luis Vergara Anderson. – v. 1
– México: Universidad Iberoamericana, 2019. – 352 pp.; 15 × 23 cm.
ISBN: 978-607-417-593-6

1. Iglesia Católica – Historia. 2. Cristianismo. 3. Historia de la Iglesia.
4. Dogma. 5. Hermenéutica. I. Universidad Iberoamericana Ciudad de
México. Departamento de Historia.

D.R. © 2019 Universidad Iberoamericana, A. C.
Prol. Paseo de la Reforma 880
Col. Lomas de Santa Fe
Ciudad de México
01219
publica@ibero.mx

D.R. © 2019 Aliosventos Ediciones A. C.
Cardenal 32, Zibatá, El Marqués,
Querétaro, 76269. www.aliosventos.com
contacto@aliosventos.com.

Primera edición: 2019

ISBN: 978-607-417-593-6 Universidad Iberoamericana, A. C.

ISBN: 978-607-417-568-4 (Obra completa)

ISBN: 978-607-97998-5-4 Aliosventos Ediciones A. C.

ISBN: 978-607-97998-4-7 (Obra completa)

ISBN: 979-866-782-820-4 (Bajo demanda en Amazon)

ISBN: 978-109-362-916-3 (Bajo demanda en Amazon)

Todos los derechos reservados. Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización del editor. El infractor se hará acreedor a las sanciones establecidas en las leyes sobre la materia. Si desea reproducir contenido de la presente obra, escriba a: publica@ibero.mx

Impreso y hecho en México.

CONTENIDO

Dedicatoria	13
Agradecimientos	15
Abreviaturas empleadas	17
Observaciones	19
Relación de figuras	23
Palabras preliminares	25
Sobre <i>Cristianismo, Historia y textualidad</i>	25
Sobre los contenidos de esta obra	30
Sobre la actual versión de la presente obra	31
Introducción: retos y relatos	35
Los retos	35
Algunas consideraciones previas (casi prescindibles por evidentes) relativas al diálogo fe-cultura en una sociedad moderna, a veces caracterizada como postcristiana	35
El contexto (que, por conocido, es también casi prescindible)	36
Cuatro retos planteados a la fe por la cultura contemporánea	39

Los relatos	48
El primer relato	48
El segundo relato	49
El tercer relato	51
Hacia el cuarto relato	53
Preámbulo: elementos fundamentales de la filosofía de la discursividad	57
Semántica empleada	57
Orientaciones fundamentales	58
El giro discursivo en el seno del giro lingüístico	58
Lo real	59
Principales conclusiones, desde la filosofía de la discursividad, de una lectura crítica de la teoría de la Historia de Paul Ricoeur	60
Epistemología de la historia	60
Hermenéutica de la conciencia histórica	60
Primera parte. El problema y el método	61
Estudio I. Fragmentos de una historia de la afirmación de la ahistoricidad del dogma	63
La Contrarreforma y la Contramodernidad	63
El Concilio Ecuménico Vaticano I	68
La crisis del modernismo	71
Primera fase: las primeras escaramuzas	75
Segunda fase: las polémicas	82
Tercera fase: las sanciones	90
El modernismo en la literatura: <i>Jean Barois</i> de Roger Martin Du Gard	99
Un importantísimo antecedente histórico del modernismo	100
La encíclica <i>Divino Afflante Spiritu</i>	103
La encíclica <i>Humani Generis</i>	110
El Concilio Ecuménico Vaticano II	115
El parteaguas que fue la <i>Humanæ Vitæ</i>	119
Después del Concilio Vaticano II	125
La declaración <i>Mysterium Ecclesiae</i>	125
La teología de la liberación	128
La encíclica <i>Veritatis splendor</i>	131

La encíclica <i>Fides et Ratio</i>	135
La declaración <i>Dominus Iesus</i>	140
Benedicto XVI, la única Iglesia y la exhortación <i>Verbum Domini</i>	142
¡Todos somos modernistas!	147
La neuroteología: ¿una herejía modernista renovada?	149
¿Contradicciones en el Magisterio ordinario?	152
Las dos perspectivas y la tarea asumida	157
Observaciones preliminares	157
Las dos perspectivas	158
El metarrelato cristiano y su pretensión de verdad en cuanto tal	160
Los supuestos y la tarea asumida	160
Estudio II. Los rendimientos aportados por la hermenéutica	163
Prolegómenos para la propuesta de un dispositivo hermenéutico	163
Bultmann, la desmitologización y la lectura que de ello hace Ricoeur	165
Bultmann y la desmitologización	165
La lectura que hace Ricoeur de Bultmann	166
La desmitologización del dogma según Vattimo	175
Ontoteología	181
El cristianismo ante los riesgos de la interpretación:	
Claude Geffré y su lectura de Ricoeur	182
Del saber a la interpretación	182
La crisis de la hermenéutica	185
Paul Ricoeur al rescate	190
Implicaciones	191
¿Dogmática o hermenéutica?	194
Profundización en la historia	195
La cuestión de la verdad	199
El único intérprete autorizado	202
La historia conceptual y una observación de Luhmann	206
¿Qué es el sentido?	208
La revelación en el siglo XXI	216
El dispositivo hermenéutico propuesto	223

Recuento de los recursos disponibles	223
El dispositivo propuesto	224
Algunas consideraciones	231
Hacia el modelo	232
Segunda parte. Teoría y práctica	235
Estudio III. Fragmentos de una historia de la idea de la encarnación universal	239
Aristóteles y Hegel / Dios y el hombre	241
Strauss y la Encarnación: una interpretación universalista	243
La Encarnación en la <i>Fenomenología del espíritu</i> y en otros textos hegelianos	246
La religión revelada en la <i>Fenomenología del espíritu</i>	246
La interpretación universalista en <i>El espíritu del cristianismo</i>	253
De la triconstistencia a la monoconstistencia: el contenido común de la religión y la filosofía	254
Vuelta a Aristóteles	256
La posibilidad de la Encarnación universal en la <i>Suma teológica</i>	260
Panikkar: Jesús es Cristo, pero Cristo no es (sólo) Jesús	262
Un monje de Occidente escribe sobre la posibilidad de la Encarnación universal	267
El neognosticismo de Marco Vannini	270
La variable humana en la “ecuación” de Calcedonia	272
<i>Noésis noéseôs noésis</i> : ¿Una regresión diabólica?	274
Las teorías de la conciencia como pensamiento de segundo orden	274
La observación de segundo orden según Luhmann	276
<i>Noésis noéseôs noésis</i> : ¿Trinidad?	287
Fragmentos de una historia de la idea de la divinización universal	292

La (posible) condena que no podemos ignorar	295
La (posible) condena en la encíclica <i>Mystici Corporis</i>	295
La condena en el Concilio de Basilea (o Concilio de Florencia)	296
Nuestra postura	298
Estudio iv. Dos monjes de Occidente frente a la doctrina de la no dualidad	301
El caso del “monje anónimo”	301
El caso de Dom Henri Le Saux, O. S. B. / Swami Abhishiktananda	326
¿Quién fue Swami Abhishiktananda?	327
Algunos momentos en el proceso de Abhishiktananda	330
Las interrogantes a las que da lugar la “experiencia” de Abhishiktananda	334
¿Dos interpretaciones divergentes?	336
¿Diversos tipos de “experiencias místicas”?	344

DEDICATORIA

Con enorme afecto y agradecimiento, dedico este libro a los siguientes miembros de la Compañía de Jesús en México, quienes, entre otros, han marcado mi vida de muy diversas maneras. (Pedimos una disculpa por las involuntarias omisiones en las que probablemente incurrimos). El primero de todos, en el tiempo: Ramón Gómez Robleda, S. J. (+).

De la Universidad Iberoamericana: Gabriel Anaya Duarte, S. J.(+); Gerardo Anaya Duarte, S. J. (+); Oscar Bandini Beguerisse, S. J. (+); Humberto Barquera Gómez, S. J.; Juan Enrique Bazdresch Parada, S. J. (+); Armando Bravo, S. J.; Francisco Javier Cacho Vázquez, S. J.; Joaquín Crespo Garduño, S. J. (+); Roberto Cruz Fuentes, S. J. (+); Fernando de la Fuente, S. J.; Pedro Juan de Velasco Rivero, S. J.; Ernesto Domínguez Quiroga, S. J. (+); Carlos Escandón Domínguez, S. J.; Pedro Vicente Escobar Illanes, S. J. (+); David Fernández Dávalos, S. J.; Luis González Cosío y Elcoro, S. J.; Jaime Emilio González Magaña, S. J.; Alfonso González Quevedo Bruzón, S. J.; Enrique González Torres, S. J.; Héctor González Uribe, S. J. (+); David Hernández García, S. J. (+); Juan Carlos Henríquez Mendoza, S. J.; Carlos Hernández Prieto, S. J. (+); Marcelo Izaguirre Cruz, S. J. (+); Juan Lafarga Corona, S. J. (+); Ignacio Lamamie de Clairac, S. J. (+); Andrés Lionnet Bene, S. J. (+); Mario López Barrio, S. J.; Jorge López Moctezuma, S. J. (+); Juan Martens Viga, S. J. (+); José Megyer Zepko, S. J. (+); Francisco Javier Meza Ortiz, S. J. (+); Rodolfo Mendoza Díaz Barriga, S. J. (+); Ernesto Meneses Morales, S. J. (+); Francisco Migoya Covarrubias, S. J.(+); José Morales Orozco, S. J.; Rubén Murillo Díaz, S. J. (+); Luis Narro Rodríguez, S. J. (+); José Antonio Orozco Obregón, S. J. (+); Antonio Oseguera Maldonado, S. J.; Valerio Ortolani Calvi, S. J. (+); Esteban Palomera Quiroz, S. J. (+); Eugenio Páramo Ortega, S. J.; Víctor Pérez Valera, S. J.; Enrique Portilla

Osio, S. J. (+); Pablo Humberto Posada Velásquez, S. J. (+); Jesús Quirós Quirós, S. J.; Pedro Rivera Ramírez, S. J.; Rafael Ignacio Rodríguez Jiménez, S. J.; Jesús Romero Pérez, S. J. (+); Agustín Rozada Rebollar, S. J. (+); Luis Enrique Ruíz Amezcua, S. J. (+); Xavier Scheifler Amézaga, S. J. (+); Carlos Soltero González, S. J.; Fernando Soto Hay García, S. J. (+); Jesús Vergara Acévez, S. J. (+); Jorge Vértiz Campero, S. J. (+); Carlos Vigil Ávalos, S. J.; Félix Villarreal, S. J. (+); Miguel Villoro Toranzo, S. J. (+); Alexander Paul Zatyрка Pacheco, S. J.

De otras partes: Luis del Valle Noriega, S. J. (+); Armando Garza Dávila, S. J. (+); Manuel Ignacio Pérez Alonso, S. J. (+); Manuel Ponce de León, S. J. (+).

Y al recuerdo de la convivencia a lo largo del año 1963 con Ignacio González Molina; a la memoria de Armando Salcedo Camarena; a la amistad con Guillermo Casas Pérez, Javier Leonardo Torres Nafarrate y Enrique Beascochea Aranda; y a la fraternal cercanía y sintonía con José Creixell Diaque y Leopoldo Navarro Flores, antiguos jesuitas los siete.

AGRADECIMIENTOS

La preparación de *Cristianismo, Historia y textualidad*, al igual que la de los volúmenes publicados de *La producción textual del pasado*, fue realizada por el autor en su calidad de académico/ investigador de la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México.

A los agradecimientos expresados en aquellos libros, los cuales aquí ratificamos sin repetirlos, añadimos los que profesamos a la doctora Jane Dale Lloyd, Directora del departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana Ciudad de México, a partir de enero de 2010, por todo el apoyo de ella recibido para la realización de la investigación que ha dado como resultado este libro.

El doctor Javier Torres Nafarrate amablemente recomendó las mejores fuentes para la preparación de la sección relativa a la observación de segundo orden según Niklas Luhmann del tercer estudio; aprovechamos la oportunidad para reconocérselo y agradecérselo.

A José Adrián Tolentino le profesamos un agradecimiento especial por su invaluable ayuda en la revisión del texto y por las innumerables correcciones que realizó. Sin su trabajo, este libro no hubiera podido ver la luz pública.

Por último, una palabra para nuestros muy queridos amigos (nombrados en orden alfabético): Carlos, Eduardo y Francisco Garza Cuellar, Juan Millán, Heriberto Murrieta, Adriana Narváez Lora, Flor Lora (“la Yaya”) y Sabino Yano Bretón, aficionados todos de la fiesta de toros (y en el caso del último, proveedor de estos para aquélla).

A estos nombres hay que añadir el de Jesús Vergara Acévez, S. J. (+), capellán en la plaza de toros más grande del mundo, a quien mucho debemos, y los de Javier Torres Nafarrate y Juan Vargas Sierra, quienes en algún momento quisieron (o creyeron) ser toreros. Es claro que, en relación con la

cuestión de los derechos de los animales en general y de las corridas de toros en particular, pensamos, valoramos y sentimos de una manera distinta a la de ellos. No compartimos su manera de pensar (ni de valorar, ni de sentir, como acabamos de apuntar): hay que decirlo; pero sólo para decir inmediatamente después que eso no tiene nada que ver ni con los cariños ni con los afectos, ni con el respeto que les profesamos. Ellos no son el enemigo –por lo demás nos negamos a identificar a nadie como tal–: sus ideas y sus prácticas sí, pero eso ya es otra cosa. Sean las últimas de estas palabras preliminares nuestro saludo a todos ellos.

ABREVIATURAS EMPLEADAS

Con el propósito de evitar repeticiones que, por excesivas, resulten molestas, en lugar de los títulos de algunas obras citadas con mucha frecuencia, en este libro se emplean (con excepción de los títulos de los estudios, apartados y secciones) algunas abreviaturas, fácilmente asociables con dichos títulos. Algunas de ellas coinciden con las introducidas en los tres volúmenes publicados de *La producción textual del pasado*, pero no todas. (Cuando, en los años recientes, ha aparecido disponible en nuestro medio la traducción al español de alguna obra de Ricoeur, la hemos empleado en sustitución de la versión empleada en aquellos volúmenes. Hemos añadido, también, alguna entrada a la relación de abreviaturas). A continuación se presenta la lista completa de estas abreviaturas y de las ediciones de las obras empleadas.

DE PAUL RICOEUR

CI: *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, tr. Alejandrina Falcón, rev. por Pablo Corona, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.

HV: *Historia y verdad*, tr. Alfonso Ortiz García, Madrid, Ediciones Encuentro, 1990.

IU: *Ideología y utopía*, comp. George H. Taylor, tr. Alberto L. Bixio, México, Gedisa, 1991.

MHO: *La memoria, la historia, el olvido*, tr. Agustín Neira, Madrid, Trotta, 2003. (El texto de esta traducción, mas no la paginación, coincide con la edición argentina publicada por Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2004).

MHOF: *La memoria, la historia, el olvido*, tr. Agustín Neira, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004. (El texto de esta traducción, mas no la paginación, coincide con la edición española publicada por Trotta, Madrid, en 2003).

MV: *La metáfora viva*, tr. Agustín Neira, Madrid, Trotta, Cristiandad, 2001.

SO: *Sí mismo como otro*, tr. Agustín Neira, México, Siglo XXI, 1996.

TA: *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, tr. Pablo Corona, México, Fondo de Cultura Económica, 2002. (El texto de esta traducción y su paginación coinciden con la edición argentina publicada por Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, en 2000).

TNI: *Tiempo y Narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, tr. Agustín Neira, México, Siglo XXI, 1995. (El texto de esta traducción, mas no la paginación, coincide con la edición española publicada por la editorial Cristiandad, Madrid, en 1987).

TNIC: *Tiempo y Narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, tr. Agustín Neira, Madrid, Cristiandad, 1987. (El texto de esta traducción, mas no la paginación, coincide con la edición mexicana publicada por Siglo XXI en 1995).

TNIII: *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*, tr. Agustín Neira, México, Siglo XXI, 1996.

DE MARTIN HEIDEGGER

ST: *El ser y el tiempo*, tr. José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

STT: *Ser y tiempo*, tr. de Jorge Eduardo Rivera, Madrid, Trotta, 2003. (El texto de esta traducción y su paginación coinciden con la edición chilena publicada por la Editorial Universitaria, Santiago, 1998).

ST7: *Sein und Zeit*, Tubinga, Neomarius Verlag, 1953.

DE DENZINGER HÜNERMANN

DH: Heinrich Denzinger y Peter Hünermann, *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum defibitionum et declarationum de rebus fidei et forum*, tr. Bernabé Dalmau, Constantino Ruiz Garrido y Eva Martín Mora (de la 38ª edición alemana), Barcelona, Herder, 1999.

DE LOS VOLÚMENES PUBLICADOS DE LA PRODUCCIÓN TEXTUAL DEL PASADO

V1: Luis Vergara, *La producción textual del pasado I: Paul Ricoeur y su teoría de la historia* anterior a La memoria, la historia, el olvido, México, Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente, 2004.

V2: Luis Vergara, *La producción textual del pasado II: Fundamentos para una lectura crítica de la teoría de la historia de Paul Ricoeur*, México, Universidad Iberoamericana, 2010.

V3: Luis Vergara, *La producción textual del pasado III: Una lectura crítica de la teoría de la historia de Paul Ricoeur. Implicaciones filosóficas y ético-políticas*, México, Universidad Iberoamericana, 2011.

OBSERVACIONES

OBSERVACIÓN SOBRE LAS TRADUCCIONES AL ESPAÑOL DE *EL SER Y EL TIEMPO* DE HEIDEGGER

Las traducciones de José Gaos (1951) y de Jorge Eduardo Rivera (1998), ST y STT, respectivamente, difieren marcadamente en varios puntos de importancia fundamental. Así, por ejemplo, la distinción *existenzial/existenziell* del original alemán pasa a ser en la traducción de Gaos la distinción existenciario/existencial, en tanto que en la debida a Rivera la distinción correspondiente es existencial/existentivo. (Como se aprecia, “existencial” en la traducción de Rivera desempeña exactamente el papel contrario que el que desempeña en la de Gaos). Por este motivo, siempre que reproducimos un fragmento de ST en el cuerpo del texto, reproducimos el fragmento correspondiente de STT en una nota a pie de página.

OBSERVACIÓN SOBRE LAS CITAS BÍBLICAS

Salvo expresa indicación en contrario, todas las citas bíblicas que se registran en español son tomadas de la versión en español de la *Biblia de Jerusalén*, 2ª edición totalmente revisada y aumentada, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1975.

OBSERVACIONES SOBRE LAS NOTAS

- a) Los registros bibliográficos o hemerográficos completos de los textos a los que se hace referencia en las notas a pie de página, con excepción de algunas referencias a páginas de Internet, se proporcionan en la bibliohemerografía.

- b) La traducción al español de todas las citas que provienen de una fuente en inglés es debida a nosotros.
- c) A no ser que de modo explícito se indique lo contrario, cualquier énfasis en los fragmentos citados –mediante el empleo de cursivas, por ejemplo– proviene del texto citado.
- d) Cuando no se ha tenido disponible algún dato de una ficha bibliográfica o hemerográfica, sencillamente se ha omitido.
- e) Las referencias a **TNI** y a **TNII** se acompañan con las correspondientes a **TNIC** y a **TNIIC**. Lo mismo se hace en relación con **ST**, **STT** y **ST7**, y con **MHO** y **MHOF**.
- f) Debido al relativamente grande número de obras mencionadas en las notas y al hecho de que con frecuencia de un mismo autor se mencionan en lugares distintos obras distintas, no se ha hecho uso de la expresión *op. cit.* (obra citada), sino que en las menciones subsecuentes a la primera de cada obra se ha(n) apuntado su(s) autor(es) (o editores o compiladores) y el título.
- g) En este libro, *ibid.* (abreviatura de *ibidem* = allí mismo, en el mismo lugar) ha de entenderse como la misma obra citada en la nota inmediatamente anterior; *idem* (= lo mismo) ha de entenderse como la misma página de la misma obra citada en la nota inmediatamente anterior. Cuando en una nota se ha hecho referencia a alguna obra mediante el empleo de abreviaturas no se hace uso en la nota siguiente de las expresiones *ibid.* o *idem*.
- h) En las citas de *El ser y el tiempo* de M. Heidegger se proporciona también el número del párrafo en el que se encuentra el fragmento citado –antecedido del signo “§”.
- i) En las citas de la *Crítica de la razón pura* de I. Kant se proporcionan las paginaciones correspondientes a la primera edición (Riga, 1781), antecedida de la letra “A”, y a la segunda (Riga, 1787), antecedida de la letra “B”.
- j) En las citas de *El Magisterio de la iglesia* de H. Denzinger y P. Hünermann se proporcionan, según lo acostumbrado, los números de los párrafos citados y no las páginas en las que aparece lo citado.

Como hemos ya dicho, incluimos en las bibliohemerografías todas las obras a las que se hace referencia en las notas a pie de página (con excepción de algunas referencias a páginas de internet).

También se incluyen algunas de las obras no clásicas que se mencionan en el cuerpo del texto, pero que no se citan. Pensamos que al lector le interesará consultarlas. Todas aquellas obras mencionadas en el texto cuyos datos

se incluyen en la bibliohemerografía aparecen marcadas con un asterisco. Como norma general, pero flexible (y quizás excesivamente pedante), cuando en el cuerpo del texto mencionamos alguna obra escribimos el título en la lengua original, proporcionamos entre paréntesis la fecha de la edición original y, cuando esta lengua no es el español, proporcionamos también entre paréntesis el título en español (aunque no en el caso de textos cuyos títulos son tradicionalmente nombrados en nuestro medio en el idioma original, como es el caso, por ejemplo, de las encíclicas, documentos conciliares y otros documentos papales).

RELACIÓN DE CUADROS

-
- 1.1. Una periodización de la historia de la Iglesia católica
 - 2.1. Homologías
 - 2.2. Sentido, referencia, significado
 - 2.3. Traducciones de *sinn* y *bedeutung* en el uso de Frege
 - 2.4. Traducciones de *signifiant* y *signifié* en el uso de Saussure
 - 2.5. Traducciones de *meaning*
 - 2.6. Sentido/significado y *sense/meaning*
 - 2.7. El dispositivo hermenéutico propuesto
 - 3.1. La presuposición ontológica de la realidad extra-mental y su negación
 - 4.1. Puntos de vista y ubicación de la verdad en relación con la inteligencia según el “monje de Occidente”
 - 5.1. Obras principales consultadas en relación con la “tercera búsqueda”
 - 5.2. Diversas “imágenes” del Jesús histórico
 - 5.3. Una tipología de concepciones del Reino
 - 5.4. La tricotomía de las concepciones del Reino
 - 5.5. Pronombres y adverbios interrogativos a los que los dichos de Jesús de Nazaret sobre el reino conforman respuestas
 - 5.6. Dichos que no conforman respuesta a un pronombre o adverbio interrogativo
 - 5.7. Hipotética evolución de la concepción del Reino en Jesús
 - 5.8. Frecuencias en los evangelios canónicos de las expresiones “Reino de Dios”, “vida” y “vida eterna”
 - 5.9. La dualidad en las causas de la muerte de Jesús
 - 6.1. Fe, historia, misticismo y relatos históricos
 - 6.2. Criterios para la valoración de relatos sobre el Jesús histórico
 - 6.3. Fuente última de sentido y prácticas científicas

- 6.4. Pensamiento semítico y pensamiento indoeuropeo
- 6.5. Dichos atribuidos a Jesús en los que parece vincularse de alguna manera al Reino con lo escatológico-apocalíptico
- 6.6. Tipo de Reino al que se hace referencia en cada uno de los dichos sobre el Reino atribuidos a Jesús en los evangelios sinópticos
- 6.7. Verbos empleados en los enunciados “incorporativos” del capítulo 16 de la *Epístola a los romanos* y de los primeros dos capítulos de la *Epístola a los efesios*
- 6.8. Ramificaciones históricas de las religiones proféticas y místicas, y posibles convergencias
- 6.9. Secularización y sacralización. Reinterpretaciones y convergencia
 - E.1: Esquemas abismales ascendentes en las concepciones tradicionales
 - E.2: Esquemas abismales ascendentes y descendentes
- XI.I Registros en el recuento de S. Vidal de los dichos independientes sobre el Reino en los evangelios sinópticos
- XII.1. Frecuencia de los pronombres y adverbios interrogativos a los que los dichos de Jesús de Nazaret sobre el Reino conforman una respuesta

PALABRAS PRELIMINARES

SOBRE CRISTIANISMO, HISTORIA Y TEXTUALIDAD

Este libro es el cuarto y último volumen de *La producción textual del pasado*. En el primer volumen (V1), publicado en 2004 con el subtítulo *Paul Ricoeur y su teoría de la historia anterior a La memoria, la historia, el olvido*, expusimos el pensamiento de Ricoeur anterior al año 2000, poniendo especial énfasis en lo relativo a la teoría de la historia. En el segundo (V2), publicado en 2010 con el subtítulo *Fundamentos para una lectura crítica de la teoría de la historia de Paul Ricoeur*, llevamos a cabo una crítica a la presuposición ontológica de la referencia, asumida por Ricoeur a lo largo de toda su trayectoria, y propusimos una alternativa teórica a partir de la cual pudiera llevarse a cabo una lectura crítica de su obra. En el tercero, subtítulo *Una lectura crítica de la teoría de la historia de Paul Ricoeur. Implicaciones filosóficas y ético-políticas*, pretendimos dar cuenta de los resultados obtenidos de una lectura crítica de la teoría de la historia de Ricoeur (expuesta fundamentalmente en TNI, TNIII y en MHO), efectuada a partir de lo desarrollado en el segundo volumen de *La producción textual del pasado*. Finalmente, en este libro, intentamos aplicar los rendimientos teóricos obtenidos en la preparación de los volúmenes segundo y tercero de *La producción textual del pasado* a ciertos aspectos de la historia del cristianismo.

Al igual que los volúmenes publicados de *La producción textual del pasado*, *Cristianismo, Historia y textualidad* documenta una fase de la investigación que de una u otra manera hemos venido realizando a lo largo de los últimos quince años. Repetimos aquí lo escrito a este respecto al inicio de los volúmenes publicados de *La producción textual del pasado*:

Si no fuera porque lo registrado se encuentra ordenado lógicamente —de acuerdo a una lógica socrática, de hecho— y no como se fueron presentando y resolviendo las inquietudes en el tiempo, podría decirse que casi constituye la bitácora de esa investigación. Así, el lector de las páginas que siguen nos acompañará en la consideración de los cuestionamientos que nos fueron surgiendo, en las lecturas que emprendimos para enfrentarlos con conocimiento de causa, en las meditaciones que realizamos a partir de tales lecturas y en las soluciones que fuimos conformando.

No obstante el hecho de que este libro corresponda a lo que hubiera sido el cuarto volumen de *La producción textual del pasado*, tenemos un interés especial en que sin dificultades pueda ser leído con independencia de los tres volúmenes publicados. Es debido a esta intención que quien conozca los contenidos de esos libros encontrará en los que conforman *Cristianismo, Historia y textualidad* algunas (no muchas) repeticiones (y siempre a manera de síntesis de lo expuesto antes algo más extensamente). En un par de casos hemos hecho uso del formato apéndice para estos propósitos. (Son los apéndices intitulados “Notas relativas al desarrollo histórico del budismo zen: de los *Upanishads* a la escuela de Kyoto” y “Notas relativas al desarrollo histórico de la escuela de Kyoto”). Hemos incluido también, después de la introducción, una muy apretada síntesis de la plataforma teórico-conceptual desarrollada en el sexto capítulo de V2, con el título “Elementos fundamentales de la filosofía de la discursividad”, y otra concerniente a los contenidos de V3, “Conclusiones principales obtenidas de una lectura crítica de la teoría de la historia de Paul Ricoeur realizada desde la filosofía de la discursividad”. Otra particularidad de *Cristianismo, Historia y textualidad* es que, a diferencia de los volúmenes publicados de *La producción textual del pasado*, y a semejanza de MV y de SO, se encuentra organizado en términos de estudios y no de capítulos. La razón de ello es que salvo el quinto y el sexto, tales estudios pueden ser leídos con relativa independencia unos de otros. (Señalamos las dependencias más vinculantes: todas se refieren al sexto, el cual supone la introducción, el segundo y el quinto). Claro está que *Cristianismo, Historia y textualidad* viene a ser sobre la base de los tres volúmenes publicados de *La producción textual del pasado*: las investigaciones realizadas con motivo de la preparación de ellos han conducido a las correspondientes a la de éste; éstas, sin embargo, se han desarrollado según su propia lógica, no siempre anticipada en el diseño original.

Dicho lo anterior, señalamos las tres maneras más conspicuas en las que *Cristianismo, Historia y textualidad* prolonga lo hecho en los tres volúmenes publicados de *La producción textual del pasado*. En primer lugar,

se redacta atendiendo a la plataforma teórica desarrollada en el segundo volumen y a los resultados obtenidos en el tercero. En segundo lugar, en él es central la continuación del esfuerzo por proponer elaborar una síntesis de los pensamientos indoeuropeo y semítico. En tercer lugar, el dispositivo hermenéutico que se genera en el segundo estudio y que se aplica en el sexto funciona de una manera formalmente análoga a aquella en la que se procedió en las investigaciones que dieron lugar a los tres volúmenes publicados de *La producción textual del pasado*; en ellas la pregunta era: “¿qué le ocurre a la teoría de la historia de Ricoeur si se sustituye su supuesto ontológico de la referencia por su opuesto?” Aquí, la pregunta es: “¿cómo hay que entender una fórmula dogmática en un contexto de recepción en el que los supuestos vigentes en su contexto de formulación han sido sustituidos por otros, de manera que se preserve *intacto su sentido profundo*?”.

En este texto exponemos, entre otras cosas, cómo interpretamos aquello en lo que creemos. No lo que creemos, sino cómo le conferimos inteligibilidad. Lo hacemos sabiendo que todo saber, todo comprender, es esencial e inevitablemente una interpretación, aun cuando sea interpretación de *la* interpretación canónica efectuada por nada menos que aquella instancia que tenemos por la única competente para realizar tal interpretación: la Iglesia. Escribimos, sin embargo, con toda conciencia de ello, *como miembros* de ella, *en* ella, *desde* ella y *debido* a ella; esto último porque, entre otras razones, en ella nos hemos formado e informado. Nos sabemos, así, *expresión* de nuestra Iglesia; una expresión –ciertamente muy pobre– entre innumerables voces, por supuesto. Escribimos también, huelga decirlo, desde nuestra miseria espiritual e intelectual; escribimos, en fin, a partir de nuestras pocas luces, pequeños islotes en el océano infinito de nuestra ignorancia, envueltos en la oscuridad de la noche de nuestras confusiones. Si en algo de lo que decimos en las páginas siguientes, siempre con honestidad y buena voluntad, contravenimos alguna enseñanza absolutamente vinculante del Magisterio de la Iglesia católica, desde ahora declaramos que ello se ha debido a nuestras limitaciones e ignorancia, y que desde ahora nos retractamos de lo dicho.

Si se nos preguntara en qué creemos, responderíamos que, en última instancia, antes de creer en afirmaciones del tipo “Creemos *que...*”, creemos *en la persona* de Cristo Jesús; esto es, el Jesús histórico/el Cristo resucitado. Después de ello, de buena gana y con profundo convencimiento añadiríamos que creemos en las afirmaciones del *Credo* –ya sea el llamado “Símbolo de los Apóstoles” o el credo producto de los concilios ecuménicos de Nicea y de Constantinopla–. Más allá de ello, diríamos que creemos, sí, lo afirmado en las fórmulas dogmáticas de la Iglesia católica y que, de conformidad con

lo antes manifestado, creemos *en, desde y por* la Iglesia. ¿De qué manera? *Cristianismo, Historia y textualidad* apunta a la respuesta. No obstante lo anterior, *no hemos escrito desde la perspectiva de un cristiano creyente*, sino desde la de quien realiza una observación de segundo orden en relación con las observaciones que puede efectuar el cristiano creyente: este libro no presupone en su lector creencia alguna. Habremos de reiterar esta advertencia. Más que en ningún otro de nuestros libros, es de esperarse que en las páginas que siguen se encuentren errores de todo tipo. No somos ni teólogos ni exégetas, somos estudiosos de la teoría de la historia —crítica o analítica, en el sentido que da a estos calificativos Arthur Danto en su *Analytical Philosophy of History** (*Filosofía analítica de la historia*, 1965)—,¹ y de la filosofía hermenéutica. Si nos son mostrados nuestros errores, agradecidos por ello los reconoceremos como tales de buen grado. Por otra parte, esperaríamos que se nos reconociera que fueron generados con honestidad y sin mala voluntad. “No basta aquí la buena voluntad; se requiere, además, actuar con responsabilidad”, podría tal vez respondérsenos. Lo único que podemos replicar desde ahora anticipadamente es que no es tanto nuestra intención defender una tesis —a diferencia de lo hecho en los volúmenes segundo y tercero de *La producción textual del pasado*— como ofrecer materia para la reflexión y la discusión. Por otra parte, creemos tener el derecho de pedir que nuestros argumentos no sean juzgados por lo que somos o por lo que no somos, por lo que hemos hecho o por lo que no hemos hecho, por las credenciales académicas que tenemos o por las que no tenemos, por nuestra experiencia o por nuestra carencia de ella, sino sólo por sí mismos, por su calidad y por sus sustentos.

Cristianismo, Historia y textualidad responde a un conjunto de motivaciones diversas. Una de ellas ha sido clarificar nuestro propio pensar sobre varios asuntos y satisfacer diversas inquietudes intelectuales personales. Pero es otra la que ahora queremos destacar: desde una perspectiva cristiana, la evangelización —el anuncio del Reino— requiere de nuevas y felices interpretaciones del discurso de la fe de siempre (no de su reemplazo o de su alteración). Los rendimientos generados por la hermenéutica en el siglo xx ponen de manifiesto, como ya insinuábamos hace un momento, que nuevas interpretaciones son en cualquier caso inevitables: comprensión e interpretación no son separables.

Quisiéramos así pensar que los volúmenes segundo y tercero de *La producción textual del pasado* aportan instrumentos y procedimientos para la apertura de una pequeña ventana que permite mirar maneras nuevas

¹ Como se dijo un poco antes, todas aquellas obras mencionadas en el cuerpo del texto cuyos datos se incluyen en la bibliohemerografía aparecen marcadas con un asterisco.

posibles de efectuar ese anuncio, así como un estímulo para la investigación de esas posibilidades. Es esta esperanza lo que ha sido nuestra motivación más importante. Intentamos aquí abrir esa ventana y mirar qué es lo que puede verse a través de ella.

A fin de cuentas, si hablamos con rigor y responsabilidad, lo que pretendíamos hacer en *Cristianismo, Historia y textualidad* ha demostrado ser, al menos para nosotros, una imposibilidad. Negándonos a aceptar esto del todo, al inicio de 2011, diferimos la entrega del texto hasta el término de ese año. Esto hubo de repetirse año con año. Hasta que, finalmente, gracias a un período sabático disfrutado a lo largo de 2014, estuvo terminada en una primera versión (en dos versiones, de hecho.) A pesar de ello, lo que ha resultado no es mucho más que un agregado de balbuceos y fragmentos a los que nos hemos esforzado en conferir una cierta unidad. Por lo demás, como suele suceder, el proceso de la preparación de *Cristianismo, Historia y textualidad* cobró vida propia muy poco después de comenzado, de manera que en lugar de que nosotros lo condujéramos, él nos condujo a nosotros. En el octavo y último estudio se verá que la verdad es que no sólo la escritura de nuestros textos cobró vida propia, sino que siempre la tuvo y que esta vida estuvo inscrita en una de mucho mayor envergadura. El resultado de todo ello es un libro que no se parece mucho a lo inicialmente proyectado.

En nuestras palabras introductorias en V2, cuando tratábamos de las debilidades y limitaciones de nuestro trabajo, decíamos:

Imposible [...] apretar con rigor a lo tanto abarcado. Por más que nos hemos esforzado por recurrir a fuentes primarias (aunque en traducciones en los casos de textos originalmente en lenguas distintas al español o al inglés) y por dejar hablar a los propios autores —de allí la inclusión, tal vez también excesiva, de las citas frecuentes y extensas—, sabemos muy bien que es poco probable que nuestras lecturas e interpretaciones hayan sido siempre correctas. Por otra parte, sin embargo, nos parece —esperamos no ser cínicos al decirlo— que esto no es necesariamente invalidante: asúmase que [...] nuestras interpretaciones no son sino reconstrucciones libres inspiradas en los autores citados, suprimase la atribución a ellos de lo que resulte que son ideas nuestras y valórese más bien la validez de nuestras argumentaciones.

Lo mismo repetimos ahora.

Otra enorme limitación es nuestra ignorancia del griego *koiné* utilizado en la Biblia. Ésta es tan grave que no podemos dejar de reconocer que llega a poner en entredicho nuestro trabajo en los estudios quinto y sexto, que son el destino de todo *Cristianismo, Historia y textualidad*. Hemos trabajado con las que tenemos que son las mejores traducciones de los textos del

Nuevo Testamento, disponibles en español, tanto las que buscan responder a una exigencia de la mayor literalidad que razonablemente sea posible en la traducción, como las que pretenden la mayor funcionalidad alcanzable en términos de fidelidad al sentido original. Hemos hecho amplio uso de aparatos críticos y comentarios del mayor prestigio. Finalmente, en algunas ocasiones, nos hemos atrevido a incursionar en los textos griegos originales, asistidos en estas incursiones por diccionarios, gramáticas, comentarios y la asesoría de expertos en la materia, a los que desde aquí expresamos nuestro agradecimiento y reconocimiento.

SOBRE LOS CONTENIDOS DE ESTA OBRA

Pasamos ahora a ofrecer una brevísimas descripción de los contenidos de este libro. En la introducción explicaremos el contexto motivacional en el que surge. Lo exponemos en términos de los retos que enfrenta la fe católica en las sociedades modernas en relación con el diálogo fe-cultura, así como se aborda desde la perspectiva de dos relatos –metarrelatos, en realidad– que en dicho diálogo suelen acompañar como trasfondo implícito a cada uno de los interlocutores; en lo que concierne a la figura de Jesús de Nazaret, en particular y a la historia toda, en general. A partir de estos elementos conformamos un argumento a favor de la elaboración de un cuarto relato que pudiera ser asumido por ambos interlocutores. Todo *Cristianismo, Historia y textualidad* puede ser visto como el resultado de un intento por elaborar ese cuarto relato.

El cuerpo de *Cristianismo, Historia y textualidad* consta de tres partes, cada una de ellas conformada por dos estudios.

En la primera parte nos hacemos cargo del hecho de que en cuanto para el historiador todo lo humano es histórico, parecería que el Magisterio de la Iglesia católica se ha manifestado repetida y consistentemente a lo largo de los últimos ciento cincuenta años en términos que parecerían afirmar un carácter ahistórico de los contenidos de las fórmulas dogmáticas. Es así que el creyente históricamente informado puede experimentar que enfrenta una contradicción intolerable. Repasamos en el primer estudio, algunos episodios de lo que hemos nombrado “historia de la afirmación de la ahistoricidad del dogma”, y, en el segundo, llevamos a cabo la elaboración de un dispositivo hermenéutico que quisiéramos pensar que podría contribuir a la conciliación de lo que parecería irreconciliable.

La segunda parte está consagrada a la idea de la Encarnación universal; esto es, la idea de que la Segunda Persona de la Trinidad se encarna en cada ser humano individual; dicho de otro modo, se encarna en la humanidad (entendida no como el conjunto o agregado de los seres humanos, sino

como aquello en lo que consiste ser humano). Esta idea ocupará un lugar central en el modelo que habremos de proponer en el sexto estudio, y que constituye en última instancia la razón de ser de todo *Cristianismo, Historia y textualidad*.

En el tercer estudio atendemos a algunos momentos en la historia de esta noción.

En el cuarto consideramos los casos de dos monjes occidentales que exploraron la posibilidad de conciliar su fe y su práctica con lo que encontraron análogo a ella (difícilmente podría hablarse de correspondencia estricta) en la tradición oriental hindú de la no dualidad, del *Vedanta-advaita* o *vedanta*. El primer caso tratado es el de un monje (anónimo) que aborda el asunto en el plano teórico-conceptual. El segundo es el de Abhitshiktananda (Dom Henri Le Saux, O. S. B), quien buscó en su vivir (en la India) esa conciliación.

La razón que tenemos para ocuparnos de estos casos es que parecería que la “experiencia” que constituye el *summum bonum* para el *Vedanta-advaita* consiste en la realización de una identidad (llamada la “identidad suprema”) que incluye la “vivencia” de la encarnación universal.

En la tercera parte configuramos (en el sexto estudio) el cuarto relato al que, desde la introducción, se ha venido orientando todo nuestro trabajo. Pero para estar en condiciones de hacerlo, hemos tenido que formular en el estudio quinto unas hipótesis históricamente plausibles sobre el sentido con el que hay que entender la expresión “Reino de Dios” (“Reino de los Cielos” o “Reinado de Dios”) en la predicación de Jesús de Nazaret.

Finalmente, hemos incluido varios apéndices cuyos contenidos, por su naturaleza o extensión, no era conveniente que formaran parte de los estudios, pero a los que en ellos se hace referencia y que *han de ser considerados parte esencial del texto*; esto es, de ninguna manera constituyen suplementos prescindibles. El número de estos apéndices y las extensiones de varios de ellos podrían valorarse excesivos, pero la verdad es que no es el caso.

Esperamos que se haya entendido a partir de lo ya dicho que, pese a la relativa independencia de los estudios que lo componen, *Cristianismo, Historia y textualidad* está articulado en torno a una línea argumental claramente discernible y que, por lo tanto, conforma una unidad.

SOBRE LA ACTUAL VERSIÓN DE LA PRESENTE OBRA

Hemos dedicado algún tiempo a reflexionar sobre el tratamiento que era debido dar en el texto a autores canonizados por la Iglesia católica (Agustín de Hipona, Tomás de Aquino y el papa Pío X, por ejemplo). Hemos concluido que dado el género discursivo empleado no procedía anteceder sus nombres

de la indicación de su santidad (“san” o “santo”). Rogamos al lector tomar nota de que esta omisión no ha sido fruto de la negligencia, el descuido o la falta de respeto, sino una decisión deliberada y razonada. En el caso de que su criterio al respecto no concuerde con el nuestro, le rogamos adicionalmente que nos conceda el beneficio de suponer de nueva cuenta que hemos actuado de buena fe.

Algunas partes de tres ensayos nuestros previamente publicados han conformado la base de otras tantas porciones de este libro. Un segmento de la introducción general sigue de cerca los primeros apartados de nuestro ensayo “El diálogo fe y cultura en la condición post-cristiana” (2007)*; el último apartado de éste y “Caminos de trascendencia convergentes” (2005)* constituyen exposiciones tempranas de algunas de las ideas centrales del sexto estudio; y una sección en el tercer estudio, “La observación de segundo orden según Luhmann”, está tomada de un apartado sobre lo mismo de “Die Relativität der Beobachtung zweiter Ordnung in der Radikalisierung der linguistischen Wende” (“La relativización de la observación de segundo orden en la radicalización del giro lingüístico”, 2013)*.

El dispositivo hermenéutico presentado en el segundo estudio fue parcialmente desarrollado en mayo de 2011 en las últimas sesiones del “Seminario-taller: construcción de modelos hermenéuticos”, llevado a cabo como asignatura curricular en los programas del Posgrado en Filosofía (Maestría y Doctorado) de la Universidad Iberoamericana durante el período de Primavera 2011. Participaron en dicho “Seminario-taller” Anthea Chenini, Carlos Alberto Escalante Rodríguez, Aline Lavalle Henaro, Fernando Aurelio López Hernández y Gabriela Georgina Reyes Esparza. Manifestamos aquí nuestro reconocimiento y agradecimiento a cada uno de ellos, los cuales, por supuesto, no son responsables de lo que de malo haya en el dispositivo propuesto.

Dos versiones previas de este libro fueron publicadas en 2015; una con el título *Cristianismo, historia, textualidad. La producción textual del pasado IV**, que contiene los seis estudios que componen el cuerpo de este libro, con otros dos estudios y un epílogo; otra, con el título *La producción textual del pasado IV. Cristianismo, historia, textualidad**, cuyo cuerpo está conformado por sólo los seis estudios que componen el cuerpo de este libro. En ambos casos, se trató de ediciones con un tiraje muy corto destinadas a poner a disposición de investigadores y estudiantes de una manera ágil y rápida los contenidos de los libros.

La versión que el lector tiene en sus manos difiere en lo siguiente de la versión publicada en 2015: a) incorpora numerosas correcciones; b) se le ha retirado el Estudio 8 de la edición de 2015, en virtud de que hemos llegado

a la conclusión de que ese material amerita ser tratado aparte con mayor extensión y profundidad, aunque algo de dicho estudio ha sido incorporado al epílogo; c) el Estudio 7 de la edición de 2015 ha pasado a ser un apéndice en ésta; y d) se han efectuado algunas adiciones a los estudios 1 y 6.

INTRODUCCIÓN: RETOS Y RELATOS

LOS RETOS

*Algunas consideraciones previas (casi prescindibles por evidentes)
relativas al diálogo fe-cultura en una sociedad moderna, a veces
caracterizada como postcristiana*

Toda conversación auténtica, todo diálogo recíprocamente enriquecedor, supone un *lenguaje compartido* por los interlocutores participantes. Requiere también de una *pertinencia compartida*. A este respecto vale la pena recordar un pasaje relativamente famoso de la *Carta de Santiago* (2, 15-16): “Si un hermano o una hermana están desnudos y carecen del sustento diario, y alguno de vosotros les dice: ‘idos en paz, calentaos y hartaos’, pero no les dais lo necesario para el cuerpo, ¿de qué sirve?”. Requiere, en fin, de una *apertura compartida*. A este propósito, resulta ejemplar la instrucción ignaciana (en los *Ejercicios espirituales*) de buscar siempre salvar primero la proposición del prójimo.

La apertura a la que nos hemos referido es bidireccional: develamiento y mostración de sí al otro, por una parte, y reconocimiento, aceptación y recepción del otro, en cuanto otro, por otra. Carl Rogers, uno de los psicólogos humanistas más destacados de la segunda mitad del siglo xx, estableció tres condiciones que (junto con otras que para los efectos presentes pueden ser consideradas como trivialmente satisfechas) resultan en conjunto suficientes para el cambio terapéutico; estas condiciones se refieren a actitudes y comportamientos del terapeuta: *congruencia, aceptación incondicionada y empatía*. (La aceptación incondicionada –*unconditional positive regard* es la expresión original en inglés– se refiere a la *persona* del interlocutor, no de sus creencias

o acciones. Ahora bien, es perfectamente posible trasladar válidamente este esquema de un contexto terapéutico a uno dialogal en general; y es también posible generalizar válidamente el concepto de interlocutor de manera que abarque individuos, grupos, comunidades, partidos políticos, naciones, etcétera. Aunque este no es el lugar para profundizar en ello, cabe mencionar también cómo Jürgen Habermas y Karl Otto Apel han desarrollado toda una corriente de pensamiento que busca fundar la ética en la capacidad para la generación de sentidos intersubjetivos del diálogo libre de constricciones.

Lenguaje, pertinencia y apertura compartidas son, pues, las condiciones para un diálogo recíprocamente enriquecedor. El diálogo fe-cultura no constituye, por supuesto, una excepción a esto; por el contrario, a diferencia de otros muchos tipos de diálogo en los que, por su naturaleza, pueden suponerse culturalmente satisfechas dichas condiciones, en éste el supuesto de entrada ha de ser el contrario, de manera que la satisfacción de éstas ha de responder a una decisión comprometida previa, mantenida de manera consciente y deliberada a lo largo del proceso.

El contexto (que, por conocido, es también casi prescindible)

Todavía hace unos cuarenta años eran frecuentes las discusiones (siempre infructuosas) entre creyentes y ateos. En nuestra experiencia, se extinguieron más o menos al mismo tiempo en el que el lema “cristianismo, sí; comunismo, no” cesó de aparecer escrito en bardas de terrenos baldíos de la Ciudad de México.

Hoy día, en nuestro medio, cuando la fe—en concreto la cristiana en su especificidad católica o en sus manifestaciones protestantes históricas— quiere dialogar con la cultura contemporánea (lo cual, hablando en términos generales, es más bien infrecuente), no encuentra oposición, sino indiferencia: el asunto no interesa, sencillamente no resulta relevante. ¿Por qué es esto? Porque no comparte con la cultura contemporánea ni el lenguaje, ni la pertinencia, ni la apertura. El cristianismo se encuentra a la baja en las sociedades más modernas; florece como nunca, en cambio, en Asia y en África. Cuando sí logra articular un discurso y unas prácticas que resultan significativas y, por lo mismo, atractivas y convincentes, provoca casi de inmediato reacciones de sospecha, temor y rechazo en jerarquías más bien lejanas y por lo general cómodamente instaladas. En contraste, las expresiones de religiosidades populares más preñadas de supersticiones, supercherías y fanatismos son, en el mejor de los casos, toleradas con resignación, y, en el peor, apoyadas y estimuladas (a veces con entusiasta ignorancia compartida). Se entiende que alguien proclive al mal pensar pudiera llegar a sospechar que en la explicación

del contraste entre uno y otro tipo de reacciones tenga algo que ver el factor control.

Indagaciones informales y encuestas de pequeño alcance que hemos venido realizando a lo largo de los últimos años nos permiten conjeturar que encuestas formales que se realizaran con rigor entre la población estudiantil de la Universidad Iberoamericana (Ciudad de México), institución auto-declarada¹ de inspiración cristiana, arrojarían como resultado que tan sólo una proporción entre el 14% y el 20% (es decir, entre uno de cada cinco y uno de cada siete estudiantes) lleva a cabo una práctica religiosa sistemática especificada como “acudir a la iglesia al menos una vez por semana las más de las semanas” (esto es, en el caso de los católicos, “acudir a misa los domingos por lo general”). De hecho, esta proporción es, según tenemos entendido, más o menos la misma que se observa en la población de la Ciudad de México en general. Ciertamente, la inspiración cristiana institucional no es el motivo por el que los alumnos de la mencionada universidad la eligieron para estudiar en ella; los factores decisivos en esta elección son el ambiente, la calidad académica (el prestigio institucional, de manera más general) y la ubicación geográfica. Nada de esto, por supuesto, se antoja sorprendente: la Posmodernidad ha sido definida –por Jean Francois Lyotard– precisamente como el descrédito de todo metarrelato: esto es, de toda concepción omnicompreensiva de la Historia y de su sentido. Y, ¿qué es el cristianismo si no el metarrelato fundamental de Occidente, del cual el gran proyecto ilustrado de la Modernidad –emancipación y bienestar de la humanidad y de cada ser humano en particular mediante la aplicación de la razón y de sus expresiones en la ciencia y en la tecnología– y la visión de la Historia del materialismo histórico marxista no son sino versiones secularizadas? Posmodernidad va implicando, en efecto, postcristiandad.

Existen, sin embargo, propuestas (ofertas) en materia de creencias y prácticas religiosas que a lo largo de las últimas décadas han logrado convencer y comprometer a muchos millones en México, en particular, y en Occidente, en general. ¿Cuáles son éstas?

¹ Escribiremos las palabras con el prefijo “auto” con un guión para resaltar de esa manera la connotación reflexiva. Al hacerlo tenemos en mente sobre todo lo relativo a la auto-referencia, a la auto-conciencia y a la auto-comunicación, pero por razones de consistencia seguimos esta práctica en todos los casos, salvo algunas excepciones en las que hacerlo atentaría seriamente contra lo muy acostumbrado, como los casos de “autopoiesis”, “autonomía” y sus derivados. En las citas de textos de otros autores respetamos por supuesto la forma en la que están escritas las palabras.

Entre los sectores de bajos –o de muy bajos– recursos, han crecido las a mi juicio mal llamadas “sectas”. (Decimos que mal llamadas en razón de la carga despectiva asociada al término y por la ausencia de un consenso en cuanto a su significado,² entre otras razones). Pensamos, en concreto, en los mormones (Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días), los Testigos de Jehová, los auto-denominados “cristianos”, la Luz del mundo (Iglesia del Dios Vivo, Columna y Apoyo de la Verdad, La luz del Mundo, surgida en México y extendida hacia una pluralidad grande de países) y, más recientemente, la Iglesia Universal del Reino de Dios (“pare de sufrir”), al parecer de origen brasileño. Entre estas corporaciones y la Iglesia católica se da, en los hechos, una relación de verdadera enemistad, caracterizada por muy duras descalificaciones recíprocas, que se explica con toda seguridad en la dialéctica entre la apologética reactiva agresiva de las –insistimos, mal llamadas– sectas y su proselitismo exitoso, y la contra-reacción correspondiente en la Iglesia católica.

En las clases media alta y alta de México, en cambio, ha tenido enorme acogida un abanico muy amplio de doctrinas y/o prácticas provenientes de Asia o inspiradas en ellas: budismo (en especial el zen), yoga, sufismo, etcétera. En otras regiones de América Latina en las que habitan los descendientes de los esclavos traídos de África (típicamente Brasil y el Caribe), el origen –de manera algo más remota– se encuentra en la región subsahariana de aquel continente. Entre la población de color de los Estados Unidos, es el Islam el que logra conversiones.

¿Cuál ha sido la clave del éxito de las (mal llamadas, como hemos dicho y repetido) “sectas”? Su oferta cumplida de sentido (vital) y de pertinencia. (¿Quién no se detiene a ver quién le dice a uno “para de sufrir”?; y ¿quién no creará en quien le transmite un mensaje que *efectivamente* elimina el sufrimiento –o que al menos *efectivamente* le confiere sentido– y le apoya *efectivamente* en el proceso de la reconstrucción de una vida con sentido?). Personalmente, conozco, quiero y respeto a varios miembros de la Iglesia de la Luz del Mundo, esa iglesia surgida en México en 1926 (según su historia oficial), que cuenta actualmente con varios millones de adeptos y que tiene presencia en decenas de países, así como a varios de los que se auto-nombran “cristianos”: todos ellos excelentes personas, ciertamente mejores que nosotros, manifestado esto en sus obras, en sus conductas y en la congruencia entre su pensar y su actuar. Algunos fueron recuperados de verdaderos abismos de deshumanización en los que se habían hundido en virtud de adicciones y pobreza morales.

² Para Max Weber, “iglesia” era una comunidad de creyentes y “secta”, una de elegidos.

¿Qué decir de la creciente “importación” de doctrinas y prácticas espirituales (o pseudoespirituales) orientales? En primer lugar, lo que acabamos de insinuar: si nos hemos referido a las supersticiones y a las supercherías que se pueden observar en la religiosidad popular católica, eso mismo, con el añadido de una burda charlatanería, unas veces ingenua y otras no, debe ser afirmado y quizás con mayor razón de muchas de estas “importaciones”. Además, como ya ha quedado señalado, el terreno en el que se han dado estos trasplantes es el de la población de las clases media alta y alta, de manera que resulta desconcertante en un primer momento observar cómo tantas personas bien instruidas incurren con acrítico entusiasmo en creencias y prácticas manifiestamente absurdas y ridículas. Hay que reconocer, empero, la profundísima espiritualidad de lo genuino. No conocemos –escribimos esto de manera deliberada y consciente– un modo de oración más puro que el de la práctica del zen. Lo importante ahora, sin embargo, no es esto sino el hecho constatable del hambre de espiritualidad padecida en las sociedades modernas en general y en la nuestra en particular. Nunca en las tres décadas de historia de la Universidad Iberoamericana se habían congregado tantas personas en torno a un visitante como las que acudieron el día de la visita del Dalai Lama.

Cuatro retos planteados a la fe por la cultura contemporánea

Vayamos adelante y adentrémonos en lo que pudiera llegar a ser en nuestro medio el diálogo fe-cultura. A nuestro parecer, una de las primeras intervenciones de la cultura contemporánea, si se realiza este diálogo en la esfera académica, será el planteamiento de cuatro retos a la fe; uno de ellos vigente a lo largo de toda la historia de la tradición judeocristiana, más recientes (pero no del todo nuevos, tampoco) los otros tres. Los cuatro interpelan tanto al intelecto como al corazón.

El reto del sufrimiento probablemente sea el más grande de todos. El del sufrimiento de tantos, de ayer, de hoy, de mañana. En especial y sobre todo el del sufrimiento innecesario, el que no tenía que ser, el sufrimiento debido a la injusticia, a la opresión, a la crueldad, a la miseria que podía ser evitada, esto es, el resultado del mal moral, del “pecado”, incluido por supuesto el “pecado estructural”; pero no sólo éste, sino también el sufrimiento ocasionado por causas naturales o accidentales. Todo esto suele antojarse incompatible con la “existencia” de un Dios omnipotente que sea amor y bondad. Es más, en el supuesto de esta existencia, *todo sufrimiento* parecería innecesario. Dado el hecho del sufrimiento, parecería en consecuencia que un supuesto racionalmente preferible es el de la “no existencia” de Dios.

El reto es doble: se plantea tanto en el plano conceptual como en el existencial; se pide a la fe tanto una respuesta que satisfaga al interés racional, como otra que consuele a las víctimas; más aún, que les haga efectiva justicia. Todo ello, además, tanto en términos generales (universales) como de circunstancias históricas concretas locales. Hay que decir que en relación con esta cuestión la fe ha formulado, desde América Latina, respuestas con auténticas pretensiones de pertinencia: la teología de la liberación (que ha sido inspiradora para el surgimiento en otras partes de teologías feministas, negras, asiáticas, etcétera, y, más recientemente, la teología india). En aquellas jerarquías lejanas a las que antes nos referimos, estas respuestas han generado sospechas y críticas, cuando no franco rechazo. Esto se debe en parte, hay que decirlo también, a ciertas “parcialidades sincrónicas”, a las que hay que añadir parcialidades y limitaciones “diacrónicas”. Y esto último es porque cualquier idea de la inmensidad del reto resultará pequeña frente a la realidad. Su dimensión es en verdad nada menos que cósmica.

Antes de pasar a otro asunto, queremos decir un par de palabras sobre otra manera posible de entender el sufrimiento. Estamos acostumbrados a tener por válida –prácticamente la hemos internalizado– una estrecha correlación, incluso una identificación, entre sufrimiento y lo malo, por una parte, y gozo y lo bueno, por otra.³ Esta correlación ha sido un supuesto implícito en las consideraciones previas. Es posible, sin embargo, ver las cosas de otra manera y entender el sufrimiento como una posible *bendición*, como la condición necesaria para el crecimiento y/o la realización personales, para el auténtico encuentro con el otro o para el encuentro profundo con lo trascendente. En el cristianismo, en concreto, hay una correlación entre cruz y redención, también entre cruz y resurrección.

El reto del pluralismo religioso también quiero resaltarlo. Solemos pensar que la globalización es un fenómeno de nuestros días y sin duda lo es en muchos aspectos. En otros, sin embargo, es algo que ha venido teniendo lugar al menos desde finales del siglo xv, cuando el mundo se hizo uno y comenzó la hegemonía de Europa. Los contactos entre distintas culturas a los que dio lugar este proceso, aunados a las guerras de religión en la propia Europa en los siglos xvi y xvii, fueron factores decisivos en la conformación de una de las notas características de la Modernidad: la tolerancia. La antropología social y el historicismo añadieron, posteriormente, una hipótesis fundamental: el relativismo. Nuestras historias personales recapitulan este hilo de la historia de Occidente: en nuestra primera infancia nuestra familia

³ Para algo más en relación con esta correlación, ver el primer apartado del quinto capítulo de V3.

era nuestro mundo; luego supimos de otras familias, pero la nuestra era *la* familia (nuestros padres eran sin duda alguna los mejores, por ejemplo); luego aprendimos que si queríamos que nos respetaran a nosotros y a nuestros padres, debíamos nosotros respetar a los demás y a sus padres (aunque los nuestros, claro, continuaban siendo los mejores de todos); finalmente, hoy sabemos que no tenemos razones para suponer de entrada que nuestros padres sean mejores o peores que otros cualesquiera. Lo mismo ocurre con los individuos: en cuanto personas, ninguno es superior o inferior a cualquier otro. Y es propio de la etapa de la Modernidad en la que vivimos pensar así.

En contraposición a Bertrand Russell, nos preguntamos “¿por qué sí somos cristianos?” La respuesta más honesta y sencilla que podemos ofrecer (a un nivel de discurso) es: porque nacimos de quienes nacimos (a lo que podríamos añadir: cuando nacimos y donde nacimos). Mil veces se ha afirmado, en efecto que quienes nacen en países católicos suelen ser católicos, así como quienes nacen en países musulmanes suelen ser musulmanes. En otro nivel de discurso podemos decir: somos cristianos porque fuimos bautizados. Somos cristianos por la fe que profesamos. Pero, de nueva cuenta, fuimos bautizados porque nacimos de quienes nacimos (cuando nacimos y donde nacimos). De igual manera, profesamos la fe que profesamos porque nacimos de quienes nacimos (cuando nacimos y donde nacimos), porque nos educamos donde nos educamos y como nos educamos... Pero también, a otro nivel de discurso, profesamos la fe que profesamos en virtud de nuestra opción personal más fundamental.

¿Es nuestra religión (católica) superior a las demás o sólo diferente de ellas? ¿La fe católica es *más verdadera* que las profesadas por otras confesiones? ¿En materia de religiones hay pluralismo? Sin duda. ¿Tolerancia? Por supuesto. ¿Relativismo? De pronto ya no nos es tan fácil asumirnos en la Modernidad; o, más bien, no nos es tan fácil asumir la orientación cultural que la Modernidad nos impone. Pero, ¿podemos hoy día mirar a la cara al resto del mundo y decirle: “nosotros, en nuestra fe, estamos en la verdad y ustedes no”; al menos en lo que sostengan contrario a aquello en lo que nosotros creemos? ¿podemos afirmar: “nuestra fe es superior a la de los que profesan otra”? ¿podemos hoy día tener, con sinceridad, la pretensión de la posesión de la verdad? La sola pregunta es, en la actualidad, un escándalo.⁴

⁴ He aquí la postura (positiva en cuanto a su apertura, pero ambigua en cuanto a su alcance) asumida por el Concilio Vaticano II en relación con este asunto: “La Iglesia católica nada rechaza de lo que en estas religiones [las no cristianas] hay de verdadero y santo. Considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas que, aunque discrepan en muchos puntos de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de aquella

Dado el reconocimiento en la cultura contemporánea del hecho del pluralismo religioso, el diálogo de la fe (concretamente de la cristiana católica) con la cultura exige el diálogo fe-fe (entre la fe cristiana católica, las otras confesiones cristianas y las religiones no cristianas). Este diálogo, para ser genuino y fructífero, exigirá por supuesto la satisfacción de las condiciones apuntadas al principio de esta introducción, en particular de la de apertura compartida. ¿Qué implicará para la fe esta apertura? Autenticidad, por una parte; reconocimiento del otro (en cuanto otro), por otra. Pero, ¿son posibles ambas cosas a la vez? El mejor intento a este respecto lo constituye probablemente la declaración conciliar (Vaticano II) *Nostra aetate*. A fin de cuentas, sin embargo, se plantea de manera inevitable la incómoda pregunta: ¿te consideras tú de mayor valor (con más carga de verdad) que yo? Corremos el riesgo de incurrir en la banalidad y presentamos el siguiente esquema de posibles respuestas, que al parecer son conjuntamente exhaustivas y recíprocamente excluyentes (si se ignoran posiciones históricamente superadas como la descalificación radical):

- Todas las religiones son igualmente verdaderas y de igual valor porque en el fondo son complementarias: corresponden a visiones desde distintas perspectivas de la misma realidad última, siempre inabarcable de una manera absoluta (pluralismo simétrico).
- Todas las religiones son verdaderas y por tanto buenas, pero la cristiana católica posee el tesoro de la verdad y por lo tanto es de mayor valor que las demás (pluralismo asimétrico).
- Todas las religiones son igualmente verdaderas y de igual valor porque en el fondo afirman lo mismo de maneras distintas (esencialismo).

Probablemente la respuesta oficial católica (esto es, de su Magisterio) más clara (entre otras razones, por reciente) sea la aportada por la declaración *Dominus Iesus* “*Sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia*” (2000), firmada por el entonces Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, cardenal Ratzinger, después papa Benedicto XVI, y ratificada por el papa Juan Pablo II. Es imposible no entender ese texto como manifestación de un pluralismo asimétrico.

Verdad que ilumina a todos los hombres” (Declaración “*Nostra aetate*” sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas (*cf.* DH 4196). Lo que hemos reproducido lo hemos tomado de la versión en español oficial que puede ser consultada en la dirección electrónica www.vatican.va y que no difiere en aspectos esenciales de la que ofrece DH).

Se dirá, por supuesto, que se trata de un pluralismo asimétrico que reconoce, afirma y defiende la igualdad de derechos de todas las confesiones ante la ley, entre otros, el derecho de profesar pluralismos asimétricos, como queda claro en la también declaración conciliar *Dignitatis humanae*, la cual, sin embargo, abrió una sutil pero muy significativa rendija a través de la cual pudiera transitar el pluralismo asimétrico a uno simétrico. En su primer párrafo se lee lo siguiente: “[...] profesa el sagrado Concilio que Dios manifestó al género humano el camino por el que, sirviéndole, pueden los hombres salvarse y ser felices en Cristo. Creemos que esta única y verdadera religión subsiste en la Iglesia católica y Apostólica, a la cual el Señor Jesús confió la misión de difundirla a todos los hombres [...]”.⁵ La palabra clavé aquí, se comprenderá de inmediato, es *subsiste*: en rigor no connota exclusividad.

Ahora bien, está lo relativo al otro diálogo, al que es ahora objeto de interés: el diálogo fe-cultura. La cultura secular contemporánea entenderá que la Iglesia católica afirme la superioridad de sus creencias, pero no compartirá ni validará esa metacreencia o creencia de segundo grado (creencia relativa a las creencias profesadas, como lo es también la relativa a la infalibilidad): la antropología social la ha educado en el pluralismo simétrico como postura genérica en relación con la otredad.

Observamos así en la teología católica actual (y en los teólogos individuales y en grandes números de laicos informados) una tensión profunda: se quiere ser fiel (o se vive la obligación de serlo) al Magisterio (al menos en público), pero también al pluralismo simétrico culturalmente inducido. Con frecuencia, se intenta una conciliación –nunca realmente satisfactoria, siempre ambigua– con apoyo en la destreza en el manejo del lenguaje.

En el tercero de los libros –capítulos, diríamos hoy– de sus *Confesiones**,⁶ Agustín de Hipona enfrenta la cuestión relativa a lo que hoy en día llamamos relativismo moral. Por una parte, observa que lo que es bueno en un tiempo y lugar difiere de lo que es bueno en otro tiempo y lugar. (Atiende, concretamente, al hecho de que los modos de proceder de los patriarcas del Antiguo Testamento contrariarían la moral cristiana de su tiempo). Por otra parte, sabe que el fundamento último de la justicia es único, eterno, inamovible, absoluto. Resuelve la aparente contradicción explicando que en tiempos y lugares distintos ese único principio de justicia da lugar a

⁵ Véase http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_sp.html. (DH no transcribe el primer párrafo de la Declaración que es en el que se encuentra el fragmento citado).

⁶ Recordamos por última vez que todas aquellas obras mencionadas en el cuerpo del texto cuyos datos se incluyen en la bibliohemerografía aparecen marcadas con un asterisco.

“expresiones” distintas en función precisamente de las circunstancias histórico-culturales de los tiempos y lugares:

Ni había llegado a conocer aquello en que consiste la justicia interior y verdadera, que no arregla sus juicios por la costumbre, sino por la ley rectísima dada y establecida por un Dios todopoderoso, para que se formasen las costumbres de todas las edades y regiones, no obstante ser una misma en todas partes y tiempos, y no tener diversidad alguna en esta parte respecto de la otra, ni ser de diverso modo en este que en otro tiempo. Con arreglo a esta justicia fueron justos Abraham, Isaac, Jacob, Moisés, David y todos los demás que han sido alabados por boca del mismo Dios, aunque los tenga por inicuos la multitud de los ignorantes, que *juzgan de todo por principios humanos*, y miden las costumbres de todo el mundo por el nivel de las suyas y de su tiempo. Esta ignorancia es semejante a la de un hombre que no entendiendo palabra en materia de armaduras, ni sabiendo cuál de ellas corresponde a cada parte del cuerpo, quisiese cubrir la cabeza con las grebas, que es la armadura que corresponde a las piernas, y a éstas quisiese calzarles el morrión o celada, que es para la cabeza.⁷

¿No podría ocurrir lo mismo con la verdad? He aquí sugerida una posible solución a la aparente contradicción de una verdad que fuera a un tiempo relativa y absoluta.

He aquí otro modo de ver lo mismo. Hay unos juegos para niños muy pequeños, diseñados para facilitar el desarrollo de diversas habilidades cognitivas y psicomotoras. Estos juegos consisten en una especie de caja de plástico con orificios de formas diferentes –circular, triangular, cuadrada, etcétera– en la parte superior y un conjunto de prismas cuyas secciones corresponden a los orificios de la caja. De lo que se trata es que el niño introduzca cada prisma en el orificio que le corresponde. Pues bien, supongamos que a cada uno de nosotros se nos da un juego completo de prismas de colores diversos y una caja, pero ésta con un sólo orificio. Todos vemos que a todos se nos da un juego de prismas y una caja, pero nadie puede ver el orificio que tiene una caja que no sea la suya. Todos suponen que han recibido una caja idéntica a la que han recibido los demás, pero en realidad no es así: cada caja tiene un orificio distinto. Además, sin que lo sepamos, el color de nuestro prisma triangular, digamos, no es necesariamente el mismo que el del prisma triangular entregado a otro. Se nos pregunta: “¿cuál es el prisma “correcto”?” Uno dice “el azul” y algunos asienten, en tanto que los demás disienten. Otro dice “el de sección hexagonal” y de nuevo algunos asienten en tanto que los demás disienten. La confusión es particularmente acentuada porque entre los que

⁷ Agustín, Santo, Obispo de Hipona, *Confesiones* (Libro tercero, capítulo VII, núm 13), pp. 62-63.

estaban de acuerdo con que la respuesta correcta era “el azul” hay división de opiniones en cuanto a que si “el hexagonal” es también una respuesta válida. Todos saben que su respuesta particular es la apropiada, las respuestas son distintas y todos tienen razón.

El prisma que hemos elegido es el *Credo*, el orificio en la caja que nos fue dada está conformado por las categorías con las que está articulado el discurso en el que está formulado, la tradición a la que éste pertenece, la lengua en la que lo proferimos, la cultura en la que se originó y aquella a la que pertenecemos, nuestra historia personal, etcétera. La única fe que válidamente podemos profesar es la que profesamos.

El reto de la obsolescencia del geocentrismo y del antropocentrismo es el siguiente que quiero mencionar. El reto del pluralismo religioso es tan sólo una expresión de un género de retos generados por el reconocimiento en la cultura contemporánea de muy diversos pluralismos, reconocimiento que conlleva el rechazo a los “centrismos” correspondientes. Dos de mucho mayor alcance que el del pluralismo religioso son: geocentrismo y antropocentrismo. La caída del primero se inició con el triunfo del modelo cosmológico de Copérnico sobre el de Tolomeo, y la del segundo con los estudios de Charles Darwin y de Alfred Russel Wallace, dados a conocer poco después de la mitad del siglo XIX, sobre la evolución de las especies. A esto habría que añadir la demolición de la concepción de centralidad de la conciencia operada por Karl Marx, Friedrich Nietzsche y Sigmund Freud (los “maestros de la sospecha”, según la conocida expresión de Paul Ricoeur). Hoy sabemos que nuestro mundo es en términos cuantitativos una absoluta *insignificancia* en las vastedades del tiempo y del espacio. Las formulaciones canónicas de la fe cristiana, sin embargo, suponían como trasfondo —de manera inconsciente; no era siquiera pensable una alternativa— un universo con dimensiones espacio-temporales de unos algunos miles de kilómetros y unos cuantos miles de años, y este supuesto se encuentra de maneras diversas implícito en dichas formulaciones, cuya intelección exige que sea tomado en cuenta. Otro tanto ocurre en lo concerniente a lo cualitativo: no sabemos qué otras inteligencias racionales (o con un análogo de nuestra racionalidad que literalmente no podemos imaginar) existen, han existido o existirán en esas vastedades espacio-temporales, pero sí sabemos de la elevadísima probabilidad —que en opinión de muchos se aproxima a la certeza— de que efectivamente existen, han existido o existirán, posibilidad igualmente impensable en los primeros siglos de la era cristiana. (Hoy sabemos, por ejemplo, que el número de planetas en nuestra galaxia, la Vía Láctea, sobrepasa —y quizá por varios órdenes— la cifra de 100,000,000,000, esto es, de cien mil millones). Y, sin embargo, la afirmación más fundamental del creyente cristiano —hoy como

siempre— ha de ser la de la absoluta centralidad en el tiempo y en el espacio del acontecimiento Jesucristo.

Teilhard de Chardin tomó nota de esto en una fecha relativamente temprana y escribió lo siguiente al respecto:

Una humanidad que proclama que se encuentra sola o en una posición especial en el seno del universo nos recuerda al filósofo que pretende reducir la totalidad de lo real a su propia conciencia, con tanta exclusividad como para negar existencia auténtica a los otros humanos. [...] Pero de igual manera a como el alma humana no es sola en la superficie de la tierra, sino legión, así también es infinitamente probable que la capa consciente del cosmos no se encuentre confinada a un sólo punto (nuestra humanidad), sino que se prolongue más allá de la tierra a otras estrellas y a otros tiempos. Con toda probabilidad, la humanidad no es ni “*única*” ni “*singularis*”, sino “una entre mil”. ¿Cómo, entonces, es que, contra toda probabilidad, esta humanidad en particular fue elegida como el centro de la Redención? ¿Y cómo, desde ese punto de arranque, puede la Redención extenderse de estrella a estrella? Hasta donde alcanzo a ver, esta pregunta permanece sin respuesta. La idea de una tierra elegida *arbitrariamente* de entre otras incontables como el foco de la Redención me resulta inaceptable; y por otra parte la hipótesis de una revelación especial, dentro de unos millones de siglos, que enseñe a los habitantes del sistema de Andrómeda que la Palabra se encarnó en la tierra es sencillamente ridícula. Lo único que puedo contemplar es la posibilidad de una Redención con múltiples aspectos, que se realizaría, como una y la misma Redención, en todas las estrellas —de manera parecida a como el sacrificio de la misa se multiplica, sin dejar de ser el mismo sacrificio, en todos los tiempos y en todos los lugares.⁸

El reto de la irrelevancia social del dogma es otro que quiero apuntar. Lo hemos dicho ya: la fe cristiana (y pensamos en concreto en la católica) en sus formulaciones tradicionales no comparte con la cultura contemporánea ni lenguaje, ni pertinencia, ni apertura. Le es, sencillamente, irrelevante; no le dice nada. Este reto recubre de algún modo a los otros tres y tiene, por lo mismo, un alcance mayor que ellos.

Ya en 1951 Carl Gustav Jung, de quien nos volveremos a ocupar en el sexto estudio, escribía:

Las palabras que resuenan desde el púlpito son incomprensibles y claman por una explicación. ¿Cómo ha traído la redención la muerte de Cristo cuando nadie se siente redimido? ¿De qué manera es Jesús un hombre-Dios y qué es tal ser? ¿De qué se trata en la Trinidad, y en la partenogénesis, y en el comer del cuerpo de Cristo y en el

⁸ Pierre Teilhard de Chardin, “Fall, redemption and geocentrism”, pp. 43-44. (El manuscrito original en francés de este ensayo data de 1920).

beber de su sangre, y en todo lo demás de esto? ¿Qué conexiones puede haber entre el mundo de tales conceptos y el mundo de todos los días cuya realidad material es de lo que se ocupan las ciencias naturales en la más amplia escala posible?⁹

El resultado de esto a mediados del siglo xx es hoy día más real de lo que ya era entonces:

En el mundo cotidiano de la conciencia tales cosas prácticamente no existen [...]. Si las ideas metafísicas no tienen un efecto tan fascinante como el que antes tenían, ello ciertamente no es debido a una carencia de lo primitivo en la psique europea [leemos “occidental”], sino simple y solamente al hecho de que los símbolos de antaño ya no expresan lo que brota ahora del inconsciente como el resultado final del desarrollo de la conciencia cristiana a lo largo de los siglos. Este resultado final es un verdadero *antimimon pneuma*, un falso espíritu de arrogancia, histeria, mentalidad ofuscada, amoralidad criminal y fanatismo doctrinal, un proveedor de bienes espirituales de pacotilla, arte espurio, tartamudeos filosóficos y falsas utopías, sólo apropiadas para ser alimentadas al mayoreo al hombre masa de hoy. Esta es la fisonomía del espíritu post-cristiano.¹⁰

¿Es posible, entonces, profesar hoy día en una sociedad moderna la fe cristiana (y encontrar en ella el sentido de la propia existencia y la de la realidad toda, y fundamentar en ella un proyecto ético de vida)? Los hechos muestran que para una amplia mayoría la respuesta es negativa, ya sea explícitamente o –en el mayor de los casos– de manera implícita al tener por irrelevante la pregunta misma. Así las cosas, ¿qué puede hacer el creyente cristiano que no sólo quiere y siente la necesidad de dar razón de su fe (a sí mismo y a los demás en el contexto –no podría ser de otra manera– de la cultura contemporánea), sino que también quiere y siente la necesidad de comprenderla de una manera que le resulte intelectualmente satisfactoria y que le asista y oriente en su vivirla.

Podrá, para tal fin, hacer uso de los instrumentos de pensamiento que la propia cultura contemporánea pone a su disposición. Por lo que se refiere a lo *metodológico* podrá, en concreto, recurrir a los rendimientos que han generado la reflexión sobre la Historia y la filosofía hermenéutica: el hecho de la historicidad de todo lo humano supone que todo nuestro sentir, pensar, hablar y actuar está históricamente condicionado, y el carácter ontológico del interpretar (si algo hemos aprendido de Martin Heidegger, Hans Georg Gadamer y Paul Ricoeur es esto precisamente: que no podemos no

⁹ Carl Gustav Jung, *Aion. Researches Into the Phenomenology of the Self*, pp. 34-35.

¹⁰ *Ibid.*, p. 35.

interpretar, que nuestro vivir es interpretar). Las formulaciones canónicas de la fe cristiana –vinculantes para el creyente católico–, la afirmación de la absoluta centralidad en el tiempo y en el espacio del acontecimiento Jesucristo en particular, han de enfrentar y superar los retos que les presenta la cultura contemporánea e incluso han de verse enriquecidas por ello; para esto han de ser entendidas en su historicidad e interpretadas –reinterpretadas, si se quiere– en el marco de esta cultura, nombrada *postmoderna* por muchos. Se trata de una cultura en la que ya no sólo no se cree en esto o en aquello, sino que no se cree en el creer.

LOS RELATOS

En las sociedades modernas, cada uno de los interlocutores acude al diálogo fe-cultura con un relato –metarelato, en el caso de la fe– concerniente a la figura de Jesús de Nazaret como trasfondo implícito. A continuación, ofrecemos nuestras versiones (muy resumidas) de estos relatos. Primero, el correspondiente al lado de la fe y, después, el que es propio de la cultura contemporánea informada por los estudios histórico-críticos. Proporcionamos también un tercer relato que desempeñará una función orientadora en el esfuerzo por generar, hacia el sexto estudio, un cuarto relato que responda a los retos antes apuntados.

El primer relato

El primero es el que todos conocemos desde muy pequeños y que podríamos denominar *tradicional*. Éste es un relato fundamentalmente *mítico* (en el sentido antropológico-histórico del término), con algunos elementos históricos.

Dios creó al mundo, al hombre y a la mujer; a estos últimos, a su imagen y semejanza. El primer hombre y la primera mujer pecaron y, por ello, quedaron, ellos y todos sus descendientes, destinados a ganarse el pan con el sudor de su frente a lo largo de sus vidas para, posteriormente, morir sin remedio.

Pero Dios se apiadó de ellos (y de nosotros) y ya desde entonces resolvió redimirnos. Innumerables generaciones después, Dios estableció una alianza con un hombre (que antes de este momento se llamaba Abram y a partir de entonces Abraham), a quien hizo padre de lo que vino a ser su pueblo escogido, el pueblo judío.

Lo que el pueblo judío no imaginaba es que Dios, el único Dios, era trinitario: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Llegado el tiempo para ello determinado por el Padre (unos dos mil años después del establecimiento de la

alianza y hace otros dos mil años aproximadamente), el Hijo —por disposición del Padre— se encarnó —por obra del Espíritu Santo— en el seno de una virgen judía (que permaneció virgen toda su vida), y nació y creció como Jesús de Nazaret, siendo en todo momento Dios y hombre. Fue por algún tiempo discípulo de Juan el Bautista, quién lo reconoció y proclamó como el Mesías que esperaba el pueblo judío (que creía que este personaje lo liberaría de la dominación romana).

Anunció la llegada del Reino de Dios (o el Reinado de Dios), curó a enfermos y endemoniados, y acogió a los pobres y a los despreciados de su entorno. Por nosotros y por nuestra salvación murió crucificado en Jerusalén y al tercer día después de ello resucitó para no volver a morir nunca más. En varias ocasiones se apareció a sus discípulos. Pasado un tiempo, ascendió a los cielos y desde entonces se encuentra junto al Padre.

Con su muerte nos redimió efectivamente; por Él hemos sido salvados. Sus discípulos más cercanos, animados por el Espíritu Santo, se organizaron en una Iglesia que se expandió rápidamente; Iglesia que nos tiene hoy día como miembros y que habrá de subsistir hasta el fin del mundo. Cuando éste tenga lugar, volverá a venir al mundo Jesús-Cristo gloriosamente, resucitarán todos los muertos y todos recibiremos nuestro premio o castigo definitivo y eterno. Los justos vivirán eternamente en la compañía y en la contemplación de Dios.

El segundo relato

El segundo relato que presentamos es, en cambio, fundamentalmente *histórico*: Los pueblos escogen a sus dioses. El pueblo judío escogió a un Dios que lo había escogido a él. El pueblo judío fue siempre consciente de su identidad narrativa y confeccionó un relato fundacional mítico que tenía como inicio la alianza de Dios con Abraham, el padre del pueblo (antecedido de una especie de prólogo que se remontaba a la creación del mundo) y que desembocaba en un relato más bien histórico (en el que se intercalaban segmentos de otros muchos géneros). El desfase en el tiempo entre los acontecimientos y su relato fue acortándose cada vez más. Hacia el inicio de nuestra era, nació en el seno del pueblo judío Jesús de Nazaret.

Jesús de Nazaret, judío, vivió en las primeras décadas de lo que desde unos siglos más adelante se conoce en su honor como la era cristiana. Su actuar y hablar durante la última etapa de su vida, etapa a la que suele denominarse “pública”, así como su muerte por crucifixión en Jerusalén (el año 30, casi con seguridad) por disposición de un procurador romano, fueron atestiguados por sus discípulos. Tuvo fama de taumaturgo y el núcleo central de su pre-

dicación lo constituyó el anuncio de la inminente llegada del reino de Dios (o Reinado de Dios). Después de la muerte de su maestro y pese a ella, estos discípulos experimentaron episodios de presencia de él entre ellos. Entre uno y otro tipos de experiencias –pre y postpascuales– se operó para efectos de interpretación un fenómeno de iluminación recíproca, y así se dio lugar a lo que puede denominarse la experiencia total de los discípulos. Esta experiencia fue objeto de un proceso de transmisión e interpretación que en un lapso de no más de veinte años (hacia el año 50) había generado ya una cristología que ha sido el núcleo de todo desarrollo posterior en esta línea. Concretamente, se le habían adjudicado ya a Jesús de Nazaret, muerto y resucitado, los títulos de *Mesías* (Cristo), *Señor* e *Hijo de Dios*. Por otra parte, hacia finales de los años sesenta, tal vez, aparece el primero de los evangelios que se consideran canónicos (Marcos) en la versión que conocemos, aunque es claro que su preparación, como la de los tres que le seguirían, se basa en fuentes escritas anteriores y tradiciones orales diversas. Se trata de relatos de la experiencia total de los primeros discípulos mediatizados por factores de transmisión e interpretación y por la incorporación de lenguaje mítico, todo ello organizado con intenciones *kerygmáticas* precisas y específicas en cada caso. Paulatinamente estos relatos evangélicos, junto con otros materiales textuales –los otros libros del Nuevo Testamento posteriormente reconocidos como canónicos y algunos otros textos que disfrutaron de gran prestigio durante los primeros siglos de la era cristiana–, se convirtieron en el registro fundamental de la tradición y en el punto de partida para la discusión y elaboración doctrinal, las cuales se fueron dando crecientemente en términos de categorías provenientes de la filosofía griega, extrañas al pensamiento semítico. Finalmente, como resultado de procesos dialécticos de enfrentamientos de posiciones encontradas, se fijó en los cuatro primeros concilios ecuménicos –Nicea I (325), Constantinopla I (381), Éfeso (431) y Calcedonia (451)–, en términos de esas categorías filosóficas griegas, lo que podemos hoy considerar como el máximo común denominador doctrinal de las que posteriormente llegaron a ser las principales confesiones de fe cristianas, y este común denominador puede entenderse también como el resultado del choque de dos tendencias: la historización, proveniente del mundo semítico, y la helenización proveniente del griego y de una manera más amplia y mediata del indoeuropeo.

Después de esto, el relato continuaría con la narración de la historia de la cristiandad en el mundo hasta llegar a nuestros días.

El tercer relato

El tercer relato, que comienza en el presente, es de un género de no fácil especificación, pero que agregaremos al de lo mítico (donde también, recordamos, ubicamos al tradicional). Lo llamaremos el *secular-moderno* y lo narramos en primera persona del plural por así convenir a su mejor comunicación.

Dado el escándalo del sufrimiento, en particular el del sufrimiento innecesario, optamos por asumir, al menos como hipótesis inicial, el supuesto que parecía ser el más plausible: Dios no existe. Ahora, ¿qué? La situación es inaceptable. Un mundo en el que ocurre ese sufrimiento innecesario nos resulta moral y éticamente repugnante y, sin embargo, ése es nuestro mundo, el único mundo. Tenemos que transformarlo: a partir de lo que hoy es el mundo tenemos que generar otro en el que no ocurra ese sufrimiento innecesario, nunca, en ningún caso. Nadie, empero, lo va a hacer por nosotros. Ciertamente, no Dios; nuestro supuesto de entrada es que no existe.

Pero cuando hayamos logrado construir ese mundo perfecto en el que no ocurra el sufrimiento innecesario, en el que prevalezca una genuina fraternidad universal, en el que se realicen todos nuestros ideales éticos, aun entonces no habremos terminado. Aun entonces permanecerán pendientes, sin respuesta, todas las injusticias del pasado, todos los sufrimientos sin sentido, todo lo padecido por las innumerables víctimas inocentes, todas nuestras angustias de hoy. De alguna manera tendremos que recuperar el pasado y sanarlo del todo. Sólo hasta entonces habrá redención y salvación universal plenas.

La resurrección es, por tanto, una exigencia ética fundamental, de hecho es la exigencia ética fundamental. Habrá que operarla y nadie lo va a hacer por nosotros. De nuevo, ciertamente Dios no. Pero, por otra parte, para entonces ya nos tendremos que haber colectivamente transformado en Dios; de otra manera no nos sería posible la realización de nuestro proyecto ético fundamental: no podríamos operar la resurrección universal. No sólo eso: para entonces ya tendremos que haber echado a andar todo el proceso de la Historia, de la evolución del cosmos desde su creación a partir de la nada, para dar lugar en su seno al surgimiento del dinamismo vivo que atraiga e incorpore a sí a todos y a todo en la convergencia hacia la plenitud que siempre ha sido lo que escribiera Dante al fin de la *Divina Comedia*: “el amor que mueve al sol y a las demás estrellas”. Entonces sabremos que si la resurrección era una exigencia de la justicia, con mayor fuerza lo era el amor,¹¹ y

¹¹ Debemos esto último, lo relativo al amor, al doctor Víctor Pérez Valera, S. J., quien lo enunció en una homilía en la capilla de la Universidad Iberoamericana el 2 de noviembre de 1998.

que constituyó siempre el imperativo ético fundamental. (En el sexto estudio caeremos en la cuenta de que estamos hablando de una resurrección con alcance cósmico).

O sea que *el Bien* habría estado operando todo el tiempo *sobre* la Historia y *en* la Historia. O sea que, a fin de cuentas, nuestra hipótesis inicial no resulta sostenible. O sea que, a fin de cuentas, resulta válido el clásico argumento de que una vez asumida la simple *forma de la moral* –aun sin considerar contenido concreto alguno–, se sigue necesariamente la afirmación del Bien. Hasta aquí el tercer relato. En términos tradicionales, muestra que Dios, sin el acontecimiento Jesucristo, es absolutamente trascendente al mundo; pero a la luz de este acontecimiento es a la vez inmanente y trascendente, hablando sincrónicamente; y es escatológicamente inmanente del todo, hablando diacrónicamente.

Este tercer relato se inicia como una especie de *antropodicea* y concluye como una teodicea. Puede decirse, entonces, que es una *antropoteodicea*. En él puede apreciarse una concretización de las siguientes ideas, entre otras: a) la del *Dios que adviene* de Jürgen Moltmann (de quien nos ocupamos con algún detalle en el cuarto capítulo de V3); b) la de la *crístología como antropología realizada* de Karl Rahner (asunto sobre el que volveremos en el sexto estudio); y c) la de la *crístogénesis* de Pierre Teilhard de Chardin.

De este último recuperamos la siguiente reflexión (con temor al escándalo al que pudiera dar lugar, pero también con esperanza por las posibilidades de apertura que pudiera mostrar): “Creo en la divinidad del Niño de Belén *porque, en tanto que y en la forma en la que* esa divinidad se encuentra histórica y biológicamente incluida en la realidad del Cristo-universal al que mi fe y mi culto se encuentran más directamente adheridos”.¹² Hay que decir que la aceptación del tercer relato conlleva, quizá un tanto paradójicamente, la validación en algún grado al menos de la intuición central de Ludwig Feuerbach en *Das Wesen des Christentums* (*La esencia del cristianismo*, 1841): la esencia verdadera de la religión es antropológica. Por otra parte, hay

¹² Pierre Teilhard de Chardin, “Introduction to the Christian life”, p. 159. (El manuscrito original en francés de este ensayo data de 1944). El contexto en el que aparece la proposición citada no tiende a atenuar la fuerza de lo afirmado, sino por el contrario a amplificarla. Por otra parte, es también de señalarse que esta proposición es un tanto insólita en los escritos de Teilhard, en los que no suelen encontrarse cuestionamientos explícitos o matizaciones a la afirmación de la divinidad del Jesús histórico. Finalmente, cabe también decir que, no obstante lo anterior, es la conclusión a la que lógicamente parecería conducir su cosmovisión evolutiva general (todos los aspectos) y total (todo el pasado, el presente y el futuro), en la que son rasgos esenciales la crístogénesis y la eventual *crístificación* total del cosmos.

que decir también que concilia esta intuición con lo que Feuerbach critica: la tesis de la esencia teológica de la religión.

A todo lo anterior, añadimos por último una sentencia del jesuita contemporáneo Juan Luis Segundo, que quizá puede mostrar posibilidades aún mayores a las que él mismo vislumbró: “No es, exactamente hablando, la ‘naturaleza humana’ de Jesús lo que debo hacer entrar en el conocimiento de su divinidad, sino lo que Jesús quiso libremente ser con esa naturaleza: *su historia*”,¹³ y preguntamos: ¿dónde comienza esa historia? ¿Dónde termina? ¿Qué abarca? ¿Acaso no puede vérselo como coextensiva con la historia toda? ¿Con la historia del mismo cosmos? ¿No debiera entenderse así? Y, si se entendiera con este alcance cósmico, ¿no habría que sostener que *todo resucita*, que el alcance del imperativo ético es también cósmico? Volveremos sobre esto último en el sexto estudio.

Como hemos ya señalado, este tercer relato –que no es identificable ni con la fe cristiana tradicional, ni con la disciplina de la historia– habrá de desempeñar una función orientadora, la cual derivará, entre otras cosas, del *impulso ético* que lo conduce.

Las consideraciones previas sí asignan a la fe la tarea de articular la creencia en la realización del imperativo ético fundamental en términos comprensibles y convincentes para la cultura contemporánea.

Hacia el cuarto relato

De lo que se trataría en concreto sería de conformar un *cuarto relato* que ofreciera una respuesta plausible y convincente a los retos antes planteados. Este relato estaría elaborado con el *sustrato teórico-conceptual invisible pero soportante* la filosofía de la discursividad desarrollada en V2 y asumida en V3, y habría de satisfacer las siguientes exigencias:

1. Fidelidad a la fe cristiana (específicamente católica).
2. Fidelidad a la historia (específicamente en lo concerniente al “Jesús histórico”).
3. Reconocimiento del hecho del misticismo.

¿Qué queremos decir con esto último? Nos estamos refiriendo a aquello que se encuentra en el origen de todas las grandes religiones y muchas de las grandes filosofías, por la mal llamada –sí, como las “sectas”; peor, de hecho– “experiencia mística”.

¹³ Juan Luis Segundo, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 664.

Quienes en todos los tiempos y en todos los lugares (salvo en la Modernidad occidental) han sido tenidos por los mejores hombres se han referido a lo que suele nombrarse –malamente, como habremos de explicar más adelante– en nuestra lengua y en nuestro medio como “experiencia mística” o “iluminación”, y que en otros contextos puede ser conocido como *nirvana* (sánscrito), *nibbana* (pali), *advaita* (sánscrito), *sunyata* (sánscrito; japonés: *ku*), *tao* (o *dao*, chino), *kensho* (japonés), *satori* (japonés), etcétera.

Sin embargo, mucho antes de que podamos abordar esto que será tan central en nuestro trabajo, tenemos que hacernos cargo de otro tipo de retos: conferir relevancia a los enunciados tradicionales con los que se expresa la fe católica implica necesariamente reinterpretarlos en términos verdaderamente significativos en nuestro tiempo, pero el Magisterio de la Iglesia enseña reiteradamente que han de ser siempre entendidos en el mismo sentido con el que fueron formulados. Un “dogma” del historicismo es que todo lo humano –todo nuestro percibir, pensar, hablar, actuar; todo nuestro sentir, incluso– se encuentra históricamente determinado o, al menos, fuertemente condicionado.¹⁴ A este “dogma”, asumido por la historia desde el siglo XIX de manera irrevocable, parece oponerse la afirmación del Magisterio de la ahistoricidad del sentido de las formulaciones dogmáticas.

En adición a lo anterior, ocurre que en la Iglesia católica hay instancias establecidas a las que les compete *en exclusiva* realizar estas interpretaciones. Adelantamos que, en virtud de lo ya dicho, una primera reacción ante esto sería asentir de buen grado para luego añadir que de cualquier manera no es ontológicamente posible no interpretar esas interpretaciones.

A estos asuntos dedicamos los dos largos estudios que constituyen la primera parte de esta obra.

Se apreciará sin duda que el cuarto relato que nos proponemos elaborar es un metarrelato, una metanarrativa, que la condición postmoderna no tolera. En ese sentido, hemos forzosamente de declarar que *no somos postmodernos*. Consideramos que vale la pena profundizar un poco en esto.

La caracterización de la condición postmoderna como el rechazo a cualquier metarrelato –como lo hiciera Francois Lyotrad en *La condición postmoderna* (1979)– probablemente deba formularse en términos más radicales, como ya hemos sugerido: en la Posmodernidad *no se cree en el creer* (lo que conlleva –sobre todo en la esfera política– la afirmación en los hechos de

¹⁴ Esto es si son vistas las cosas *diacrónicamente*; consideradas *sincrónicamente* hablaríamos de determinismo o condicionamiento cultural. Pero esto habría que tratarlo con mucho más detalle.

la *desideologización* y del *pragmatismo*). No se reconoce ninguna fuente última de sentido ni la posibilidad de una.

Argumentamos en el primer capítulo de V2 que los metarrelatos, además de ser filosofías sustantivas de la historia (en el sentido de Arthur Danto),¹⁵ son todos ellos variantes de (en modalidad de particularizaciones, expresiones o concreciones) un único metarrelato elemental abstracto originario: el metarrelato de la escatológica emancipación de la humanidad. En la Edad Media, ese metarrelato asumió lo que ha sido en esta introducción el primero de nuestros relatos.¹⁶ A partir de los inicios del siglo xvii fue tomando forma el gran proyecto de la Modernidad (al que ya hicimos referencia en las primeras páginas de esta introducción): la procuración de la emancipación y el bienestar de la humanidad toda y de cada ser humano concreto, a través de la aplicación de la razón expresada en la ciencia y la técnica.

En la segunda Modernidad aparecen dos variantes seculares mayores del metarrelato originario: la identificada con los intereses del proletariado, que en su forma más conocida afirmaba la vigencia general del comunismo como destino de la historia, y la identificada con los intereses de la clase burguesa, que contempla como destino final de la historia la vigencia igualmente general del sistema capitalista, de la economía del libre mercado, de la democracia liberal y del respeto a los derechos individuales.

A estas dos variantes mayores podríamos añadir otras, tales como la anarquista (en todas sus modalidades) y la pluralidad de “terceras vías” surgidas en la segunda mitad del siglo xx, de las que quizá la más difundida sea la propuesta por el sociólogo inglés Anthony Giddens.¹⁷ Después de décadas de descalificación generalizada de cualquier propuesta metanarrativa, el término de la Guerra Fría pareció a algunos que legitimaba históricamente el resurgimiento de este tipo de pensamiento; los autores más conspicuos a este respecto fueron Francis Fukuyama y Samuel Huntington.¹⁸

Todo metarrelato es necesariamente ideológico, pero esto no debe espantar: hemos sido educados al respecto por Karl Mannheim (y también por Ricoeur). Como vimos en el cuarto capítulo de V3, Mannheim, en efecto, muestra en *Ideologie und Utopie* (*Ideología y utopía*; 1929) que la

¹⁵ Ver Arthur C. Danto, *Analytical Philosophy of History*.

¹⁶ En concreto, escribimos entonces que “asumió la forma cristiana sacralizada que postulaba como destino final el *pleroma* paulino”, pero esto es equivalente para los fines presentes.

¹⁷ Véanse de este autor: *Beyond Left and Right — the Future of Radical Politics*; *The Third Way. The Renewal of Social Democracy* y *The Third Way and Its Critics*.

¹⁸ Véanse a este respecto de Fukuyama: “The End of History?” y *The End of History and the Last Man*; de Huntington: “The clash of civilizations?” y *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*.

ideología es un fenómeno total (porque abarca a la totalidad de la estructura del pensamiento, a toda la cosmovisión del grupo, clase o cultura) y general (porque ningún individuo, grupo, clase o cultura está exento de ella); de aquí la llamada “paradoja de Mannheim”: la crítica de la ideología está siempre englobada en el pensamiento ideológico.

Ahora bien, hay de ideologías a ideologías. Nos parece que la mejor manera de enfrentar la ideología subyacente a las metanarrativas postpostmodernas de Fukuyama o Huntington no es mediante el atrincheramiento en el *postmodernismo –en sí mismo un metarrelato ideológico–*, sino al oponer otro metarrelato con efectivo poder emancipador. A este respecto, recuperamos de ese cuarto capítulo de V3 la siguiente cita de Ricoeur:

[...] debemos suponer que el juicio sobre una ideología es siempre un juicio procedente de una utopía. Tal es mi convicción: la única manera de salir de la circularidad en la que nos sumen las ideologías es tomar una utopía, declararla, y juzgar una ideología sobre esa base. Como el espectador absoluto es imposible, luego es alguien que está dentro del proceso mismo quien asume la responsabilidad de emitir el juicio.¹⁹

A fin de cuentas, la descalificación de los metarrelatos no constituye únicamente una crítica de la Modernidad, sino de toda la tradición cultural de Occidente, tradición en la que la Modernidad no es sino una etapa, tradición caracterizada, en los términos expuestos en el primer capítulo de V2, por la vigencia de una u otra variedad del gran metamito indoeuropeo. Y no sólo eso: es muy posible que los historiadores del futuro contemplen la Posmodernidad como una etapa de la propia Modernidad, una después de la cual lo que hemos nombrado el gran proyecto de la Modernidad sea reemplazado por otro que, como hemos sugerido, posea verdadero poder emancipador.

Pero nuestra ambición *–hybris–* va aún más allá de ello: se orienta a la indicación (no más que eso) de un metarrelato que constituyera lo que en aquel primer capítulo de V2 designamos “la síntesis imposible”: la síntesis de los metamitos indoeuropeo y semítico.

¹⁹ IU, p. 203.

PREÁMBULO: ELEMENTOS FUNDAMENTALES DE LA FILOSOFÍA DE LA DISCURSIVIDAD

Con el propósito de que *Cristianismo, Historia y textualidad. La producción textual del pasado IV* pueda ser leído con independencia de los tres volúmenes previos, ofrecemos aquí una síntesis de los elementos fundamentales de la filosofía de la discursividad expuesta en el sexto capítulo de V2. Esta filosofía es supuesta y asumida en los tres tomos.

SEMÁNTICA EMPLEADA

Por *discurso* entendemos la *generalización de la noción de habla* de Ferdinand de Saussure a todas las formas de *comunicación lingüística*; reconoceremos como *modos discursivos* (sin negar la posibilidad de otros) al *oral* (habla propiamente dicha), al *escrito* y al *intrasubjetivo*; esto es, a la auto-comunicación en el pensamiento, específicamente en el juicio.

Por *texto* entenderemos la *forma del discurso* (actual o potencial); reconoceremos dos modalidades de textualidad: la *trascendental* (o *abstracta*), esto es, la forma pura del discurso; y la *objetivada* (*espacio-temporalmente*) en un medio físico, tradicionalmente en el sonido o en lo escrito, y actualmente en todo tipo de dispositivos propios de la era de la teleinformática.

Asumimos un modelo elemental de comunicación consistente en la articulación de tres funciones: emisión, transmisión y recepción. Con base en este modelo elemental, es posible distinguir (en principio) en cada modalidad discursiva un *medio* discursivo (correspondiente a la transmisión) y dos *operaciones* discursivas (correspondientes a la emisión y a la recepción).

Así, en tanto que en la comunicación oral la emisión se realiza en la operación *enunciación*, la recepción en la operación *escucha* y la transmisión tiene lugar a través del medio *sonido*; en la comunicación escrita la

emisión se realiza en la operación *escritura*, la recepción en la operación *lectura* y la transmisión a través del medio *texto escrito*. Estos dos modos discursivos son eminentemente intersubjetivos. En la *auto-comunicación intrasubjetiva* la emisión, el medio y la recepción se confunden en el *juicio*. El texto escrito así entendido pertenece, entonces, a los dos mundos, al de la discursividad y al de la textualidad; al primero en cuanto medio discursivo y al segundo en cuanto forma objetivada.

ORIENTACIONES FUNDAMENTALES

- a) La experiencia subjetiva es de naturaleza lingüística.
- b) La comunicación intersubjetiva ha de ser privilegiada en relación con la experiencia subjetiva.
- c) La lógica y la metafísica son inherentes al lenguaje.

EL GIRO DISCURSIVO EN EL SENO DEL GIRO LINGÜÍSTICO

Todo ser, todo existir, es un acontecer; *el ser acontece en el discurso*. Entendemos aquí por acontecer la extensión con respecto al discurso de lo que con respecto al habla es lo dicho. Así, toda comunicación intersubjetiva, todo juicio (comunicación intrasubjetiva), todo lo dicho en el discurso oral y todo lo puesto por escrito son acontecimientos; esto es, *aconteceres*.

El discurso no tiene exterior, no puede ser trascendido.

La referencia es un hecho (*intra*)*interlingüístico*; es una *relación* entre lenguajes o niveles de lenguaje ordenados por la relación metalenguaje/lenguaje-objeto: la referencia es *interlingüística* por ser relación entre lenguajes o niveles de lenguaje, pero es intralingüística en el sentido de que todo ocurre sin residuo en el medio del lenguaje. Es un hecho (*intra*)*interlingüístico* porque la relación entre significante y sentido es *horizontal* o *simétrica*, entendiéndose por ello la pertinencia al mismo lenguaje (o nivel de lenguaje), esto es, es *intra**lingüística* (o *isolingüística*); la que hay entre significante y referente es *vertical* o *asimétrica*, entendiéndose por ello la pertenencia del segundo a lo que es metalenguaje respecto del lenguaje (objeto) al que pertenece el primero, esto es, es *interlingüística* (o *heterolingüística*). La referencia vincula al lenguaje con algo “extralingüístico” en el sentido de que vincula al significante con un referente que no pertenece al mismo lenguaje (o nivel de lenguaje), pero que sí pertenece a otro lenguaje (o nivel de lenguaje) y esta vinculación tiene lugar en el segundo de estos lenguajes (o niveles de lenguaje), esto es, en el que es metalenguaje con respecto al lenguaje objeto al que pertenece el significante. Con el sentido no ocurre lo mismo: significante

y significado pertenecen ambos al mismo lenguaje (o nivel de lenguaje); la vinculación entre ellos, empero, tiene lugar en el metalenguaje. La distinción lingüístico/extralingüístico acontece al interior de este metalenguaje.

La filosofía de la discursividad guarda estrecha correspondencia con la filosofía de la conciencia, al grado de que bien puede considerársele un *neidealismo discursivo*. Este carácter neidealista se aprecia en las siguientes correspondencias particulares:

FILOSOFÍA DE LA CONCIENCIA	FILOSOFÍA DEL DISCURSO
Solipsismo (estático) del yo	Solipsismo (dinámico) del nosotros
Experiencia subjetiva	Comunicación intersubjetiva
Pensamiento	Discurso
Distinción sujeto/objeto	Distinción discurso/realidad
Distinción mental/extramental	Distinción lingüístico/extralingüístico
Ego trascendental	Sociedad

El discurso es tanto “subjetivo” o “privado” (experiencia subjetiva) como “objetivo” o “público” (comunicación intersubjetiva lingüística).

El discurso no está en el tiempo; el tiempo está en el discurso (como efecto de la sucesión lineal de los significantes). La temporalidad es intrínseca a la discursividad.

El giro discursivo en el interior del giro lingüístico es el resultado de un doble desplazamiento en serie: primero, de la proposición fundamental de la primera sección de ST, la del *ser-en-el-mundo*, a la del *ser-en-el-lenguaje*; segundo, de ésta a la del *acontecer en la discursividad*. El primer desplazamiento responde a la primera y a la tercera de nuestras orientaciones fundamentales (“la experiencia subjetiva es de naturaleza lingüística” y “el pensamiento metafísico es inherente al lenguaje”); el segundo, a la segunda de ellas (“la comunicación intersubjetiva ha de ser privilegiada en relación con la experiencia subjetiva”). A decir verdad, hay algo más: el reemplazo, en el segundo de los desplazamientos, del *ser* por el *acontecer*.

LO REAL

Desde esta perspectiva, real/irreal, existir/inexistir, ser/no ser son *distinciones* que, como todas las distinciones, se hacen *dentro* del lenguaje. Desde el punto de vista de un sujeto (un observador), los objetos intencionales de sus vivencias podrán ser de naturaleza mental (imaginaciones, recuerdos, pensamientos, etcétera) o extramental (objetos y fenómenos espaciotemporales,

por ejemplo). Desde el de un observador externo (o del propio sujeto en un momento reflexivo), sin embargo, unos y otros serán tenidos por mentales. Las distinciones sujeto/objeto y mental/extramental de la filosofía de la conciencia corresponden en la filosofía del discurso a las distinciones discurso/realidad y lingüístico/extralingüístico.

**PRINCIPALES CONCLUSIONES, DESDE LA FILOSOFÍA DE LA DISCURSIVIDAD,
DE UNA LECTURA CRÍTICA DE LA TEORÍA DE LA HISTORIA DE PAUL RICOEUR**

También con el propósito de que este libro pueda ser leído con independencia de los tres volúmenes previos de *La producción textual del pasado*, ofrecemos aquí las conclusiones principales obtenidas en los capítulos segundo y cuarto de V3 a partir de una lectura crítica de la teoría de la historia de Paul Ricoeur realizada desde la filosofía de la discursividad. Estas conclusiones son supuestas y asumidas en todo el libro.

Epistemología de la historia

La conclusión principal que se desprende de una lectura crítica de la epistemología de la historia de Paul Ricoeur (expuesta en la segunda parte de ТН, en los cinco primeros capítulos de la segunda sección de su cuarta parte, y en la segunda parte de МНО), efectuada a partir de la filosofía de la discursividad, es que el conjunto de las tesis teóricas de Ricoeur en esta materia se transforma en otro que es isomórfico a aquél, al ser resignificadas de conformidad con los postulados fundamentales de esta filosofía.

Hermenéutica de la conciencia histórica

La conclusión principal que se desprende de una lectura crítica de los textos de Paul Ricoeur relativos a las responsabilidades ético-políticas del historiador, efectuada a partir de la filosofía de la discursividad e informada por la lectura previa de Jürgen Moltmann y de Carlos Matus, aunado todo ello a una revaloración del pensamiento utópico, es que las propuestas de Ricoeur en relación con el quehacer ético-político del historiador permanecen intactas en su contenido, pero realizadas en su importancia y enriquecidas en su sentido mediante la incorporación de un doble horizonte utópico que contemple tanto una utopía concreta como una pura.

PRIMERA PARTE

EL PROBLEMA Y EL MÉTODO

ESTUDIO I

FRAGMENTOS DE UNA HISTORIA DE LA AFIRMACIÓN DE LA AHISTORICIDAD DEL DOGMA

De una manera bastante consistente, el Magisterio de la Iglesia católica se ha manifestado repetidamente a lo largo de los últimos ciento cincuenta años en términos que parecerían afirmar un carácter ahistórico de los contenidos de sus fórmulas dogmáticas. Por otra parte, a lo largo de ese mismo tiempo, ha sido un principio fundamental en las ciencias históricas —una especie de dogma, podría decirse— el que todo cuanto es humano tiene un carácter histórico, esto es, que todo pensar, hablar, escribir, actuar, sentir, etcétera está al menos condicionado, y con frecuencia determinado, históricamente. Es así que el creyente históricamente informado puede experimentar que enfrenta una contradicción insoportable e irresoluble.

En esta primera parte de *Cristianismo, Historia y textualidad. La producción textual del pasado IV* repasamos, en el primer estudio, algunos episodios de lo que hemos nombrado “historia de la afirmación de la ahistoricidad del dogma, y, en el segundo, llevamos a cabo la elaboración de un dispositivo hermenéutico que queremos pensar que podría contribuir a la conciliación de lo que parecería irreconciliable.

LA CONTRARREFORMA Y LA CONTRAMODERNIDAD

Con inspiración —no mucho más que eso— en la sucesión de paradigmas (en el sentido de Thomas Kuhn) que estructura la exposición de la historia del cristianismo que lleva a cabo Hans Küng en su *El cristianismo e historia* (1994), elaboramos una periodización de la historia de la Iglesia católica en Occidente. La ofrecemos en el cuadro 1.1:¹

¹ Hans Küng, *El cristianismo. Esencia e historia*. Basamos nuestra periodización en los esquemas que se encuentran al inicio y al término del libro, a manera de guarda anterior y guarda posterior, y que son debidos a Hans Küng y a Stephan Schlenzger.

CUADRO 1.1: UNA PERIODIZACIÓN DE LA HISTORIA DE LA IGLESIA CATÓLICA

PERÍODO	DELIMITACIÓN EN EL TIEMPO	ACONTECIMIENTOS DETONADORES
I Protocristiano	De la tercera década del s. I a finales del s. I	Jesús de Nazaret
II Helenista	De finales del s. I a mediados del s. V	Separación cristianismo / judaísmo
III Medieval	De mediados del s. V a mediados del s. XVI	Cristianización y caída del Imperio Romano
IV Contrarreformista	De mediados del s. XVI a mediados del s. XVIII	Reforma Protestante
V Contramodernidad*	De mediados del s. XVIII a mediados de siglo de XX	Ilustración y Revolución Francesa
VI Pluralista	De la sexta década del s. XX al presente	Concilio Vaticano II

* Como se explicará más adelante, no deberá confundirse este período al que hemos denominado “Contramodernidad” con la “crisis modernista”, que viene a ser uno de sus episodios.

Para referencias futuras, registramos que fue durante el período que hemos denominado helenista cuando se llevaron a cabo los cuatro primeros concilios ecuménicos (Nicea, 325; Constantinopla, 381; Éfeso, 431; Calcedonia, 451) en los que se formularon formalmente los dogmas fundamentales en materias cristológica y trinitaria. Registramos también que fue en el siglo XI cuando se produjo el gran cisma Oriente / Occidente.

Desde el año 800, en el que Carlomagno fue coronado emperador del Sacro Imperio Romano Germánico, y hasta el surgimiento de la reforma Protestante, hubo en la cristiandad occidental (entiéndase Europa) dos cabezas que podemos designar, sólo para fines de identificación, la *secular* (el emperador) y la *religiosa* (el papa). En realidad, de maneras distintas, cada una ejercía autoridad en los ámbitos que hoy conocemos como secular y religioso. De hecho, en cierto sentido, debido a la supuesta “donación de Constantino” el imperio todo pertenecía al papa. No es de extrañar que con frecuencia ambas cabezas entraran en conflicto. (Dos casos notables fueron el enfrentamiento en 1077 entre el papa Gregorio VII y el emperador Enrique IV, que tuvo su resolución –a favor del papa– en Canossa, y el que tuvo lugar entre el papa Clemente VII y el muy católico emperador Carlos V –Carlos I de España–, que culminó con el *sacco di Roma* de 1527

por parte de las fuerzas imperiales en Italia).² Jamás coincidieron en una sola persona ambas potestades. En la manera entonces vigente de entender las cosas, había en realidad una única cabeza, pero extra-mundana, que era Dios. De Él recibían tanto papa como emperador su autoridad. El papa y el emperador eran los vértices de estructuras piramidales a través de las cuales ejercían su autoridad. Por una parte, obispos y párrocos; por otra, reyes, príncipes, nobles y en general señores feudales. Toda cuestión relativa a qué hacer o qué pensar se resolvía recurriendo a estas estructuras y, en última instancia, al papa o al emperador, según la naturaleza del asunto.

Como es bien sabido, el Renacimiento se caracterizó por la exaltación del ser humano y de su dignidad, y, como consecuencia de ello, por una revaloración de los textos clásicos helénicos y latinos por considerárseles las mejores expresiones de lo humano producidas en la historia. Un fragmento de la *Oratio de hominis dignitate* (*De la dignidad del hombre*, 1446),* de Giovanni Pico della Mirandola, ilustra magníficamente el espíritu de la época:

No te he dado ni rostro, ni lugar alguno que sea propiamente tuyo, ni tampoco ningún don que te sea particular; ¡oh Adán!, con el fin de que tu rostro, tu lugar y tus dones seas tú quien los desee, los conquiste y de ese modo los poseas por ti mismo. La naturaleza encierra a otras especies dentro de unas leyes por mí establecidas. Pero tú, a quien nada limita, por tu propio arbitrio, entre cuyas manos yo te he entregado, te defines a ti mismo. Te coloqué en medio del mundo para que pudieras contemplar mejor lo que el mundo contiene. No te he hecho ni celeste, ni terrestre, ni mortal, ni inmortal, a fin de que tú mismo, libremente, a la manera de un buen pintor o de un hábil escultor, remates tu propia forma.³

En este fragmento encontramos una asombrosa anticipación de la tesis fundamental de lo que en el siglo xx vendría a ser el movimiento cultural existencialista: el ser humano se hace a sí mismo a través de sus actos libres. (“La existencia precede a la esencia”, según una fórmula muy famosa). La

² Aunque en realidad el *sacco di Roma* no fue ordenado por el emperador, sino que fue una iniciativa propia de las fuerzas imperiales a las que se les debían sus sueldos, no es explicable si no se atiende al conflicto entonces vigente entre papa y emperador.

³ Existen varias ediciones en español de la *Oración* de Pico Della Mirandola, entre las cuales es de recomendarse la preparada por Luis Martínez Gómez (Madrid, Editora Nacional, 1984, edición en la que el fragmento citado aparece en la p. 105). Nosotros, sin embargo, nos hemos permitido transcribir la versión del fragmento que Marguerite Yourcenar colocó al inicio de su *Opus nigrum* a manera de epígrafe, cuya traducción es debida a Emma Calatayud. Hemos así procedido porque nos parece que esa versión comunica lo que fue el nuevo espíritu renacentista mejor que las versiones en español de la *Oración* que conocemos, incluida la que hemos recomendado. El fragmento citado aparece en el parágrafo 2 de la *Oración*.

verdad es que en el Renacimiento se sembraron las semillas de lo que siglos después fue la Ilustración. No es de sorprender que varias de las tesis de Pico della Mirandola fueron, en su momento, consideradas heréticas.

En la primera mitad del siglo xvi la unidad de la cristiandad occidental fue fracturada por el advenimiento de la Reforma Protestante, frente a la cual el papa y los reyes y príncipes que permanecieron fieles al catolicismo (romano) asumieron una actitud reactiva y defensiva. Esta actitud se expresó dogmáticamente en la Contrarreforma católica, en particular en el Concilio de Trento (1545-1563). Más tarde habría de llegar el horror de las guerras de religión.

Lo que queremos ahora sostener es que, a lo largo de cuatro siglos, desde mediados del siglo xvi hasta mediados del xx, la Iglesia católica tendió a entenderse a sí misma en términos de una lucha vital con un enemigo cuya identidad fue cambiando y diversificándose en el tiempo (aunque los enemigos antiguos continuaban siéndolo). Una lista parcial de estos enemigos es la siguiente: protestantismo, Ilustración, ciencia.⁴ La actitud reactiva y defensiva (apologética) a la que nos hemos referido constituyó una constante a lo largo de estos cuatro siglos. Hay que advertir, sin embargo, que lo que acabamos de escribir es un *anacronismo*, en el sentido de que es un juicio formulado desde el presente (con base en valores y criterios propios del presente) sobre el pasado: lo que hoy se antoja reactivo y defensivo fue sin duda juzgado con otros criterios y valores, los propios de la época.

Si el Renacimiento exaltó lo humano, la Ilustración exaltó la razón. ¿Qué es la Ilustración? Tal es el título de un trabajo de Immanuel Kant (escrito en 1784 motivado por un concurso organizado por un periódico; en sus tiempos se hablaba de *Ilustración* como hoy día se habla de *Posmodernidad*). Su respuesta fue: el rechazo a todo tutelaje externo en materia de lo que hay que creer o hacer, y la resolución de estas cuestiones con base únicamente en la razón. (Su síntesis en sus propias palabras: “¡Ten valor de servirse de tu propia razón! He aquí el lema de la Ilustración”⁵). ¿Cuál razón? ¿La razón de quién? ¿O es que existe una razón trascendental que es *la* razón? Indistintamente, puede responderse que *la* razón individual o que la razón, en virtud del supuesto de que todos los seres humanos compartían la misma y única razón. (Ello permitiría discusiones y acuerdos intersubjetivos racionales). El ejemplo paradigmático de este modo ilustrado de proceder lo constituye el imperativo categórico, una de cuyas formulaciones es:

⁴ Son los que nos interesará destacar; a ellos podrían añadirse, entre otros muchas, masonería y comunismo.

⁵ Immanuel Kant, “Qué es la Ilustración”, p. 25.

“Obra sólo según la máxima a través de la cual puedas querer al mismo tiempo que se convierta en una ley universal”.⁶

Es claro que el programa de la Ilustración atentaba contra la esencia de la cosmovisión y el orden social medievales. Al protestantismo se sumaban, como enemigos de la Iglesia católica, la Ilustración y la consecuente defensa de la autonomía de la razón. La Ilustración encontró expresión socio-política en la Revolución Francesa, durante la cual Dios fue reemplazado simbólicamente por la razón. De hecho, a partir del verano de 1793, la Convención promovió el culto a la diosa razón, a la que se consagró la catedral de Notre Dame, inmueble en el que el 10 de noviembre de ese año se llevó a cabo un acto público en el que se le rindió *adoración*, representada por la actriz Sophie Momoro. En los hechos, el enfrentamiento de la Revolución con la Iglesia se tradujo en incontables muertes.

En realidad, la oposición Iglesia/razón se había fraguado siglo y medio atrás, cuando la ciencia moderna, cuya historia se remonta a los inicios del siglo XVII, desplazó a Dios como *explicación* última de fenómenos (y a las *autoridades* –Escrituras, padres de la Iglesia y pensadores clásicos, en especial Aristóteles– como sustento de argumentación). Recuérdese a este propósito el *affaire* Galileo (1564-1642). En la segunda mitad de ese siglo, Isaac Newton formuló cuatro leyes que se supuso explicaban, en principio, *todo*. El universo se entendió como constituido por un número inmensamente grande de partículas interactuantes en movimiento, de manera que, si se conociera en un momento dado la posición y el movimiento de cada partícula, sería posible predecir el estado de todo el universo y de todo en él para cualquier momento futuro y retrodecir lo mismo para cualquier momento pasado. La dificultad –la imposibilidad– de tal empresa era de índole práctica, no teórica. (Esta concepción mecanicista del mundo se mantuvo vigente hasta el surgimiento de la termodinámica a fines del siglo XIX). El gran proyecto de la Modernidad se encontraba explícitamente formulado desde décadas atrás; su heraldo filosófico había sido Francis Bacon (1561-1626): la emancipación y el bienestar de la humanidad en conjunto y de cada ser humano en particular, a través del uso de la razón expresada en la ciencia y la técnica. La noción de progreso había tomado carta de ciudadanía. La revolución industrial, iniciada a mediados del siglo XVIII, parecía confirmar en los hechos la validez del proyecto. ¿Qué lugar había en todo esto para la idea de Dios? Como Pierre Simon marqués de Laplace se lo manifestó a Napoleón Bonaparte en respuesta

⁶ Immanuel Kant, *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*, p. 173. En realidad ésta es la primera –y más frecuentemente citada– de varias formulaciones kantianas *no estrictamente equivalentes* del imperativo categórico.

a una pregunta motivada por la ausencia de cualquier mención de Dios en sus escritos, *no había necesidad de tal hipótesis*.

A mediados del siglo XIX la situación empeoró. Fue entonces cuando los *resultados* de la ciencia parecieron entrar en conflicto con las enseñanzas tradicionales del Magisterio. El mejor ejemplo de ello fue la teoría de la evolución de Charles Darwin, que explicó el origen de las distintas especies vegetales y animales, incluida la humana, recurriendo a unos cuantos principios. Recientemente, con motivo de las celebraciones de los 150 años del nacimiento de Darwin (1809-1892) y de los 100 de la publicación de *El origen de las especies* (1859), se convirtió en un lugar común la afirmación de que su teoría de la evolución era la mejor idea de la historia de la humanidad, ya que es la que con menos elementos explica más fenómenos. Varios hechos que poco antes se habían ofrecido como pruebas de la existencia de Dios en los manuales de apologética, habían quedado explicados... *sin necesidad de recurrir a esa hipótesis*.

La situación empeoró aún más. La ciencia histórica, cuyo siglo de oro fue el XIX, cuestionaba directamente las enseñanzas de las Escrituras como tradicionalmente habían sido entendidas. Es así que, hacia fines del siglo XIX, la fe (como la entendía y enseñaba el Magisterio) se encontraba enfrentada con la razón, las ciencias y la Historia. Numerosos católicos, muy preparados intelectualmente, comprometidos a un tiempo con la razón, los resultados de las ciencias y la Historia, por una parte, y con su fe, por otra, se vieron imposibilitados en su conciencia a aceptar las disyuntivas y se esforzaron en construir conciliaciones. Se les conoció (no inapropiadamente) como “modernistas”; y el “modernismo” fue proclamado en 1907 por el papa Pío X como la “síntesis de todas las herejías” y la “herejía de las herejías”. Y, desde la perspectiva de lo que venía sosteniendo el Magisterio, tenía toda la razón: el modernismo no cuestionaba este o aquel dogma, sino el modo tradicional de entenderlos todos y también lo afirmado en las Escrituras.

Vamos a considerar, a continuación, la crisis modernista; pero antes de hacerlo convendrá, por razones de contextualización histórica y de registro de antecedentes pertinentes, dedicar unos renglones al Concilio Vaticano I.

El Concilio Ecuménico Vaticano I

El primero vaticano fue el vigésimo concilio ecuménico, convocado por el papa Pío IX, y tuvo lugar, formalmente, del 8 de diciembre de 1869 al 20 de octubre de 1870, cuando fue suspendido sin haber desahogado todos los asuntos previstos (en especial los de índole pastoral); por lo que quedó, en

los hechos, inconcluso. La razón de esta suspensión fue el inicio de la Guerra Franco-Prusiana, el 19 de julio de 1870 –los obispos que participaban en el concilio abandonaron Roma–, lo que dio lugar a la ocupación de la ciudad por el ejército de Víctor Manuel II, comandado por el general Raffaele Cardona (20 de septiembre), ya que las tropas francesas que protegían al papa fueron retiradas para que pudieran servir al esfuerzo bélico francés. Tomar nota de estos asuntos es importante, ya que permiten comprender la situación política en la que se llevó a cabo la convocatoria al concilio y su desarrollo.

El decimonoveno concilio ecuménico había tenido lugar en Trento; entre la conclusión de éste y el inicio de Vaticano I, transcurrieron más de tres siglos. El acontecimiento más notable durante el concilio fue la aprobación –el 18 de julio, un día antes del inicio de la Guerra Franco-Prusiana (lo que hace inevitable pensar en un ambiente de presión y, quizá, precipitación)– de la Constitución Dogmática *Pastor aeternus* (*Pastor eterno*), en la que la afirmación de la infalibilidad papal adquirió carácter de dogma. La cuestión de la infalibilidad papal era entonces, como lo sigue siendo ahora, motivo de mucha polémica.⁷ Ésta es la fórmula empleada en *Pastor aeternus*:

El Romano Pontífice, cuando habla ex cathedra, esto es, cuando en el ejercicio de su oficio de pastor y maestro de todos los cristianos, en virtud de su suprema autoridad apostólica, define una doctrina de fe o costumbres como que debe ser sostenida por toda la Iglesia, posee, por la asistencia divina que le fue prometida en el bienaventurado Pedro, aquella infalibilidad de la que el divino Redentor quiso que gozara su Iglesia en la definición de la doctrina de fe y costumbres. Por eso, dichas definiciones del Romano Pontífice son en sí mismas, y no por el consentimiento de la Iglesia, irreformables.⁸

Antes de la aprobación de la Constitución *Pastor aeternus*, el concilio había ya aprobado otra, también dogmática: *Dei Filius*, sobre la fe católica (24 de abril). En ella, entre muchas otras cosas, se afirmaba lo siguiente:

[...] la doctrina que Dios ha revelado no ha sido propuesta como un hallazgo filosófico que deba ser perfeccionado por los ingenios humanos, sino entregada a la Esposa de Cristo como un depósito divino, para ser fielmente guardada e infaliblemente declarada. De ahí que también hay que mantener perpetuamente aquel sentido

⁷ Para muestra de la polémica al respecto en tiempos posteriores al Concilio Vaticano II pueden verse Hans Küng, *Infalible? An Inquiry* y Karl Rahner et al., *Las infalibilidad de la Iglesia. Respuesta a Hans Küng*.

⁸ DH 3074. Lo que hemos reproducido lo hemos tomado de la versión en español oficial que puede ser consultada en la dirección electrónica www.vatican.va y que no difiere en aspectos esenciales de la que ofrece DH.

de los sagrados dogmas que una vez declaró la santa madre Iglesia y jamás hay que apartarse de ese sentido so pretexto y nombre de una más alta inteligencia. “Crezca pues y mucho e intensamente, la inteligencia, ciencia y sabiduría de todos y de cada uno, ora de cada hombre particular, ora de toda la Iglesia universal, de las edades y de los siglos; pero solamente en su propio género, es decir, en el mismo dogma, en el mismo sentido, en la misma sentencia”.⁹

Si alguno dijere que puede suceder que, según el progreso de la ciencia, haya que atribuir alguna vez a los dogmas propuestos por la Iglesia un sentido distinto del que entendió y entiende la misma Iglesia, sea anatema.¹⁰

La expresión “en el mismo dogma, en el mismo sentido, en la misma sentencia” ya había sido empleada antes por el propio Pío IX en la Bula *Ineffabilis Deus (Dios inefable)*, exactamente quince años antes del día de la apertura del Concilio (el 8 de diciembre de 1854):

En efecto, la Iglesia de Cristo, guardiana y protectora de las doctrinas a ella confiadas, ni en nada las cambia, ni en nada las disminuye, ni en nada las añade. Pero cuando con su sabiduría y su fidelidad trata de las cosas formadas desde toda antigüedad, y que han sido cultivadas por la fe de los Padres, pone todos sus cuidados en limarlas y en pulirlas, de tal suerte, que esos dogmas primitivos de la celeste doctrina, adquieran evidencia claridad y precisión, y retengan al mismo tiempo su plenitud, su integridad y su perpetuidad, y no crezcan más que en su género, es decir, en el mismo dogma, en el mismo sentido, y en el mismo concepto.¹¹

Así, ya quedaba dicho que ninguna “alta inteligencia”, ni ningún “progreso de la ciencia” podrían jamás justificar la comprensión de un dogma en un sentido distinto al que tuvo en el momento de su formulación. El sentido de una formulación dogmática había adquirido un carácter ahistórico e intemporal. Otras enseñanzas de Pío IX habían ido en la misma dirección. Un ejemplo lo tenemos en el Breve *Eximiam tuam* (al arzobispo de Colonia, 15 de junio, 1857): “[...] la perenne inmutabilidad de la fe, que es siempre una y la misma, mientras la filosofía y la enseñanzas humanas ni siempre son consecuentes consigo mismas ni se ven libres de múltiples variedades de errores”.¹² Mucho más claramente aparece en el que es tenido como el documento que mejor expresa la actitud reactiva y defensiva a la que

⁹ DH 3020.

¹⁰ DH 3043.

¹¹ DH 2802. Esta es la traducción al español en DH, pero en los originales en latín las expresiones empleadas son idénticas: “*in eodem silicet dogmate, eodem sensu eademque sententia*”.

¹² DH 2829.

hemos hecho referencia, el *Syllabus o recopilación de errores que se proscribieron en diversas declaraciones previas* (8 de diciembre de 1864):

5. La revelación divina es imperfecta y por tanto, sujeta a progreso continuo e indefinido, en consonancia con el progreso de la razón humana.¹³
9. [...] la razón humana, sólo con que esté históricamente cultivada, puede llegar por sus fuerzas y principios naturales a una verdadera ciencia de los dogmas [...] con tal de que estos dogmas le fueren propuestos como objeto a la misma razón.¹⁴

Para fines de referencia futura, es conveniente mencionar un texto más emanado del Concilio Vaticano I: la Profesión de Fe aprobada en la segunda sesión (6 de enero de 1870).¹⁵ Esta Profesión de Fe tenía su antecedente en la aprobada durante el Concilio de Trento en el pontificado de Pío IV (26 de enero de 1564).¹⁶

*La crisis del modernismo*¹⁷

Dos observaciones resultan indispensables antes de incursionar en la historia de la crisis del modernismo:

1. A diferencia de la Contrarreforma, por ejemplo, se trató de una crisis que siempre se ubicó en el interior de la Iglesia católica: desde

¹³ DH 2905. (Enunciada por vez primera en la Encíclica *Qui pluribus* de 1846 y repetida en la Alocución *Maxima quidem* de 1862).

¹⁴ DH 2909. (Enunciada por vez primera en la carta *Gravissimas inter* al arzobispo de Múnich-Freising en 1862 y repetida en la carta *Tuas libenter*, dirigida al mismo arzobispo en 1863). En el mismo *Syllabus* se encuentran condenadas las siguientes proposiciones, que no parecen concordar con algunos pronunciamientos del Concilio Vaticano II: (15) “Todo hombre es libre de abrazar y profesar la religión que, guiado por la luz de la razón, tuviere por verdadera” (DH 2915); (16) “Los hombres pueden encontrar en el culto de cualquier religión el camino de la salvación eterna y alcanzar la eterna salvación” (DH 2916); (17) “Por lo menos deben tenerse fundadas esperanzas acerca de la eterna salvación de todos aquellos que no se hallan en modo alguno en la verdadera Iglesia de Cristo” (DH 2917).

¹⁵ DH no reproduce esta Profesión de Fe. Puede ser vista en el apéndice VI.

¹⁶ DH 1862 a 1870. Esta Profesión de Fe también puede ser vista en el apéndice VI.

¹⁷ La literatura sobre la crisis modernista es vastísima. Dos obras “clásicas” al respecto –tanto *francocéntricas*– son: Emile Poulat, *La crisis modernista. Historia, dogma y crítica* (1962) y Claude Tresmontant, *La crisis modernista* (1979). Una obra reciente que apenas hemos tenido la oportunidad de revisar someramente (con lo que ha bastado para hacernos ver su valor) es François Laplanche, *La crise de l'origine: La science catholique des évangiles et l'histoire au XXe siècle* (2006).

la perspectiva de la jerarquía católica, el enemigo no era externo, sino interno.

2. Por otra parte, muchas de las tesis y muchos de los talentos asumidos por quienes fueron tildados como modernistas habían sido desde mucho tiempo atrás asumidos por autores protestantes que vinieron a constituir una influencia decisiva en el surgimiento y desarrollo del movimiento modernista.

No es fácil *definir* el modernismo; casi cualquier definición que se proponga vendrá a resultar demasiado amplia, demasiado estrecha o, más importante, demasiado incongruente con las posiciones efectivamente asumidas por aquellos tildados de modernistas. De hecho, los “modernistas” más destacados –Alfred Loisy y George Tyrell, por ejemplo– negaron haber sido descritos por las definiciones del movimiento formuladas por la jerarquía católica, en especial por el papa Pío X en su encíclica *Pascendi Dominici gregis* (1907). Hay, así, dos modos de entender el término “modernismo”: a) como ese *parecido de familia* (para usar la famosa expresión de Ludwig Wittgenstein) en el grupo de autores que fueron considerados modernistas, y decimos “parecido de familia” porque el intento de encontrar características comunes a todos ellos fracasaría (por producir como resultado un conjunto insignificante de rasgos); y b) como la construcción formal que conforma el corazón de la encíclica *Pascendi Dominici gregis*. Gustave Weigel escribe en un artículo casi contemporáneo con la publicación de la encíclica: “[...] *Pascendi* fue la encíclica en la que fue construido el modernismo. Ningún modernista había efectuado tal construcción, ya que ninguno suscribía todas las doctrinas modernistas [registradas en la encíclica]”.¹⁸ Roger Haight llegó al extremo de decir que “modernismo” significa dos cosas diferentes: una construcción teórica elaborada (y condenada) en la encíclica *Pascendi Dominici gregis* y una corriente de pensamiento surgida en el interior de la Iglesia católica con vigencia en la última década del siglo XIX y la primera del XX. (Reproducimos en el apéndice IV esta construcción teórica, que en la encíclica es nombrada “sistema”). Haight advierte que la encíclica no nombró a ningún modernista (aunque sí menciona –en su condena– ideas de Loisy y de Tyrell) y llega a afirmar que “históricamente debe preguntarse honestamente, no sólo si Loisy y Tyrell fueron ‘modernistas’ [en el sentido expuesto en *Pascendi*

¹⁸ Gustave Weigel, “The Historical Background of the Enciclical *Humani Generis*”, p. 214.

Dominici gregis], sino también si hubo ‘modernista’ alguno”.¹⁹ Aun en el caso de que esto último fuera exagerado, ciertamente nunca fue más cierto el quiasmo “ni son todos los que están, ni están todos los que son” como en el caso del modernismo: ni todos los condenados como modernistas encuadraban en la caracterización formal expuesta en *Pascendi Dominici gregis*, ni todos los que sí podría considerarse que encuadraban fueron condenados.

De una manera general, podemos *caracterizar* el movimiento como el intento de conciliar la fe católica con los desarrollos históricos, filosóficos, políticos, científicos (ciencias de la naturaleza y ciencias sociales) y aun políticos habidos a lo largo de los siglos XVII al XIX. Entre los autores particularmente influyentes –ninguno católico– podemos mencionar a Immanuel Kant (1724-1804), Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834), David Friedrich Strauss (1808-1874), Charles Lyell (1797-1875), Charles Darwin (1809-1892), Ernest Renan (1823-1892) y Adolf von Harnack (1851-1930). (Algo habremos de ocuparnos de Hegel y Strauss en el tercer estudio y alguna mención de Harnack habremos de hacer en éste. De Renan baste con registrar que en 1863 publicó su *Vida de Jesús*, resultado de considerar a los Evangelios como simples fuentes históricas). En el centro de todo se encontró siempre la cuestión de la Historia en una doble vertiente (epistemológica y ontológica): la necesidad de conciliar la fe católica con los *resultados* obtenidos por la investigación histórica y con la *naturaleza histórica* de todo lo humano. Estas exigencias eran interpretables, por quien se sintiera por ellas amenazadas, en el sentido de que los contenidos de la fe católica son históricos en su esencia y, por lo tanto, cambiantes en el tiempo.

Siguiendo a Maurilio Guasco,²⁰ pero sin aferrarnos a él, podemos identificar tres fases en la historia de la crisis del modernismo:

1. La de las *primeras escaramuzas*, que va desde 1893, año de la aparición de la encíclica *Providentissimus Deus* (*Dios providentísimo*) del papa León XIII y de la publicación de la tesis *L’Action* de Maurice Blondel, hasta 1903, cuando muere León XIII, se inicia el pontificado de Pío X y se publica el libro *Autour d’un petit livre* (*En torno a un pequeño libro*) de Alfred Loisy.
2. La de las *polémicas encendidas y condenas*, que culmina en 1907 con la encíclica *Pascendi Dominici gregis* del papa Pío X.

¹⁹ Roger D. Haight, “The unfolding of modernism in France: Blondel, Laberthonnière, Le Roy”, p. 633.

²⁰ Maurilio Guasco, *El modernismo. Los hechos, las ideas, los personajes*.

3. La de la *aplicación de sanciones*. De tres fechas posibles apuntadas por Guasco, nosotros escogemos la más tardía para cerrarla:²¹ 1914, año de la muerte de Pío X y del inicio de la Primera Guerra Mundial.

Una alternativa para aproximarse de manera diacrónica a la crisis modernista puede ser más de tipo sincrónico en términos de una tipología de posiciones. Según una muy conocida, los autores considerados modernistas son caracterizados como de izquierda (los avances en las ciencias de la naturaleza y/o las históricas desacreditan las enseñanzas tradicionales del Magisterio), centro (dichos avances hacen indispensable la reformulación profunda de esas enseñanzas) o derecha (dichos avances son conciliables con esas enseñanzas sin que para ello requieran una reformulación profunda). Si nos ocupamos sólo de sacerdotes franceses (uno de ellos obispo), en relación con la tipología indicada, serían “de izquierda” Joseph Turmel (1859-1943) y Marcel Hébert (1851-1916);²² “de centro”, Alfred Loisy (1857-1940) y el arzobispo de Albi, Eudoxe Irénée Edouard Mignot (1942-1918); “de derecha”, Pierre Battifol (1861-1929), por ejemplo; aunque estas apreciaciones pueden ser diferentes en distintos autores.²³ No avanzaremos por este camino sincrónico, sino por el diacrónico, porque nuestro interés primario está en los pronunciamientos del Magisterio y no en el pensamiento de los autores tenidos por modernistas.

De manera general, puede decirse que la crisis del modernismo en la Iglesia católica tuvo una duración de aproximadamente veinte años que corresponden *grosso modo* a la última década del siglo XIX y a la primera del XX. A las tres fases mencionadas, algunos añadirían una cuarta: la que podrían nombrar tal vez *renacimiento modernista tras el Concilio Vaticano II*, fase que llegaría hasta nuestros días y que duraría ya cerca de medio siglo. La típica historia de la crisis modernista centra su atención en, primer lugar, en las posturas asumidas y los productos generados por los autores que fueron tenidos por modernistas, y en segundo término dirige su mirada a la reacción del Magisterio. Nosotros no pretendemos aquí escribir ninguna síntesis de esa historia; lo que nos interesa es proporcionar, en un declaradamente muy fragmentario repaso, la información suficiente para entender qué motivó los pronunciamientos

²¹ Las otras dos fechas propuestas por Guasco son: 1909, año de la muerte de George Tyrrell, y 1910, año de la imposición del juramento antimodernista.

²² En el apéndice IV proporcionamos alguna información relativa a Hébert en el contexto de nuestra consideración de la novela *Jean Barois* (1913) de Roger Martin Du Gard.

²³ Nosotros aquí hemos seguido los criterios empleados por Harvey Hill, Louis Pierre Sardella, C. J. T. Talar en *By Those Who Knew Them: French Modernists Left, Right and Center*.

del Magisterio al respecto y cuál fue su significación histórica, ya que, como acabamos de señalar, nuestro interés primario ahora es justamente lo que hemos denominado la historia de la afirmación de la ahistoricidad del dogma, y, si esa afirmación se dio, fue por parte del Magisterio y no de los autores calificados de modernistas. De ellos nos ocuparemos con alguna extensión sólo de tres: Maurice Blondel, Alfred Loisy y George Tyrell, con la advertencia de que al primero muchos no lo consideran modernista, en tanto que los otros dos tienen un carácter emblemático. Por otra parte, quisiéramos destacar que, a la par del interés de los autores tenidos por modernistas por conciliar la fe católica con los avances en las ciencias, es posible discernir en varios de ellos una especie de *neognosticismo místico*.

¿Qué entendemos por neognosticismo? En la versión más débil, la afirmación de que la verdad está anidada en el espíritu de cada individuo. En el plano filosófico, el neognosticismo hunde sus raíces en el idealismo alemán en general y en particular en el pensamiento de Hegel (de quien habremos de ocuparnos en relación con esto en el tercer estudio). El neognosticismo místico, de nuevo en su versión más débil, ubica la fuente de la experiencia religiosa justamente en el espíritu de cada individuo. (Si no fuera intolerable el término, podríamos hablar también de un neo-neoplatonismo). En todo caso, se otorga un lugar fundamental a la *experiencia religiosa* y/o *al sentimiento religioso*. Un ejemplo de esto lo encontramos en el *Esbozo de una filosofía de la religión según la psicología y la revelación* (1897) del teólogo protestante Louis Auguste Sabatier (1839-1901), que fue sintetizado magistralmente por el historiador de la Iglesia, Daniel Olmedo, en los siguientes términos: “El cristianismo no es sino la experiencia religiosa de Jesús de Nazaret que siente la paternidad divina y la suscita en sus discípulos. El Evangelio es la religión del Espíritu, sin dogmas, sin ritos, sin jerarquía”.²⁴ En lo que concierne a la crisis modernista, vale la pena tomar nota de la contemporaneidad del libro de Sabatier con los trabajos de algunos de los modernistas más conspicuos, así como de los títulos de otras tres obras suyas: *Los orígenes literarios del Apocalipsis* (1888), *La vitalidad de los dogmas cristianos y su poder de evolución* (1890), y *Religiones de autoridad y la religión del espíritu* (1904, post.).

Primera fase: las primeras escaramuzas

El 18 de noviembre de 1893, el papa León XIII dio a conocer la encíclica *Providentissimus Deus* sobre los estudios bíblicos. Su tono es un tanto ambiguo: puede ser leída como un intento de modernizar o poner al día los estudios bíblicos en el ámbito católico o como un texto defensivo ante amenazas

²⁴ Daniel Olmedo, *Historia de la Iglesia católica*, pp. 637-638.

provenientes de las ciencias, tanto de la naturaleza como históricas. Probablemente la valoración más justa sea que ambas lecturas son verdaderas y complementarias.

Con el tiempo, al desarrollarse la crisis modernista, la lectura defensiva fue la prevaleciente. Nueve años más tarde, el mismo León XIII dio un paso más en la línea de su encíclica al volverla institución con el establecimiento en 1902 de la Pontificia Comisión Bíblica,²⁵ con el doble propósito de mantener al día en la esfera católica los estudios bíblicos en lo que a los avances en otros campos se refería y, al mismo tiempo, protegerlos de las amenazas a la ortodoxia provenientes de esos mismos avances, todo ello en el marco establecido en su encíclica. Desde las ciencias de la naturaleza, los retos mayores los constituían el descubrimiento geológico de que la tierra tenía una antigüedad de muchos millones de años —muchos miles de millones, de hecho— y la teoría de la evolución darwiniana.

La encíclica dedica varios párrafos (5 a 18) a un repaso de la historia de la exégesis bíblica desde los orígenes hasta su tiempo (en el mundo católico a partir de la Reforma Protestante). Después de ello advierte (párrafo 18) de las amenazas racionalistas originadas en “la filología y ciencias afines” que debían ser respondidas “sirviéndose de argumentos del mismo género”. Estas amenazas se explicitan con algún detalle en los párrafos 19 a 22:

21. [...] nuestros principales adversarios son los racionalistas, que, hijos y herederos, por decirlo así, de aquéllos [quienes recurrían a la tradición y al magisterio] y fundándose igualmente en su propia opinión, rechazan abiertamente aun aquellos restos de fe cristiana recibidos de sus padres. Ellos niegan, en efecto, toda divina revelación o inspiración; niegan la Sagrada Escritura; proclaman que todas estas cosas no son sino invenciones y artificios de los hombres; miran a los libros santos, no como el relato fiel de acontecimientos reales, sino como fábulas ineptas y falsas historias. A sus ojos no han existido profecías, sino predicciones forjadas después de haber ocurrido los hechos, o presentimientos explicables por causas naturales; para ellos no existen milagros verdaderamente dignos de este nombre, manifestaciones de la omnipotencia divina, sino hechos asombrosos, en ningún modo superiores a las fuerzas de la naturaleza, o bien ilusiones y mitos; los evangelios y los escritos de los apóstoles han de ser atribuidos a otros autores.

22. Presentan este cúmulo de errores, con los que creen poder anonadar a la sacrosanta verdad de los libros divinos, como veredictos inapelables de una nueva ciencia libre; pero que tienen ellos mismos por tan inciertos, que con frecuencia varían y se con-

²⁵ Caracterizada en su documento fundacional como *Consilium a vigilantia*; esto es, como un comité de vigilancia.

tradicen en unas mismas cosas. Y mientras juzgan y hablan de una manera tan impía respecto de Dios, de Cristo, del Evangelio y del resto de las Escrituras, no faltan entre ellos quienes quisieran ser considerados como teólogos [...] A estos tales se juntan, participando de sus ideas y ayudándolos, otros muchos de otras disciplinas [...]

23. [...] a esa ciencia nueva, a esa falsa ciencia, se oponga la doctrina antigua y verdadera que la Iglesia ha recibido de Cristo por medio de los apóstoles [...] ²⁶

Los párrafos 24 a 29 están consagrados a cómo deben ser estudiadas y enseñadas (en los seminarios) las Sagradas Escrituras. A partir del párrafo 30 el tono defensivo y el propositivo se alternan:

30. [...] la Iglesia no detiene ni coarta las investigaciones de la ciencia bíblica, sino más bien las mantiene al abrigo de todo error y contribuye poderosamente a su verdadero progreso. Queda abierto al doctor un vasto campo en el que con paso seguro pueda ejercitar su celo de intérprete de manera notable y con provecho para la Iglesia [...].

38. [...] Es, por lo tanto, necesario que quien ha de medirse con todos, conozca las armas y los procedimientos de todos y sepa ser a la vez arquero y hondero, tribuno y jefe de cohorte, general y soldado, infante y caballero, apto para luchar en el mar y para derribar murallas; porque, si no conoce todos los medios de combatir, el diablo sabe, introduciendo a sus raptos por un solo punto en el caso de que uno solo quedare sin defensa, arrebatar las ovejas”. Más arriba hemos mencionado las astucias de los enemigos y los múltiples medios que emplean en el ataque. Indiquemos ahora los procedimientos que deben utilizarse para la defensa.

39. Uno de ellos es, en primer término, el estudio de las antiguas lenguas orientales y, al mismo tiempo, el de la ciencia que se llama crítica. [...]

40. Importa también, por la misma razón, que los susodichos profesores de Sagrada Escritura se instruyan y ejerciten más en la ciencia de la verdadera crítica; porque, desgraciadamente, y con gran daño para la religión, se ha introducido un sistema que se adorna con el nombre respetable de «alta crítica», y según el cual el origen, la integridad y la autoridad de todo libro deben ser establecidos solamente atendiendo a lo que ellos llaman razones internas. Por el contrario, es evidente que, cuando se trata de una cuestión histórica, como es el origen y la conservación de una obra cualquiera, los testimonios históricos tienen más valor que todos los demás y deben ser buscados y examinados con el máximo interés; las razones internas, por el contrario, la mayoría de las veces no merecen la pena de ser invocadas sino, a lo más, como confirmación. [...] los corifeos de esta nueva ciencia; y como la mayor parte están imbuidos en las máximas

²⁶ *Cfr.* www.vatican.va. (Estos párrafos no aparecen en DH).

de una vana filosofía y del racionalismo, no temerán descartar de los sagrados libros las profecías, los milagros y todos los demás hechos que traspasen el orden natural.²⁷

41. Hay que luchar en segundo lugar contra aquellos que, abusando de sus conocimientos de las ciencias físicas, siguen paso a paso a los autores sagrados para echarles en cara su ignorancia en estas cosas y desacreditar así las mismas Escrituras. [...] ²⁸

42. No habrá ningún desacuerdo real entre el teólogo y el físico mientras ambos se mantengan en sus límites, [...] si, a pesar de esto, surgiere discrepancia, hay una regla [...]: “Todo lo que en materia de sucesos naturales pueden demostrarnos con razones verdaderas, probémosles que no es contrario a nuestras Escrituras; mas lo que saquen de sus libros contrario a nuestras Sagrada Letras, es decir, a la fe católica, demostrémosles, en lo posible o, por lo menos, creamos firmemente que es falsísimo” [...] ²⁹

44. Esto mismo habrá de aplicarse después a las ciencias similares, especialmente a la historia. [...] ³⁰

Finalmente, en el párrafo 45 se reconoce la posibilidad de ciertos errores en los textos (debidos a copistas, no a los autores) y de interpretaciones dudosas, aunque “lo que de ninguna manera puede hacerse es limitar la inspiración a sólo algunas partes de las Escrituras o conceder que el autor sagrado haya cometido error. Ni se debe tolerar el proceder de los que tratan de evadir estas dificultades concediendo que la divina inspiración se limita a las cosas de fe y costumbres”. ³¹

Al mismo tiempo comenzaba la crisis modernista. Nómbrase a quien se nombre como precursor, siempre habrá otro, anterior a él, que también podrá ser nombrado tal. Nosotros, habiendo advertido lo anterior, nombramos a Maurice Blondel (1861-1949), un filósofo de la religión, católico y seglar. En el período que ahora nos interesa, la ambición de Blondel era elaborar una filosofía rigurosa que por su propia dinámica interna condujera como

²⁷ *Cf.* www.vatican.va. (Estos párrafos –30 a 40– tampoco aparecen en DH).

²⁸ *Cf.* www.vatican.va. (Este fragmento tampoco aparece en DH).

²⁹ DH 3287. Lo que hemos reproducido lo hemos tomado de la versión en español oficial que puede ser consultada en la dirección electrónica www.vatican.va y que no difiere en aspectos esenciales de la que ofrece DH.

³⁰ DH 3290. Lo que hemos reproducido lo hemos tomado de la versión en español oficial que puede ser consultada en la dirección electrónica www.vatican.va y que no difiere en aspectos esenciales de la que ofrece DH.

³¹ DH 3291. Lo que hemos reproducido lo hemos tomado de la versión en español oficial que puede ser consultada en la dirección electrónica www.vatican.va y que no difiere en aspectos esenciales de la que ofrece DH.

término a la fe cristiana. La motivación para ello era la inconexión entre cristianismo y filosofía que caracterizaba al medio intelectual francés de la época. Se trataba, pues, de un empeño apologético. El primer fruto de esta empresa fue la que probablemente sea su obra más famosa: *L'Action, Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* (*La acción: ensayo sobre una crítica de la vida y una ciencia práctica*, 1893). En su introducción, Blondel sostuvo que la riqueza del término “acción” impedía una definición de entrada y que su significado se iría manifestando a lo largo de las páginas de su libro. Lo que resulta es que “acción” acaba significando más de lo que parece a primera vista e incluye lo que después vendría a ser nombrado “existencia”. Podríamos decir que, en algún sentido anticipándose a Heidegger (aunque con motivaciones y resultados muy distintos), Blondel emprende una fenomenología de la existencia, una “fenomenología de la acción”, en sus propias palabras. Por otra parte, es discernible en esta filosofía de acción la influencia neoplatónica. En efecto, siguiendo en esto a Henri Bergson, la filosofía de la acción de Blondel estuvo conducida por la búsqueda de la experiencia límite de la unión (mística) con Dios, a quien designaba “primer principio y último término”. Para él, todo acto voluntario tiene su motivación profunda en una insaciable búsqueda del absoluto; éste es, en última instancia, el dinamismo de la acción humana. La hipótesis con la que Blondel concluye *La acción* es que el correlato de este dinamismo vendría a ser lo que el cristianismo tiene por revelado.

La acción fue objeto de mucha crítica, no por parte del Magisterio, sino del medio filosófico francés que juzgaba que constituía una mezcla impropia de filosofía y religión. Blondel intentó responder a estas críticas en 1896 con su *Lettre sur l'apologétique* (*Carta sobre la apologética*). Argumentó el carácter puramente filosófico de *La acción*, recurriendo a lo que llamó “el principio de inmanencia” y al consecuente “método de inmanencia”. El primero, en el que es manifiesta la influencia kantiana,

[...] es la idea, que en el fondo es perfectamente verdadera, de que nada puede ingresar a la mente de un hombre si no emerge de él y corresponde de alguna manera a una necesidad de ser desarrollada, y de que no hay nada en la naturaleza de las enseñanzas históricas o tradicionales, o en las obligaciones impuestas del exterior, que cuente para él, ninguna verdad y ningún precepto que es aceptable, a no ser que sea, de algún modo, autónomo y autóctono.³²

³² Citado en Roger Haight, “The Unfolding of Modernism in France: Blondel, Laberthonnière, Le Roy”, p. 637.

El consecuente “método de inmanencia”

[...] consiste en ninguna otra cosa que el intento de igualar, en nuestra propia conciencia, lo que parecería que pensamos y volem con lo que de hecho pensamos y volem, de manera que detrás de negaciones inauténticas y fines que no son genuinamente pretendidos sea posible descubrir nuestras más íntimas afirmaciones y las necesidades implacables que implican.³³

El costo para Blondel de intentar dar satisfacción a la comunidad filosófica con esta afirmación de la autonomía de su pensar filosófico (que conlleva la de la independencia con respecto a la filosofía de cualquier discurso sobre lo sobrenatural, ámbito en el que cada quien decide qué pensar en función de una opción personal fundamental) fue la polémica que detonó en el ámbito teológico.

En 1899 el papa León XIII dirigió la Carta encíclica *Depuis le jour* (“Desde el día”) a la Iglesia católica de Francia. En ella se encuentra (en el párrafo 15) la siguiente condena que, sin duda, se encontraba dirigida a Blondel, sin nombrarlo:

Renovamos nuestra condena de aquellas enseñanzas en materia filosófica que de ello sólo tienen el nombre y que, al golpear los cimientos mismos del conocimiento humano, conducen lógicamente al escepticismo universal y a la irreligión. Nos entristece profundamente saber que por unos años ya algunos católicos se han sentido con la libertad de seguir en la estela que ha dejado a una filosofía que bajo el falso pretexto de liberar a la razón humana de toda idea preconcebida y de toda ilusión, le niega el derecho a afirmar algo que vaya más allá de sus propias operaciones, sacrificando así a un subjetivismo radical todas las certezas que la metafísica tradicional, consagrada por la autoridad de los pensadores más fuertes, ha proclamado como cimiento necesario e inamovible para la demostración de la existencia de Dios, la espiritualidad e inmortalidad del alma y la realidad objetiva del mundo exterior. Es de lamentarse profundamente que este escepticismo doctrinal, de importación extranjera y origen protestante, haya sido recibido con tanto favor en una nación tan justamente celebrada por su amor a la claridad de pensamiento y expresión.³⁴

Las referencias a Blondel y a Kant no podrían ser más claras. Llama la atención, quizá un tanto anacrónicamente, la defensa de “las certezas que

³³ Citado en Roger Haight, “The Unfolding of Modernism in France: Blondel, Laberthonnière, Le Roy”, p. 638.

³⁴ Nuestra traducción de un fragmento del párrafo 15 de la encíclica cuyo texto en inglés y en francés puede ser encontrado en www.vatican.va.

la metafísica tradicional, consagrada por la autoridad de los pensadores más fuertes, había asentado como necesarias e inamovibles”. (Uno supone que estos últimos son quizá Aristóteles y Tomás de Aquino). Sorprende incluso la toma de partido a favor del realismo ontológico –“la realidad objetiva del mundo exterior”–, colocado, al menos en la redacción, en el mismo nivel de “certeza metafísica” que la existencia de Dios y la espiritualidad e inmortalidad del alma. La lectura de esta encíclica perturbó mucho el ánimo de Blondel, quien a partir de entonces cesó sus trabajos “apologéticos”. Cinco años más tarde reaparecería en escena, pero en el campo de los métodos para la exégesis bíblica.

No puede negarse la influencia sobre Blondel del protestantismo liberal, que comprendía históricamente las fórmulas dogmáticas como expresiones simbólicas de las experiencias religiosas de los creyentes, en los términos dictados por las circunstancias histórico-culturales del entorno en el tiempo y lugar de su formulación, sin por ello considerar la revelación como un acontecimiento singular individual, sino como expresión de la experiencia religiosa inmanente del ser humano. A este respecto, es muy pertinente el siguiente comentario de Guasco:

Blondel no quería volver a escribir las teorías de los protestantes liberales con un lenguaje filosófico. Quería más bien tomar algunas instancias del pensamiento contemporáneo, reacio a aceptar unas verdades impuestas desde fuera, y forjar un sistema filosófico fundamentado en la inmanencia, es decir, en el itinerario que el ser humano realiza en busca de una verdad que satisfaga sus aspiraciones profundas. Dicha verdad no puede ser recibida desde fuera, antes de la investigación, al contrario, el ser humano tiende a buscar dentro de sí, a descubrir la petición de absoluto que nace en su conciencia y que se queda sin respuesta. Precisamente la insatisfacción por las carencias de la conciencia que inspira la actividad y la acción humanas lleva al hombre a la búsqueda de una respuesta procedente del exterior, abriéndose así a lo sobrenatural.³⁵

Por cierto, a principios de ese mismo 1899 (22 de enero) el papa León XIII dirigió una carta *Testem Benevolentiae* al arzobispo de Baltimore, cardenal John Gibbons, en relación con el “americanismo”. De entre los varios extensos pasajes de esta carta que resultan de gran interés para los efectos de este estudio, transcribimos tan sólo los siguientes, en relación con “el error de querer adaptar las doctrinas de la fe a las ideas modernas”:

³⁵ Maurilio Guasco, *El modernismo. Los hechos, las ideas, los personajes*, p. 48.

[...] Pretenden, en efecto, que es oportuno para atraer las voluntades de los discordes, omitir ciertos puntos de doctrina, como si fueran de menor importancia, o mitigarlos de manera que no conserven el mismo sentido que constantemente mantuvo la Iglesia.³⁶

[...] Y la historia de todas las edades pretéritas es testigo de que esta Sede Apostólica, a quien fue concedido, no sólo el Magisterio, sino también el régimen supremo de toda la Iglesia, se mantuvo constantemente adherida “en el mismo dogma, en el mismo sentido, en la misma sentencia.”³⁷

En relación con el primero de estos fragmentos, cabe preguntarse, ¿cómo puede saberse que esto es verdad? (¿cómo se puede pretender penetrar en una subjetividad ajena?). En relación con el segundo, hacemos notar que por tercera vez ya nos encontramos con la fórmula “en el mismo dogma, en el mismo sentido, en la misma sentencia”. No habrá de ser la última.

Segunda fase: las polémicas

En el año académico 1899-1900. Adolf von Harnack (1851-1930) dictó en la Universidad de Berlín un curso sobre la esencia del cristianismo. Las lecciones del curso fueron publicadas en 1900 con ese título, *Das Wesen des Christentums (La esencia del cristianismo)**, y causaron de inmediato un gran revuelo. Al año siguiente fue publicada la traducción al inglés, y uno después aparecieron traducidas al francés. El hecho de la rapidez con la que aparecieron estas traducciones pone de manifiesto el interés que despertó la obra. Uno de los primeros lectores de la versión en francés fue Alfred Loisy (1857-1940), sacerdote católico, teólogo y profesor.

Harnack, un académico protestante de prestigio, había publicado *Lehrbuch der Dogmen Geschichte (Historia del dogma, 1879-1885)* en varios volúmenes, obra que le confirió un enorme prestigio en el medio teológico protestante, al tiempo que lo convirtió en tema de mucha polémica. En esta obra hizo uso consistente del método histórico-crítico, y su aproximación a las Sagradas Escrituras atendió a su carácter de fuente y no al modo de textos normativos en cuanto a lo que debía ser creído. Para entonces ya era bien conocido en aquel medio, pues era el editor de la revista *Theologische Literaturzeitung*.

A nuestro juicio es posible discernir en *La esencia del cristianismo* un talante “positivo” o “afirmativo” y otro “negativo” o “reductivo” que, en

³⁶ DH 3340.

³⁷ DH 3341.

términos generales, corresponden a las dos partes en las que se divide el libro: “Jesús y el Evangelio” y la “Historia de la religión Cristiana” (que llega hasta la Reforma Protestante). En el talante “positivo” encontramos tres afirmaciones centrales: a) la llegada del reino de Dios; b) la naturaleza de Dios como Padre y el correspondiente valor infinito del alma humana; y c) la justicia más alta correspondiente al amor según el mandamiento nuevo de Jesús de Nazaret como propósito de la fe cristiana. Comentamos muy brevemente sólo la primera de estas afirmaciones, que por lo demás constituye el fundamento de las otras dos. Para Harnack –como para Ricoeur, quien acuñó la expresión–, el Reino de Dios es una realidad “ya, pero aún no”. Aún no, porque tenía un sentido escatológico e incluso apocalíptico; pero también ya –y esto era en la predicación de Jesús a diferencia de la de Juan el Bautista– porque tenía al mismo tiempo un sentido espiritual, interior: el de la vida de Dios en la vida de la persona, con la correspondiente unión de lo divino y lo humano:

La predicación de Jesús respecto del Reino de Dios está expresada en todas las formas, desde la profecía bíblica relativa al día del juicio y al reino de Dios que en aquel día se patentizará, hasta la idea del advenimiento de este reino, que se vislumbra ya, efecto de la predicación de Jesús, en lo íntimo de la conciencia humana. Su revelación comprende ambos polos [...] ³⁸

El talante “negativo” o “reduccionista” se aprecia en la tesis de Harnack de que a lo largo de su historia la Iglesia fue acumulando mucha “materia ajena” al núcleo simple de la fe cristiana evangélica, que corrompió sus prácticas y enseñanzas. A su juicio, la gran obra de Lutero consistió en efectuar la reducción a ese núcleo simple que puede encontrarse en la palabra de Dios y en la experiencia interior. Es así que “materia ajena” incluye, entre otras cosas, las enseñanzas del Magisterio, la tradición oral, muchas prácticas litúrgicas, sacramentos adicionales al bautismo y a la eucaristía. De modo que investigar la historia del cristianismo requiere distinguir ese núcleo simple de la progresiva acumulación posterior y analizar la relación entre ellos. El cristianismo tiene su origen en una experiencia que convoca a ser vida. La Iglesia –señaladamente la católica– ha transformado ese llamado en una doctrina. La buena nueva predicada por Jesús de Nazaret anunciaba al Padre, no al Hijo, esto es, no a sí mismo. Lo que Jesús sabe es que conoce al Padre tal cual es, y entiende su misión como la comunicación de este conocimiento, que incluye el de ser hijos de Dios, a través de sus palabras y acciones.

³⁸ Adolf von Harnack, *La esencia del cristianismo*, p. 48.

A fin de cuentas, dado que la esencia del cristianismo viene a ser una suerte de relación (o unión) de la persona con Dios, la Iglesia resulta ser una institución superflua. Sorprendentemente –casi inexplicablemente– *La esencia del cristianismo* no se detiene en ningún momento a considerar ni la Cruz ni la Resurrección, que parecerían a los cristianos en general (protestantes o católicos) elementos esenciales de ese “núcleo simple”.

Cabe mencionar, en relación con lo que ya hemos dicho del neognosticismo, que el tema del gnosticismo, especialmente el de Marción de Sínope (85-160), ejerció siempre fascinación sobre Harnack, quien en 1920 publicó *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott* (*Marción, el evangelio del Dios extraño*).

Nos hemos detenido unos momentos en Harnack por dos motivos: porque *L'Évangile et l'Église* (*El Evangelio y la Iglesia*, 1902) fue escrito por Loisy como reacción a *La esencia del cristianismo* y porque, considerado en conjunto con Sabatier, ofrece una imagen clara del medio intelectual protestante en los tiempos de la crisis modernista.

Loisy rápidamente –en seis semanas!– escribió *El Evangelio y la Iglesia*, su réplica a *La esencia del cristianismo*. Su publicación dio lugar a mucha polémica y a un intercambio de correspondencia entre Loisy y Blondel. Un año más tarde, Loisy, buscando responder a los críticos de *El Evangelio y la Iglesia* y aclarar las ideas en él expuestas publicó *Autour d'un petit livre* (*En torno a un pequeño libro*, 1903), que tuvo el efecto de intensificar las controversias.

El Evangelio y la Iglesia debe ser entendido como una *defensa de la Iglesia* ante las proposiciones reduccionistas de Harnack, defensa emprendida en el mismo terreno de los estudios históricos en el que había trabajado Harnack y en la que, sin embargo, acentuó su distanciamiento de las enseñanzas del Magisterio, el cual se había originado tiempo atrás. Loisy fue ordenado sacerdote en 1879 y en 1881 fue nombrado profesor de hebreo de la Facultad de Teología del Instituto Católico en París, donde en 1888 y 1889 había estudiado historia eclesiástica con Louis Duchesne. En 1890 defendió una tesis en la que abordó el estudio del Antiguo Testamento con el empleo del método histórico-crítico y sostuvo, entre otras cosas, que Moisés no era el autor del Pentateuco, que los primeros capítulos del Génesis no relataban hechos históricos y que los autores de las Sagradas Escrituras habían estado sujetos al mismo tipo de limitaciones y condicionamientos que todos los de su época. La tesis fue objeto de polémica y cuando en 1893 el rector del Instituto, Maurice D'Hulst, defendió públicamente en un artículo a Loisy y a los métodos que empleaba, éste fue cesado en su cátedra. (Es probable, además, que el artículo de D'Hulst haya sido un factor precipitante de la encíclica *Providentissimus Deus*). Durante cinco años, Loisy se desempeñó

como capellán en una escuela de niñas y en 1900 ingresó como profesor a la Escuela de Altos Estudios de la Sorbona.

En *El Evangelio y la Iglesia*, Loisy defendió la autonomía de la ciencia de la historia (en relación con las enseñanzas del Magisterio) y ofreció su propia visión del origen y la esencia del cristianismo. Sostuvo que el centro de la predicación de Jesús de Nazaret había sido el anuncio de la inminencia del Reino [o Reinado] de Dios y del fin del mundo, por lo que ciertamente no había pretendido fundar una Iglesia. Cuando en las décadas posteriores a su muerte los hechos pusieron de manifiesto que el tiempo pasaba y no tenía lugar el fin del mundo, los discípulos de Jesús se organizaron en una Iglesia que fue dando lugar a dogmas, ritos y estructuras. La muy famosa sentencia de Loisy “Jesús anunció el Reino, y lo que llegó fue la Iglesia” no tenía un sentido irónico, sino simplemente el de constatar lo que históricamente había sucedido. En diciembre de 1903, *El Evangelio y la Iglesia* y *En torno a un pequeño libro* fueron colocados en el Índice de Libros Prohibidos (*Index Librorum Prohibitorum*).

Blondel, quien había sostenido un intercambio de correspondencia con Loisy después de la publicación de *El Evangelio y la Iglesia*, no se identificaba con las posturas ahí expuestas y buscó marcar sus diferencias con la publicación de *Historia y dogma* (1904) sin hacer referencia explícita a Loisy. En este libro —en realidad una recopilación de tres entregas publicadas en una revista en los primeros meses de 1904, es decir, inmediatamente después de la colocación de las obras de Loisy en el Índice— Blondel construye un eje a cuyos extremos nombra “extrinsecismo” e “historicismo”. Al primero lo entiende como la imposición desde el exterior a un creyente pasivo de una fe sustentada en milagros; al segundo, como el inmanentismo en el que incurre el historiador que trata los datos concernientes a la religión sin atender a su naturaleza trascendente. En relación con este eje, Blondel, en un gesto conciliador que recuerda el proceder acostumbrado de Ricoeur, rechaza en *Historia y dogma* un carácter recíprocamente excluyente de *extrinsecismo* e *historicismo* y, situándose en un punto medio, reconoce una “historia real” subyacente a los registros documentales. En congruencia con su filosofía de la acción, Blondel contempla a la tradición, anclada en las vidas concretas de los creyentes a lo largo de la historia, como el proceso continuo del desarrollo del dogma que vincula al pasado con el presente y que permite al historiador creyente “reconocer la realidad sobrenatural integral de los eventos originarios del cristianismo en el otro extremo de la Historia”.³⁹

³⁹ La expresión está tomada de Roger D. Haight, “The Unfolding of Modernism in France: Blondel, Laberthonnière, Le Roy”, p. 646.

Un esquema análogo al de Blondel fue propuesto en el mismo año de 1904 por un sacerdote oratoriano que en su momento había leído con gran entusiasmo *La acción* de Blondel: Lucien Laberthonnière (1860-1932); en su libro *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec (El realismo cristiano y el idealismo griego, 1904)*, los polos son la fe y la razón, a las que aluden los dos componentes del título. A diferencia de Blondel, sin embargo, Laberthonnière no intentó la conciliación de estos polos, sino que sostuvo que era necesario elegir uno de ellos. (Ésta es la tesis central implícita de la novela *Jean Barois*, publicada en 1913 por Roger Martin du Gard, a la que en breve haremos mayor referencia y consagraremos un apéndice). Ésta y otras obras de Laberthonnière fueron incorporadas al Índice en 1906.

Fuera de Francia⁴⁰ hubo autores tenidos en su momento por modernistas en varios países, principalmente en Italia—donde destacaron las figuras de Romolo Murri (1870-1944), suspendido en sus funciones eclesiásticas, y Ernesto Buonaiuti (1881-1946), excomulgado, ambos con una intensa actividad política— y en Inglaterra, donde las figuras más importantes fueron el barón Friedrich von Hügel (1852-1925), nacido en Florencia, hijo de un diplomático austriaco y radicado en Inglaterra desde sus quince años de edad, y sobre todo el sacerdote jesuita (hasta su expulsión de la orden) George Tyrrell (1861-1909).

Después de Loisy, Tyrrell es, sin ninguna duda, el autor modernista de mayor fama. Nació en Dubín, Irlanda, en el seno de una familia anglicana. En 1880 se convirtió al catolicismo y un año después ingresó a la Compañía de Jesús, en la que fue ordenado sacerdote en 1891. Hacia 1895 era uno de los pensadores católicos de mayor renombre en el mundo angloparlante, posiblemente el más importante de todos.

Los primeros roces de Tyrrell con sus superiores fueron ocasionados por su defensa del estudio de las ideas de santo Tomás de Aquino en sus propios textos y no a través de la mediación de los de Francisco Suárez, jesuita del siglo XVI, como entonces se acostumbraba en los colegios jesuitas. Hay que decir que, para defender su posición, Tyrrell podía encontrar sustento en la encíclica *Aeterni Patris (Padre eterno, 1879)* del papa León XIII. En 1896 dejó de enseñar teología por decisión de sus superiores. A partir de entonces publicó numerosos artículos teológicos en la revista de la orden *The Month*, y fue convenciéndose de que las doctrinas teológicas y espirituales en boga no respondían a las demandas del hombre intelectualmente formado de

⁴⁰ Por las razones antes expresadas, hemos omitido referirnos a otros autores franceses imprescindibles en cualquier historia de la crisis modernista, tales como Henri Brémond (1865-1933), Albert Houtin (1867-1926) y Édouard Le Roy (1870-1954).

su tiempo. Al mismo tiempo fue tomando conciencia de que los métodos críticos de investigación parecían restar autoridad a algunas enseñanzas tradicionales del Magisterio, sobre todo en lo relativo a la verdad literal de los textos bíblicos. Tyrrell también estableció un eje de referencia para ubicar su pensamiento. En su caso, los polos eran, por un lado, el énfasis en las manifestaciones exteriores de las prácticas religiosas y en la observancia de normas; por el otro lado, las vivencias del obrar de Dios en el alma. El Magisterio parecía favorecer claramente lo primero; él, lo segundo. Como muchos otros a lo largo del siglo xx y hasta nuestros días, anhelaba, según las palabras de un monje occidental trasterado a la India, “una Iglesia espiritualmente más radiante”. Cuando la crisis modernista se mostró como tal, apuntó que en su siglo Tomás de Aquino fue denunciado por lo que hacia fines del siglo xx se nombraba “modernismo”.

Tyrrell puede ser en mucho considerado discípulo o seguidor de John Henry Newman (1801-1890), también convertido al catolicismo (1945), designado cardenal por el papa León XIII (1879) y beatificado por el papa Benedicto XVI (2012). Newman sostuvo que no era posible el conocimiento sobre Dios más allá de lo meramente analógico y que ningún lenguaje humano puede expresar el misterio fundamental, en su libro *Essay on the Development of Christian Doctrine* (*Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*, 1845). Tómese nota de las implicaciones de este título y de la coincidencia de la fecha de su publicación con la de la conversión del autor al catolicismo. A su parecer, las fórmulas dogmáticas ponen de manifiesto las verdades que Dios revela a los seres humanos, pero necesariamente emplean el lenguaje del tiempo y de la cultura en el que se formulan. La conclusión que de esto derivaba bien hubiera podido ser tenida por modernista medio siglo más adelante: la Iglesia está llamada a la reescritura continua de esas fórmulas dogmáticas, para ser fiel a su sentido originario y porque es siempre capaz de elucidar nuevos aspectos y profundizaciones. Así lo señala Guasco: “La actitud del teólogo inglés [Newman] podía prestarse a lecturas diferentes, sobre todo en los años de la crisis modernista”.⁴¹ En la misma línea de Newman, Tyrrell sostuvo que la Iglesia no podía continuar respondiendo a las inquietudes intelectuales de la sociedad de su tiempo sencillamente al repetir las tradicionales fórmulas teológicas y dogmáticas. También, como Newman, se ocupó de los procesos de adaptación de la fe a los entornos culturales. Otra influencia importante en el desarrollo del pensamiento de Tyrrell fue Blondel.

Tyrrell dio a la luz pública su pensamiento sobre diversos temas en varios libros publicados en los últimos años del siglo xix, notablemente

⁴¹ Maurilio Guasco, *El modernismo. Los hechos, las ideas, los personajes*, p. 64.

en *Hard Sayings (Dichos duros, 1898)* y en *External religion: its Use and Abuse (La religión exterior: su uso y su abuso 1899)*. Fue, sin embargo, un artículo sobre el infierno, intitulado “Una devoción pervertida”, y publicado en 1899 en la revista *Weekly Register*, lo que le ocasionó las mayores críticas en su contra. En este artículo Tyrrell, *como tantos lo hacen en la actualidad*, sugirió que la noción del infierno era incompatible con la de un Dios infinitamente misericordioso que se había hecho cargo de los pecados y los sufrimientos de los hombres a efecto de que fuesen salvados. Por lo demás, una condena eterna le parecía cruel e injusta. Tuvo el atrevimiento de abogar en su artículo por un “agnosticismo temperado”⁴² en relación con las enseñanzas tradicionales del infierno; otra cosa no sería acorde con una fe intelectualmente informada.

En ese tiempo, el Prepósito General de la Compañía de Jesús, Luis Martín, S. J. (radicado en Roma), miraba con preocupación a los jesuitas ingleses; sospechaba que no ponían suficiente empeño en diferenciarse de los anglicanos de la *High Church* (con ritos y prácticas muy semejantes a las de la Iglesia católica romana), y que no ofrecían una alternativa suficientemente vigorosa a la cultura protestante. Tyrrell en particular había sido objeto de su atención ya por algunos años. (Recuérdense sus orígenes anglicanos). Por decisión del padre Martín, le fue prohibido escribir en cualquier medio que no fuera la revista *The Month*, y los textos que ahí publicara debían ser sometidos previamente a rigurosa censura. Tyrrell solicitó ser destinado a una parroquia rústica, lo que le fue concedido. En ella vivió cinco años durante los cuales, pese a la prohibición que se le había impuesto, continuó publicando artículos, para lo que recurrió al empleo de seudónimos. Durante estos años aparecieron publicados sus libros *Religion as a Factor of Life (La religión como un factor en la vida, 1902)* y *The Church and the Future (La Iglesia y el futuro, 1903)*. A lo largo de esos cinco años fue creciendo su desilusión con la corporación a la que pertenecía y con el papado de Pío X (al que personalmente tenía por un hombre bien intencionado). También fue creciendo el tono sarcástico y ofensivo de sus pronunciamientos.

Antes de pasar a considerar otro asunto, queremos registrar una brillante intuición de Tyrrell con la que a nuestro parecer se adelanta en el tiempo: comentando la reconstrucción que de Jesús de Nazaret hace Harnack, escribe que el “Cristo que Harnack ve, mirando hacia atrás a través de 19 siglos de oscuridad católica, es sólo el reflejo del rostro del protestan-

⁴² Ésta y algunas otras informaciones sobre Tyrrell están tomadas de Oliver P. Rafferty, S. J., “George Tyrrell and Catholic Modernism”.

tismo liberal, contemplado en el fondo de un pozo profundo”.⁴³ Esto nos interesa por muchas razones, de entre las cuales destacamos tres:

- Pone de manifiesto que Tyrrell, de alguna manera, reaccionaba a Harnack, como antes lo hizo Loisy. (Al tomar nota de esto, apreciamos mejor el papel central que desempeñó Harnack como detonador de la crisis modernista).
- Se anticipa a las corrientes constructivistas contemporáneas en materia de teoría de la historia que sostienen que los relatos historiográficos son mucho más expresión del presente desde el que se escriben que del pasado que pretenden tener por referente.
- Lo anterior se ha señalado en concreto en relación con las investigaciones de nuestro tiempo sobre el “Jesús histórico”.

Volveremos sobre el tercero de estos puntos en el quinto estudio, pero no queremos dejar este asunto ahora sin citar al respecto al papa Benedicto XVI, que en su libro *Jesus von Nazareth - Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung (Jesús de Nazaret. Desde el bautismo a la transfiguración, 2007)** escribe a este propósito lo siguiente:

[...] las reconstrucciones de este Jesús, que había que buscar a partir de las tradiciones de los evangelistas y sus fuentes, se hicieron cada vez más contrastantes: desde el revolucionario antirromano que luchaba por derrocar los poderes establecidos y, naturalmente fracasa, hasta el moralista benigno que todo lo aprueba y que, incomprensiblemente, termina por causar su propia ruina. Quien lee una tras otra algunas de estas reconstrucciones puede comprobar enseguida que son más una fotografía de sus autores y de sus propios ideales que un poner al descubierto un icono que se había desdibujado.⁴⁴

Brevemente, queremos hacer mención de otras dos figuras vinculadas a la crisis modernista: el Baron Friedrich von Hügel y Albert Houtin. Del primero ya hemos hecho alguna mención. De él queremos ahora destacar que en mucho funcionó como enlace entre los modernistas en Inglaterra, y entre éstos y los del continente,⁴⁵ que logró caminar hasta el fin de sus días

⁴³ George Tyrrell, *Christianity at the Crossroads*, p. 44.

⁴⁴ Joseph Ratzinger / Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret. Desde el bautismo a la transfiguración*, p. 8.

⁴⁵ Véase a este respecto, por ejemplo Lawrence F. Barmann, *Baron Friedrich von Hügel and the Modernist Crisis in England*, en especial los capítulos 6 a 9 (pp. 94-182). Para las redes entre pensadores modernistas en Francia, véase François Laplanche, “Propuestas acerca de la historia cultural del catolicismo o Del cambio en la Iglesia católica romana”.

sobre el filo de la navaja que se alzaba entre lo que era tenido por herético y su necesidad de conciliar su fe con los signos de los tiempos modernos (lo que no fue muy frecuente entre los protagonistas de la crisis modernista), y que entre otras muchas cosas se distinguió por una orientación claramente mística en su pensamiento. Para von Hügel, el alma humana, la dinámica de la civilización occidental y la experiencia religiosa tienen en común estar conducidas por tres elementos: a) el histórico-institucional, b) el científico-intelectual, y c) el místico-experiencial. El título (y la fecha de la publicación) del que quizá es su libro más importante es revelador: *El elemento místico de la religión* (1908).

Nuestro interés en Houtin se deriva de que su pensamiento, como el de von Hügel, se caracterizó por la importancia que concedía al sentimiento religioso y al misticismo. Fue ordenado sacerdote a los 24 años y, como Loisy, aprendió de Louis Duchesne a pensar de manera histórico-crítica. En 1901 cuestionó la verdad histórica de la leyenda de San René, según la cual éste habría resucitado siete años después de morir; cuestionamiento que lo obligó a renunciar a sus labores como profesor. Dos años después, su libro *La question biblique chez les catholiques de France au XIXe siècle* (*La cuestión bíblica entre los católicos del siglo XIX*, 1902) fue colocado en el Índice de Libros Prohibidos. En ese mismo año de 1903 se le retiró la autorización para celebrar la eucaristía. En adición al título mencionado, resultan de interés para nosotros los siguientes: *La question biblique au XIXe siècle* (*La cuestión bíblica en el siglo XX*, 1909) y *Une grande mystique. Madame Bruyère* (*Madame Bruyère, una gran mística*, 1925). Por ello comentaremos más adelante sobre la novela *Jean Barois* de Roger Martin du Gard, también *Un prêtre symboliste. Marcel Hebert, 1851-1916* (*Un sacerdote simbolista: Marcel Hebert, 1851-1916*, 1925).

Tercera fase: las sanciones

Fue el papa Pío X quien abiertamente declaró la guerra al modernismo y a los modernistas. Sin duda alguna el documento papal de mayor jerarquía e importancia en relación con el modernismo desde el punto de vista de nuestros intereses fue su Encíclica *Pascendi Dominici gregis* (8 de septiembre de 1907). Dos meses antes de su promulgación había dado a la luz pública la Constitución Apostólica *Lamentabili Sane Exitu* (3 de julio de 1907), y dos meses después emitió el *Motu proprio Praestantia Scripturae* (18 de noviembre de 1907). ¡Tres documentos sobre el mismo tema en un lapso de cinco meses! Finalmente, el 1 de septiembre de 1910, mediante el *Motu proprio: Sacrorum Antistitum*, estableció el *Juramento antimodernista* que fue impuesto de manera obligatoria a todos los sacerdotes, los pastores, confesores, predicadores,

superiores religiosos y profesores de filosofía y teología en seminarios. En su importancia histórica, este documento rivaliza con la Encíclica de *Pascendi Dominici gregis* por los efectos que tuvo.

El primer documento condenatorio de las ideas modernistas fue la Constitución Apostólica *Lamentabili Sane Exitu*. Se trata de un *Syllabus* fechado el 3 de julio de 1907 en que se condenan sesenta y cinco tesis atribuidas a los modernistas. En el apéndice III hemos reproducido algunas de estas proposiciones que más nos parece que tienen que ver con la historicidad/no historicidad de las fórmulas dogmáticas. A manera de ejemplos, proporcionamos aquí las siguientes dos:⁴⁶

22. Los dogmas que la Iglesia presenta como revelados no son verdades descendidas del Cielo, sino una cierta interpretación de hechos religiosos que la inteligencia humana ha logrado mediante un laborioso esfuerzo.

24. No se ha de condenar al exegeta que sienta premisas, de las cuales se sigue que los dogmas son históricamente falsos o dudosos, con tal que directamente no niegue los dogmas mismos.

Como ya hemos tenido oportunidad de decir, es en la encíclica *Pascendi Dominici gregis* (8 de septiembre de 1907) donde el papa Pío X hizo público el constructo “modernista”. Este constructo, “Exposición de las doctrinas modernistas”, comprende treinta y siete de los cincuenta y seis párrafos que conforman la encíclica y es con mucho demasiado extenso para reproducirlo aquí. Le hemos consagrado el apéndice IV. Este constructo comporta las siguientes vertientes: el filósofo (§ 4 a 17); el creyente y el teólogo (§ 18 a 27); el crítico, esto es, el historiador (§ 28 a 32); el apologista (§ 33 a 36); el reformista (§ 37); y una visión de conjunto (pars. 38 a 40). Lo relativo al creyente y al teólogo está a su vez subdividido de la siguiente manera: la fe (§ 18 y 19); el dogma (§ 20); las Sagradas Escrituras (§ 21); la Iglesia (§ 22 a 24); y la evolución (§ 25 a 27).

¿Quiénes son, a decir de la encíclica, los modernistas?

[...] católicos seculares y, lo que es aún más deplorable, hasta de sacerdotes, los cuales, so pretexto de amor a la Iglesia, faltos en absoluto de conocimientos serios en filosofía y teología, e impregnados, por lo contrario, hasta la médula de los huesos, con venenosos errores bebidos en los escritos de los adversarios del catolicismo, se presentan, con desprecio de toda modestia, como restauradores de la Iglesia, y en apretada falange asaltan con audacia todo cuanto hay de más sagrado en la obra de

⁴⁶ Los hemos tomado de <http://www3.planalfa.es/santamariareina/doctrina2.htm>.

Jesucristo, sin respetar ni aun la propia persona del divino Redentor, que con sacrílega temeridad rebajan a la categoría de puro y simple hombre (§ 1).⁴⁷

El filósofo modernista es, en los términos de la encíclica, un *agnóstico*:

Los modernistas establecen, como base de su filosofía religiosa, la doctrina comúnmente llamada agnosticismo. La razón humana, encerrada rigurosamente en el círculo de los fenómenos, es decir, de las cosas que aparecen, y tales ni más ni menos como aparecen, no posee facultad ni derecho de franquear los límites de aquéllas. Por lo tanto, es incapaz de elevarse hasta Dios, ni aun para conocer su existencia, de algún modo, por medio de las criaturas: tal es su doctrina. De donde inferen dos cosas: que Dios no puede ser objeto directo de la ciencia; y, por lo que a la historia pertenece, que Dios de ningún modo puede ser sujeto de la historia (§ 4).⁴⁸

El agnosticismo es la cara negativa de la moneda modernista, cuya cara positiva es “la llamada inmanencia vital” en razón de la cual “la fe, principio y fundamento de toda religión, reside en un sentimiento íntimo engendrado por la indigencia de lo divino” (§ 5).⁴⁹ Ahora bien. “como [Dios] es sentimiento y no conocimiento, se presenta tan confusa e implicadamente que apenas o de ningún modo se distingue del sujeto que cree” (§ 9).⁵⁰ Sobre este sentimiento actúa la inteligencia produciendo, primero, representaciones; después expresiones verbales. Estas expresiones verbales son interpretadas, elaboradas en un lenguaje más técnico y preciso y éste es, a decir de la encíclica, el origen del dogma según los modernistas. Los dogmas, así entendidos, no encierran verdades absolutas, son símbolos de ellas. La consecuencia es clara:

[...] el objeto del sentimiento religioso, por hallarse contenido en lo absoluto, tiene infinitos aspectos, que pueden aparecer sucesivamente, ora uno, ora otro. A su vez, el hombre, al creer, puede estar en condiciones que pueden ser muy diversas. Por lo tanto, las fórmulas que llamamos dogma se hallarán expuestas a las mismas vicisitu-

⁴⁷ *Cf.* www.vatican.va. (Este párrafo no aparece en DH).

⁴⁸ DH 3475. Lo que hemos reproducido lo hemos tomado de la versión en español oficial que puede ser consultada en la dirección electrónica www.vatican.va y que no difiere en aspectos esenciales de la que ofrece DH.

⁴⁹ DH 3477. Lo que hemos reproducido lo hemos tomado de la versión en español oficial que puede ser consultada en la dirección electrónica www.vatican.va y que no difiere en aspectos esenciales de la que ofrece DH.

⁵⁰ DH 3481. Lo que hemos reproducido lo hemos tomado de la versión en español oficial que puede ser consultada en la dirección electrónica www.vatican.va y que no difiere en aspectos esenciales de la que ofrece DH.

des, y, por consiguiente, sujetas a mutación. Así queda expedito el camino hacia la evolución íntima del dogma (§ 10).⁵¹

De manera natural, el modernista va a incurrir en el “pseudomisticismo”:

En el sentimiento religioso se descubre una cierta intuición del corazón; merced a la cual, y sin necesidad de medio alguno, alcanza el hombre la realidad de Dios, y tal persuasión de la existencia de Dios y de su acción, dentro y fuera del ser humano, que supera con mucho a toda persuasión científica. Lo cual es una verdadera experiencia, y superior a cualquiera otra racional; y si alguno, como acaece con los racionalistas, la niega, es simplemente, dicen, porque rehúsa colocarse en las condiciones morales requeridas para que aquélla se produzca. Y tal experiencia es la que hace verdadera y propiamente creyente al que la ha conseguido (§ 13).⁵²

Como el sentimiento religioso es anterior a las representaciones, a las expresiones verbales originarias y a las secundarias (que al ser sancionadas por la Iglesia se convierten en dogmas), todas las religiones son igualmente verdaderas, ya que todas tienen como su punto de partida el sentimiento religioso.

Parecería que, según la encíclica, los modernistas proclaman una independencia total entre ciencia y fe: el objeto de la primera son los fenómenos (“en los que no hay lugar para la fe”) en tanto que el de la segunda es incognoscible para la ciencia. No es posible, por tanto, el conflicto. Y, así, una cosa es el Cristo de la fe y otra el Jesús histórico.⁵³ Sin embargo, también habla de la necesidad que tienen los modernistas de conciliar ciencia y fe:

Se trata, pues, de conciliar la fe con la ciencia, y eso de tal suerte que la una se sujete a la otra. En este género, el teólogo modernista usa de los mismos principios que, según vimos, usaba el filósofo, y los adapta al creyente; a saber: los principios de la immanencia y el simbolismo. Simplicísimo es el procedimiento. El filósofo afirma: el principio de la fe es inmanente; el creyente añade: ese principio es Dios; concluye el teólogo: luego Dios es inmanente en el hombre. He aquí la immanencia teológica.

⁵¹ DH 3483. Lo que hemos reproducido lo hemos tomado de la versión en español oficial que puede ser consultada en la dirección electrónica www.vatican.va y que no difiere en aspectos esenciales de la que ofrece DH.

⁵² DH 3484. Lo que hemos reproducido lo hemos tomado de la versión en español oficial que puede ser consultada en la dirección electrónica www.vatican.va y que no difiere en aspectos esenciales de la que ofrece DH.

⁵³ La encíclica no hace uso de esta terminología, pero ciertamente ésta es la idea que expresa (§ 15).

De la misma suerte es cierto para el filósofo que las representaciones del objeto de la fe son sólo simbólicas; para el creyente lo es igualmente que el objeto de la fe es Dios en sí: el teólogo, por tanto, infiere: las representaciones de la realidad divina son simbólicas. He aquí el simbolismo teológico (§ 18).⁵⁴

Como hemos apuntado, la encíclica consagra un párrafo (el 20) explícitamente a la visión modernista del dogma (aunque, como hemos visto, antes ya ha dicho mucho al respecto), reproducimos aquí un fragmento de ese párrafo por referirse a nuestro objeto específico de interés.

[...] comenzando por el dogma, cuál sea su origen y naturaleza, arriba lo indicamos. Surge aquél de cierto impulso o necesidad, en cuya virtud el creyente trabaja sobre sus pensamientos propios, para así ilustrar mejor su conciencia y la de los otros. Todo este trabajo consiste en penetrar y pulir la primitiva fórmula de la mente, no en sí misma, según el desenvolvimiento lógico, sino según las circunstancias o, como ellos dicen con menos propiedad, vitalmente. Y así sucede que, en torno a aquélla, se forman poco a poco, como ya insinuamos, otras fórmulas secundarias; las cuales, reunidas después en un cuerpo y en un edificio doctrinal, así que son sancionadas por el magisterio público, puesto que responden a la conciencia común, se denominan dogma. A éste se han de contraponer cuidadosamente las especulaciones de los teólogos, que, aunque no vivan la vida de los dogmas, no se han de considerar del todo inútiles, ya para conciliar la religión con la ciencia y quitar su oposición, ya para ilustrar extrínsecamente y defender la misma religión; y acaso también podrán ser útiles para allanar el camino a algún nuevo dogma futuro (§ 20).⁵⁵

De aquí, saltamos ahora a lo relativo a “La evolución” (que no se refiere a la biológica, sino precisamente a la del dogma). Los modernistas –dice la encíclica– advierten que si no se quiere que dogma, Iglesia, culto, Escrituras y la fe misma dejen de ser algo vivo, deben ajustarse a las leyes de la evolución. Por lo que se refiere al dogma en concreto, atribuye a los modernistas la siguiente explicación: “[...] la evolución del dogma se origina principalmente de que hay que vencer los impedimentos de la fe, sojuzgar a los enemigos

⁵⁴ DH 3487. Lo que hemos reproducido lo hemos tomado de la versión en español oficial que puede ser consultada en la dirección electrónica www.vatican.va y que no difiere en aspectos esenciales de la que ofrece DH. (El primero de los renglones citados no figura en DH).

⁵⁵ DH 3488. Lo que hemos reproducido lo hemos tomado de la versión en español oficial que puede ser consultada en la dirección electrónica www.vatican.va y que no difiere en aspectos esenciales de la que ofrece DH. (Los últimos renglones citados –a partir de “teólogos”– no figuran en DH).

y refutar las contradicciones. Júntese a esto cierto esfuerzo perpetuo para penetrar mejor todo cuanto en los arcanos de la fe se contiene (§ 25).⁵⁶ El gran ejemplo a este respecto se encuentra en la figura de Cristo:

aquello más o menos divino que en él admitía la fe fue: dos modos de pensamiento de signo contrario: a) el estructuralmente conservador de la tradición, propio de la autoridad religiosa, la cual, por encontrarse lejos de las vicisitudes de la vida carece de estímulos para progresar, y b) el de las conciencias individuales que, en contacto con la vida, conforman una fuerza que induce el cambio y el progreso. En relación con esto, la encíclica ofrece una observación que, como pocas, resulta hoy contraria al pensar más generalizado en el seno de la Iglesia: “Observad aquí, venerables hermanos, cómo yergue su cabeza aquella doctrina tan perniciosa que furtivamente introduce en la Iglesia a los laicos como elementos de progreso” (§ 26).⁵⁷

Por esta razón, se comprende con facilidad “por qué los modernistas se admiran tanto cuando comprenden que se les reprende o castiga. Lo que se les achaca como culpa, lo tienen ellos como un deber de conciencia” (§ 26).⁵⁸

Al arribar a lo concerniente a la historia, enfrentamos difíciles decisiones. ¿Qué referir aquí y qué omitir, con la confianza de que estará registrado en el apéndice IV? Procedemos lo mejor que nos es posible.

Lo primero que se afirma es que, aun cuando los modernistas que escriben Historia afirman que su labor no se encuentra contaminada por filosofía alguna, todo su trabajo histórico-crítico se encuentra preñado de filosofía, concretamente de tres principios. ¿Cuáles? Agnosticismo, transfiguración por la fe y desfiguración. Por su importancia para nosotros, transcribimos lo relativo a cada uno de ellos:

Agnosticismo Según el agnosticismo, la Historia, no de otro modo que la ciencia, versa únicamente sobre fenómenos. Luego, así Dios como cualquier intervención divina en lo humano, se han de relegar a la fe, como pertenecientes tan sólo a ella.

Por lo tanto, si se encuentra algo que conste de dos elementos, uno divino y otro humano —como sucede con Cristo, la Iglesia, los sacramentos y muchas otras cosas de ese género—, de tal modo se ha de dividir y separar, que lo humano vaya a la historia, lo divino a la fe. De aquí la conocida división, que hacen los modernistas,

⁵⁶ *Cfr.* www.vatican.va. (Estos renglones no aparece en DH).

⁵⁷ *Cfr.* www.vatican.va. (Este párrafo no aparece en DH).

⁵⁸ *Cfr.* www.vatican.va. (Este párrafo no aparece en DH).

del Cristo histórico y el Cristo de la fe; de la Iglesia de la historia, y la de la fe; de los sacramentos de la historia, y los de la fe; y otras muchas a este tenor (§ 28).⁵⁹

Transfiguración por la fe Después, el mismo elemento humano que, según vemos, el historiador reclama para sí tal cual aparece en los monumentos, ha de reconocerse que ha sido realizado por la fe mediante la transfiguración más allá de las condiciones históricas. Y así conviene de nuevo distinguir las adiciones hechas por la fe, para referirlas a la fe misma y a la historia de la fe; así, tratándose de Cristo, todo lo que sobrepase a la condición humana, ya natural, según enseña la psicología, ya la correspondiente al lugar y edad en que vivió (§ 28).⁶⁰

Desfiguración Además, en virtud del tercer principio filosófico, también han de pasarse, como por un tamiz, las cosas que no salen de la esfera histórica; y eliminan y cargan a la fe igualmente todo aquello que, según su criterio, no se incluye en la lógica de los hechos, como dicen, o no se acomoda a las personas. Pretenden, por ejemplo, que Cristo no dijo nada que pudiera sobrepasar a la inteligencia del vulgo que le escuchaba. Por ello borran de su historia real y remiten a la fe cuantas alegorías aparecen en sus discursos. Se preguntará, tal vez, ¿según qué ley se hace esta separación? Se hace en virtud del carácter del hombre, de su condición social, de su educación, del conjunto de circunstancias en que se desarrolla cualquier hecho; en una palabra: si no nos equivocamos, según una norma que al fin y al cabo viene a parar en meramente subjetiva. Esto es, se esfuerzan en identificarse ellos con la persona misma de Cristo, como revistiéndose de ella; y le atribuyen lo que ellos hubieran hecho en circunstancias semejantes a las suyas (§ 28).⁶¹

El resultado de todo esto es una disección del contenido de las fuentes en dos partes disjuntas: “lo que queda después de la triple partición, ya dicha, lo refieren a la historia real; lo demás, a la historia de la fe (§ 29)”.⁶²

⁵⁹ DH 3495. Lo que hemos reproducido lo hemos tomado de la versión en español oficial que puede ser consultada en la dirección electrónica www.vatican.va y que no difiere en aspectos esenciales de la que ofrece DH.

⁶⁰ DH 3496. Lo que hemos reproducido lo hemos tomado de la versión en español oficial que puede ser consultada en la dirección electrónica www.vatican.va y que no difiere en aspectos esenciales de la que ofrece DH.

⁶¹ DH 3497. Lo que hemos reproducido lo hemos tomado de la versión en español oficial que puede ser consultada en la dirección electrónica www.vatican.va y que no difiere en aspectos esenciales de la que ofrece DH. (Los últimos renglones citados –a partir de “escuchaba”– no figuran en DH).

⁶² DH 3498. Lo que hemos reproducido lo hemos tomado de la versión en español oficial que puede ser consultada en la dirección electrónica www.vatican.va y que no difiere en aspectos esenciales de la que ofrece DH.

Mucho más hay en la encíclica sobre el manejo del método histórico-crítico en manos modernistas, pero para ello, ahora sí, remitimos al apéndice IV.

Quien hoy lee *Pascendi Dominici gregis*, una vez que ha entendido que escandalizarse por sus expresiones injuriosas es un anacronismo, no puede dejar de reconocer la lucidez de lo en ella expuesto y de la manera en la que se expone. A nuestro juicio, se trata de la expresión de más calidad de la posición tradicional, defensiva, apologética en relación con las pretensiones de la razón y la ciencia (particularmente la histórica) que parecen ir en contra de dicha posición. Y esto corresponde a la trascendencia de los asuntos tratados, porque el modernismo, como lo describe la encíclica, sí constituye el más profundo y amplio ataque a esa posición. Desde ella es claro que el modernismo es, en efecto, “la herejía de todas las herejías”. Con Roger Haight planteamos antes la pregunta sobre si hubo alguna vez modernistas en el sentido en el que la encíclica entiende el término. Al hacerlo, pensamos en la última década del siglo XIX y la primera del XX. Pero la pregunta en nuestro tiempo es la contraria: ¿hay alguien hoy que no sea modernista visto desde aquella perspectiva?

En el *Motu proprio Praeantia Scripturae* (18 de noviembre de 1907) el papa Pío X afirma la estricta obligación en conciencia que absolutamente todos tienen de acatar las sentencias de la Pontificia Comisión Bíblica (las ya entonces emitidas y las que se emitieran en el futuro), y declara excomulgado a quien contradiga algo de lo expresado en el decreto *Lamentabili Sane Exitu* o en la encíclica *Pascendi Dominici gregis*.

Loisy no estuvo dispuesto a ninguna suerte de componenda entre los dictados de su razón —bien podríamos escribir, como él lo hizo, “su conciencia”— y las exigencias del Magisterio en su tiempo. Al respecto, escribió:

Suicidarme intelectualmente cerrando los ojos ante la evidencia, y esto no me es posible, o mentir con valor para salvar mi situación y garantizarme en la Iglesia el lugar honorable al que tengo derecho, y esto sería algo profundamente inmoral, aunque tal vez no carente de ejemplos; en caso contrario, tengo que resignarme al aislamiento y a la persecución, a *hablar conforme a conciencia*, con la convicción de que el interés de la Iglesia, si exige que no se escandalice a la ignorancia, exige no menos imperiosamente que no se escandalice a la inteligencia y a la ciencia.⁶³

Fue formalmente excomulgado por el papa Pío X en 1908. Con el tiempo, llegó a decir que del Credo lo único que creía era que Jesús padeció

⁶³ Citado en Maurilio Guasco, *El modernismo. Los hechos, las ideas, los personajes*, p. 103.

bajo el poder de Poncio Pilatos. Murió totalmente alejado de la Iglesia y de la fe cristiana en 1940.

En una “Carta confidencial a un amigo profesor de antropología” (1906) Tyrrell respondió a la pregunta “¿Deberíamos separarnos de la Iglesia?” en los siguientes términos:

Sí, si el “intelectualismo” teológico es correcto, si la fe significa el asentimiento mental a un sistema de concepciones del entendimiento; si el catolicismo es ante todo una teología o a lo más un sistema de normas prácticas reguladas por esta teología. No, si el catolicismo es primariamente una vida, y la Iglesia un organismo espiritual de cuya vida participamos y si la teología no es sino un intento de esa vida de formularse y comprenderse; un intento que puede fracasar totalmente o en parte sin que se afecte el valor y la realidad de dicha vida.⁶⁴

Fue expulsado de la Compañía de Jesús en 1906 por su superior general. Ello, debido a la publicación de algunos fragmentos de la “Carta confidencial a un amigo profesor de antropología” (publicación de la que no había sido responsable), en italiano, que apareció en el periódico *Corriere della Sera* durante enero de ese año. Un año después, fue virtualmente excomulgado debido a una dura crítica dirigida a la encíclica *Pascendi Dominici gregis*, publicada en un prominente periódico londinense. Murió en 1909, prematuramente, en el seno de la Iglesia católica, ya que se había previamente confesado y había recibido los santos oleos. Le fue negada, empero, la posibilidad de ser sepultado en tierra consagrada.⁶⁵

Finalmente, el 1 de septiembre de 1910, el papa dio a conocer el *Motu proprio Sacrorum Antistitum*. “Algunas normas para rechazar el peligro del modernismo” –el texto se inicia con la afirmación “El peligro del modernismo subsiste”–, conocido sobre todo por la imposición del juramento antimodernista, cuyo texto reproducimos en el apéndice V. Quien prestaba el juramento, entre muchas otras cosas, se sometía y adhería “a las condenaciones, declaraciones y prescripciones todas que se contienen en la Carta Encíclica *Pascendi* y en el Decreto *Lamentabili*, particularmente en lo relativo a la que llaman historia de los dogmas”.⁶⁶ Quien prestaba el juramento entregaba,

⁶⁴ George Tyrrell, *A Much-Abused Letter*, pp. 51-52.

⁶⁵ Con todo, hubo quienes dudaron de la validez de estos sacramentos. Tyrrell fue sepultado en el atrio de un templo anglicano. El sacerdote que alguna vez fuera jesuita, Henri Brémond, pronunció una suerte de oración fúnebre durante su entierro y bendijo su tumba, por lo que fue suspendido *a divinis* –es decir en sus funciones sacerdotales– por algún tiempo.

⁶⁶ La cita está tomada de <http://www.statveritas.com.ar/Magisterio%20de%20la%20Iglesia/Magisterio%20de%20los%20Papas/Magisterio%20de%20San%20Pio%20X/Sacrorum%20Antistitum.htm>.

además, una Profesión de Fe, según la fórmula aprobada por el Concilio de Trento –durante el papado de Pío IV– con las definiciones añadidas por el Concilio Vaticano I. (Reproducimos ambas profesiones de fe en el apéndice VI).

El 28 de julio de 1914 comenzó la que ahora conocemos como la Primera Guerra Mundial; tres semanas después, el 20 de agosto, murió el papa Pío X. Fue canonizado en 1954 por su sucesor Pío XII.

El juramento antimodernista estuvo vigente desde 1910 hasta julio de 1967, cuando fue suprimido por la Congregación de la Doctrina de la Fe. Habían transcurrido dos guerras mundiales y el Concilio Vaticano II. El mundo era otro; la Iglesia católica era otra.

El modernismo en la literatura: Jean Barois de Roger Martin Du Gard

Son varias las ocasiones en que la literatura de ficción se ha ocupado de la crisis modernista en forma de novelas que tratan parcial o totalmente del tema, o bien son *expresión* de la crisis. De estas segundas la más famosa sin duda es la del italiano Antonio Fogazzaro, intitulada *Il santo* (*El santo*, 1905), que fue alguna vez caracterizada como la *Divina comedia* del modernismo.⁶⁷ Dedicamos algunos párrafos del apéndice VII a la consideración de esta novela. Es otra empero, la que nos resulta más interesante: *Jean Barois* (1913) de Roger Martin Du Gard, a cuya consideración consagramos lo principal de ese apéndice VII, y que más que ser expresión del modernismo, es *exposición* de éste (sobre todo en su primera parte).

El interés que despierta en nosotros es debido a que, como ningún otro texto que conozcamos, muestra lo que fue el “compromiso simbolista” –o, mejor la “componenda simbolista”– entre fe y razón, intentada por varios de los autores modernistas. Componenda que, como lo muestra la novela y también la historia –hemos considerado los casos de Loisy y de Tyrell, pero podrían invocarse muchos más a este propósito–, es inestable, y ello en virtud de que no acaba de satisfacer ni a fe ni a razón. Si esto es verdad, se presentan sólo dos opciones a quien estos asuntos preocupen:

1. Es necesario *elegir* entre fe católica y razón porque no son compatibles.
2. Es necesario encontrar una manera honesta y rigurosa de mostrar que fe católica y razón son compatibles, partiendo del supuesto de tal compatibilidad.

⁶⁷ Maurilio Guasco, *El modernismo. Los hechos, las ideas, los personajes*, p. 97.

Como ya se sabe, todo *Cristianismo, Historia y textualidad* está conducido por la segunda de estas opciones.

Terminamos este apartado con un comentario en relación con un aspecto del contexto cultural en el que Du Gard escribe *Jean Barois*. En el prefacio a su primer libro de poesía, *Odas y baladas (Odes et ballades, 1826)*, Víctor Hugo (1802-1885) afirmaba que bajo el mundo real, existe un mundo ideal visible a quienes, en lugar de ver las cosas, ven *en* las cosas. Hay en esto una anticipación de la idea central del movimiento simbolista: el arte está llamado a representar verdades absolutas que sólo son susceptibles de descripción indirecta. El término “simbolista” se origina en el “Manifiesto simbolista” (“*Le Symbolisme*”), publicado por Jean Moréas (Ioannis Papadiamantopoulos, 1856-1910) en el periódico *Le Figaro* el 18 de septiembre de 1886. Ahí, Moréas afirma que lo que el simbolismo busca es “vestir lo ideal en una forma perceptible”, forma que “no es un fin en sí misma, sino cuyo propósito es expresar lo ideal”. Sin embargo, lo que podría ser nombrado protomanifiesto simbolista es el poema (soneto) “Correspondencias” de Charles Baudelaire (1821-1867), incluido en *Las flores del mal (Les fleurs du mal, 1857)*, en el que, entre otras cosas, expresa la misma idea que Víctor Hugo en su prefacio a las *Odas y baladas*, pero ahora haciendo referencia explícita a lo simbólico: “La naturaleza es templo de pilares vivientes / en donde a veces brotan palabras confusas; / en donde el hombre pasa por bosques de símbolos / que con mirada familiar le observan”.⁶⁸ Baudelaire, Stéphane Mallarmé (1842-1898) y Paul Verlaine (1844-1896) son señalados por Moréas como los tres mayores exponentes del movimiento simbolista; a estos nombres habría que añadir, tal vez, el de Arthur Rimbaud (1859-1894).

El movimiento simbolista se extendió a todas las artes y se hizo presente en otros campos (filosofía, por ejemplo). Se apreciará que de “el arte está llamado a representar verdades absolutas que sólo son susceptibles de descripción indirecta” a “las fórmulas dogmáticas están llamadas a representar verdades absolutas que sólo son susceptibles de descripción indirecta” no hay más que un paso.

Un importantísimo antecedente histórico del modernismo

La crisis modernista tiene un importantísimo antecedente histórico con semejanzas asombrosas a ella, a saber: la disputa entre Ireneo (Esmirna *ca.* 130 - Lyon *ca.* 202), obispo de Lyon desde el año 189, Padre de la Iglesia

⁶⁸ Charles Baudelaire, *Las flores del mal*, p. 43.

y discípulo de Policarpo (a su vez discípulo del apóstol Juan, según la tradición), autor de la magna obra en cinco volúmenes *Contra las herejías* (*Adversus haereses*), por una parte, y los primitivos gnósticos cristianos, por otra, especialmente Valentín de Alejandría, el más importante exponente del gnóstico cristiano primitivo, probable autor del *Evangelio de la verdad* y a quien se atribuye la primera formulación de la noción de la Trinidad como tres hipóstasis (personas) subsistentes (probablemente designadas Padre, Hijo o Logos y Madre Sofía o Espíritu Santo), aunque Marcelo de Ancira (s. IV) sostuvo que había tomado esa doctrina de Platón; y sus discípulos de la escuela itálica del gnosticismo primitivo; Tolomeo (o Ptolomeo), autor de una *Carta a Flora* y que no debe ser confundido con Claudio Ptolomeo, autor del modelo cosmológico que lleva su nombre; y Heraklión, autor de un comentario al *Evangelio según Juan* (todos ellos de la segunda mitad del siglo II). Fue el descubrimiento en 1945 de la llamada Biblioteca de Nag Hamadi (una colección de trece códices que datan probablemente del siglo IV y que contienen cincuenta y dos textos en copto, la mayoría de ellos de origen gnóstico), que permitió conocer el pensamiento de los autores gnósticos directamente y no a través de los escritos de sus detractores, principalmente los de Ireneo.

Al parecer, Valentín distinguía tres tipos de personas (como lo hicieron luego sus discípulos): espirituales, psíquicas y materiales; una de las dos cosas que diferenciaba a las personas espirituales (Valentín y sus discípulos) de las psíquicas (los cristianos comunes, como Ireneo, a quienes los gnósticos llamaban “los apostólicos”) era precisamente la atribución de un significado simbólico de las creencias cristianas primitivas (en especial del nacimiento de Jesús de una virgen, de su pasión y de su resurrección corporal de entre los muertos). En tanto que Ireneo proclamaba que las interpretaciones de los gnósticos de estas creencias eran falsas y heréticas, los gnósticos afirmaban que profesaban la misma fe ya que creían en los mismos enunciados. La otra gran diferencia era que los gnósticos entendían la salvación como el conocimiento místico de la naturaleza de Dios, el cual era alcanzable a través de los medios simbólicamente expuestos en los evangelios, en tanto que Ireneo defendía la fe en Jesús. Los cristianos gnósticos primitivos sostenían que el bautismo, que hacía cristianos a los bautizados, era un primer paso hacia la salvación, pero de lo que se trataba en definitiva era de pasar de ser cristiano a ser Cristo mismo (o a realizarse como tal). No fue sino hasta el siglo IV cuando quedó final y formalmente establecido lo que constituía la ortodoxia: un credo (el símbolo niceno-constantinopolitano) y un canon (los veintisiete libros del Nuevo Testamento).

Una especialista en la materia, Elaine Pagels (1943-) escribe en la introducción de su libro sobre los comentarios gnósticos del Evangelio según Juan:

Pese a su diversidad [los autores gnósticos] en género y perspectiva teológica, tienen en común intentar la revelación de Cristo en términos de su significado interno simbólico. [...] Las aproximaciones gnósticas a los “evangelios” difieren entonces radicalmente de las de sus opositores teológicos. Tienen a desechar el punto de vista de los apologistas sobre los evangelios, tildándolo de “literalismo”. Los teólogos gnósticos sostienen que los aparentemente simples relatos evangélicos son en realidad alegorías – que leídas ‘espiritualmente’ revelan en lenguaje simbólico el proceso de la redención interna. Reconocieron que para explicar las verdades simbólicas ocultas en las escrituras requeriría no menos que el desarrollo de un nuevo método hermenéutico – y esto es precisamente lo que llevaron a cabo. [...] Su iniciación teológica les permite interpretar no sólo los evangelios [...] sino cualesquiera textos que expresen (como creen que lo hacen los dichos de Jesús) conocimiento de los ‘misterios’ de la existencia humana. Explican que estos misterios son expresiones del *Anthropos* originario, el arquetipo de la humanidad. El conocimiento de estos misterios emerge universalmente en la experiencia humana.⁶⁹

Los “apologistas” del siglo II, como Justino Martir e Ireneo de Lyon, sostenían la verdad literal de lo escrito en los evangelios, en particular la de los relatos concernientes a los grandes episodios en la vida de Jesús de Nazaret: la Encarnación del Hijo de Dios, su nacimiento virginal de María, su resurrección, etcétera. Justino Mártir reconoció que estos hechos se atribuyen a muchas otras figuras, pero que la diferencia es que sólo en el caso de Jesús las atribuciones son verdaderas.

Cuando nosotros decimos también que el Verbo, que es el primogénito de Dios (*cf.* Col 1,15), fue engendrado sin comercio carnal, es decir, Jesucristo, nuestro maestro, y que éste después de ser crucificado y matado, resucitó y subió al cielo (*cf.* Sal 3,6), nada nuevo presentamos, si se atiende a los que ustedes llaman hijos de Zeus. [...] Sólo Jesucristo fue engendrado como Hijo de Dios en el sentido propio del término, siendo su Verbo (*cf.* Jn 1,1), su primogénito (*cf.* Col 1,15; Rm 8,29; Hb 1,6; 11,28; 12,23; Pr 8,22) y su potencia (*cf.* 1Co 1,24); que, hecho hombre por designio suyo, nos enseñó esas verdades para la transformación y renovación del género humano. Antes de hacerse hombre entre los hombres, hubo algunos, digo los malvados demonios antes mentados, que se adelantaron a decir por medio de los poetas haber sucedido los mitos que se inventaron, a la manera que fueron ellos también los que hicieron

⁶⁹ Elaine Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis*, pp. 14-15.

las obras ignominiosas e impías de las que se nos acusa, sin que para ello haya testigo ni demostración alguna.⁷⁰

La encíclica Divino Afflante Spiritu

La exégesis bíblica en la esfera católica experimentaba en 1943 un patente rezago, que resultaba ya insostenible, con respecto a lo que desde más de un siglo venía sucediendo en la protestante.⁷¹ El gran cambio en la postura oficial de la Iglesia católica en relación con los estudios bíblicos se dio exactamente cincuenta años después de la promulgación de la encíclica *Providentissimus Deus* con la encíclica *Divino Afflante Spiritu* del papa Pío XII en 1943. Quiérase o no, esta encíclica constituye un primer antecedente importante del concilio ecuménico que habría de tener lugar dos décadas después.

Hay que decir que hubo una encíclica intermedia en el tiempo en relación con las dos mencionadas: la *Spiritus Paraclitus* de Benedicto XV, promulgada en 1920 —en conmemoración de los mil quinientos años de la muerte de san Jerónimo— y hoy prácticamente olvidada o ignorada. Su tono es absolutamente “conservador” y “tradicionalista”. En ella no se hace mención explícita de la crisis modernista, pero puede ser interpretada como una reacción tardía a ella. Transcribimos tres fragmentos a manera de muestra de lo que venimos diciendo:

En cuanto a “la absoluta inmunidad de cualquier error por parte de las Escrituras”:⁷²

17. [...] es de lamentar, sin embargo, venerables hermanos, que haya habido, no solamente entre los de fuera, sino incluso entre los hijos de la Iglesia católica, más aún —y esto atormenta especialmente nuestro espíritu—, entre los mismos clérigos y maestros de las sagradas disciplinas, quienes, aferrándose soberbiamente a su propio juicio, hayan abiertamente rechazado u ocultamente impugnado el Magisterio de la Iglesia en este punto.⁷³

En cuanto a los relatos históricos que aparecen en la Biblia:

21. Y no discrepan menos de la doctrina de la Iglesia —comprobada por el testimonio de San Jerónimo y de los demás Santos Padres— los que piensan que las partes

⁷⁰ Justino Martir, *Primera apología*. Lo citado figura en los capítulos (parágrafos) 21 y 23.

⁷¹ Aunque no de manera uniforme. Un ejemplo: no fue sino hasta 1967 cuando la confesión presbiteriana aceptó el empleo del método histórico-crítico en la exégesis bíblica.

⁷² http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xv/encyclicals/documents/hf_ben-xv_enc_15091920_spiritus-paraclitus_sp.html (§ 17). (Este fragmento no aparece en DH).

⁷³ *Ibid.* (§ 18). (Este fragmento tampoco aparece en DH).

históricas de la Escritura no se fundan en la verdad absoluta de los hechos, sino en la que llaman verdad relativa o conforme a la opinión vulgar; y hasta se atreven a deducirlo de las palabras mismas de León XIII, cuando dijo que se podían aplicar a las disciplinas históricas los principios establecidos a propósito de las cosas naturales.⁷⁴

Sobre la composición de los evangelios:

28. ¿Y qué decir de aquellos que, al explicar los Evangelios, disminuyen la fe humana que se les debe y destruyen la divina? Lo que Nuestro Señor Jesucristo dijo e hizo piensan que no ha llegado hasta nosotros íntegro y sin cambios, como escrito religiosamente para testigos de vista y oído, sino que —especialmente por lo que al cuarto Evangelio se refiere— en parte proviene de los evangelistas, que inventaron y añadieron muchas cosas por su cuenta, y en parte son referencias de los fieles de la generación posterior; y que, por lo tanto, se contienen en un mismo cauce aguas procedentes de dos fuentes distintas que por ningún indicio cierto se pueden distinguir entre sí.⁷⁵

En los hechos, *Divino Afflante Spiritu* abrió las puertas de la exégesis bíblica católica al método histórico-crítico (aunque no lo mencionó por nombre). Para mostrar el grado preciso en el que se dio esta apertura, hemos considerado conveniente citar extensamente el documento.

En primer lugar, destacamos una especie de apología en relación con *Providentissimus Deus*: el cambio observable entre esa encíclica y la que ahora nos ocupa es explicado en términos de avances en la arqueología y en el conocimiento histórico de los contextos de producción de los textos, y en el descubrimiento de mejores fuentes (testigos, en el sentido escriturístico), entre otras cosas:

11. [...] cuando nuestro predecesor publicó su encíclica *Providentissimus Deus*, apenas se había comenzado a explorar en Palestina uno u otro lugar de excavaciones relacionadas con estos asuntos. Ahora, en cambio, las investigaciones de este género no sólo se han aumentado muchísimo en cuanto al número sino que, además, cultivadas con más severo método y arte por el mismo ejercicio, nos enseñan muchas más cosas y con más certeza. Y, en efecto cuanta luz brote de estas investigaciones para entender mejor y con más plenitud los sagrados libros, lo saben todos los peritos, lo saben cuantos se consagran a estos estudios. Crece todavía la importancia de estas exploraciones por los documentos escritos hallados de vez en cuando, que contribuyen mucho al

⁷⁴ DH 3653. Lo que hemos reproducido lo hemos tomado de la versión en español oficial que puede ser consultada en la dirección electrónica www.vatican.va y que no difiere en aspectos esenciales de la que ofrece DH.

⁷⁵ http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xv/encyclicals/documents/hf_ben-xv_enc_15091920_spiritus-paraclitus_sp.html (§ 28). (Este fragmento no aparece en DH).

conocimiento de las lenguas, letras, sucesos, costumbres y cultos más antiguos. Ni es de menor interés el hallazgo y la búsqueda, tan frecuente en esta edad nuestra, de papiros, que ha tenido tanto valor para el conocimiento de las letras e instituciones públicas y privadas, principalmente del tiempo de nuestro Salvador. Se han hallado además y editado con sagacidad vetustos códices de los sagrados libros; se ha investigado con más extensión y plenitud la exégesis de los Padres de la Iglesia; finalmente, se ilustra con innumerables ejemplos el modo de hablar, narrar y escribir de los antiguos.⁷⁶

Se afirma que los textos originales (esto es, en las lenguas originales, hebreo, arameo y griego) tienen mayor autoridad que cualquier traducción, *incluida la Vulgata*:

12. [...] en la Edad Media, cuando la teología escolástica florecía más que nunca, aun el conocimiento de la lengua griega desde mucho tiempo antes se había disminuido de tal manera entre los occidentales, que hasta los mismos supremos doctores de aquellos tiempos, al explicar los divinos libros, solamente se apoyaban en la versión latina llamada Vulgata. Por el contrario, en estos nuestros tiempos no solamente la lengua griega, que desde el Renacimiento literario en cierto sentido ha sido resucitada a su nueva vida, es ya laminar a casi todos los cultivadores de la antigüedad, sino que aun el conocimiento de la lengua hebrea y de otras lenguas orientales se ha prolongado grandemente entre los hombres doctos. Es tanta, además, ahora la abundancia de medios para aprender estas lenguas, que el intérprete de la Biblia que, descuidándolas, se cierre la puerta para los textos originales, no puede en modo alguno evitar la nota de ligereza y desidia. Porque al exegeta pertenece andar como a caza, con sumo cuidado y veneración, aun de las cosas mínimas que, bajo la inspiración del divino Espíritu, brotaron de la pluma del hagiógrafo, a fin de penetrar su mente con más profundidad y plenitud. Procure, por lo tanto, con diligencia adquirir cada día mayor pericia en las lenguas bíblicas y aun en las demás orientales, y corrobore su interpretación con todos aquellos recursos que provienen de toda clase de filología. [...]. De la misma manera conviene que se explique aquel mismo texto original que, escrito por el sagrado autor, tiene mayor autoridad y mayor peso que cualquiera versión, por buena que sea, ya antigua, ya moderna; lo cual puede, sin duda, hacerse con mayor facilidad y provecho si, respecto del mismo texto, se junta al mismo tiempo con el conocimiento de las lenguas una sólida pericia en el manejo de la crítica.⁷⁷

Se reconoce la necesidad y la importancia de los métodos de crítica textual:

⁷⁶ http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_30091943_divino-afflante-spiritu_sp.html (§ 11). (Este fragmento no aparece en DH).

⁷⁷ http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_30091943_divino-afflante-spiritu_sp.html (§ 12). (Este fragmento no aparece en DH).

13. [...] hoy este arte, que lleva el nombre de crítica textual y que se emplea con gran loa y fruto en la edición de los escritos profanos, con justísimo derecho se ejercita también, por la reverencia debida a la divina palabra, en los libros sagrados. Porque por su mismo fin logra que se restituya a su ser el sagrado texto lo más perfectamente posible, se purifique de las depravaciones introducidas en él por la deficiencia de los amanuenses y se libre, cuanto se pueda, de las inversiones de palabras, repeticiones y otras faltas de la misma especie que suelen furtivamente introducirse en los libros transmitidos de uno en otro por muchos siglos.⁷⁸

Ahora bien, la exégesis no deberá consistir únicamente en la aplicación al texto bíblico de los rendimientos aportados por las ciencias seculares, sino que esta aplicación ha de estar orientada a la elucidación de su sentido teológico:

16. [...] que los exegetas de las Sagradas Letras [...] Traten también con singular empeño de no exponer únicamente [...] las cosas que atañen a la historia, arqueología, filología y otras disciplinas por el estilo, sino que, sin dejar de aportar oportunamente aquéllas en cuanto puedan contribuir a la exégesis, muestren principalmente cuál es la doctrina teológica de cada uno de los libros o textos respecto de la fe y costumbres [...].⁷⁹

Una de las razones esgrimidas a favor de esto reviste interés para nosotros:

17. Una vez que hubieren dado tal interpretación, teológica ante todo, como hemos dicho, eficazmente obligarán a callar a los que, afirmando que en los comentarios bíblicos apenas hallan nada que eleve la mente a Dios, nutra el alma, promueva la vida interior, repiten que es preciso acudir a cierta interpretación espiritual, que ellos llaman mística.⁸⁰

Se reconoce que los autores de cada uno de los textos bíblicos imprime en él los rasgos de su personalidad y cultura, y se enuncia qué ha de enten-

⁷⁸ http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_30091943_divino-afflante-spiritu_sp.html (§ 13). (Este fragmento no aparece en DH).

⁷⁹ DH 3826. Lo que hemos reproducido lo hemos tomado de la versión en español oficial que puede ser consultada en la dirección electrónica www.vatican.va y que no difiere en aspectos esenciales de la que ofrece DH.

⁸⁰ DH 3827. Lo que hemos reproducido lo hemos tomado de la versión en español oficial que puede ser consultada en la dirección electrónica www.vatican.va y que no difiere en aspectos esenciales de la que ofrece DH.

derse sustantivamente –en contraste con lo metodológico y lo relativo a la autoridad– como la interpretación correcta:

21. Porque nuestra edad, así como acumula nuevas cuestiones y nuevas dificultades, así también, por el favor de Dios, suministra nuevos recursos y subsidios de exégesis. Entre éstos parece digno de peculiar mención que los teólogos católicos, siguiendo la doctrina de los Santos Padres, y principalmente del Angélico y Común Doctor, han explorado y propuesto la naturaleza y los efectos de la inspiración bíblica mejor y más perfectamente que como solía hacerse en los siglos pretéritos. Porque, partiendo del principio de que el escritor sagrado al componer el libro es órgano o instrumento del Espíritu Santo, con la circunstancia de ser vivo y dotado de razón, rectamente observan que él, bajo el influjo de la divina moción, de tal manera usa de sus facultades y fuerza, que fácilmente puedan todos colegir del libro nacido de su acción “la índole propia de cada uno y, por decirlo así, sus singulares caracteres y trazos”.⁸¹

22. [...] el intérprete con todo esmero, y sin descuidar ninguna luz que hayan aportado las investigaciones modernas, esfuércese por averiguar cuál fue la propia índole y condición de vida del escritor sagrado, en qué edad floreció, qué fuentes utilizó, ya escritas, ya orales, y qué formas de decir empleó. Porque a nadie se oculta que la *norma principal de interpretación es aquella en virtud de la cual se averigua con precisión y se define qué es lo que el escritor pretendió decir* [...].⁸²

Se trata aquí lo que con frecuencia se alude como la pregunta por el mejor intérprete de un texto, pero esta manera de formularla no es en este contexto conveniente. Por *interpretación sustantiva* estamos entendiendo el resultado del acto de interpretar. En principio pueden reconocerse tres respuestas a la pregunta por la interpretación sustantiva correcta: a) la del autor del texto (como en la encíclica); b) aquella a la que da lugar el propio texto con independencia de su autor (como en el pensamiento estructuralista y semiótico); y c) la del lector (como en las teorías de la recepción y en la doctrina del libre examen tradicionalmente profesada por el protestantismo). Distintas de la cuestión sustantiva de la interpretación es la *metodológica* –¿cómo ha de efectuarse la interpretación?– y la relativa a la *autoridad*: ¿quién es un intérprete autorizado?

⁸¹ http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_30091943_divino-afflante-spiritu_sp.html (§ 21). (Este fragmento no aparece en DH).

⁸² DH 3829 (cursivas nuestras). Lo que hemos reproducido lo hemos tomado de la versión en español oficial que puede ser consultada en la dirección electrónica www.vatican.va y que no difiere en aspectos esenciales de la que ofrece DH.

Se acepta en la encíclica la existencia de diversos géneros literarios en los textos bíblicos:

23. Por otra parte, cuál sea el sentido literal, no es muchas veces tan claro en las palabras y escritos de los antiguos orientales como en los escritores de nuestra edad. Porque no es con solas las leyes de la gramática o filología ni con sólo el contexto del discurso con lo que se determina qué es lo que ellos quisieron significar con las palabras; es absolutamente necesario que el intérprete se traslade mentalmente a aquellos remotos siglos del Oriente, para que, ayudado convenientemente con los recursos de la historia, arqueología, etnología y de otras disciplinas, discierna y vea con distinción qué géneros literarios, como dicen, quisieron emplear y de hecho emplearon los escritores de aquella edad vetusta. Porque los antiguos orientales no empleaban siempre las mismas formas y las mismas maneras de decir que nosotros hoy, sino más bien aquellas que estaban recibidas en el uso corriente de los hombres de sus tiempos y países. Cuáles fueron éstas, no lo puede el exegeta establecer de antemano, sino con la escrupulosa indagación de la antigua literatura del Oriente.⁸³

24. [...] nadie que tenga recta inteligencia de la inspiración [se debe admirar] de que también entre los sagrados escritores, como entre los otros de la antigüedad, se hallen ciertas artes de exponer y narrar, ciertos idiotismos, sobre todo propios de las lenguas semíticas; las que se llaman *aproximaciones* y ciertos modos de hablar hiperbólicos; más aún, a veces hasta paradojas para imprimir las cosas en la mente con más firmeza. Porque ninguna de aquellas maneras de hablar de que entre los antiguos, particularmente entre los orientales, solía servirse el humano lenguaje para expresar sus ideas, es ajena a los libros sagrados [...].⁸⁴

Se establece (§ 24) una notable analogía entre el Verbo encarnado y el pecado, por una parte, y el lenguaje bíblico y el error: “[...] Porque así como el Verbo sustancial de Dios se hizo semejante a los hombres en todas las cosas, *excepto el pecado* (Heb 4,15), así también las palabras de Dios, expresadas en lenguas humanas, se hicieron semejantes en todo al humano lenguaje, excepto el error [...]”.⁸⁵

⁸³ DH 3830. Lo que hemos reproducido lo hemos tomado de la versión en español oficial que puede ser consultada en la dirección electrónica www.vatican.va y que no difiere en aspectos esenciales de la que ofrece DH.

⁸⁴ DH 3830. Lo que hemos reproducido lo hemos tomado de la versión en español oficial que puede ser consultada en la dirección electrónica www.vatican.va y que no difiere en aspectos esenciales de la que ofrece DH.

⁸⁵ http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_30091943_divino-afflante-spiritu_sp.html (§ 24). (Este fragmento no aparece en DH).

Se reitera la cuestión de los géneros literarios y se le señala como la vía de solución para resolver aparentes discrepancias entre lo afirmado literalmente en el texto bíblico y los hechos históricos:

25. [...] el exegeta católico, a fin de satisfacer a las necesidades actuales de la ciencia bíblica, al exponer la Sagrada Escritura y mostrarla y probarla inmune de todo error, válgase también prudentemente de este medio, indagando qué es lo que la forma de decir o el género literario empleado por el hagiógrafo contribuye para la verdadera y genuina interpretación, y se persuada que esta parte de su oficio no puede descuidarse sin gran detrimento de la exégesis católica. Puesto que no raras veces —para no tocar sino este punto—, cuando algunos, reprochándolo, cacarean que los sagrados autores se descarriaron de la fidelidad histórica o contaron las cosas con menos exactitud, se averigua que no se trata de otra cosa sino de aquellas maneras corrientes y originales de decir y narrar propias de los antiguos, que a cada momento se empleaban mutuamente en el comercio humano, y que en realidad se usaban en virtud de una costumbre lícita y común. Exige, pues, una justa equidad del ánimo que, cuando se encuentran estas cosas en el divino oráculo, el cual, como destinado a hombres, se expresa con palabras humanas, no se les arguya de error, no de otra manera que cuando se emplean en el uso cotidiano de la vida. Así es que, conocidas y exactamente apreciadas las maneras y artes de hablar y escribir en los antiguos, podrán resolverse muchas dificultades que se objetan contra la verdad y fidelidad histórica de las divinas Letras; ni será menos a propósito este estudio para conocer más plenamente y con mayor luz la mente del sagrado autor.⁸⁶

También se reitera (§ 26) la necesidad de aprovechar todo lo nuevo “que hubieren aportado, sea la arqueología, sea la historia antigua o el conocimiento de las antiguas letras, y cuanto sea apto para mejor conocer la mente de los escritores vetustos y su manera, forma y arte de razonar, narrar y escribir”.⁸⁷

Como si se anticipara una reacción adversa a todo lo anterior, la encíclica sostiene (§ 29) que hay que “estar alejados de aquel espíritu poco prudente con el que se juzga que todo lo nuevo, por el solo hecho de serlo, deba ser impugnado o tenerse por sospechoso”.⁸⁸

⁸⁶ http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_30091943_divino-afflante-spiritu_sp.html (§ 25). (Este fragmento no aparece en DH).

⁸⁷ DH 3831. Lo que hemos reproducido lo hemos tomado de la versión en español oficial que puede ser consultada en la dirección electrónica www.vatican.va y que no difiere en aspectos esenciales de la que ofrece DH.

⁸⁸ Éste, uno de los renglones más citados de la encíclica, no aparece —salvo por error de nuestra parte— en DH. Lo hemos tomado de http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_30091943_divino-afflante-spiritu_sp.html (§ 29).

Finalmente (por lo que respecta a este repaso), se afirma que:

30. [...] entre las muchas cosas que en los sagrados libros, legales, históricos, sapienciales y proféticos, se proponen, son solamente pocas aquellas cuyo sentido haya sido declarado por la autoridad de la Iglesia, ni son muchas aquellas sobre las que haya unánime consentimiento de los Padres. Quedan, pues, muchas, y ellas muy graves, en cuyo examen y exposición se puede y debe libremente ejercitar la agudeza y el ingenio de los intérpretes católicos [...].⁸⁹

Divino Afflante Spiritu es probablemente la encíclica más conocida y comentada del Papa Pío XII. Sin embargo, dados nuestros propósitos, es otra la que nos resulta de mayor interés.

La encíclica Humani Generis

Humani Generis, esa otra encíclica del papa Pío XII, fue promulgada el 12 de agosto de 1950 y versa “sobre las falsas opiniones contra los fundamentos de la doctrina católica”, lo que ya nos indica el tono del texto. Como decimos, para nuestros propósitos, resulta de mayor interés que *Divino Afflante Spiritu*, ya que en mucho versa sobre la interpretación de las fórmulas dogmáticas. Condena o critica, entre otras cosas, lo siguiente:

1. “[...] un falso “historicismo”, que ateniéndose sólo a los acontecimientos de la vida humana, socava los fundamentos de toda verdad y ley absoluta, lo mismo en el terreno de la filosofía que en el de los dogmas cristianos” (§ 3).⁹⁰
2. “[El] intento de algunos [de] atenuar lo más posible la significación de los dogmas y librar al dogma mismo de la terminología de tiempo atrás recibida por la Iglesia, así como de las nociones filosóficas vigentes entre los doctores católicos”, consideradas terminología y nociones extrañas “a la divina revelación” y obstáculo para que “vengan paulatinamente a equilibrarse el dogma católico y las opiniones de los disidentes” (§ 9).⁹¹

⁸⁹ DH 3831. Lo que hemos reproducido lo hemos tomado de la versión en español oficial que puede ser consultada en la dirección electrónica www.vatican.va y que no difiere en aspectos esenciales de la que ofrece DH.

⁹⁰ DH 3878. A diferencia de casos anteriores, en lo tocante a esta encíclica hemos preferido citar, cuando disponible, la versión del texto que aparece en DH.

⁹¹ DH 3881.

3. Buscar satisfacer las exigencias actuales expresando “el dogma por las nociones de la filosofía moderna, ya del inmanentismo, ya del idealismo, ya del existencialismo, ya de cualquier otro sistema” (§ 9).⁹²
4. La idea de que “los misterios de la fe jamás pueden significarse por nociones adecuadamente verdaderas, sino solamente por nociones ‘aproximativas’, [...] siempre cambiantes, por las cuales, efectivamente, la verdad se indica, en cierto modo, pero forzosamente también se deforma. De ahí que no [se tenga] por absurdo, sino por absolutamente necesario, que la teología, al hilo de las varias filosofías de que en el decurso de los tiempos se vale como de instrumento, vaya sustituyendo las antiguas nociones por otras nuevas, de suerte que por modos diversos y hasta en algún modo opuestos, pero, según ellos, equivalentes, traduzca a estilo humano las mismas verdades divinas” (§ 9).⁹³
5. El “desprecio de los términos y conceptos que suelen emplear los teólogos escolásticos” (§ 11).⁹⁴

Por otra parte, se reconoce que: “Nadie hay ciertamente que no vea que los términos empleados tanto en las escuelas como por el Magisterio de la Iglesia para expresar tales conceptos, pueden ser perfeccionados y aquilataados, y es también notorio que la Iglesia no ha sido siempre constante en el empleo de las mismas voces” (§ 11), y que es evidente “que la Iglesia no puede ligarse a cualquier efímero sistema filosófico” (§ 11). Pero que “los conceptos y términos que en el decurso de muchos siglos fueron elaborados con unánime consentimiento por los doctores católicos, indudablemente no se fundan en tan deleznable fundamento”, sino que están fundados “en los principios y conceptos deducidos del verdadero conocimiento de las cosas creadas, deducción realizada a la luz de la verdad revelada que, por medio de la Iglesia iluminaba, como una estrella, la mente humana”. De manera que “no hay que maravillarse de que algunos de esos conceptos hayan sido no sólo empleados, sino sancionados por los Concilios ecuménicos, de suerte que no sea lícito separarse de ellos” (§ 10).⁹⁵

Reemplazar estas nociones conduciría a “sustituirlas con nociones hipotéticas o expresiones fluctuantes y vagas de la nueva filosofía, que,

⁹² DH 3882.

⁹³ DH 3882.

⁹⁴ DH 3883.

⁹⁵ DH 3883.

como las hierbas del campo, hoy existen, y mañana caerían secas; aún más: ello convertiría el mismo dogma en una caña agitada por el viento” (§ 11),⁹⁶ con la consecuencia de que “estos amigos de novedades fácilmente pasan del desprecio de la teología escolástica a tener en menos y aun a despreciar también el mismo *Magisterio de la Iglesia*, que con su autoridad tanto peso ha dado a aquella teología”,⁹⁷ al grado de que este “Magisterio es por ellos presentado como rémora del progreso y obstáculo de la ciencia y ya por muchos acatólicos es considerado como un injusto freno que impide a algunos teólogos más cultos la renovación de su ciencia” (§ 12).⁹⁸

Podemos apreciar aquí la defensa de dos cosas distintas: a) la filosofía y la teología escolásticas, de manera señalada, como veremos enseguida, las de Tomás de Aquino; y b) el Magisterio ordinario.⁹⁹ Por lo que concierne a lo primero, en adición a lo ya registrado, la encíclica dice que:

[...] la Iglesia exige que los futuros sacerdotes se formen en las disciplinas filosóficas “según el método, la doctrina y los principios del Doctor Angélico”, pues sabe ella muy bien por la experiencia de muchos siglos que el método y sistema del Aquinate descuella con singular excelencia tanto para la instrucción de los principiantes, como para la investigación de las más recónditas verdades; [además, su doctrina está en armonía con la divina revelación y es muy eficaz así para salvaguardar los fundamentos de la fe] (§ 25).¹⁰⁰

Por ello, “es altamente lamentable que una filosofía recibida y reconocida en la Iglesia, sea hoy despreciada por algunos y motejada impuden-

⁹⁶ http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis_sp.html. (Esto, citado con mucha frecuencia en la literatura especializada, sorprendentemente no aparece en DH).

⁹⁷ http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis_sp.html. Este fragmento tampoco aparece en DH.

⁹⁸ DH 3884.

⁹⁹ El Magisterio extraordinario está conformado precisamente por los dogmas emanados de los concilios ecuménicos o de las proclamaciones *ex cathedra* de los romanos pontífices. Es oportuno tomar nota de que la idea misma del Magisterio como es entendida en la actualidad, esto es, con el papa como primer y principal “maestro” es mucho más reciente de lo que podría pensarse: al parecer, fue Gregorio XVI (cuyo papado transcurrió de 1831 a 1846) quien comenzó a emplear el término con las connotaciones que tiene hoy día y fueron Pío X (papado: 1903-1914) y Pío XII (papado: 1939-1958) quienes le confirieron su fuerza plena.

¹⁰⁰ DH 3894. Lo que se encuentra entre corchetes no aparece en DH; lo hemos tomado de http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis_sp.html.

temente de anticuada en su forma y racionalista, como ellos dicen, en sus procedimientos” (§ 26).¹⁰¹ Sostienen éstos, según la encíclica, que:

[...] no es un método filosófico que responda ya a la cultura y a las necesidades modernas. Agregan, además, que la filosofía perenne no es sino la filosofía de las esencias inmutables, mientras que la mente moderna ha de considerar la *existencia* de los seres singulares y la vida en su continua evolución. Y mientras desprecian esta filosofía ensalzan otras, antiguas o modernas, orientales u occidentales, de tal modo que parecen insinuar que, cualquier filosofía o doctrina opinable, añadiéndole —si fuere menester— algunas correcciones o complementos, puede conciliarse con el dogma católico. Pero ningún católico puede dudar de cuán falso sea todo eso, principalmente cuando se trata de sistemas como el *Inmanentismo*, el *Idealismo*, el *Materialismo*, ya sea histórico, ya dialéctico, o también el *Existencialismo*, tanto si defiende el ateísmo como si impugna el valor del raciocinio en el campo de la metafísica (§ 26).¹⁰²

Por lo que respecta a la defensa del Magisterio ordinario, la encíclica denuncia que “hay algunos que, de propósito y habitualmente, desconocen todo cuanto los Romanos Pontífices han expuesto en las encíclicas sobre el carácter y la constitución de la Iglesia; y ello, para hacer prevalecer un concepto vago que ellos profesan y dicen haber sacado de los antiguos Padres, especialmente de los griegos” (§ 12).¹⁰³ Dos párrafos más adelante esto es reiterado con mayor fuerza:

Tampoco ha de pensarse que no exige de suyo asentimiento lo que en las Encíclicas se expone, por el hecho de que en ellas no ejercen los Pontífices la suprema potestad de su Magisterio; puesto que estas cosas se enseñan por el Magisterio ordinario, al que también se aplica lo de *quien a vosotros oye, a mí me oye* [Lc. 10, 16], y las más de las veces, lo que en las Encíclicas se propone y se inculca, pertenece ya por otros conceptos a la doctrina católica. Y si los Sumos Pontífices en sus documentos pronuncian de propósito sentencia sobre alguna cuestión hasta entonces discutida, es evidente que esa cuestión, según la mente y voluntad de los mismos Pontífices, no puede ya tenerse por objeto de libre discusión entre los teólogos (§ 14).¹⁰⁴

¹⁰¹ DH 3894.

¹⁰² http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis_sp.html. Este fragmento no aparece en DH.

¹⁰³ http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis_sp.html. Este fragmento no aparece en DH. Nos queda incierto si la referencia a los padres griegos es una simple constatación histórica o si connota en alguna forma menosprecio.

¹⁰⁴ DH 3885.

Finalmente, en esta encíclica se enuncia con absoluta claridad lo que desde ahora nombramos “afirmación del *único intérprete autorizado*” y se reitera, una vez más, la necesidad de preservar el sentido original de la doctrina católica:

El divino Redentor no encomendó la auténtica interpretación de ese depósito a cada uno de los fieles ni a los mismos teólogos, sino sólo al Magisterio de la Iglesia. Ahora bien, si la Iglesia ejerce esta función suya, como en el decurso de los siglos lo ha hecho muchas veces, ora por el ejercicio ordinario, ora por el extraordinario de la misma, es de todo punto evidente ser método falso el que trata de explicar lo claro por lo oscuro, y es preciso que todos sigan justamente el contrario. De ahí que enseñando nuestro predecesor, de inmortal memoria, Pío IX, que el oficio nobilísimo de la teología es manifestar cómo la doctrina definida por la Iglesia está contenida en las fuentes de la revelación, no sin grave causa añadió estas palabras: “en el mismo sentido en que ha sido definida” (§ 15).¹⁰⁵

A partir de la promulgación de la encíclica, y de manera creciente en la década de los cincuenta, fue posible observar en la exégesis bíblica católica el surgimiento de nuevos aires que soplaban en direcciones distintas al literalismo tradicional. Algo que merece ser destacado (y meditado) es que, a partir de la promulgación de la encíclica, el proceso de apertura creciente para las labores de exégesis arribó a un punto en el que en los hechos hubo (y continúa habiendo) paradójicamente más libertad para la interpretación de las Escrituras que para la de las formulaciones dogmáticas (que la interpretan). No hubo una *Divino Afflante Spiritu* relativa a las fórmulas dogmáticas. En su lugar fue promulgada, en la dirección contraria, la *Humani Generis*. Constátese lo anterior yuxtaponiendo ambos textos. Un ejemplo de lo que tal comparación pondría de manifiesto es el siguiente contraste: en tanto que, como hemos visto, la *Divino Afflante Spiritu* afirmaba que hay que “estar alejados de aquel espíritu poco prudente con el que se juzga que todo lo nuevo, por el solo hecho de serlo, deba ser impugnado o tenerse por sospechoso”, la *Humani Generis* sostuvo que “el cristiano, tanto filósofo como teólogo, no abraza apresurada y ligeramente las novedades que se ofrecen todos los días, sino que ha de examinarlas con la máxima diligencia y ha de someterlas a justo examen, no sea que pierda la verdad ya adquirida o la corrompa, ciertamente con grave peligro y daño aun para la fe misma” (§ 24).¹⁰⁶

¹⁰⁵ DH 3886.

¹⁰⁶ http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis_sp.html. Este fragmento no aparece en DH.

En el mismo año de 1950, ya en nuestro tiempo, dos meses después de que fue promulgada la *Humani Generis*, el papa Pío XII, hablando *ex cathedra*, proclamó solemnemente (Constitución Apostólica *Munificentissimus Deus*) el dogma de la Asunción de la Virgen María. Fue la única proclamación de este tipo del siglo xx; después de ella no ha habido otra:

Después de elevar a Dios muchas y reiteradas preces y de invocar la luz del Espíritu de la Verdad, para gloria de Dios omnipotente, que otorgó a la Virgen María su peculiar benevolencia; para honor de su Hijo, Rey inmortal de los siglos y vencedor del pecado y de la muerte; para aumentar la gloria de la misma augusta Madre y para gozo y alegría de toda la Iglesia, con la autoridad de nuestro Señor Jesucristo, de los bienaventurados Apóstoles Pedro y Pablo y con la nuestra, pronunciamos, declaramos y definimos ser dogma divinamente revelado, que la Inmaculada Madre de Dios, siempre Virgen María, terminado el curso de su vida terrena fue asunta en cuerpo y alma a la gloria celestial.¹⁰⁷

EL CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II

Desde los años cincuenta hasta nuestros días, nosotros mismos hemos sido testigos de esta parte de la historia y, en nuestra absoluta insignificancia, partícipes de ella.

El mundo de la posguerra planteaba preguntas nuevas en relación con cuestiones políticas, económicas, sociales y culturales a la sociedad occidental en general y a la Iglesia católica en particular. Por lo demás, como hemos visto, el Concilio Vaticano I quedó inconcluso debido a la ocupación de Roma en septiembre de 1870 por el ejército de Víctor Manuel II. Quedaron pendientes de ser tratadas las cuestiones de índole pastoral.

Menos de tres meses después del inicio de su pontificado (que tuvo lugar en octubre de 1958), Juan XXIII anunció su decisión de convocar a un nuevo concilio ecuménico. En la alocución correspondiente –“*Allocuzione con la quale il Sommo Pontefice annuncia il Sinodo Romano, il Concilio Ecumenico e l'aggiornamento del Codice di Diritto Canonico*”, el 25 de enero de 1959– habló explícitamente de una puesta al día (*Aggiornamento*). En ese momento, la puesta al día se refería al *Código de Derecho Canónico*, pero rápidamente su empleo se generalizó hasta abarcar todo lo relativo a la Iglesia católica.

La preparación del concilio tomó más de dos años durante los cuales trabajaron diez comisiones especializadas integradas mayoritariamente por

¹⁰⁷ DH 3903. Lo que hemos reproducido lo hemos tomado de <http://www.mercaba.org/PIO%20XII/asuncion.htm>, que no difiere en aspectos esenciales de la que ofrece DH.

miembros de la Curia Romana, que elaboraron unos “esquemas” (*schematas*) para ser sometidos a la consideración del concilio cuando iniciara sus actividades. El concilio comenzó formalmente el 11 de octubre de 1962 y dos días después tuvo lugar la primera sesión de trabajo. Duró tan sólo quince minutos. Lo que ocurrió es que se tenía proyectado elegir en esa sesión a las diez comisiones con las que contaría el concilio y sobre las cuales recaería la elaboración de los borradores de los documentos fundamentales del concilio; cada una de estas comisiones estaría integrada por dieciséis miembros elegidos y ocho designados.

La expectativa era que quienes habían formado parte de las comisiones del período preparatorio fueran ratificados como miembros de las comisiones conciliares, pero eso no fue lo que sucedió: a propuesta de dos cardenales la votación fue pospuesta y la sesión levantada.

Entre el 13 y el 16 de octubre, los padres conciliares elaboraron nuevas propuestas para la integración de las comisiones, propuestas mucho más incluyentes y en los hechos rechazaron la mayor parte de los “esquemas” de las comisiones del período preparatorio. Las nuevas comisiones propuestas fueron aprobadas por el concilio. Ante el asombro del mundo, un nuevo modo de proceder (y de pensar) había entrado en vigencia; se le conocería después como “el espíritu del Vaticano II”.

El concilio entró en receso el 8 de diciembre. Los preparativos para su reanudación se detuvieron con motivo del fallecimiento del papa Juan XXIII (3 de junio, 1963). Paulo VI, el nuevo papa, anunció inmediatamente después de su elección que el concilio continuaría. En adición al primer período (1962), que es del que hemos hecho escueto relato, hubo otros tres, cada uno de los cuales tuvo lugar en uno de los tres años subsecuentes. El concilio fue clausurado el 8 de diciembre de 1965. En total produjo cuatro constituciones (*Dei Verbum*, sobre la revelación divina; *Lumen gentium*, sobre la Iglesia; *Sacrosantum Concilium*, sobre la liturgia sagrada; y *Gaudium et Spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual), tres declaraciones y nueve decretos. No tenemos ni necesidad ni posibilidad de dar cuenta de todo ello aquí; sólo dirigiremos nuestra atención a dos fragmentos de la Constitución Dogmática *Dei Verbum*; otros dos de la Declaración *Nostra Ætate*, sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas; y a uno más, el de la Declaración *Dignitatis humanae*, sobre la libertad religiosa.

En la Constitución Dogmática *Dei Verbum*, encontramos una afirmación absolutamente contundente de que la interpretación de la palabra de Dios revelada, sea en las Escrituras, sea en la tradición, es una atribución exclusiva del Magisterio de la Iglesia (lo que hemos denominado “afirmación del único intérprete autorizado”):

La Sagrada Tradición, pues, y la Sagrada Escritura constituyen un solo depósito sagrado de la palabra de Dios, confiado a la Iglesia; fiel a este depósito todo el pueblo santo, unido con sus pastores en la doctrina de los Apóstoles y en la comunión, persevera constantemente en la fracción del pan y en la oración (*cf.* Act., 8, 42), de suerte que prelados y fieles colaboran estrechamente en la conservación, en el ejercicio y en la profesión de la fe recibida.

Pero el oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios escrita o transmitida ha sido confiado únicamente al Magisterio vivo de la Iglesia, cuya autoridad se ejerce en el nombre de Jesucristo. Este Magisterio, evidentemente, no está sobre la palabra de Dios, sino que le sirve, enseñando solamente lo que le ha sido confiado por mandato divino y con la asistencia del Espíritu Santo la oye con piedad, la guarda con exactitud y la expone con fidelidad, y de este único depósito de la fe saca todo lo que propone como verdad revelada por Dios que se ha de creer.

Es evidente, por tanto, que la Sagrada Tradición, la Sagrada Escritura y el Magisterio de la Iglesia, según el designio sapientísimo de Dios, están entrelazados y unidos de tal forma que no tiene consistencia el uno sin el otro, y que, juntos, cada uno a su modo, bajo la acción del Espíritu Santo, contribuyen eficazmente a la salvación de las almas.¹⁰⁸

En la Declaración *Nostra aetate*, se hace el reconocimiento de que en las religiones no cristianas hay mucho de “santo y verdadero” y que los cristianos deben con provecho reconocer, guardar y promover “aquellos bienes espirituales y morales, así como los valores socio-culturales” de los adeptos de estas religiones:

La Iglesia católica no rechaza nada de lo que en estas religiones hay de santo y verdadero. Considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas que, por más que discrepen en mucho de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres. Anuncia y tiene la obligación de anunciar constantemente a Cristo, que es “el Camino, la Verdad y la Vida” (Jn 14, 6), en quien los hombres encuentran la plenitud de la vida religiosa y en quien Dios reconcilió consigo todas las cosas.

Por consiguiente, exhorta a sus hijos a que, con prudencia y caridad, mediante el diálogo y colaboración con los adeptos de otras religiones, dando testimonio de fe y

¹⁰⁸ DH 4213 y DH 4214. Lo que hemos reproducido lo hemos tomado de la versión en español oficial que puede ser consultada en la dirección electrónica www.vatican.va y que no difiere en aspectos esenciales de la que ofrece DH.

vida cristiana, reconozcan, guarden y promuevan aquellos bienes espirituales y morales, así como los valores socio-culturales que en ellos existen (§ 2).¹⁰⁹

El documento hace referencia breve al Hinduismo y al Budismo y algo más amplia al Islam y al Judaísmo. Por lo que trataremos en otros estudios, nos interesa ahora especialmente lo relativo al Hinduismo y al Budismo:

[...] en el Hinduismo los hombres investigan el misterio divino y lo expresan mediante la inagotable fecundidad de los mitos y con los penetrantes esfuerzos de la filosofía, y buscan la liberación de las angustias de nuestra condición mediante las modalidades de la vida ascética, a través de profunda meditación, o bien buscando refugio en Dios con amor y confianza. En el Budismo, según sus varias formas, se reconoce la insuficiencia radical de este mundo mudable y se enseña el camino por el que los hombres, con espíritu devoto y confiado pueden adquirir el estado de perfecta liberación o la suprema iluminación, por sus propios esfuerzos apoyados con el auxilio superior. Así también las demás religiones que se encuentran en el mundo se esfuerzan por responder de varias maneras a la inquietud del corazón humano, proponiendo caminos, es decir, doctrinas, normas de vida y ritos sagrados (§ 2).¹¹⁰

Finalmente, de la Declaración *Dignitatis humanae* atendemos al fragmento que ya habíamos citado en la introducción:

[...] profesa el sagrado Concilio que Dios manifestó al género humano el camino por el que, sirviéndole, pueden los hombres salvarse y ser felices en Cristo. Creemos que esta única y verdadera religión subsiste en la Iglesia católica y Apostólica, a la cual el Señor Jesús confió la misión de difundirla a todos los hombres [...] (§ 1).¹¹¹

Aquí, la palabra crucial resultó después ser “subsiste”. Si esta “única y verdadera religión” *subsiste* en la Iglesia católica y Apostólica, ¿no podrá *subsistir* también en otras confesiones cristianas y en otras religiones no cristianas? Así lo entendieron muchos en su momento. No así, en nuestros tiempo, la Congregación para la Doctrina de la Fe; más adelante consideraremos a este respecto: a) las opiniones del papa Benedicto XVI cuando fuera prefecto

¹⁰⁹ DH 4196. Lo que hemos reproducido lo hemos tomado de la versión en español oficial que puede ser consultada en la dirección electrónica www.vatican.va y que no difiere en aspectos esenciales de la que ofrece DH.

¹¹⁰ DH 4196. Lo que hemos reproducido lo hemos tomado de la versión en español oficial que puede ser consultada en la dirección electrónica www.vatican.va y que no difiere en aspectos esenciales de la que ofrece DH.

¹¹¹ http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_sp.html.

de dicha congregación, y b) un documento reciente del nuevo prefecto, el cardenal William Levada.

Cuatro acontecimientos, expresión de los nuevos tiempos durante el pontificado de Paulo VI, fueron: a) la supresión del Índice de Libros Prohibidos en 1966; b) la supresión del juramento antimodernista en 1967; c) el notable carácter “progresista”¹¹² en lo social de las discusiones tenidas en la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Medellín (Colombia) en 1968, y de los documentos que de ella emanaron; y, d) la reestructuración completa de la Pontificia Comisión Bíblica en 1971, que adquirió el carácter de cuerpo consultivo al servicio de la Congregación para la Doctrina de la Fe (lo que constituyó una muy significativa degradación del organismo y una notable disminución de su autoridad, carácter que mantiene en la actualidad). En 1968, empero, tuvo lugar un acontecimiento que parecía ser de signo contrario: la promulgación de la encíclica *Humanae Vitae*. El efecto que en los hechos tuvo, efecto absolutamente descomunal, fue el debilitamiento de la autoridad del Magisterio ordinario.

El parteaguas que fue la Humanae Vitae

En 1930, la Iglesia anglicana (Conferencia de Lambeth) declaró permitidos algunos métodos artificiales de control natal en algunas circunstancias. Ese mismo año el papa Pío XI promulgó la encíclica *Casti Connubii* en la que reafirmó la prohibición de dichos métodos.

El Concilio Vaticano II se ocupó del tema del amor conyugal y la procreación en la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* (Sobre la Iglesia en el mundo actual). En ella podemos encontrar lo siguiente:

[...] la actual situación económica, social-psicológica y civil son origen de fuertes perturbaciones para la familia. En determinadas regiones del universo, finalmente, se observan con preocupación los problemas nacidos del incremento demográfico (§ 47).¹¹³

¹¹² La categoría requeriría, desde luego, ser elaborada con rigor. A falta de ello, entremillamos el término y entendemos por él “los comúnmente tenidos por tales”. Lo mismo vale para “conservadores” y “tradicionalistas”. De “integristas”, en cambio, sí proporcionamos la siguiente definición: “aquellos que brindan incuestionado asentimiento a la totalidad del Magisterio (extraordinario y ordinario)”; y por ello escribimos el término sin comillas.

¹¹³ http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html. (DH no transcribe la segunda parte de la Constitución pastoral *Gaudium et Spes* que es donde se encuentra éste y todos los demás fragmentos de ella aquí citados).

En el deber de transmitir la vida humana y de educarla, lo cual hay que considerar como su propia misión, los cónyuges saben que son cooperadores del amor de Dios Creador y como sus intérpretes. Por eso, con responsabilidad humana y cristiana, cumplirán su misión y con dócil reverencia hacia Dios se esforzarán ambos, de común acuerdo y común esfuerzo, por formarse un juicio recto, atendiendo tanto a su propio bien personal como al bien de los hijos, ya nacidos o todavía por venir, discerniendo las circunstancias de los tiempos y del estado de vida tanto materiales como espirituales, y, finalmente, teniendo en cuenta el bien de la comunidad familiar, de la sociedad temporal y de la propia Iglesia. Este juicio, en último término, deben formarlo ante Dios los esposos personalmente. En su modo de obrar, los esposos cristianos sean conscientes de que no pueden proceder a su antojo, sino que siempre deben regirse por la conciencia, lo cual ha de ajustarse a la ley divina misma, dóciles al Magisterio de la Iglesia, que interpreta auténticamente esta ley a la luz del Evangelio (§ 50).

El concilio sabe que los esposos, al ordenar armoniosamente su vida conyugal, con frecuencia se encuentran impedidos por algunas circunstancias actuales de la vida, y pueden hallarse en situaciones en las que el número de hijos, al menos por cierto tiempo, no puede aumentarse, y el cultivo del amor fiel y la plena intimidad de vida tienen sus dificultades para mantenerse. Cuando la intimidad conyugal se interrumpa, puede no raras veces correr riesgos la fidelidad y quedar comprometido el bien de la prole, porque entonces la educación de los hijos y la fortaleza necesaria para aceptar los que vengan quedan en peligro (§ 51).

Hay quienes se atreven a dar soluciones inmorales a estos problemas; más aún, ni siquiera retroceden ante el homicidio; la Iglesia, sin embargo, recuerda que no puede haber contradicción verdadera entre las leyes divinas de la transmisión obligatoria de la vida y del fomento del genuino amor conyugal (§ 51).

Cuando se trata, pues, de conjugar el amor conyugal con la responsable transmisión de la vida, la índole moral de la conducta no depende solamente de la sincera intención y apreciación de los motivos, sino que debe determinarse con criterios objetivos tomados de la naturaleza de la persona y de sus actos, criterios que mantienen íntegro el sentido de la mutua entrega y de la humana procreación, entretejidos con el amor verdadero; esto es imposible sin cultivar sinceramente la virtud de la castidad conyugal. No es lícito a los hijos de la Iglesia, fundados en estos principios, ir por caminos que el Magisterio, al explicar la ley divina, reprueba sobre la regulación de la natalidad (§ 51).

Los científicos, principalmente los biólogos, los médicos, los sociólogos y los psicólogos, pueden contribuir mucho al bien del matrimonio y de la familia y a la paz de las conciencias si se esfuerzan por aclarar más a fondo,

con estudios convergentes, las diversas circunstancias favorables a la honesta ordenación de la procreación humana (§ 52).

En 1960 se hicieron disponibles las píldoras anticonceptivas, y, en 1963, en pleno desarrollo del Concilio Vaticano II, el papa Juan XXIII designó una comisión integrada por seis personas europeas (no teólogos) para el estudio de la cuestión relativa al control de la natalidad. Ese mismo año falleció Juan XXIII y el nuevo papa, Paulo VI, añadió a los miembros de la Comisión Papal algunos teólogos. La comisión fue creciendo en el tiempo hasta llegar a estar constituida por setenta y dos personas con representación en ella de todos los continentes; entre los miembros se encontraban dieciséis teólogos y trece médicos. La comisión tuvo un comité ejecutivo integrado por dieciséis obispos (siete de los cuales eran cardenales). Concluyó sus trabajos en 1966 y sometió a la consideración del papa sus conclusiones. Por una gran mayoría, pero sin unanimidad, la comisión propuso que el control de la natalidad efectuado por medios artificiales no era en sí mismo malo y que los matrimonios católicos deberían de disfrutar de la libertad de decidir si deseaban o no hacer uso al menos de ciertos tipos de ellos. Faltaba el pronunciamiento papal; la expectativa entre los enterados era que sería en el mismo sentido que las conclusiones de la comisión.

El pronunciamiento se dio en julio de 1968 con la encíclica *Humanae Vitae* en la que, con gran sorpresa de muchos, y desencanto y frustración de una gran proporción de los católicos de todos los niveles (laicos, sacerdotes y aun obispos), se condenó el empleo de cualquier método artificial para el control natal.

Es de interés tomar nota que entre los argumentos de los miembros de la Comisión Papal que no estuvieron de acuerdo con las conclusiones, uno muy prominente era el de que permitir el control natal por medios artificiales sería dar la razón a la posición asumida por la Iglesia anglicana en 1930 (y más tarde por prácticamente todas las confesiones protestantes), en contra de lo sostenido por Pío XI en la encíclica *Casti Connubi* y reiterado después por Pío XII en su pontificado. ¿Habían tenido razón los protestantes y habían estado consistentemente equivocados los papas Pío XI y Pío XII?, preguntaban. Se apreciará la inconmensurabilidad de los argumentos esgrimidos por las fracciones mayoritaria y minoritaria de la comisión. De manera especial conviene prestar atención al hecho de que los de la segunda se sustentaban en la *autoridad*.

La encíclica afirmó categóricamente la autoridad del Magisterio —personificado por el papa— en relación con estos asuntos, hizo referencia a la Comisión de Estudio (y, oblicuamente, a sus recomendaciones):

Ningún fiel querrá negar que corresponda al Magisterio de la Iglesia el interpretar también la ley moral natural. Es, en efecto, incontrovertible —como tantas veces han declarado nuestros predecesores— que Jesucristo, al comunicar a Pedro y a los Apóstoles su autoridad divina y al enviarlos a enseñar a todas las gentes sus mandamientos, los constituía en custodios y en intérpretes auténticos de toda ley moral, es decir, no sólo de la ley evangélica, sino también de la natural, expresión de la voluntad de Dios, cuyo cumplimiento fiel es igualmente necesario para salvarse.

En conformidad con esta su misión, la Iglesia dio siempre, y con más amplitud en los tiempos recientes, una doctrina coherente tanto sobre la naturaleza del matrimonio como sobre el recto uso de los derechos conyugales y sobre las obligaciones de los esposos (§ 4).

La conciencia de esa misma misión nos indujo a confirmar y a ampliar la Comisión de Estudio que nuestro predecesor Juan XXIII, de feliz memoria, había instituido en el mes de marzo del año 1963. Esta Comisión de la que formaban parte bastantes estudiosos de las diversas disciplinas relacionadas con la materia y parejas de esposos, tenía la finalidad de recoger opiniones acerca de las nuevas cuestiones referentes a la vida conyugal, en particular la regulación de la natalidad, y de suministrar elementos de información oportunos, para que el Magisterio pudiese dar una respuesta adecuada a la espera de los fieles y de la opinión pública mundial.

Los trabajos de estos peritos, así como los sucesivos pareceres y los consejos de buen número de nuestros hermanos en el Episcopado, quienes los enviaron espontáneamente o respondiendo a una petición expresa, nos han permitido ponderar mejor los diversos aspectos del complejo argumento. Por ello les expresamos de corazón a todos nuestra viva gratitud (§ 5).

No podíamos, sin embargo, considerar como definitivas las conclusiones a que había llegado la Comisión, ni dispensarnos de examinar personalmente la grave cuestión; entre otros motivos, porque en seno a la Comisión no se había alcanzado una plena concordancia de juicios acerca de las normas morales a proponer y, sobre todo, porque habían aflorado algunos criterios de soluciones que se separaban de la doctrina moral sobre el matrimonio propuesta por el Magisterio de la Iglesia con constante firmeza. Por ello, habiendo examinado atentamente la documentación que se nos presentó y después de madura reflexión y de asiduas plegarias, queremos ahora, en virtud del mandato que Cristo nos confió, dar nuestra respuesta a estas graves cuestiones (§ 6).

El rechazo más o menos abierto a la prohibición en la encíclica del control de la natalidad por medios artificiales se dio ampliamente en una proporción grande de fieles, sacerdotes y obispos. El cardenal Leo Joseph Suenens comparó la prohibición con la condenación de Galileo y criticó la

acción del papa por no ser colegiada y aun anticolegiada; en esto fue apoyado por dos de los grandes teólogos del concilio: Karl Rahner y Hans Küng. La Conferencia Episcopal Canadiense manifestó que los fieles podían actuar según su conciencia en la materia siempre y cuando hubieran hecho un auténtico esfuerzo de atender lo expresado en la encíclica. Varios obispos de otros países, notablemente alemanes y holandeses, afirmaron también el derecho de decidir en conciencia sobre la cuestión. La realidad era que tal vez una mayoría de los matrimonios católicos optó por no acatar la prohibición y esta mayoría (o gran minoría) fue apoyada en su decisión por una proporción grande de sacerdotes y por muchos obispos. Y todo esto fue sabido por todos los que, con una u otra postura, se interesaban en estos asuntos.

Lo que todo esto puso de manifiesto es que ya no era válido el contenido de los dos primeros renglones citados (“Ningún fiel querrá negar que corresponda al Magisterio de la Iglesia el interpretar también la ley moral natural”). A cada matrimonio creyente y observante se le presentó necesariamente una disyuntiva: nos guiamos por lo que ha dicho el papa o seguimos nuestros propios criterios (quizá asesorados por otros). En muchísimos, casos, por supuesto, la respuesta fue “por lo que ha dicho el papa”; aunque, en muchísimos otros y en buena conciencia, fue “por nuestros propios criterios con la asesoría que consideremos conveniente”. Y hay que señalar que en esto de la asesoría había de dónde escoger, y en función de la elección tomada al respecto sería el sentido de la asesoría. Lo que a nuestro juicio no puede ser exagerado es la importancia del hecho de que por primera vez en siglos, a diferencia de lo que ocurrió en la crisis del modernismo, la disyuntiva no era “me quedo y acato o sigo mi conciencia y me salgo”; sino que, “permaneciendo adentro” —y recibir los sacramentos, por mencionar algo—, la disyuntiva era “decido que es el papa (el Magisterio) el que decide o decido que soy yo quien, siguiendo mi conciencia, decido”. Así, la novedad era la de la primera decisión: quién decide en estos asuntos. La decisión de qué hacer en cuanto a prácticas anticonceptivas sería, en su caso, una segunda decisión.

La razón por la que no es posible exagerar la importancia de esto es que una vez “abierta la puerta” era inevitable que comenzaran a pasar por ella otras cuestiones morales, generalmente relativas a la sexualidad —la de los divorciados vueltos a casar, la de la homosexualidad, la de la masturbación, la de las relaciones sexuales prematrimoniales, la de la castidad de sacerdotes y religiosos, etcétera—, pero también las relativas a asuntos de obediencia debida a todo tipo de superiores, pertenencia a organizaciones, participación política... Y la puerta se hizo más ancha: ya no sólo se trató de la ortopraxis, sino también de la ortodoxia. “Roma ha hablado” perdió completamente

la contundencia que había tenido hasta el punto medio del siglo pasado: para muchos, ahora era: “Roma ha hablado, he escuchado y voy a decidir qué pienso y/o qué hago (y mañana voy a comulgar sin problema alguno)”. Si, como hemos dicho, la *Humanae Vitae* constituyó un parteaguas decisivo, es claro que hay que entender lo ocurrido a la luz del antecedente del Vaticano II y, tal vez, como hemos sugerido, éste a la luz de la *Divino Afflante Spiritu*. En cualquier caso, a partir de la *Humanae Vitae*, si es que no antes, se da el hecho del *pluralismo intrarreligioso* en el seno de la Iglesia católica (tanto en materia de costumbres como, en la práctica, de fe). Hasta 1968, uno determinaba de acuerdo a su conciencia, a su corazón y a su razón –y, si se quiere, a la gracia– si creía según la fe católica o no, pero esa fe tenía una única expresión: la del Magisterio de la Iglesia, Magisterio tanto ordinario como extraordinario. Después de 1968, la autoridad del Magisterio ordinario (al menos) perdió su carácter absoluto y en virtud de ese pluralismo intrarreligioso, en el seno de la Iglesia católica, uno está forzado por los hechos a elegir qué asume de ese Magisterio y qué no. Asumirlo todo porque el propio Magisterio establece que todo debe asumirse es en sí ya una elección.

Humanae Vitae fue la séptima encíclica de Paulo VI. No escribió otra. Su pontificado se extendió hasta 1978.

El estudio de la historia acontecida (en general, no la que estamos narrando en particular) pone de manifiesto que los acontecimientos históricos, siempre contingentes, son el resultado de la combinación de tendencias que operan en la historia con carácter de necesidad con otros acontecimientos anteriores contingentes y aun fortuitos. ¿Qué hubo de necesario y qué de contingente en lo que hemos narrado en el apartado anterior y en éste? No podemos decirlo. Sí podemos decir que la tensión, la brecha, entre la cultura del Vaticano y la del mundo moderno era, a mediados del siglo xx, insostenible.

El año 1968 es emblemático de fracturas en todos los órdenes de la vida social y del pensamiento. Fue el año de las revueltas estudiantiles en París, en la Ciudad de México y en otras metrópolis, el año de las gigantescas manifestaciones de protesta en Washington en contra de la guerra de Vietnam; ... el año de la promulgación de la *Humanae Vitae*. Se iniciaba entonces, también, la llamada “crisis de la historia” y el “giro historiográfico” del que son figuras representativas Paul Veyne, Hayden White y Michel de Certeau. La escritura de la historia se volvía una práctica reflexiva que introducía en sí misma su propia historización.

Después del Concilio Vaticano II

Existe una percepción generalizada de que, después de la *Humanae Vitae*, Paulo VI vivió la última década de su vida desilusionado por las recepciones de los documentos emanados del concilio y de Medellín (por parte de los sectores “conservadores”), y de la encíclica (por parte de los “progresistas”).¹¹⁴ También, sin duda, por los ya para entonces graves escándalos en torno al “Banco del Vaticano” (Instituto per le Opere di Religione), que en el pontificado de Paulo VI alcanzaron proporciones catastróficas. Los pronunciamientos principales de la Santa Sede durante la década (en particular de la Congregación para la Doctrina de la Fe) fueron de corte conservador. Tres de ellos versaron sobre cuestiones de moral sexual o de género –*Quaestio de abortu, Dichiarazione sull'aborto procurato* (1974), sobre el aborto; *Persona humana* (1975), sobre asuntos de ética sexual; e *Inter insigniores* (1976), sobre la ordenación de mujeres– y el otro trató sobre lo que aquí más nos interesa: la Declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe *Mysterium Ecclesiae* “sobre la doctrina católica acerca de la Iglesia para defenderla de algunos errores actuales” (1973).

La declaración *Mysterium Ecclesiae*

Lo primero de lo que se toma nota al leer el título de la declaración es su talante defensivo: “[...] para *defenderla* [cursivas nuestras] de algunos errores actuales”. La lectura del texto, empero, pone de manifiesto que este talante defensivo se encuentra atemperado, y en ocasiones superado, por el ánimo constructivo y propositivo postconciliar. Apreciamos esto, concretamente, en un párrafo fundamental sobre la infalibilidad *de la Iglesia* (§ 5), en el que de entrada encontramos el reconocimiento explícito de que los condicionamientos históricos dificultan la transmisión de lo revelado:

La transmisión de la divina revelación por parte de la Iglesia encuentra dificultades de distinto género. Éstas surgen ante todo por el hecho de que los misterios escondidos de Dios “trascienden de tal manera por su naturaleza el entendimiento humano que, aunque hayan sido transmitidos por la revelación y recibidos por la fe, sin embargo, permanecen velados por la fe misma y como envueltos en la oscuridad”; y surgen también del condicionamiento histórico que afecta a la expresión de la revelación.¹¹⁵

¹¹⁴ Hablamos de “percepción” –fenómeno social que es posible constatar en su caso– y no de la subjetividad del papa, inaccesible, como la de cualquier persona, para todo observador externo.

¹¹⁵ http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19730705_mysterium-ecclesiae_sp.html. Este fragmento no aparece en DH.

Varias otras cosas de gran importancia para nosotros son también objeto de reconocimiento explícito: a) debido a los condicionamientos históricos, *el sentido* de los enunciados de fe es una función de la fuerza expresiva de la lengua en la que se formulan y de la época y las circunstancias; b) con frecuencia, las verdades dogmáticas se formulan de manera incompleta; susceptible de perfeccionamiento posterior; c) las verdades de fe pueden ser reformuladas en términos que *evoquen* el pensamiento original; y d) su *sentido* puede ser *aclarado* y así *mejor comprendido*. Reproducimos, a continuación, los párrafos de la declaración en los que se hacen estas afirmaciones a efecto de que pueda valorarse la exactitud de lo que hemos dicho:

Por lo que se refiere a este condicionamiento histórico, se debe observar ante todo que el sentido de los enunciados de la fe depende en parte de la fuerza expresiva de la lengua en una determinada época y en determinadas circunstancias.

Ocurre, además, no pocas veces que una verdad dogmática se expresa en un principio de modo incompleto, aunque no falso, y más adelante, vista en un contexto más amplio de la fe y de los conocimientos humanos, se expresa de manera más plena y perfecta.

La Iglesia, por otra parte, cuando hace nuevos enunciados, intenta confirmar o aclarar las verdades ya contenidas, de una manera o de otra, en la sagrada Escritura o en precedentes expresiones de la tradición, pero al mismo tiempo suele pensar en resolver ciertas cuestiones o también extirpar errores; todo esto hay que tenerlo en cuenta para entender tales enunciados.

Finalmente hay que decir que si bien las verdades que la Iglesia quiere enseñar de manera efectiva con sus fórmulas dogmáticas se distinguen del pensamiento mutable de una época y pueden expresarse al margen de estos pensamientos, sin embargo, puede darse el caso de que tales verdades pueden ser enunciadas por el sagrado Magisterio con palabras que sean evocación del mismo pensamiento.

Por lo demás, el *sentido* [cursivas en el original] mismo de las fórmulas dogmáticas es siempre verdadero y coherente consigo mismo dentro de la Iglesia, aunque pueda ser aclarado más y mejor comprendido.¹¹⁶

Por otra parte, se advierte en contra del relativismo teológico que se seguiría de pensar que las verdades de la fe son una especie de formulaciones límite inalcanzables y que las fórmulas transmitidas y reelaboradas en la tradición conforman un proceso de aproximaciones sucesivas “mudables” y

¹¹⁶ DH 4539 y 4540.

con deformaciones, relativismo que atenta contra la afirmación de la infalibilidad de la Iglesia:

Es necesario, por tanto, que los fieles rehúyan la opinión según la cual, en principio, las fórmulas dogmáticas (o algún tipo de ellas) no pueden manifestar la verdad de modo concreto, sino solamente a base de aproximaciones mudables que la deforman o alteran de algún modo; además, las mismas fórmulas manifiestan solamente de manera indefinida la verdad, la cual debe ser, por tanto, buscada a través de aquellas aproximaciones. Los que abracen tal opinión no escapan al relativismo teológico y falsean el concepto de la infalibilidad de la Iglesia que se refiere explícitamente a la verdad que hay que enseñar y mantener.¹¹⁷

Continuando en el párrafo 5, encontramos la reiteración de la fórmula que ya conocemos sobre la conservación del sentido de los dogmas:

Una opinión de este tipo se opone a las declaraciones del Concilio Vaticano I, el cual, a pesar de ser consciente del progreso de la Iglesia en el conocimiento de la verdad revelada, ha enseñado sin embargo que “el sentido de los dogmas, que nuestra santa madre la Iglesia ha propuesto de una vez para siempre, debe ser mantenido permanentemente y no se puede abandonar con la vana pretensión de conseguir una inteligencia más profunda”; condenó también la sentencia según la cual puede ocurrir “que a los dogmas propuestos por la Iglesia se les deba dar alguna vez, según el progreso de la ciencia, otro sentido diverso del que entendió y entiende la Iglesia”: No hay duda de que, según estos textos del Concilio, el sentido de los dogmas que declara la Iglesia es determinado e irreformable.¹¹⁸

En cuanto al empleo de nuevas maneras de expresar el mismo sentido, se declara a continuación de lo anterior, lo siguiente:

La mencionada opinión discrepa también de la declaración hecha por el sumo pontífice Juan XXIII acerca de la doctrina cristiana, en la inauguración del Concilio Vaticano II: “Es necesario que esta doctrina cierta e inmutable, a la que se debe prestar fiel asentimiento, sea estudiada y expuesta en conformidad con las exigencias de nuestro tiempo. En efecto, una cosa es el depósito de la fe, es decir, las verdades contenidas en la doctrina revelada, y otra cosa el modo de expresar estas verdades conservando, sin embargo, el mismo sentido y significado”. Dado que el sucesor de Pedro habla aquí de la doctrina cristiana cierta e inmutable, del depósito de la fe que se identifica con las verdades contenidas en esta doctrina, y habla también de estas verdades cuyo

¹¹⁷ DH 4540.

¹¹⁸ http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19730705_mysterium-ecclesiae_sp.html. Este fragmento no aparece en DH.

significado no se puede cambiar, está claro que él reconoce que el sentido de los dogmas es cognoscible por nosotros, y es verdadero e inmutable. La novedad que él mismo recomienda, teniendo en cuenta las necesidades de los tiempos, concierne solamente a la manera de investigar, exponer y enunciar la misma doctrina en su sentido permanente. De modo semejante el sumo pontífice Pablo VI, exhortando a los Pastores de la Iglesia, declaró: “Debemos aplicarnos hoy con todo empeño en conservar en la doctrina de la fe la plenitud de su significación y de su contenido, expresándola, sin embargo, de manera que hable al espíritu y al corazón de los hombres a quienes va dirigida”.¹¹⁹

La última década del pontificado de Paulo VI fue una de ambigüedades; estuvo dominada por las tensiones entre quienes querían regresar lo más que fuera posible a la situación preconciliar y quienes, por el contrario, pretendían profundizar las aperturas y reformas. (En la declaración *Mysterium Ecclesiae* puede verse reflejada esta tensión). El equilibrio entre estas dos tendencias acabó por crear una situación de parálisis.

La teología de la liberación

El año 1978 fue “el de los tres papas”, Paulo VI, Juan Pablo I—cuyo pontificado duró apenas treinta y tres días— y Juan Pablo II. La elección de Karol Wojtyła (no italiano, proveniente de un país de la esfera socialista, evidentemente vigoroso) fue recibida con esperanza por muchos y con grandes expectativas de aires nuevos, por todos. Pocos meses después de ella realizó el primero de sus innumerables viajes apostólicos: acudió a México con motivo de la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (celebrada en la ciudad de Puebla). La experiencia de Medellín en lo relativo al carácter “progresista” (en materia social) de los documentos generados fue repetida.

Durante el pontificado de Juan Paulo II tuvieron lugar la caída del muro de Berlín (1989) y la desintegración de la Unión Soviética (1991), acontecimientos que significaron el fin de la Guerra Fría—fría en los Estados Unidos y en la Unión Soviética, muy caliente en otras regiones (Corea, Vietnam, Indonesia, diversos países de África, Cuba, Guatemala, El Salvador, Nicaragua, Chile, Argentina...), en las que ocasionó decenas de millones de muertos— y en relación con los cuales se ha especulado mucho sobre el papel que pudo haber desempeñado el Santo Padre. En 1981, fue objeto de un atentado en la Plaza de San Pedro a manos del turco Mehmet Ali Agca, que

¹¹⁹ http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19730705_mysterium-ecclesiae_sp.html. Este fragmento tampoco aparece en DH.

lo dejó al borde la muerte. Aunque se repuso, su salud declinó a partir de entonces en un prolongado proceso de deterioro que sólo concluyó con su muerte en 2005.

Su pontificado, siempre marcado por lo pastoral, fue manifestando un progresivo sesgo “conservador”. Dos ejemplos de esto son la descalificación de la teología de la liberación en la Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe *Libertatis Nuntius. Instrucción sobre algunos aspectos de la “Teología de la liberación”* (6 de agosto de 1984), atemperada en alguna medida en otra instrucción de un año y medio después, *Libertatis Conscientia*, sobre libertad cristiana y liberación (22 de marzo de 1986), y la declaración *Dominus Iesus* del año 2000, a la que nos referimos ya en la introducción. Entre estos dos acontecimientos, fueron promulgadas dos encíclicas que ameritan nuestra atención. Procederemos en orden cronológico.

Vamos a tratar sobre la teología de la liberación sólo en lo que atañe directamente al tema objeto actual de nuestro interés, aunque es un asunto de gran importancia para la teología latinoamericana; de hecho, para la historia de la región y para la teología en general, entre otras cosas, en cuanto que ha servido de inspiración y modelo para toda una constelación de corrientes teológicas “progresistas” contemporáneas: negra, amarilla, feminista, india... Hemos hecho referencia a la descalificación de la teología de la liberación como muestra del sesgo conservador que se fue manifestando durante el pontificado de Juan Pablo II. Al hacerlo, hemos incurrido en un exceso de simpleza: la descalificación fue siempre matizada y, de alguna manera, atenuada. Tanto es así es que, en abril de 1986 (esto es, inmediatamente después de promulgada la Instrucción *Libertatis Conscientia*), el papa dirigió una carta a los obispos brasileños en la que explícitamente afirmó: “la teología de la liberación es conveniente y necesaria” y urgió a sus destinatarios su difusión, así como la vigilancia de su pureza.¹²⁰ Esto último nos ofrece la clave para una comprensión de qué es lo que, en concreto, fue objeto de descalificación.

El antecedente histórico próximo en relación con el surgimiento de la teología de la liberación lo constituye la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Medellín en 1968, en cuyos documentos se muestra claramente el compromiso con los pobres y con lo que comenzaba a entenderse como su *liberación*. En 1971, aparece uno de los textos fundantes del nuevo modo de hacer teología, titulado precisamente *Teología de*

¹²⁰ Unos días antes de la promulgación de esta segunda instrucción, el mismo papa había solicitado que se levantara el castigo impuesto a Leonardo Boff—la exigencia de un “obsequioso silencio”—, prominente teólogo brasileño.

la liberación. Su autor es Gustavo Gutierrez.¹²¹ En el centro de todo estaba la determinación de entender a los pobres y a su causa como la perspectiva desde la cual había que emprender la teología; esto es, los pobres y su causa venían a conformar el lugar teológico privilegiado. Como fundamento de esto, se ofrecía el Evangelio. Pero, ¿desde dónde se ha teorizado sobre los pobres y su causa? Mucho más que desde la filosofía, desde las ciencias sociales, y, en ese ámbito, desde el marxismo. Es así que las ciencias sociales, en general, y el marxismo, en particular, vinieron a reemplazar a la filosofía como sustento de la teología. Más aún, la nueva teología dio lugar al surgimiento de una nueva filosofía: la *filosofía de la liberación*.

Si bien, las dos instrucciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe constituyen los documentos fundamentales por lo que respecta a la posición oficial de Roma, es en el primer apartado (“La crisis de la teología de la liberación”) de una conferencia del cardenal Ratzinger, entonces Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, “La situación actual de la fe y la teología” (dictada en el Encuentro de Presidentes de Comisiones Episcopales de América Latina para la Doctrina de la Fe que se llevó a cabo en Guadalajara, México, del 6 al 10 de mayo de 1996)¹²² donde encontramos un muy sintético y actualizado balance crítico:

En los años ochenta, la teología de la liberación en sus formas radicales aparecía como uno de los más urgentes desafíos para la fe de la Iglesia. Un desafío que requería respuesta y clarificación, porque proponía una respuesta nueva, plausible y, a la vez, práctica, a la cuestión fundamental del cristianismo: el problema de la redención. La misma palabra liberación quería explicar de un modo distinto y más comprensible lo que en el lenguaje tradicional de la Iglesia se había llamado redención.

Efectivamente, en el fondo se encuentra siempre la misma constatación: experimentamos un mundo que no se corresponde con un Dios bueno. Pobreza, opresión, toda clase de dominaciones injustas, sufrimiento de justos e inocentes, constituyen los signos de los tiempos, de todos los tiempos. Y todos sufrimos; ninguno puede decir fácilmente a este mundo y a su propia vida: detente para siempre, porque eres tan bella. De esta experiencia, la teología de la liberación deducía que esta situación no debe perdurar sino que sólo puede ser vencida mediante un cambio radical de las estructuras de este mundo, que son estructuras de pecado, estructuras de mal. Si el pecado

¹²¹ Gustavo Gutierrez, *Teología de la liberación*.

¹²² El texto de esta conferencia puede ser consultado en <http://www.mercaba.org/TEOLOGIA/Articulos/teo-003.htm>; de ese sitio tomamos la cita que sigue a continuación.

ejerce su poder sobre las estructuras, y el empobrecimiento está programado de antemano por ellas, entonces su derrocamiento no puede producirse mediante conversiones individuales, sino mediante la lucha contra las estructuras de la injusticia. Pero esta lucha, como se ha dicho, debería ser una lucha política, ya que las estructuras se consolidan y se conservan mediante la política.

De este modo, la redención se convertía en un proceso político, para el que la filosofía marxista proporcionaba las orientaciones esenciales. Se transformaba en una tarea que los hombres mismos podían, e incluso debían, tomar entre manos, y, al mismo tiempo, en una esperanza totalmente práctica: la fe, de teoría, pasaba a convertirse en praxis, en concreta acción redentora en el proceso de liberación.

El marxismo creía conocer la estructura de la Historia mundial, y, desde ahí, intentaba demostrar cómo esta historia puede ser conducida definitivamente por el camino correcto. El hecho de que esta pretensión se apoyara sobre un método en apariencia estrictamente científico, sustituyendo totalmente la fe por la ciencia, y haciendo, a la vez, de la ciencia praxis, le confería un formidable atractivo.

“Secularización, politización y marxismo” fueran tal vez el resumen de la síntesis.

La encíclica Veritatis splendor

Son tres los rasgos de la encíclica *Veritatis splendor* (1993) que tenemos interés en destacar: sus advertencias concernientes a los peligros del relativismo, su tratamiento sobre la conciencia moral y su reconocimiento de que la verdad revelada supera las posibilidades del discurso al servicio del Magisterio. Desde el primero de sus 120 párrafos, se trata del relativismo; ahí se señala que falta a la “obediencia a la verdad” quien se abandona “al relativismo y al escepticismo, busca una libertad ilusoria fuera de la verdad misma”.¹²³ Más adelante (§ 48), al tratar de la dignidad humana –“que debe afirmarse por sí misma”–, afirma que ésta “implica también, intrínsecamente, el respeto de algunos bienes fundamentales, sin el cual se caería en el relativismo y en el arbitrio”.¹²⁴ Apreciamos aquí claramente la afirmación implícita de un carácter ahistórico de la naturaleza humana. Advierte la encíclica que “de prestar oído a ciertas voces, parece que no se debiera ya reconocer el carácter

¹²³ http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor_sp.html. Este fragmento no aparece en DH.

¹²⁴ http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor_sp.html. Este fragmento tampoco aparece en DH.

absoluto indestructible de ningún valor moral”.¹²⁵ (Como ejemplos de estos valores morales absolutos pone la vida humana ya concebida y no nacida, los derechos fundamentales de la persona y la conservación de los bienes necesarios para la vida humana). Finalmente, por lo que concierne al relativismo, advierte (§ 101) “*el riesgo de la alianza entre democracia y relativismo ético*, que quita a la convivencia civil cualquier punto seguro de referencia moral, despojándola más radicalmente del reconocimiento de la verdad”.¹²⁶

Por lo que respecta a la conciencia moral, la encíclica declara (§ 36) que:

Interpelados por el concilio Vaticano II se ha querido favorecer el diálogo con la cultura moderna, poniendo de relieve el carácter racional —y por lo tanto universalmente comprensible y comunicable— de las normas morales correspondientes al ámbito de la ley moral y natural. Se ha querido reafirmar, además, el carácter interior de las exigencias éticas que derivan de esa misma ley y que no se imponen a la voluntad como una obligación, sino en virtud del reconocimiento previo de la razón humana y, concretamente, de la conciencia personal.¹²⁷

Rechaza, sin embargo, la “*completa autonomía de la razón en el ámbito de las normas morales*”, ya que, en ese caso:

[...] tales normas constituirían el ámbito de una moral solamente «humana», es decir, serían la expresión de una ley que el hombre se da autónomamente a sí mismo y que tiene su origen exclusivamente en la razón humana. Dios en modo alguno podría ser considerado autor de esta ley, a no ser en el sentido de que la razón humana ejerce su autonomía legislatora en virtud de un mandato originario y total de Dios al hombre.¹²⁸

Ya antes (§ 5) había advertido de “*la discrepancia entre la respuesta tradicional de la Iglesia y algunas posiciones teológicas* —difundidas incluso en seminarios y facultades teológicas—”, por ejemplo cuando se sostiene que “sólo en relación con la fe se debieran decidir la pertenencia a la Iglesia y su unidad interna, mientras que se podría tolerar en el ámbito moral un plura-

¹²⁵ http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor_sp.html. Este fragmento tampoco aparece en DH.

¹²⁶ http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor_sp.html. Este fragmento tampoco aparece en DH.

¹²⁷ http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor_sp.html Este fragmento tampoco aparece en DH.

¹²⁸ http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor_sp.html. Este fragmento tampoco aparece en DH.

lismo de opiniones y de comportamientos, dejados al juicio de la conciencia subjetiva individual o a la diversidad de condiciones sociales y culturales”.¹²⁹

Para el ser humano, la conciencia es “testigo de su fidelidad o infidelidad a la ley, o sea, de su esencial rectitud o maldad moral. La conciencia es el único testigo. [...] La conciencia dirige su testimonio solamente hacia la persona misma. Y, a su vez, sólo la persona conoce la propia respuesta a la voz de la conciencia” (§ 57).¹³⁰ El juicio de la conciencia es, entonces, la norma última: “formula la norma próxima de la moralidad de un acto voluntario” (§ 59),¹³¹ constituye la “norma próxima de la moralidad personal” (§ 60).¹³² “Nunca se valorará adecuadamente la importancia de este íntimo *diálogo del hombre consigo mismo*. Pero, en realidad, éste es el *diálogo del hombre con Dios*, autor de la ley, primer modelo y fin último del hombre. [...] [L]a conciencia es el lugar, el espacio santo donde Dios habla al hombre” (§ 58).¹³³ La conciencia opera con razonamientos, con juicios: “El juicio de la conciencia es un *juicio práctico*, o sea, un juicio que ordena lo que el hombre debe hacer o no hacer, o bien, que valora un acto ya realizado por él. Es un juicio que aplica a una situación concreta la convicción racional de que se debe amar, hacer el bien y evitar el mal” (§ 59).¹³⁴

Los creyentes preguntan incesantemente a Dios qué es lo que deben hacer. Él “es el único que puede responder en la plenitud de la verdad, en cualquier situación, en las circunstancias más diversas” (§ 117), y responde a través de la Iglesia: “cuando los fieles se dirigen a los obispos y a los pastores, *en su respuesta está la voz de Jesucristo, la voz de la verdad sobre el bien y el mal*. En la palabra pronunciada por la Iglesia resuena, en lo íntimo de las personas, la voz de Dios, el ‘único que es Bueno’” (§ 117).¹³⁵ Es así que

¹²⁹ http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor_sp.html. Este fragmento tampoco aparece en DH.

¹³⁰ http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor_sp.html. Este fragmento tampoco aparece en DH.

¹³¹ DH 4691. Lo que hemos reproducido lo hemos tomado de la versión en español oficial que puede ser consultada en la dirección electrónica www.vatican.va y que no difiere en aspectos esenciales de la que ofrece DH.

¹³² http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor_sp.html. Este fragmento no aparece en DH.

¹³³ http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor_sp.html. Este fragmento tampoco aparece en DH.

¹³⁴ http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor_sp.html. Este fragmento tampoco aparece en DH.

¹³⁵ http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor_sp.html. Este fragmento tampoco aparece en DH.

No sólo en el ámbito de la fe, sino también y de modo inseparable en el ámbito de la moral, interviene el *Magisterio de la Iglesia* [...]. Predicando los mandamientos de Dios y la caridad de Cristo, el Magisterio de la Iglesia enseña también a los fieles los preceptos particulares y determinados, y les pide considerarlos como moralmente obligatorios en conciencia” (§ 110).¹³⁶

En cuanto al tercero de los rasgos anotados, registramos que la encíclica se refiere a “los eventuales límites de las argumentaciones humanas presentadas por el Magisterio” y afirma que:

[...] compete a los teólogos moralistas exponer la doctrina de la Iglesia y dar, en el ejercicio de su ministerio, el ejemplo de un asentimiento leal, interno y externo, a la enseñanza del Magisterio sea en el campo del dogma como en el de la moral. Uniendo sus fuerzas para colaborar con el Magisterio jerárquico, los teólogos se empeñarán por clarificar cada vez mejor los fundamentos bíblicos, los significados éticos y las motivaciones antropológicas que sostienen la doctrina moral y la visión del hombre propuestas por la Iglesia (§ 110).¹³⁷

Se reconoce también que la verdad revelada supera “nuestro modo de hablar y nuestros conceptos[que son] imperfectos frente a su insondable grandeza”. Sin embargo, “invita a nuestra razón [...] a entrar en el ámbito de su luz, capacitándola así para comprender en cierta medida lo que ha creído”. La Iglesia está llamada a “despertar continuamente o *reavivar* la propia vida de fe [...] mediante una reflexión cada vez más profunda, bajo la guía del Espíritu Santo, sobre el contenido de la fe misma. Es al servicio de esta ‘búsqueda creyente de la comprensión de la fe’ donde se sitúa, de modo específico, *la vocación del teólogo en la Iglesia*”. Ahora bien, “por su naturaleza y dinamismo, la teología auténtica sólo puede florecer y desarrollarse mediante una convencida y responsable participación y *pertenencia* a la Iglesia, como *comunidad de fe*, de la misma manera que el fruto de la investigación y la profundización teológica vuelve a esta misma Iglesia y a su vida de fe (§ 109).¹³⁸

¹³⁶ http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor_sp.html. Este fragmento tampoco aparece en DH.

¹³⁷ http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor_sp.html. Este fragmento tampoco aparece en DH.

¹³⁸ http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor_sp.html. Estos fragmentos tampoco aparecen en DH.

La encíclica Fides et Ratio

En cuanto a sus contenidos, el antecedente de la encíclica *Fides et Ratio* (1998) es otra encíclica: *Aeterni Patris* de León XIII (1879), que, como se asienta en aquélla, era hasta entonces el único documento de ese nivel consagrado íntegramente a la filosofía. En cierto sentido, *Aeterni Patris* constituye también un antecedente de *Humani Generis* (aunque en ella no se mencione), ya que aquélla está consagrada a “la restauración de la filosofía cristiana conforme a la doctrina de Santo Tomás de Aquino”.

Fides et Ratio inicia con un hermosísimo proemio que fija el tema y el tono de todo el documento:

La fe y la razón son como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad. Dios ha puesto en el corazón del hombre el deseo de conocer la verdad y, en definitiva, de conocerle a Él para que, conociéndolo y amándolo, pueda alcanzar también la plena verdad sobre sí mismo.¹³⁹

Este proemio ilumina de una manera muy reveladora en qué consistió la crisis modernista. Por una parte (los modernistas) defendían implícita o explícitamente que los enunciados de las verdades de la fe cristiana debían atenerse a los dictados de la razón expresados en los resultados de la ciencia moderna; la posición del magisterio era la contraparte exacta: tenía el poder y el deber de condenar dichos resultados cuando contravinieran los enunciados tradicionales de dichas verdades.

Creemos apreciar también cuál fue la dificultad: la oposición (compartida por una y otra parte) entre fe y razón. Así planteada la cuestión, se aprecia también de inmediato la salida: rechazar esa oposición y reconocer la complementariedad recíproca de fe y razón, las dos “alas” a las que se refiere el proemio. La elevación del espíritu humano hacia la contemplación de la verdad requiere de ambas; una y otra se complementan, se suponen y se apoyan con carácter de necesidad en sus respectivos esfuerzos. Esta iluminación,

¹³⁹ La edición de DH a nuestra disposición sólo alcanza a registrar textos anteriores a 1996, por lo que ni esta encíclica ni los documentos posteriores a ella a los que haremos referencia figuran en el compendio. Ésta y todas las demás citas que se hacen de esta encíclica están tomadas de http://www.vatican.va/edocs/ESL0036/_INDEX.HTM.

que no estaba a disposición de Loisy¹⁴⁰ y Tyrrell, o, para el caso, del papa Pío X, conducirá nuestro andar en los estudios quinto y sexto. Será decisiva.

Un tanto en contraste (pero sólo un tanto, como veremos enseguida) con lo sostenido en *Humani Generis* en relación con la filosofía tomista, *Fides et Ratio* advierte (§ 4) de “la tentación de identificar una sola corriente con todo el pensamiento filosófico. Pero es evidente que, en estos casos, entra en juego una cierta ‘soberbia filosófica’ que pretende erigir la propia perspectiva incompleta en lectura universal”, y declara (§ 49) que “la Iglesia no propone una filosofía propia ni canoniza una filosofía en particular con menoscabo de otras”; la razón que se ofrece en sustento de esto último es que “la filosofía, incluso cuando se relaciona con la teología, debe proceder según sus métodos y sus reglas; de otro modo, no habría garantías de que permanezca orientada hacia la verdad, tendiendo a ella con un procedimiento racionalmente controlable”. Por otra parte (en el mismo párrafo), se asienta que es un deber del Magisterio “reaccionar de forma clara y firme cuando tesis filosóficas discutibles amenazan la comprensión correcta del dato revelado y cuando se difunden teorías falsas y parciales que siembran graves errores, confundiendo la simplicidad y la pureza de la fe del pueblo de Dios”.

Acabamos de decir que hay un cierto contraste en *Fides et Ratio* y *Humani Generis* en relación con la filosofía tomista y hemos visto el porqué de esta afirmación. Sin embargo, la primera sí exalta de manera especial la filosofía del aquinate y le consagra cuatro párrafos (57, 58, 61 –en parte– y 78). Ante el hecho de la extensión de los fragmentos que quisiéramos reproducir a este respecto, nos limitamos a enunciar lo más sintéticamente que nos es posible lo principal y remitimos al apéndice VIII en el que los párrafos de referencia se transcriben íntegramente. Afirma la encíclica que, a más de un siglo de la promulgación de *Æterni Patris*, continúa teniendo validez la apreciación que en ella se hizo del valor incomparable de la filosofía de santo Tomás (§ 57); que gracias al empleo de la metodología histórica, los estudios de la obra tomista han experimentado grandes avances, y que los

¹⁴⁰ Al respecto, hemos encontrado citado en Guasco el siguiente fragmento de Loisy: “Por un lado, la práctica establecida que se considera tradición; por otro, la novedad que se considera verdad. La primera no representa la fe más de lo que la segunda pueda considerarse expresión cierta de la ciencia. Estos dos espíritus luchan en el terreno bíblico y yo me pregunto si hay alguien en la tierra que pueda respetar el justo término medio entre la fe y la ciencia. Ese sería mi maestro. [...] Igual peligro de demasiado conceder o demasiado negar al racionalismo. O dejamos de ser cristianos o merecemos que se nos considere gente de poco valor y con mala fe. No tengo ningún guía en esta vía media”. (Citado en Marco Ivaldo, *Religione e cristianesimo in Alfred Loisy*, pp. 5-6; citado, a su vez, en Maurilio Guasco, *El modernismo. Los hechos, las ideas, los personajes*, p. 189).

teólogos católicos más influyentes del siglo xx son hijos de esta renovación de la filosofía tomista (§ 58); que en la época postconciliar se pudo apreciar cierta decadencia en escuelas católicas y en el trabajo de teólogos católicos debido a una menor estima, no sólo de la filosofía escolástica, sino más en general del mismo estudio de la filosofía (§ 61); y, que la intención del Magisterio ha sido y que continuaba siendo proponer a santo Tomás como modelo para cuantos buscan la verdad, esto debido a que “en su reflexión la exigencia de la razón y la fuerza de la fe han encontrado la síntesis más alta que el pensamiento haya alcanzado jamás” (§ 78).

Recuerda el papa (§ 52) que a lo largo de su historia la Iglesia se ha manifestado con relación a doctrinas filosóficas. Muy al principio de la encíclica (§ 5) ya había hecho notar que la filosofía ha tendido a volverse reflexiva, lo que ha desembocado en el relativismo:

[...] la búsqueda de la verdad última parece a menudo oscurecida [...]. Se han construido sistemas de pensamiento complejos, que han producido sus frutos en los diversos ámbitos del saber, favoreciendo el desarrollo de la cultura y de la historia. La antropología, la lógica, las ciencias naturales, la historia, el lenguaje... [...], bajo tanto peso la razón [...] se ha doblegado sobre sí misma haciéndose, día tras día, incapaz de levantar la mirada hacia lo alto para atreverse a alcanzar la verdad del ser [...]. En lugar de apoyarse sobre la capacidad que tiene el hombre para conocer la verdad, ha preferido destacar sus límites y condicionamientos. [...] Ello ha derivado en varias formas de agnosticismo y de relativismo, que han llevado la investigación filosófica a perderse en las arenas movedizas de un escepticismo general.

El papa inicia su repaso histórico mencionando las condenas a la tesis de la preexistencia de las almas, a diversas formas de idolatría y de esoterismo supersticioso contenidas en tesis astrológicas y a algunas tesis del averroísmo latino. Después de ello, considera corrientes de pensamiento más recientes: *fideísmo* y *tradicionalismo radical* (desconfianza en las capacidades naturales de la razón), por una parte, *racionalismo* y *ontologismo* (atribución a la razón natural de lo que es cognoscible sólo a la luz de la fe), por otra. En relación con esto, menciona que “los contenidos positivos de este debate se formalizaron en la Constitución Dogmática *Dei Filius*, con la que por primera vez un concilio ecuménico, el Vaticano I, intervenía solemnemente sobre las relaciones entre la razón y la fe” (§ 52). Recuerda cómo el papa Pío X encontró que en el fondo del *modernismo* se encuentran tesis filosóficas originadas en el *fenomenismo*, el *agnosticismo* y el *inmanentismo*, y también “el rechazo católico de la filosofía marxista y del comunismo ateo”. A continuación, registra la denuncia del papa Pío XII en *Humani Generis* de “interpretaciones erróneas relacionadas con las tesis del *evolucionismo*, del

existencialismo y del *historicismo*". Concluye el repaso haciendo referencia a las entonces bastante cercanas observaciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre el peligro que hay en asumir acríticamente, de la *teología de la liberación*, las tesis y las metodologías derivadas del marxismo (§ 54), asunto del que en este mismo apartado nos hemos ocupado.

Al ocuparse de lo contemporáneo –entiéndase fin del siglo xx–, la encíclica advierte que algunos errores del pasado vuelven a aparecer con particularidades nuevas. Pone como ejemplos de ello el *racionalismo*¹⁴¹ y el *fideísmo*, una de cuyas expresiones contemporáneas es el "biblicismo", que pretende ignorar la tradición como fuente de verdad (§ 55).

Una estrecha relación de continuidad de la reflexión filosófica contemporánea con la elaborada en la tradición cristiana puede ser el antídoto en relación con los peligros latentes en algunas corrientes de pensamiento muy difundidas en la actualidad, tales como el *eclecticismo* (§ 86), el *historicismo* (§ 87), el *cientificismo* (§ 88), el *pragmatismo* (§ 89) y el *nihilismo* (§ 90). Sobre el historicismo, en particular, explica lo siguiente:

Para comprender de manera correcta una doctrina del pasado, es necesario considerarla en su contexto histórico y cultural. En cambio, la tesis fundamental del historicismo consiste en establecer la verdad de una filosofía sobre la base de su adecuación a un determinado período y a un determinado objetivo histórico. De este modo, al menos implícitamente, se niega la validez perenne de la verdad. Lo que era verdad en una época, sostiene el historicista, puede no serlo ya en otra. En fin, la historia del pensamiento es para él poco más que una pieza arqueológica a la que se recurre para poner de relieve posiciones del pasado en gran parte ya superadas y carentes de significado para el presente. Por el contrario, se debe considerar además que, aunque la formulación esté en cierto modo vinculada al tiempo y a la cultura, la verdad o el error expresados en ellas se pueden reconocer y valorar como tales en todo caso, no obstante la distancia espacio-temporal.

En la reflexión teológica, el historicismo tiende a presentarse muchas veces bajo una forma de "modernismo". Con la justa preocupación de actualizar la temática teológica y hacerla asequible a los contemporáneos, se recurre sólo a las afirmaciones y jerga filosófica más recientes, descuidando las observaciones críticas que se deberían hacer eventualmente a la luz de la tradición. Esta forma de modernismo, por el hecho de

¹⁴¹ Caracterizado de una manera que nos resulta un tanto oscura: "[...] sobre todo cuando se toman como norma para la investigación filosófica afirmaciones consideradas filosóficamente fundadas. Esto sucede principalmente cuando el teólogo, por falta de competencia filosófica, se deja condicionar de forma acrítica por afirmaciones que han entrado ya en el lenguaje y en la cultura corriente, pero que no tienen suficiente base racional".

sustituir la actualidad por la verdad, se muestra incapaz de satisfacer las exigencias de verdad a la que la teología debe dar respuesta (§ 87).

La encíclica reconoce (§ 69) que hay “una parte de verdad” en las siguientes afirmaciones: a) La teología debería acudir, más que a la filosofía, a la ayuda de otras formas del saber humano, como la historia y las ciencias. b) Más que a la filosofía de origen griego y de carácter eurocéntrico, la teología debería dirigirse a las sabidurías tradicionales. c) Es cuestionable el valor universal del patrimonio filosófico asumido por la Iglesia.

La segunda y la tercera de estas afirmaciones se originan, es claro, en la constatación del pluralismo cultural. A este respecto, la encíclica afirma que “una cultura nunca puede ser criterio de juicio y menos aún criterio último de verdad en relación con la revelación de Dios” (§ 71), que “el hecho de que la misión evangelizadora haya encontrado en su camino primero a la filosofía griega, no significa en modo alguno que excluya otras aportaciones” (§ 72) y se mencionan las que pueden provenir de la India (que “ocupa un lugar particular”), así como de China, Japón, otros países de Asia y “las riquezas de las culturas tradicionales de África, transmitidas sobre todo por vía oral” (§ 72). No se hace mención alguna de lo que podrán aportar las culturas de América; tampoco se consideran otros pluralismos culturales (esto en 1988) distintos a los espaciales (por ejemplo, negritud, feminismo, indigenismo, etcétera).¹⁴² Por otra parte, rechazar lo “adquirido en la inculturación en el pensamiento grecolatino [...] sería ir en contra del designio providencial de Dios, que conduce su Iglesia por los caminos del tiempo y de la historia” (§ 72).

Al tratar de las “Exigencias irrenunciables de la palabra de Dios” (§§ 80 a 91) la encíclica registra la “crisis de sentido” que caracteriza la condición actual –en especial en las sociedades modernas, añadiríamos nosotros–, por lo que proclama que “es necesario, ante todo, que la filosofía encuentre de nuevo su *dimensión sapiencial* de búsqueda del sentido último y global de la vida” (§ 81). A este efecto, una filosofía radicalmente fenoménica o relativista sería inútil (contraproducente, de hecho):

La teología, cuando se dedica a comprender y explicar estas afirmaciones, necesita la aportación de una filosofía que no renuncie a la posibilidad de un conocimiento objetivamente verdadero, aunque siempre perfectible. Lo dicho es válido también

¹⁴² Estas omisiones nos hacen enfrentar un dilema: si las omisiones son deliberadas, malo; si no lo son, malo también, en virtud de la ligereza que exhiben.

para los juicios de la conciencia moral, que la Sagrada Escritura supone que pueden ser objetivamente verdaderos (§ 82).

Y esto habla de “una filosofía de alcance *auténticamente metafísico*” (§ 83).

De nueva cuenta hemos de decir que la extensión de los fragmentos que quisiéramos reproducir, en relación con estos asuntos, nos impide hacerlo, por lo que nos hemos limitado a enunciar lo más sintéticamente que nos es posible lo principal y remitimos al apéndice VIII en el que los parágrafos de referencia se transcriben completos.

Finalmente, anticipando algo de lo fundamental de la declaración *Dominus Iesus*: en la encíclica se afirma (§ 99) la existencia de “una verdad universalmente válida”, que no es considerada en manera alguna fuente de intolerancia, sino “condición necesaria para un diálogo sincero y auténtico entre las personas”.

Se habrá apreciado que pese a sus segmentos más “conservadores”, el tenor de estas dos encíclicas es distinto al de las preconciarias en general. (Piénsese, por ejemplo en la *Humani Generis*). Aun en esos segmentos, el tono es mucho más propositivo y positivo que defensivo y condenatorio. Sin embargo el tiempo de estas encíclicas y, a decir verdad, el de todo el papado de Juan Pablo II fue de cuestionamientos, indagatorias y/o censuras a numerosos teólogos “progresistas” de gran prestigio. Mencionamos sólo algunos de ellos: Leonardo Boff, Jacques Dupuis, Roger Haight, John Hick, Hans Küng, José Antonio Pagola y Jon Sobrino. En mucho fueron los años en los que el cardenal Joseph Ratzinger fue Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, quien como tal redactó la declaración *Dominus Iesus*, que ahora procedemos a comentar nuevamente, y que más tarde sería elegido papa.

La declaración Dominus Iesus

Como comentamos en la Introducción y hemos vuelto a ver en este mismo estudio, la declaración *Dignitatis humanae* emanada del Concilio Vaticano II afirma que la “única y verdadera religión subsiste en la Iglesia católica y apostólica”, y que en su momento “subsiste” fue entendido no con la connotación de exclusividad. La declaración *Dominus Iesus* parecía a todas luces sí afirmar exclusividad.

En una entrevista que el entonces cardenal Ratzinger, prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe y autor de la declaración, concedió al periódico *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, publicada el 22 de septiembre de

2000,¹⁴³ esto es, apenas un mes después de su promulgación de la declaración, comentó a este respecto:

[...] yo estuve ahí en el Concilio Vaticano II cuando se escogió el término “subsiste” y puedo decir que conozco bien el asunto. Lamentablemente, no es posible entrar en detalles en una entrevista. Pío XII en su encíclica [*Mystici Corporis* de 1943] afirmó: la Iglesia católica romana “es” la única Iglesia de Jesucristo [*Cfr.* DH 3822]. Esto parece expresar una identidad plena, por lo que no hay Iglesia fuera de la comunidad católica. Esto, sin embargo no el caso: según la doctrina católica, que obviamente compartía Pío XII, las iglesias locales de la Iglesia Oriental separada de Roma son auténticas iglesias locales; las comunidades que surgieron de la Reforma [protestante] están constituidas de modo distinto [...].

Cuando los padres conciliares reemplazaron la palabra “es” con la palabra “subsistir”, lo hicieron en virtud de una razón muy precisa. El concepto expresado por “es” (ser) es mucho más amplio que el expresado por “subsistir”. “Subsistir” es una manera muy precisa de ser, esto es, ser como un sujeto que existe en sí mismo. Así, los padres conciliares quisieron decir que el ser de la Iglesia como tal es un ente de mayor extensión que la Iglesia católica romana, pero que en ésta adquiere de manera incomparable el carácter de sujeto propio y verdadero.

En la misma entrevista, se le preguntó que ya que la Iglesia representa en el mundo el misterio Trinitario y que en la terminología de la Iglesia de la Antigüedad se afirmó que el único ser divino “subsiste”, no en una persona, sino en tres, por qué no podría interpretarse el “subsiste” de la declaración conciliar de una manera análoga. A esto respondió:

En primer término, es necesario observar que la Iglesia occidental, en su traducción de la fórmula trinitaria del griego al latín, no adoptó directamente la fórmula oriental, en la que Dios es un ser en tres hypóstasis (“subsistencias”), sino que tradujo la palabra hypóstasis con el término “persona”, ya que en latín la palabra “subsistencia” como tal no existía y por lo tanto no hubiera sido adecuada para expresar la unidad y la diferencia entre Padre, Hijo y Espíritu Santo. Por lo demás, estoy particularmente determinado a oponerme a esta tendencia generalizada a transferir el misterio Trinitario directamente a la Iglesia. No es apropiado.

¹⁴³ La entrevista aparece publicada (en parte) en traducción (al inglés de una traducción previa al italiano) en la página de Internet www.ewtn.com/library/theology/obdomihs.htm. De ahí hemos tomado los fragmentos que hemos reproducido (en nuestra traducción al español) a continuación.

La razón de esta oposición es que en tanto que “entre las comunidades eclesiales hay muchos desacuerdos, ¡y qué desacuerdos!, las tres personas constituyen un Dios en una auténtica y suprema unidad”.

Benedicto XVI, la única Iglesia y la exhortación Verbum Domini

En los sectores “progresistas” de la Iglesia católica, la elección del cardenal Ratzinger como papa causó, en general, temor y/o desilusión; en los “conservadores”, esperanza; en muchos de uno y otro signo, sorpresa. El temor o la esperanza se fincaba sobre su actuación al frente de la Congregación para la Doctrina de la Fe, y también en las homilías pronunciadas en dos solemnes eucaristías durante el interregno. Viendo las cosas en retrospectiva, el hecho de que él fuera el designado (las dos ocasiones) para tan importante función permite suponer que en los más avisados la elección no causó tanta sorpresa.

En las semanas inmediatamente posteriores a la elección fueron muy recordados los contenidos de esas dos homilías y fueron interpretadas por muchos como un manifiesto de lo que sería el papado del cardenal Ratzinger de resultar electo: “esto es lo que conmigo tendrían, decidan”. Los pronunciamientos entonces recientes de la Congregación para la Doctrina de la Fe (notablemente la declaración *Dominus Iesus*) y esas homilías, entendidas como manifiesto, llevaron a conjeturar que el nuevo papa atacaría aquello que hemos nombrado *pluralismo intrarreligioso* en el seno de la Iglesia católica. Que preferiría una Iglesia de menores dimensiones, pero con la unidad en materia de fe y costumbres apreciables antes del Concilio Vaticano II –unidad que, a nuestro parecer, terminó por fracturarse con la promulgación de la *Humanae Vitae*, como hemos tenido oportunidad ya de exponer–. Estaría dispuesto a afrontar el gran cisma al que hubiera dado lugar el empleo del *anatema* como medio para reestablecer esa unidad. No sucedió así (para tranquilidad de unos y decepción de otros). El papa Ratzinger, que sólo respondía a Dios y a su conciencia, demostró no ser una prolongación amplificadora del cardenal Ratzinger que respondía al papa Juan Pablo II y actuaba como su agente: el *pluralismo interreligioso* mantiene su vigencia.

Las expresiones formales del nuevo papa en materia de fe y costumbres fueron prudentes... y en general, “conservadoras”. Nadie esperaba cambios sustanciales en lo relativo a la moral sexual –aunque parecía estarse reconsiderando la doctrina tradicional en cuanto al empleo de preservativos–, al aborto, a la recepción de los sacramentos por parte de divorciados vueltos a casar, a la ordenación de mujeres... Una muestra de ese “conservadurismo”, irritante para muchos dentro y fuera de la Iglesia católica, lo constituyó el documento, aprobado y confirmado por el papa Benedicto XVI, “Respuestas

a algunas preguntas acerca de ciertos aspectos de la doctrina sobre la Iglesia” (2007), del cardenal William Levada, actual Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

El documento, como lo sugiere su título, está estructurado en forma de preguntas y respuestas; concretamente, cinco. Repasamos con detalle lo concerniente a las preguntas segunda y tercera, y sólo mencionamos lo esencial de las respuestas a la últimas dos.¹⁴⁴

La segunda pregunta es: “*¿Cómo se debe entender la afirmación según la cual Iglesia de Cristo subsiste en la Iglesia católica?*”. La respuesta es que la única Iglesia fundada por Cristo es la “una, santa, católica y apostólica” Iglesia Católica:

[...] Solamente en ella han permanecido y permanecerán todos los elementos instituidos por Cristo mismo. Ésta es la única Iglesia de Cristo, que en el Símbolo confesamos una, santa, católica y apostólica [...]. Esta Iglesia, constituida y ordenada en este mundo como una sociedad, subsiste en la Iglesia católica, gobernada por el sucesor de Pedro y por los Obispos en comunión con él.

[...] la subsistencia es esta perenne continuidad histórica y la permanencia de todos los elementos instituidos por Cristo en la Iglesia católica, en la cual, concretamente, se encuentra la Iglesia de Cristo en esta tierra.

Aunque se puede afirmar rectamente, según la doctrina católica, que la Iglesia de Cristo está presente y operante en las Iglesias y en las Comunidades eclesiales que aún no están en plena comunión con la Iglesia católica, gracias a los elementos de santificación y verdad presentes en ellas, el término “subsiste” es atribuido exclusivamente a la Iglesia católica, ya que se refiere precisamente a la nota de la unidad profesada en los símbolos de la fe (Creo en la Iglesia “una”); y esta Iglesia “una” subsiste en la Iglesia católica.

La tercera pregunta es: “*¿Por qué se usa la expresión ‘subsiste en ella’ y no sencillamente la forma verbal ‘es’?*” La respuesta parece ser que, paradójicamente, el Concilio Vaticano II hizo uso de la expresión “subsiste” *para connotar exclusividad en el aspecto esencial, al tiempo que no exclusividad en otros:*

El uso de esta expresión, que indica la plena identidad entre la Iglesia de Cristo y la Iglesia católica, no cambia la doctrina sobre la Iglesia. La verdadera razón [sic] por la cual ha sido usada es que expresa más claramente el hecho de que fuera de la Iglesia

¹⁴⁴ Cfr. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20070629_responsa-quaestiones_sp.html. Las cursivas en las preguntas son nuestras. Mucho de lo citado del documento procede de otros textos; omitimos las referencias a éstos, las cuales pueden ser vistas en el texto del documento mismo.

se encuentran muchos elementos de santificación y de verdad que, como dones propios de la Iglesia de Cristo, inducen hacia la unidad católica.

Por consiguiente, aunque creamos que las Iglesias y comunidades separadas tienen sus defectos, no están desprovistas de sentido y de valor en el misterio de la salvación, porque el Espíritu de Cristo no ha rehusado servirse de ellas como medios de salvación, cuya virtud deriva de la misma plenitud de la gracia y de la verdad que se confió a la Iglesia.

Las preguntas cuarta y quinta se refieren al porqué del hecho de que en tanto que a partir del Concilio Vaticano II se atribuye el nombre de “Iglesias” a las Iglesias Orientales separadas de la plena comunión con la Iglesia católica, no ocurre lo mismo en relación con las comunidades cristianas nacidas de la Reforma del siglo XVI. Las respuestas a estas preguntas simplemente elaboran las respuestas que a lo mismo ya había dado el entonces cardenal Ratzinger durante la entrevista que concedió al *Frankfurter Allgemeine Zeitung* en el año 2000, de la que ya hemos dado cuenta.

La última expresión del Magisterio de la que tomamos nota es la Exhortación Apostólica Postsinodal *Verbum Domini* del papa Benedicto XVI (2010). En octubre de 2008 se llevó a cabo en el Vaticano la XII Asamblea General Ordinaria del Sínodo de Obispos, la cual tuvo como tema “La palabra de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia”. La Exhortación Postsinodal da cuenta de lo que en ella emergió. Se trata de un texto extenso (ciento sesenta y un páginas en la versión con la que trabajamos),¹⁴⁵ que se relaciona explícitamente con la Constitución Dogmática *Dei Verbum* (sobre la revelación divina), surgida del Concilio Vaticano II más de cuatro décadas antes. En el Sínodo se pretendió “profundizar nuevamente sobre el tema de la Palabra divina, ya sea para verificar la puesta en práctica de las indicaciones conciliares, como para hacer frente a los nuevos desafíos que la actualidad plantea a los creyentes en Cristo” (§ 3, pp. 10-11). Constituye la más reciente manifestación de importancia del Magisterio sobre los asuntos que en este estudio corresponden a nuestro interés principal, es decir, la postura ahora vigente del Magisterio; por ello le dedicamos algún espacio ahora.

Tomamos nota en primer lugar de que la Exhortación Postsinodal recupera del Concilio Vaticano II la idea de que la tradición es una “realidad viva y dinámica [...] pero no en el sentido de que cambie su verdad que es perenne”. Lo que ocurre —y esto es importante para nosotros— es que “crece la comprensión de las palabras y las instituciones transmitidas, con la contemplación y el estudio, con la inteligencia fruto de una más profunda

¹⁴⁵ Benedicto XVI, *Exhortación apostólica postsinodal Verbum Domini*.

experiencia espiritual, así como con la predicación de los que con la sucesión episcopal recibieron el carisma seguro de la verdad” (§17, p 33). Misma verdad, entonces, pero nueva comprensión de ésta. “Hay que reconocer la necesidad actual de profundizar adecuadamente en esta realidad, para responder mejor a lo que exige la interpretación de los textos sagrados según su naturaleza (§ 19 p. 36). Esto está referido a los textos bíblicos, pero ¿no tendría validez también para las fórmulas dogmáticas?

En *Verbum Domini*, el papa reitera la tesis del único interprete autorizado:

[...] *el lugar originario de la interpretación escriturística es la vida de la Iglesia* [...]. La Escritura se ha de leer e interpretar con el mismo Espíritu con que fue escrita [...]. “Ninguna predicción de la Escritura está a merced de interpretaciones personales; porque ninguna predicción antigua aconteció por designio humano; hombres como eran, hablaron de parte de Dios” [...]. La Biblia es el libro de la Iglesia, y su verdadera hermenéutica brota de su inmanencia en la vida eclesial (§ 29; pp. 45-46).

En el mismo párrafo se indica que ha de prestarse atención a lo que en el próximo estudio nombraremos contextos de formulación originaria y de recepción actual:

[...] las tradiciones de fe formaban el ambiente vital en el que se insertó la actividad literaria de los autores de la sagrada Escritura. Esta inserción comprendía también la participación en la vida litúrgica y la actividad externa de las comunidades, su mundo espiritual, su cultura y las peripecias de su destino histórico. La interpretación de la sagrada Escritura exige por eso, de modo semejante, la participación de los exegetas en toda la vida y la fe de la comunidad creyente de su tiempo.

De manera análoga –nada más– a como Ricoeur sostiene que el análisis estructural de los textos es un primer paso en su interpretación, pero insuficiente por sí solo, la Exhortación señala que, “aproximaciones al texto sagrado que prescindan de la fe pueden sugerir elementos interesantes, deteniéndose en la estructura del texto y sus formas; sin embargo, dichos intentos serían inevitablemente sólo preliminares y estructuralmente incompletos” (§ 30; p. 47). Por otra parte, quizá como nunca antes, se declara que “es necesario reconocer el beneficio aportado por la exégesis histórico-crítica la vida de la Iglesia, así como otros métodos de análisis del texto desarrollados recientemente”, y que:

[...] para la visión católica de la Sagrada Escritura, la atención a estos métodos es imprescindible y va unida al realismo de la Encarnación. [...] El hecho histórico

es una dimensión constitutiva de la fe cristiana. La Historia de la Salvación no es una mitología, sino una verdadera historia y, por tanto, hay que estudiarla con los métodos de la investigación histórica seria (§ 32; p. 49-50).

Pero siempre recordando que es al “Magisterio vivo de la Iglesia, al que le corresponde ‘interpretar auténticamente la Palabra de Dios, oral o escrita’” (§ 33; p. 50).

Se retoma de la Constitución Dogmática *Dei Verbum* la tesis de que el mejor intérprete en sentido sustantivo es el autor del texto. “Puesto que Dios habla en la Escritura por medio de hombres y en lenguaje humano, el intérprete de la Escritura, para conocer lo que Dios quiso comunicarnos, debe estudiar con atención lo que los autores querían decir y Dios quería dar a conocer con dichas palabras”. A esto sigue un conjunto de prescripciones y advertencias que ameritan ser citadas *in extenso*:

Teniendo en cuenta este horizonte, se pueden apreciar mejor los grandes principios de la exegesis católica sobre la interpretación, expresados por el Concilio Vaticano II, de modo particular en la Constitución Dogmática *Dei Verbum*: “Puesto que Dios habla en la Escritura por medio de hombres y en lenguaje humano, el intérprete de la Escritura, para conocer lo que Dios quiso comunicarnos, debe estudiar con atención lo que los autores querían decir y Dios quería dar a conocer con dichas palabras”. Por un lado, el Concilio subraya como elementos fundamentales para captar el sentido pretendido por el hagiógrafo el estudio de los géneros literarios y la contextualización. Y, por otro lado, debiéndose interpretar en el mismo Espíritu en que fue escrita, la Constitución Dogmática señala tres criterios básicos para tener en cuenta la dimensión divina de la Biblia: 1) Interpretar el texto considerando *la unidad de toda la Escritura*; esto se llama hoy exegesis canónica; 2) tener presente la *Tradicón viva de toda la Iglesia*; y, finalmente, 3) observar *la analogía de la fe*. “Sólo donde se aplican los dos niveles metodológicos, el histórico-crítico y el teológico, se puede hablar de una exegesis teológica, de una exegesis adecuada a este libro”.

Los Padres sinodales han afirmado con razón que el fruto positivo del uso de la investigación histórico-crítica moderna es innegable. Sin embargo, mientras la exegesis académica actual, también la católica, trabaja a un gran nivel en cuanto se refiere a la metodología histórico-crítica, también con sus más recientes integraciones, es preciso exigir un estudio análogo de la dimensión teológica de los textos bíblicos, con el fin de que progrese la profundización, de acuerdo a los tres elementos indicados por la Constitución Dogmática (§ 34; pp. 52-53).

A este propósito hay que señalar el grave riesgo de dualismo que hoy se produce al abordar las Sagradas Escrituras. En efecto, al distinguir los dos niveles mencionados

del estudio de la Biblia, en modo alguno se pretende separarlos, ni contraponerlos, ni simplemente yuxtaponerlos. Éstos se dan sólo en reciprocidad. Lamentablemente, sucede más de una vez que una estéril separación entre ellos genera una separación entre exégesis y teología, que “se produce incluso en los niveles académicos más elevados” (§ 35; p. 53).

Para restablecer la articulación entre los diferentes sentidos escriturísticos es decisivo comprender *el paso de la letra al espíritu*. No se trata de un paso automático y espontáneo; se necesita más bien trascender la letra: “De hecho, la Palabra de Dios nunca está presente en la simple literalidad del texto. Para alcanzarla hace falta trascender y un proceso de comprensión que se deja guiar por el movimiento interior del conjunto y por ello debe convertirse también en un proceso vital”. Descubrimos así la razón por la que un proceso de interpretación auténtico no es sólo intelectual sino también vital, que reclama una total implicación en la vida eclesial, en cuanto vida “según el Espíritu” (Ga 5,16) (§ 38; pp. 58-59).

¡TODOS SOMOS MODERNISTAS!

No había concluido el concilio cuando los sectores más “conservadores” denunciaron sus pronunciamientos como contrarios a la ortodoxia tradicional. El papa Juan XXIII y su sucesor, Paulo VI, fueron tildados de antipapas. Hubo rebeldía, rechazo y desconocimiento hacia esos pronunciamientos. Hubo también excomuniones en los casos más conspicuos, el del obispo Marcel Lefebvre (formalmente excomulgado en 1988), con mucho, fue el más notable. No tardó en decirse que el concilio y sus secuelas constituían una claudicación frente al protestantismo y una reivindicación de lo sostenido sesenta o setenta años antes por los modernistas. En el prólogo, “Permanencia y actualidad del modernismo”, a la versión en francés de la tercera edición (1995) de la historia más prestigiada del modernismo, *La crisis modernista. Historia, dogma y crítica* de Emile Poulat leemos explícitamente: “Todos somos modernistas”¹⁴⁶ y “En el lapso de un siglo transitamos cabalmente de un modernismo restringido a uno generalizado”.¹⁴⁷ En el mismo sentido, Jean Guitton (amigo personal del papa Paulo VI e invitado por él a participar en el concilio), en una semblanza del padre Reginald Garrigou-Lagrange, escribe:

Cuando leo los documentos relativos al modernismo como fue definido por san Pío X y cuando los comparo a los documentos del Concilio Vaticano II, no puedo no sentirme desconcertado. Lo que fue condenado como herético en 1906 fue proclamado

¹⁴⁶ Emile Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, p. xvii.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. vii.

como lo que es y debe ser de ahora en adelante la doctrina y método de la Iglesia. En otras palabras, los modernistas de 1906 fueron, de algún modo, mis precursores. Mis maestros formaron parte de ellos. Mis padres me enseñaron el modernismo. ¿Cómo pudo san Pío X rechazar a aquellos que ahora parecen ser mis precursores?¹⁴⁸

¿Es verdad? ¿*Todos* somos ahora *modernistas*? Responder a esto con seriedad no es sencillo. En primer lugar, queremos clarificar quiénes son (o somos) “todos” y que hemos de entender por “modernistas”. Por lo que concierne a lo segundo, ya hemos visto cómo el término es ambiguo: puede hacer referencia a ese “parecido de familia” de quienes en la última década del siglo XIX y la primera del XX fueron conocidos como tales; pero también puede entenderse como el campo de aplicación de la construcción realizada en la encíclica *Pascendi Dominici gregis* (reproducida en el apéndice IV), y una cosa no coincide con la otra.

Es muy probable que mucho de lo afirmado hoy en día por los teólogos católicos tenidos por “progresistas”, de haber sido dicho cien años antes, hubiera sido tildado de modernismo (en el primero de los sentidos mencionados), pero esta consideración no lleva a nada, ya que hubiera sido imposible decir hace un siglo lo que hoy se dice y ello por la sencilla razón de lo ocurrido durante ese siglo. Las preguntas que pueden hacerse y que en principio son susceptibles de ser respondidas rigurosamente conciernen al segundo de los sentidos del término, a la construcción formal expuesta en *Pascendi*. ¿Los documentos conciliares son modernistas en ese sentido? (Creemos que no, al menos formalmente hablando). ¿Lo sostenido por tal teólogo en tal libro es modernismo? ¿Es modernismo, en ese sentido, *lo que habremos de exponer más adelante en esta obra*? Compárese en su momento con la construcción formal.

Desde otra perspectiva, podemos también preguntarnos: ¿la supresión del juramento antimodernista (1967), y la reestructuración de la Pontificia Comisión Bíblica (1971), tomadas en conjunto, significan en los hechos –no formalmente– la supresión tácita de la condena de las posiciones denunciadas como modernistas o al menos de algunas de ellas?

Cualquier respuesta que se dé a esta pregunta constituirá una *interpretación* de ciertos acontecimientos históricos de la que como tal, según lo expuesto en los volúmenes anteriores, no sería predicable ni verdad ni falsedad. Esos ciertos acontecimientos fueron: a) La supresión del Índice de Libros Prohibidos en 1966; b) la supresión del juramento antimodernista en 1967;

¹⁴⁸ Jean Guitton, *Portrait du Père Lagrange*, pp. 55-56.

c) el notable carácter “progresista”¹⁴⁹ en lo social de las discusiones tenidas en la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Medellín (Colombia) en 1968, y de los documentos que de ella emanaron; y d) la reestructuración completa de la Pontificia Comisión Bíblica en 1971.

La neuroteología: ¿una herejía modernista renovada?

Consideramos ahora, a manera de ejemplo, lo que parecería ser la reinserción en nuestro tiempo de lo que fue una tesis más o menos típica del modernismo.

Diversos autores contemporáneos quieren explicar la experiencia subjetiva del sentimiento religioso, privilegiada por muchos de los autores de fines del siglo XIX y principios del XX tenidos por modernistas, en términos biológicos. De hecho, ya es relativamente abundante la literatura especializada en el joven campo de la *neuroteología* (que se desarrolla en paralelo a la neurohistoria y en general a las neurohumanidades). Estos autores exhiben sus planteamientos como si constituyeran argumentos en contra de la creencia en Dios. Mencionamos tan sólo dos títulos que han gozado de mucha difusión en los años recientes: *The God Gene (El gen de Dios, 2005)** de Dean Hamer y *The God Delusion (El espejismo de Dios, 2006)**¹⁵⁰ de Richard Dawkins; uno y otro libro argumentan a favor de un fundamento biológico del sentimiento religioso que, como todo lo biológico, sería producto de la evolución. Pero, aun cuando tal fundamento biológico fuera un hecho, ¿qué se habría probado? Nos parece que viene a cuento aquí recordar la cita del Marx joven (de los llamados *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*)* analizada al inicio del séptimo capítulo de V2 (empleamos ahora otra traducción): “La Historia misma es una parte *real* de la *Historia natural*, de la conversión de la naturaleza en hombre. Algún día la Ciencia natural se incorporará a la Ciencia del hombre de la misma manera que la Ciencia del hombre se incorporará

¹⁴⁹ La categoría requeriría, desde luego, ser elaborada con rigor. A falta de ello, entremillamos el término y entendemos por él “los comúnmente tenidos por tales”. Lo mismo vale para “conservadores” y “tradicionalistas”. De “integristas”, en cambio, sí proporcionamos la siguiente definición: “aquéllos que brindan incuestionado asentimiento a la totalidad del Magisterio (extraordinario y ordinario)”; y por ello escribimos el término sin comillas.

¹⁵⁰ Como habremos de ver en unos momentos, lo expuesto en estos dos libros, *The God Gene* y *The God Delusion*, puede y debe ser entendido en el marco de una ampliación absoluta de sus contenidos que abarca la totalidad de lo espacio-temporal y que encuentra expresión, por ejemplo, en *Creation Revisited* (1993) de Peter Atkins –el título proviene del hecho de una edición previa (1981) que tiene el nombre *The Creation*– y, más recientemente, en *The Grand Design* (2010) de Stephen Hawking y Leonard Mlodinow.

a la Ciencia natural; habrá *una sola Ciencia*".¹⁵¹ La historia humana, un capítulo de la historia natural, de la biología; pero, la biología y la historia natural, un capítulo de la historia humana: "La realidad *social* de la naturaleza y la Ciencia natural *humana* o *Ciencia natural del hombre* son expresiones idénticas".¹⁵² Al recordar esto es menester tener en cuenta también este otro fragmento que ilumina el sentido de las citas anteriores:

[...] *toda la llamada historia universal* no es otra cosa que la producción del hombre por el trabajo humano, el devenir de la naturaleza para el hombre tiene así la prueba evidente, irrefutable, de su *nacimiento* de sí mismo, de su *proceso de originación*. Al haberse hecho evidente de una manera práctica y sensible la *esencialidad* del hombre en la naturaleza [*in der Natur*; variante: *des Menschen und der Natur* (del hombre y de la naturaleza)]; al haberse evidenciado práctica y sensiblemente, el hombre para el hombre como existencia de la naturaleza y de la naturaleza para el hombre como existencia del hombre, se ha hecho casi imposible la pregunta por un ser *extraño*, por un ser situado por encima de la naturaleza y del hombre (una pregunta que encierra el reconocimiento de la no esencialidad de la naturaleza y del hombre). El *ateísmo*, en cuanto negación de esa carencia de esencialidad, carece ya totalmente de sentido [...].¹⁵³

Ahora bien, todo el pensar se realiza en el medio del lenguaje; esto que es central en nuestros planteamientos lo advierte explícitamente Marx en el mismo texto que ahora comentamos: "El elemento del pensar mismo, el elemento de la exteriorización vital del pensamiento, el *lenguaje*, es de naturaleza sensible".¹⁵⁴ Pero hay que caer en la cuenta de que el campo de aplicación de esta afirmación incluye las reflexiones anteriores del propio Marx, *y también a ella misma*. Es así que la circularidad entre historia humana e historia natural, *y la naturaleza sensible del lenguaje* acontecen, según nuestros planteamientos fundamentales (expuestos en V2), en el interior del discurso, del lenguaje en acto. Y así también *todos los referentes de naturaleza ostensiblemente biológica* de las afirmaciones de Hamer y de Dawkins. Ello debido a la *naturaleza (intra)interlingüística* de la referencia, que fue objeto de exposición en el sexto capítulo de V2.

Nuestra conclusión es, entonces, que la *neuroteología* puede llegar a producir mucha inquietud, zozobra y condena, pero que nada de ello estará justificado. Se trata de un episodio en todo paralelo al de la aparición de

¹⁵¹ Karl Marx, *Manuscritos*, p. 157.

¹⁵² *Idem*.

¹⁵³ *Ibid.*, pp. 159-160.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 157.

la teoría de la evolución a mediados del siglo XIX. De hecho, la *neuroteología* puede y debe ser entendida como prolongación y consecuencia de la teoría de la evolución. Un eslabón intermedio en esta trayectoria de pensamiento lo constituye la *sociobiología* desarrollada en 1975 por Edward O. Wilson y cuya mejor exposición se encuentra en su libro *Sociobiology (Sociobiología: la nueva síntesis, 1975)**.¹⁵⁵

Y, sin embargo, la neuroteología parece estar anticipada en la encíclica *Pascendi Dominici gregis*, que, al tratar del sentimiento religioso, denuncia que para los modernistas “esa indigencia de lo divino [...] no puede pertenecer de suyo a la esfera de la conciencia; al principio yace sepultada bajo la conciencia, o, para emplear un vocablo tomado de la filosofía moderna, en la subconsciencia, donde también su raíz permanece escondida e inaccesible” (§ 5).¹⁵⁶

Lo expuesto en los libros de Hamer y de Dawkins puede y debe ser entendido en el marco de una ampliación absoluta de sus contenidos, que abarca la totalidad de lo espacio-temporal y que encuentra expresión, por ejemplo, en *Creation Revisited (Cómo crear el mundo, 1993)** de Peter Atkins —el título proviene del hecho de una edición previa (1981) que tiene el título *The Creation (La creación)*— y, más recientemente, en *The Grand Design (El gran diseño, 2010)* de Stephen Hawking y Leonard Mlodinow. En esta cosmovisión las leyes de la física pueden explicarse a sí mismas y al universo todo —o, mejor, al multiuniverso todo, en el supuesto de la existencia de una pluralidad de universos disjuntos espaciotemporalmente—, de manera que el mundo emerge como una realidad auto-suficiente en todo sentido. Es así que una vez más la pregunta de Napoleón Bonaparte a Laplace “¿Qué lugar había en todo esto para la idea de Dios?”, vuelve a recibir la misma respuesta: *no había necesidad de tal hipótesis*.

Esta auto-suficiencia del mundo ha sido siempre rechazada por el pensamiento judeocristiano. Así, por ejemplo, en la encíclica *Fides et Ratio* (§ 80) leemos: “Sólo Dios es el Absoluto. [...] Puesto que el mundo creado no es auto-suficiente, toda ilusión de autonomía que ignore la dependencia esencial de Dios de toda criatura —incluido el hombre— lleva a situaciones dramáticas que destruyen la búsqueda racional de la armonía y del sentido de la existencia humana”. Pero, ¿no podrá aplicarse válidamente a todo esto el razonamiento previo relativo a la neuroteología?

¹⁵⁵ Edward O. Wilson, *Sociobiology: The New Synthesis*.

¹⁵⁶ DH 3477. Lo que hemos reproducido lo hemos tomado de la versión en español oficial que puede ser consultada en la dirección electrónica www.vatican.va y que no difiere en aspectos esenciales de la que ofrece DH.

Nos encontramos patentemente ante dos *metarrelatos*: el bíblico y el naturalista (reduccionista extremo). Dos metarrelatos que, por sus alcances, son absolutamente omnicomprendidos. Dos metarrelatos que tradicionalmente han sido vistos como opuestos y absolutamente excluyentes entre sí. Lo que hemos insinuado —no más que eso— es que los planteamientos teóricos expuestos en V2 pueden mostrar por qué esa exclusión recíproca no debe preocupar, ya que puede ser englobada en un esquema armónico de mayor envergadura.

¿CONTRADICCIONES EN EL MAGISTERIO ORDINARIO?

Quienes asumimos como *dogma de la teoría de la historia* el carácter histórico de todo lo propiamente humano sin excepción estamos racionalmente comprometidos a afirmar el carácter histórico de los dogmas del Magisterio extraordinario y de las enseñanzas del Magisterio ordinario. En ausencia de tal supuesto, puede esgrimirse el siguiente argumento a favor de dicho carácter, al menos en lo relativo al Magisterio ordinario, *y de su falibilidad*: son constatables contradicciones entre lo enseñado en una época y lo enseñado en otra. Confesamos que no tenemos mucho interés en explorar o en intentar explotar esta línea argumentativa. Tampoco podemos ignorarla. Sin pronunciarnos al respecto, señalamos que ha sido frecuente el señalamiento de aparentes contradicciones de este tipo en enseñanzas conciliares (Vaticano II) o postconciliares y en enseñanzas de otros tiempos. Algunos ejemplos (entre muchos que podrían ofrecerse):

1. El modernismo postconciliar al que antes hemos hecho referencia.
2. La doctrina “fuera de la Iglesia no hay salvación”.
3. La doctrina sobre el limbo (estrechamente vinculada a la anterior).

Nos detenemos unos instantes en la consideración de este último. En los años recientes, han sido un tema recurrente en la prensa algunas declaraciones del papa Benedicto XVI interpretadas en el sentido de que no existe el limbo y que los párvulos que mueren sin ser bautizados participaban de la beatitud eterna. En realidad, fue en 2007 cuando se pronunció de manera oficial al respecto la Santa Sede, aunque no de manera tan categórica, mediante la publicación de un documento intitulado *La esperanza de salvación para los niños que mueren sin bautismo*, preparado por la Comisión Teológica Internacional, sometido a la consideración de su presidente, el cardenal William J. Levada, Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe,

quien autorizó su publicación con el consenso del papa. En este documento leemos:

Es sabido que la enseñanza tradicional recurría a la teoría del limbo, entendido como un estado en el que las almas de los niños que mueren sin bautismo no merecen el premio de la visión beatífica, a causa del pecado original, pero no sufren ningún castigo, ya que no han cometido pecados personales. Esta teoría, elaborada por los teólogos a partir de la Edad Media, nunca ha entrado en las definiciones dogmáticas del Magisterio, aunque el mismo Magisterio la ha mencionado en su enseñanza hasta el concilio Vaticano II. Sigue siendo por tanto una hipótesis teológica posible. No obstante, en el *Catecismo de la Iglesia Católica* (1992) la teoría del limbo no se menciona; se enseña por el contrario que, en cuanto a los niños muertos sin el bautismo, la Iglesia no puede más que confiarlos a la misericordia de Dios, como se hace precisamente en el ritual de las exequias previsto específicamente para ellos. El principio según el cual Dios quiere la salvación de todos los seres humanos permite esperar que haya una vía de salvación para los niños muertos sin bautismo (*cf.* *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1261). [...] La conclusión del estudio es que hay razones teológicas y litúrgicas para motivar la esperanza de que los niños muertos sin Bautismo puedan ser salvados e introducidos en la felicidad eterna [...] hay razones para esperar que Dios salvará a estos niños [...].¹⁵⁷

Sin embargo, como lo dice el documento, las cosas venían de más atrás: el *Catecismo de la Iglesia Católica* (1992, Art. 1261) implícitamente desconoce la existencia del limbo al no hacer mención de él:

En cuanto a los *niños muertos sin bautismo*, la Iglesia sólo puede confiarlos a la misericordia divina, como hace en el rito de las exequias por ellos. En efecto, la gran misericordia de Dios, que quiere que todos los hombres se salven (*cf.* 1 Tm 2, 4) y la ternura de Jesús con los niños, que le hizo decir: “Dejad que los niños se acerquen a mí, no se los impidáis” (Mc 10, 14), nos permiten confiar en que haya un camino de salvación para que los niños que mueren sin bautismo.¹⁵⁸

La cuestión de fondo, empero, no es tanto la existencia del limbo, sino la de la salvación de los niños muertos sin bautismo. En efecto, tradicionalmente se enseñó que los niños que morían sin haber sido bautizados no entrarían al Reino de Dios (DH, 184; DH, 189 y DH, 780),¹⁵⁹ e incluso

¹⁵⁷ http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20070419_un-baptised-infants_sp.html.

¹⁵⁸ *Catecismo de la Iglesia Católica*, p. 297.

¹⁵⁹ “El pecado es doble: original y actual. Original es el que se contrae sin consentimiento; actual el que se comete con consentimiento. El original, pues, que se comete sin

que si no habían recibido la sagrada comunión (DH, 189)¹⁶⁰ irían al infierno (DH, 224), con pena de daño (carencia de la visión beatífica), pero sin pena de fuego (DH, 858¹⁶¹ y DH, 2626).¹⁶²

Si efectivamente se presenta la contradicción, sería entre las siguientes dos afirmaciones:

- El bautismo constituye una condición necesaria para la salvación (enseñanza tradicional).
- Los niños pequeños que mueren sin ser bautizados se salvan (enseñanza actual).

Éstas podrían ser objeto de formulaciones aún más radicales:

- Los niños pequeños que mueren sin ser bautizados no se salvan, se condenan (enseñanza tradicional).
- Los niños pequeños que mueren sin ser bautizados no se condenan, se salvan (enseñanza actual).

La cuestión relativa a la salvación o condenación de los hombres de buena voluntad que profesan religiones no cristianas (y que por lo tanto no reciben el bautismo) podría ser objeto de un análisis en todo semejante al anterior.

Es de interés notar que en los tiempos recientes, esto es, los postconciliares, quienes en el seno de la Iglesia católica han denunciado supuestas contradicciones en las enseñanzas del Magisterio no son los grupos “progresistas”, sino los más integristas, “tradicionalistas” y “conservadores”. Es claro que al

consentimiento, sin consentimiento se perdona en virtud del sacramento; el actual, empero, que con consentimiento se comete, sin consentimiento no se perdona en manera alguna... La pena del pecado original es la carencia de la visión de Dios; la pena del pecado actual es el tormento del infierno eterno...”. Es de admirar la precisión de DH (edición de 1999) que en su índice sistemático se refiere a la “teoría” del limbo y no a la “doctrina” del limbo [en el segmento M3d, “La condenación del ser humano”, p. 1581].

¹⁶⁰ “[...] que a los niños pueda ser dado también sin la gracia del bautismo el premio de la vida eterna, es una gran necesidad. En efecto, si no habrán comido la carne del Hijo del hombre y no habrán bebido su sangre, no tendrán vida en ellos”.

¹⁶¹ “Las almas [...] de aquéllos que mueren en pecado mortal o con sólo el original descienden inmediatamente al infierno, para ser castigados, aunque con penas desiguales”.

¹⁶² “La doctrina que reprueba como fábula pelagiana el lugar de los infiernos (al que comúnmente designan los fieles con el nombre de limbo de los párvulos), en que las almas de los que mueren con sola la culpa original son castigados con pena de daño sin la pena de fuego [... es] falsa, temeraria e injuriosa contra las escuelas católicas”.

hacerlo incurrir en una contradicción, a no ser que, como ha sucedido más de una vez –recuérdese, por ejemplo, el caso del obispo Marcel Lefebvre, de la que ya hicimos mención–, desconozcan la legitimidad del papa, y así den lugar a un cisma e incurran en excomunión.

También es de interés tener en cuenta que cuando se critica a la Iglesia católica por ciertas acciones, prácticas o instituciones, emprendidas o constituidas en tiempo pasado con plena aprobación papal o, incluso, por iniciativa papal, se esgrime como defensa que es un *anacronismo* juzgar dichas acciones, prácticas o instituciones con criterios morales del presente, y esa defensa es en principio válida, como bien sabemos. Como todo lo humano, esas acciones, prácticas o instituciones –positivamente sancionadas por el papa en turno y con frecuencia ordenadas por él, como hemos dicho– son *históricas*. ¿Pero cómo es posible reconocer el carácter histórico de estas acciones, prácticas o instituciones que vienen a ser *enseñanzas fácticas* del Magisterio y no de las realizadas en el medio de la palabra? Como hemos visto el Magisterio demanda asentimiento a enseñanzas tanto en el ámbito de la fe como en el de la moral.

Más allá de lo dicho, nosotros no emplearemos en nuestras argumentaciones la cuestión de las contradicciones que pudiera haber en el Magisterio ordinario. Como acabamos de escribir, ni siquiera tomaremos una posición con relación a si se presentan o no. Una mirada retrospectiva a lo relatado sobre lo acontecido –en relación con nuestro tema– hace destacar ante nuestros ojos cuatro grandes acontecimientos: 1) la crisis modernista, 2) la encíclica *Divino Afflante Spiritu*, 3) el Concilio Vaticano II, y 4) la encíclica *Humanae Vitae* (y el pluralismo intrarreligioso que desencadenó). A éstos podría tal vez añadirse un quinto: el surgimiento de la teología de la liberación. Suele afirmarse que, de todos ellos, el de mayor impacto fue el tercero, la realización del Concilio Vaticano II, aunque hay otros puntos de vista, por ejemplo el de Émile Poulat, quien sostiene que lo más decisivo fue la crisis modernista. La verdad, nos parece que se trató de un proceso de cambio fundamental en la Iglesia de casi un siglo de duración –ocho décadas en concreto–, que se inicia hacia 1890 y que llega a su madurez hacia 1970, proceso en el que los acontecimientos referidos son momentos distinguidos de un todo en el que se inscriben y en el que tienen entre sí relaciones de causa-efecto. Por supuesto que, en adición a estas relaciones internas al proceso, éste fue también de manera esencial y necesaria el resultado de los cambios histórico-sociales que fueron teniendo lugar en el orden secular.

Si se emplea otra escala temporal, una de mucha menor duración, se aprecia que los grandes cambios tuvieron lugar a lo largo de una sola década, la que va de 1958 a 1968. La fisonomía de la Iglesia después de 1968 era

absolutamente impensable para el papa Pío XII. Una ilustración dramática de esto lo tenemos en el caso del teólogo jesuita Henri de Lubac: suspendido en 1950 (el año de la *Humani Generis*) en sus funciones de enseñanza y retirados sus libros de bibliotecas y de la circulación, tanto como fue posible hacerlo a la Compañía de Jesús debido a presiones del Vaticano. Fue llamado en 1959 por el papa Juan XXIII para fungir como perito en los trabajos preparatorios del Concilio Vaticano II. Su impronta es manifiesta en algunos de los documentos más importantes producidos por el concilio.¹⁶³

Más allá de los cambios en la liturgia, de por sí de enormes consecuencias, a nuestro juicio, lo más importante son dos realidades emergentes: el *pluralismo interreligioso* al que ya mucho hemos aludido y el surgimiento de una *nueva conciencia social*, manifiesta, por ejemplo, en la teoría de la liberación de la doctrina social expuesta en las encíclicas *Rerum novarum* (1891) del papa León XIII y *Quadragesimo anno* (1931) del papa Pío XI, orientada fundamentalmente a los ámbitos comunitario-laborales (de naturaleza *Gemeinschaft*, en términos de la distinción establecida en 1887 por el sociólogo Ferdinand Tönnies), a la discusión –y, para muchos, práctica– de la transformación de las estructuras sociales (de la esfera de la *Gesellschaft*), incluso, en algunos casos, por medios violentos.

Si antes el tema había sido el de los sacerdotes obreros, ahora era el de los sacerdotes guerrilleros. Recordamos cómo durante la década de los setenta se nos planteaba, como una disyuntiva entre posturas irreconciliables y antagónicas, la *conversión de los corazones o transformación de las estructuras*. Las fracturas que esta aparente disyuntiva produjo en grandes sectores de la Iglesia –y, concretamente, en muchas órdenes y congregaciones religiosas– no han terminado aún de cerrarse. Ésta no es la ocasión oportuna para que esponjemos nuestra propia posición al respecto y argumentemos a favor de ella. Sólo diremos que favorecemos un punto de vista que, en lugar de ver la disyuntiva, contempla una necesaria complementariedad entre la conversión de los corazones y la transformación de las estructuras, y que rechazaría todo género de violencia en la realización de ese objetivo de dos caras. Por

¹⁶³ Muchos interpretaron la encíclica *Humani Generis* como una reacción del papa Pío XII a la corriente teológica conocida como la *Nouvelle Théologie*, de la cual de Lubac era quizá el máximo exponente. De Lubac fue invitado en 1969 a formar parte del Colegio Cardenalicio por el papa Paulo VI, pero el teólogo se resitió a ser consagrado obispo, condición requerida desde 1962 para ser nombrado cardenal. Sin embargo, en 1983 el papa Juan Pablo II reiteró la invitación, junto con una dispensa de la norma mencionada. De Lubac aceptó. Al morir en 1991 era el miembro de Colegio Cardenalicio de mayor edad.

lo demás, sostendríamos que dicha realización puede y debe ser lograda con base en los planteamientos teóricos expuestos en el cuarto capítulo de V3.

Las dos perspectivas y la tarea asumida

Hasta aquí hemos llegado en nuestro repaso de algunos de los que hemos llamado fragmentos de una historia de la afirmación de la ahistoricidad del dogma. Nos encaminamos ahora a delinear la tarea cuya realización asumiremos en los estudios restantes. Comenzaremos por registrar algunas observaciones preliminares.

Observaciones preliminares

Primera: Es importante tomar nota de que lo hasta ahora expuesto permite ver que en el siglo que transcurrió entre la mitad del siglo XIX y la del XX (y, más allá de ello, incluso en la segunda mitad del siglo XX y la primera del XXI) muchas enseñanzas del Magisterio tuvieron un carácter de segundo grado, en el sentido de que versaban justamente sobre las propias enseñanzas del Magisterio. De hecho podríamos entender los dogmas de primer grado como observaciones de primer orden de las Sagradas Escrituras y los de segundo como observaciones de esas observaciones, es decir, como observaciones de segundo orden.

Segunda: La inculturación ha sido siempre un proceso bidireccional. La evangelización exitosa transforma significativamente la cultura receptora, pero esa cultura permea y enriquece los contenidos discursivos y las prácticas de la religión inculturada. Según el alcance de la inculturación, estas afectaciones recíprocas pueden ser regionales o universales. Cuando se operó el injerto del cristianismo en la cultura occidental (helénica), el alcance, por lo que se refiere al efecto en la dirección cultura a religión, fue universal.

Tercera: Es un hecho que históricamente puede ser constatado que a partir del Concilio Vaticano II ha tendido a darse en la esfera católica la siguiente alineación político-ideológica: compromiso con marginados/innovación en materia de fe y moral, por una parte, y conservadurismo político/conservadurismo en materia de fe y moral, por otra. Por lo que concierne al primero de estos pares, hay que decir que en muchas felices ocasiones, ambos polos –compromiso con marginados e innovación en materia de fe y moral– se han beneficiado de la influencia recíproca de la que hablábamos en la observación anterior. En otras, empero, el compromiso con los marginados ha tendido a engullir lo relativo a la fe, convirtiéndose en una nueva fe, o en una forma renovada de fe que es indiferente a Magisterio y Tradición.

Las dos perspectivas

En lo que sigue queremos mantener en todo momento clara la distinción entre los magisterios ordinario y extraordinario. Cada uno afirma auto-referencialmente su propia validez. Por lo que respecta al ordinario, hemos visto esto al considerar la encíclica *Humani Generis* (Magisterio ordinario); reproducimos un fragmento de ésta que ya habíamos citado:

Tampoco ha de pensarse que no exige de suyo asentimiento lo que en las Encíclicas se expone, por el hecho de que en ellas no ejercen los Pontífices la suprema potestad de su Magisterio; puesto que estas cosas se enseñan por el Magisterio ordinario, al que también se aplica lo de *quien a vosotros oye, a mí me oye* [Lc. 10, 16], y las más de las veces, lo que en las Encíclicas se propone y se inculca, pertenece ya por otros conceptos a la doctrina católica. Y si los Sumos Pontífices en sus documentos pronuncian de propósito sentencia sobre alguna cuestión hasta entonces discutida, es evidente que esa cuestión, según la mente y voluntad de los mismos Pontífices, no puede ya tenerse por objeto de libre discusión entre los teólogos (§ 14).¹⁶⁴

En el nivel del Magisterio extraordinario podemos apreciar el mismo hecho en una pluralidad de sitios de los cuales sólo apuntamos uno: el *dogma* (Magisterio extraordinario) de la infalibilidad papal cuando el Sumo Pontífice se pronuncia *ex cátedra* (Magisterio extraordinario).¹⁶⁵

En contra de lo que venimos diciendo, puede ofrecerse el siguiente fragmento de la Constitución Dogmática *Dei Filius*:

[...] deben creerse con fe divina y católica todas aquellas cosas que se contienen en la palabra de Dios escrita o tradicional, y que son propuestas por la Iglesia para ser creídas como divinamente reveladas, ora por solemne juicio, ora por su ordinario y universal magisterio.¹⁶⁶

Pero esto no está formulado a manera de un enunciado dogmático. Pretender lo contrario equivaldría a anular la distinción entre los magisterios

¹⁶⁴ DH 3885.

¹⁶⁵ En el Nuevo Testamento (declarado canónico por el Magisterio extraordinario) encontramos múltiples fórmulas que validan la autoridad de la Iglesia y del papa (es decir, al propio Magisterio extraordinario, entre otras cosas): “Tu eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia [...]. A ti te daré las llaves del Reino de los cielos y lo que ates en la tierra quedará atado en los cielos, y lo que desates en la tierra quedará desatado en los cielos”. (Mt 16, 18-19), “Yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo” (Mt 28, 20), por ejemplo. Frente a estas fórmulas es posible en principio situarse también en una perspectiva trascendente o en una immanente.

¹⁶⁶ DH 3011.

ordinario y extraordinario, distinción que es afirmada en lo mismo citado y que ha sido siempre mantenida de manera sistemática y consistente.

Es así que tanto frente al Magisterio ordinario como al extraordinario es posible asumir una perspectiva *trascendente* o una *inmanente*. En el primer caso, uno se coloca afuera –por así decirlo– del Magisterio en cuestión, observa la auto-referencial afirmación de validez y no la tiene por vinculante para sí. En el segundo, *en virtud de un acto de fe en sí mismo auto-validante inmanentemente*, uno brinda su asentimiento al Magisterio en cuestión y lo tiene por vinculante para sí. Esta observación, que tiene el carácter de acto de fe, puede a su vez ser observada en una observación de segundo orden en relación con el objeto del acto de fe. Tal observación de segundo orden será, por su propia naturaleza, trascendente con respecto a la observación de primer orden y lo observado en ella.

En virtud de lo que hemos venido diciendo, es posible observar: a) a ambos Magisterios desde una perspectiva trascendente (como lo hace cualquier no creyente, o cualquier creyente que deliberadamente se ubique en la posición de un observador externo); b) al Magisterio extraordinario desde una perspectiva inmanente y al ordinario desde una trascendente; o bien, c) a ambos Magisterios desde una perspectiva inmanente. Como ya ha quedado dicho desde el inicio, en estas páginas se realizan observaciones de segundo orden desde la perspectiva trascendente al magisterio (ordinario y extraordinario). Para el católico creyente algo avisado, lo ocurrido a partir de la promulgación de la *Humanae Vitae*, a diferencia de lo que ocurría antes del Concilio Vaticano II se le impone la necesidad de elegir entre la segunda y la tercera de las posibilidades apuntadas. Recurrir al Magisterio ordinario como criterio para la decisión es, como antes hemos apuntado, decidir por la tercera. Si nuestro análisis ha sido correcto, el Magisterio extraordinario no puede ser invocado para decidir sobre el ordinario. Dónde se ubique uno metodológicamente para realizar observaciones y dónde se asuma uno ubicado existencialmente son dos cosas distintas. Desde la perspectiva de la Iglesia, el católico que elige metodológicamente la primera posibilidad y no se asume ubicado existencialmente en la segunda o en la tercera deja de serlo *ipso facto*, es decir, por el hecho mismo,¹⁶⁷ aunque podrá también suceder que no reconozca significación a tal excomunión precisamente porque no reconoce la autoridad del Magisterio extraordinario.

¹⁶⁷ Esto es lo que significa la expresión latina *ipso facto* y no “de inmediato” como algunos suponen.

El metarrelato cristiano y su pretensión de verdad en cuanto tal

Queremos ahora destacar algo de enorme importancia (tanta, que optamos por no incluirlo en nuestras observaciones preliminares y preferimos darle un tratamiento aparte), algo que por obvio, por tan sabido, puede pasarse por alto si no se hace mención explícita de ello, algo que, por lo demás, nuestro repaso pone muy de manifiesto: las fórmulas dogmáticas conforman una red de enunciados estrechamente vinculados entre sí de múltiples maneras *debido a que están inscritos en un gran metarrelato*, el metarrelato bíblico, cuyos episodios más conspicuos son creación, caída, pueblo escogido, Encarnación, vida, muerte y resurrección de Cristo-Jesús, Iglesia y parusía.

Desde una perspectiva inmanente a sí mismo, *este gran metarrelato es tenido por verdadero en cuanto tal*. Podría decirse que los dogmas son verdaderos (verdad como correspondencia) precisamente porque se inscriben, formando parte de él, en ese gran metarrelato, que a su vez es una concreción de lo que en el primer capítulo de V2 caracterizamos como el metamito semítico injertado en el pensamiento de Occidente con la conversión al cristianismo.

Desde una perspectiva trascendente, empero, aquella desde la cual se observan múltiples metarrelatos, no es posible predicar verdad o falsedad de ninguno, y la verdad o la falsedad de las aseveraciones internas a un metarrelato determinado serán vistas como verdaderas o falsas (verdad como coherencia) en función de ese metarrelato como un todo.

Los supuestos y la tarea asumida

Antes de establecer la tarea que emprenderemos en los próximos estudios es menester que enunciemos explícitamente desde dónde hablamos; esto es, que fijemos cuál será la posición asumida frente a los siguientes cuatro puntos fundamentales que han quedado planteados en las páginas anteriores:

- Posición ante el Magisterio ordinario que afirma su propia validez, su carácter vinculante.
- Posición ante el Magisterio extraordinario que afirma su propia validez, su carácter absolutamente vinculante.
- Posición ante quién es el mejor intérprete sustantivo de un texto.
- Posición ante la afirmación de la Iglesia como único intérprete autorizado.

Nos situaremos en la posición de un observador (externo, trascendente) de segundo orden que observa lo que observa un creyente que:

1. Por lo que se refiere al primer punto declara que, con el mayor respeto hacia el Magisterio ordinario de la Iglesia y hacia sus autoridades de hoy y de antes, siguiendo los lineamientos de nuestra conciencia y razón, y viviendo en la era postconciliar y después de la de la *Humanae Vitae*, habrá ocasiones en las que pueda ser que se distancie de ese Magisterio. Que si lo hace, no es con ligereza ni de manera generalizada, sino puntual, razonada e informadamente. Que en cuanto al Magisterio extraordinario, en cambio, se sabe absolutamente vinculado por él sin excepción alguna.
2. Que en cuanto a la cuestión relativa al mejor intérprete sustantivo de un texto (cualquier texto), sostiene –y consideramos que con adecuado conocimiento de causa– que no es el autor del texto, sino el texto mismo en primera instancia y su lector (o auditor), informado por esa primera instancia, en un segundo y definitivo (en esa ocasión) momento.
3. Que reconoce que el único intérprete autorizado de los textos reconocidos como revelados (bíblicos u originados en la tradición) por la Iglesia católica es la propia Iglesia católica a través de las instancias establecidas para esta función. Es decir, que hay un lector privilegiado, y más que privilegiado, autorizado con exclusividad. Con lo dicho, ha quedado manifestado lo relativo a los aspectos *sustantivos* y de *autoridad* relativos a la interpretación.

Nuestra tarea en el próximo estudio será la concerniente al aspecto *metodológico*; asumiremos en concreto la tarea de construir un dispositivo hermenéutico que a un tiempo: a) permita enfrentar exitosamente los retos expuestos en la introducción, y b) atienda a los supuestos que acabamos de declarar.

Esta tarea implica, entre otras cosas, conciliar: 1) la afirmación de que la Iglesia es el único intérprete autorizado de textos tenidos por revelados con la irrenunciable convicción a partir de ST de que vivir es comprender/interpretar, 2) el “dogma” historicista del carácter histórico de todo texto con la afirmación tantas veces reiteradas de que las fórmulas dogmáticas han de ser entendidas en el mismo sentido con el que fueron formuladas. (Éstas son las dos afirmaciones del Magisterio ordinario a las que nos referimos hace un momento: la del único intérprete autorizado y la de la comprensión de las fórmulas dogmáticas en el mismo sentido con el que fueron formuladas). A estas exigencias añadimos una más, fundamental: *el dispositivo hermenéutico en cuestión no sólo ha de ser aplicable a los enunciados puntuales de las fórmulas dogmáticas, sino también al metarrelato cristiano en su totalidad y como unidad.*

Todo nuestro trabajo puede ser criticado y aun descalificado si se pregunta qué caso tiene escribir un estudio cuyas propuestas fundamentales contravengan ciertas enseñanzas del Magisterio ordinario a efecto de conferir plausibilidad a otras enseñanzas del mismo Magisterio. La respuesta que ofrecemos a esto es que nuestra intencionalidad última rebasa con mucho este plano de discusión, ya que se refiere a los fundamentos mismos de la fe. Son éstos a los que queremos contribuir a conferir plausibilidad en una sociedad moderna. En este estudio hemos hecho el relato de dónde venimos; en el siguiente habremos de exponer hacia dónde nos dirigimos.

ESTUDIO II

LOS RENDIMIENTOS APORTADOS POR LA HERMENÉUTICA

No creemos en las fórmulas, sino en las realidades que estas expresan y que la fe nos permite “tocar”. “El acto (de fe) del creyente no se detiene en el enunciado, sino en la realidad (enunciada)” (S. Tomás de A., S. Th. 2-2, 1,2, ad 2). Sin embargo, nos acercamos a estas realidades con la ayuda de las formulaciones de la fe. Éstas permiten expresar y transmitir la fe, celebrarla en comunidad, asimilarla y vivir de ella cada vez más.

Catecismo de la Iglesia Católica (1992, parágrafo 170)

En el Símbolo [Credo], como lo indica la manera misma de hablar, se proponen las verdades de la fe en cuanto son término del acto del creyente. Pero este acto del creyente termina no en el enunciado, sino en la realidad que contiene. En verdad, no formamos enunciados sino para alcanzar el conocimiento de las realidades; como ocurre con la ciencia, ocurre también en la fe.

TOMÁS DE AQUINO, Suma teológica (segunda sección de la segunda parte, cuestión 1, artículo 2, respuesta a la objeción 2)

En materia teológica no hay novedad sin riesgo.

*JORGE LUIS BORGES
“Los teólogos” (El Aleph)*

PROLEGÓMENOS PARA LA PROPUESTA DE UN DISPOSITIVO HERMENÉUTICO

Al iniciar este estudio orientado a la construcción de un dispositivo hermenéutico con las características establecidas al final del estudio anterior, suponemos ya conocidos, al menos en sus rasgos fundamentales, los rendimientos

aportados por la hermenéutica moderna que parte de Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1853), quien atiende al giro lingüístico alemán, en especial a la obra de Johann Gottfried Herder (1744-1803); pasa por Wilhelm Dilthey (1833-1911); es “ontologizada” por Martin Heidegger en ST en 1927; y desemboca en Hans Georg Gadamer (1900-2002) y en Paul Ricoeur (1913-2005). De mucho de esto nos hemos ocupado ya de alguna manera en V2: en el apartado 14 (en el capítulo 5), por lo que concierne al giro lingüístico en la filosofía alemana, a Heidegger y a Gadamer; en el apartado 12 (en el capítulo 4), en lo referente a Ricoeur.

Nada mejor a nuestro juicio para adquirir una visión de conjunto de todo ello (salvo en lo relativo al giro lingüístico en la filosofía alemana) que los dos primeros de tres estudios de Ricoeur (correspondientes a un ciclo de otras tantas conferencias) sobre hermenéutica publicados en TA: “La tarea de la hermenéutica desde Schleiermacher y desde Dilthey” (1975)* y “La función hermenéutica del distanciamiento” (1975)*.¹ En el primero, Ricoeur ofrece su reconstrucción de la historia de la hermenéutica moderna; en el segundo, su rechazo a la alternativa en el ámbito hermenéutico entre verdad (ontología) y método (epistemología de las ciencias humanas), planteada por Gadamer en *Verdad y método* (1960), y la solución conciliadora que propone. En adición a ello, destacamos de manera especial la comprensión de Ricoeur del carácter ontológico del “es como” de la metáfora, esto es, del ser y no ser a un tiempo y, de manera más amplia, su reelaboración de los conceptos de realidad y de verdad expuesta en MV y en TNIII, asuntos de los que nos hemos ocupado en el segundo apartado del segundo capítulo de V1.

Supuestos esos conocimientos, procedemos ahora a aproximarnos a lo que podríamos nombrar hermenéutica de las formulaciones dogmáticas. Lo hacemos considerando: a) el programa de desmitologización de Rudolf Bultmann; b) un comentario de Ricoeur al respecto; c) la desmitologización según Gianni Vattimo; d) la primera parte de un libro de Claude Geffré, que tenemos por referencia necesaria para nuestro trabajo posterior; e) la tesis del único interprete autorizado; f) algunos aspectos de la historia conceptual; g) la naturaleza del sentido; h) la naturaleza de la revelación; para finalmente preguntarnos i) ¿cómo puede entenderse el concepto de revelación en la actualidad?

¹ En el tercero de estos estudios, “Hermenéutica filosófica y hermenéutica bíblica”, cuya publicación original data también de 1975, Ricoeur aborda específicamente lo relativo a la hermenéutica bíblica y su relación con la hermenéutica filosófica. Los tres trabajos figuran en TA; véase la bibliohemerografía para la información detallada al respecto.

Bultmann, la desmitologización y la lectura que de ello hace Ricoeur

Rudolf Bultmann fue colega de Heidegger a lo largo de toda la estadía de éste en la Universidad de Marburgo (1923-1928); esto es, durante el tiempo de preparación y de publicación de ST. Nos referimos a él aquí porque con su programa/propuesta de desmitologización del Nuevo Testamento –y en particular de los relatos evangélicos– aportó un *dispositivo hermenéutico* a través del cual podría lograrse una reinterpretación de dichos relatos que permitiera su comprensión y su comunicación en términos de las categorías temporales y existenciales puestas en circulación por Heidegger en ST.

Bultmann y la desmitologización

Para Bultmann, la desmitologización consiste en el remover del mensaje esencial del Nuevo testamento lo propio de la cosmovisión y las categorías mitológicas de los autores de los textos y sus consecuentes efectos de objetivación de verdades que, a su parecer, sólo pueden ser comprendidas existencialmente. Para Bultmann, en el discurso sobre Jesús de Nazaret los relatos de la Encarnación, el nacimiento virginal, la resurrección y la ascensión, entre otros, tienen un carácter mítico. De hecho, a fin de cuentas, el único acontecimiento que termina Bultmann conservando como verificable y esencial para la fe cristiana es el de la Cruz. Como es sabido, en este contexto el mito remite a lo que objetiva (de lo de otra manera inexpressable en términos de las categorías de pensamiento disponibles) y a lo etiológico. (En relación con esto último, recordamos la espléndida tesis expuesta por Ricoeur en el final de su introducción a su epistemología de la historia en MHO: los orígenes son siempre míticos).² No pretendemos argumentar a favor de los *procedimientos concretos* seguidos por Bultmann ni de los *resultados* obtenidos en el desarrollo de su programa, sino del supuesto más profundo que lo anima: así como los autores de los textos neotestamentarios no podían no pensar y escribir más que en términos de los dispositivos conceptuales y discursivos disponibles en su tiempo y cultura, así nosotros, miembros de las sociedades modernas, sólo podemos pensar en los términos propios de nuestra cultura y de nuestro tiempo.

A este propósito, vale la pena tener presente que la desmitologización desempeña un papel fundamental en escritos clave de Karl Rahner –probablemente, el más brillante teólogo católico del siglo xx y uno cuya ortodoxia es

² MHO, p. 183.

inatacable—. ³ Por nuestra parte, preguntamos: ¿no es ortodoxamente viable un programa de desmitologización que, en lugar de desechar los elementos mitológicos en los relatos evangélicos, en el Nuevo testamento en general, y, sí, también en las enseñanzas del Magisterio, las reinterprete justamente a efecto de *conservar el mismo sentido* que tenían en el contexto en el que fueron objeto de redacción? Creemos que Ricoeur, a través de su lectura de Bultmann, nos ayuda a responder afirmativamente.

La lectura que hace Ricoeur de Bultmann

Bultmann expuso las tesis centrales de su programa de desmitologización en un trabajo intitulado “Neues Testament und Mythologie” (“Mitología y el Nuevo testamento”), que presentó en junio de 1941, en una reunión de la Sociedad de Teología Evangélica que tuvo lugar en la población de Alpirsbach (Baden-Württemberg, Alemania). ⁴ Posteriormente, en 1951, dictó dos series de conferencias, una en la Universidad de Yale y la otra en la de Vandervilt sobre la desmitologización y temas afines. Todas estas conferencias fueron publicadas en forma de libro con el título *Jesus Christ and Mythology* (*Jesucristo y mitología*). Si bien lo expuesto en Alpirsbach en 1941 debe ser considerado como el manifiesto fundacional de la desmitologización, estas conferencias constituyen, en conjunto, su mejor exposición. En 1968, apareció la traducción al francés de esta obra con el título *Jesus, mythologie et demythologisation* (*Jesús, mitología y desmitologización*), con un prefacio de Paul Ricoeur. Posteriormente, en 1980, Lewis S. Mudge editó *Essays on Biblical Interpretation* (*Ensayos sobre interpretación bíblica*)*, una recopilación en inglés de cuatro de los trabajos más importantes en materia de exégesis bíblica de Ricoeur; el prefacio de éste a la traducción francesa del libro de Bultmann constituye el primer capítulo de esta recopilación. A él dirigimos ahora nuestra atención. ⁵

³ Véase a este respecto, por ejemplo, Michael D. Barnes, “Demythologization in the Theology of Karl Rahner”. Para la valoración que hace Ricoeur de la empresa de Bultmann, véase el primer capítulo, “Preface to Bultmann”, en Paul Ricoeur, *Essays on Biblical Interpretation*.

⁴ Este trabajo, las réplicas de sus interlocutores el día de su presentación y una contrarréplica de Bultmann pueden verse en Rudolf Bultmann *et al.*, *Kerygma und Mythos. Diskussionen und Stimmen zum Probleme der Entmythologisierung*.

⁵ Existe una traducción directa del francés al español de este texto realizada por Alejandrina Falcón y publicada con el título “Prefacio a Bultmann” en CI, pp. 343-360. En los casos en los que se encuentran disponibles estas traducciones las hemos preferido por lo general a cualquier otra. En este caso, sin embargo, la traducción del francés al inglés debida a Peter McCormick nos ha parecido tan atenta a lo que más nos interesa que, sin demérito alguno de la llevada a cabo por A. Falcón, hemos optado por emplearla y traducir nosotros de ella al español los fragmentos que citamos.

El ensayo/prólogo/capítulo se encuentra estructurado en tres partes: 1) “La cuestión por hermenéutica”; 2) “Desmitologización”; y 3) “La tarea de la interpretación”. Muy al principio de su texto, Ricoeur expone cómo el cristianismo procede de una proclamación –la de que en Cristo Jesús el Reino se nos ha acercado en una manera decisiva–, y advierte que este anuncio fundamental nos llega en un medio textual, en las Escrituras, que “han de ser constantemente recuperadas [*restored*, restauradas, en el original] como la palabra viva si la palabra primitiva que dio testimonio del acontecimiento fundamental y fundacional ha de mantenerse como contemporánea”.⁶ Como hemos visto, ésta es la inquietud profunda que motiva el programa de Bultmann.

A decir de Ricoeur, el corazón del problema hermenéutico en relación con las Escrituras radica en las relaciones entre la escritura y la palabra y entre la palabra, el acontecimiento y su sentido; pero estas relaciones sólo se hacen aparentes en una sucesión de interpretaciones. Procediendo de manera más sistemática que histórica, identifica tres rasgos de lo que nombra la “situación hermenéutica del cristianismo”:

1. La relación entre los dos testamentos: el sentido espiritual del Antiguo es el Nuevo.
2. La correlación entre interpretación de las Escrituras e interpretación de vida.
3. El carácter dual palabra de Dios/palabra humana de las Escrituras en general y del Nuevo testamento en particular. Es este tercer rasgo el que nos interesa de especial manera.

Nuestra relación con el Nuevo Testamento, no sólo con el Antiguo, es una relación hermenéutica. El Nuevo Testamento, que es en sí ya una interpretación, ha de ser interpretado no sólo en relación con el Antiguo, y como una interpretación de la vida y de la realidad, sino como un *texto*. Éste es un descubrimiento reciente, moderno. Desde la segunda generación del cristianismo, hubo siempre una distancia entre oyente o lector de la palabra y el testigo del acontecimiento Jesucristo.

La toma de conciencia de esto es una adquisición reciente y Ricoeur ofrece dos explicaciones de este hecho. En primer lugar, el que la distancia temporal entre nosotros (oyentes o lectores de la palabra) y el acontecimiento, distancia que, como acabamos de decir, siempre existió, es ahora mayor que en tiempos pasados. A nuestro juicio, la segunda explicación es mucho más

⁶ Paul Ricoeur, “Preface to Bultmann”, p. 31.

importante: el surgimiento de disciplinas (científicas) críticas, tales como la historia y la filología, y el consenso de su carácter de indispensables en la interpretación de textos; así como el desarrollo de la escuela de la *Formgeschichte* [historia de las formas] en la exégesis bíblica. La historia y el empleo mismo de la palabra “hermenéutica” en la actualidad hace ver que se trata de una hermenéutica moderna, pero este sentido moderno del término “hermenéutica” en relación con los textos bíblicos no es, nos dice Ricoeur, sino el descubrimiento, la manifestación de la situación hermenéutica que siempre existió aunque sea sólo hasta los tiempos modernos cuando se haya tomado conciencia de ella. Antes de ello, el tercero de los rasgos apuntados estuvo opacado por los otros dos.

Es hasta la segunda parte del texto cuando se hace referencia a Bultmann, cuyo programa de desmitologización busca atender al tercero de los rasgos antes registrados. En el análisis que hace Ricoeur, empero, desmitologización y circularidad hermenéutica vienen a ser como dos caras de una misma moneda.

A primera vista, comenta Ricoeur, la desmitologización parecería ser una empresa puramente negativa: se trata de una hermenéutica que ya no es edificante o constructiva (en el sentido de la construcción de un sentido espiritual encima del sentido literal), sino destructiva o deconstructiva (de la literalidad misma). En efecto, se toma conciencia en primer lugar del “ropaje mítico” que envuelve a la proclamación del acontecimiento que Ricoeur encuentra fundamental y fundacional, “en Cristo Jesús el Reino se nos ha acercado en una manera decisiva”; de que esta proclamación está expresada “en una representación mitológica del universo, con un arriba y un abajo, un cielo y una tierra, y con seres celestiales que vienen de allá arriba a acá abajo. Desechar este ropaje mítico no es otra cosa que “descubrir la distancia que separa a nuestra cultura y su aparato conceptual de la cultura en la que la buena nueva ha sido expresada”.⁷

Antes de proseguir, conviene tomar nota de la distinción que hace Ricoeur entre dos sentidos posibles de la palabra “mito” (distinción que conduce a otra: desmitologización/desmitificación). Lo característico de la desmitologización es que se trata de una empresa que surge del interés de “mejor comprender el texto, esto es, de realizar la intención del texto que habla, no de sí, sino del acontecimiento”.⁸ Es así que la desmitologización no es sino el lado inverso de lo que nos es dado nombrar “apropiación del *kerigma*”: “es la voluntad de destruir [*shatter*] el falso escándalo constituido por lo absurdo de una representación mitológica por el hombre moderno y

⁷ *Ibid.*, p. 36.

⁸ *Ibid.*, p. 37.

hacer aparente el verdadero escándalo, la locura de Dios en Cristo Jesús, que es un escándalo para todos los tiempos”.⁹ En el primer sentido, mito es lo inaceptable para el hombre moderno informado por las ciencias; en el segundo, en cambio, el mito consiste en una “objetivación” de lo que trasciende al lenguaje, a través de formularlo en términos mundanos.

Tales consideraciones sobre la desmitologización conducen a Ricoeur a lo concerniente al círculo hermenéutico. En el contexto de su prólogo al libro de Bultmann, su primera aproximación a esta circularidad es: “para comprender, es necesario creer; para creer es necesario comprender”.¹⁰ Pero, a la luz del hecho de la primacía del objeto de la fe sobre la fe, y la de la exégesis y su método sobre la interpretación ingenua del texto, esta primera aproximación resulta demasiado psicológica: el círculo hermenéutico genuino no es psicológico, sino metodológico; aquí el sentido es más originario que la comprensión. (No podemos exagerar la importancia que para nuestros propósitos tienen estas elucidaciones).

La formulación definitiva de Ricoeur del círculo hermenéutico es, entonces, la siguiente: “para comprender el texto es necesario creer en lo que el texto me anuncia, pero lo que el texto me anuncia no está dado en ninguna parte más que en el texto mismo”,¹¹ y tal circularidad constituye la razón por la cual es necesario comprender el texto para creer.

La inseparabilidad de la desmitologización y el círculo hermenéutico radica en que la separación de lo mítico de lo propiamente *kerygmático* —lo que es la función positiva de la desmitologización— sólo adquiere ese carácter positivo en el movimiento mismo de la interpretación. Por esta razón —y esto es también de importancia crucial para nosotros—, el *kerygma*, el anuncio, no puede tenerse por fijado en un enunciado objetivo que se separara del proceso de interpretación.

Para Ricoeur, la lectura correcta de Bultmann exige distinguir tres niveles estratégicos distintos en los que se lleva a cabo la desmitologización. No hacerlo conduce y ha conducido a todo tipo de errores. Estos tres niveles son, en orden de lo más superficial a lo más profundo, el de la cosmovisión moderna (que encuentra expresión precisa en las ciencias críticas, historia y filología, por ejemplo), el del trabajo filosófico y el de la fe.

En el primero de estos niveles, el de la *cosmovisión moderna*, el desmitologizador es el hombre moderno y lo que desmitologiza es la forma cosmológica que asume la predicación primitiva: “la concepción de un mundo

⁹ *Idem.*

¹⁰ *Idem.*

¹¹ *Ibid.*, pp. 37-38.

compuesto por tres niveles —cielo, tierra e infierno— y poblado por poderes sobrenaturales que descienden hacia acá desde allá es simple y sencillamente eliminada, a título de anticuada, por la ciencia y la tecnología modernas, como también por cómo el ser humano se representa la responsabilidad ética y política”.¹² En este nivel, dice Ricoeur siguiendo a Bultmann, la desmitologización debe ser emprendida sin reservas ni excepciones y sin residuo alguno. En este nivel, lo mítico tiene un efecto negativo para la comprensión del *kerygma*: viene a ser un escándalo adicional que recubre al verdadero escándalo, esto es, el de “la locura de la cruz”.

Sin embargo, el mito, como hemos visto al considerar el segundo sentido del término, es mucho más que una explicación del mundo de la historia y del destino: da expresión a la comprensión que se tiene de uno mismo en relación con los fundamentos y los límites de la propia existencia. Es así que en este segundo nivel, desmitologizar es interpretar, relacionar las representaciones míticas con la auto-comprensión que a un tiempo es mostrada y ocultada por ellas, que apuntan hacia algo distinto de lo que dicen. El lenguaje mítico provee de forma mundana a aquello que trasciende la realidad conocida y tangible. En este plano, mito y ciencia ya no se oponen, y la desmitologización, que consiste en la recuperación de aquello a lo que apunta el mito, exige la interpretación existencial de éste. Este es el nivel del trabajo filosófico.

Ahora bien, la desmitologización como interpretación existencial (al igual que la desmitologización del primero de los niveles considerados) es aplicable a todos los mitos. A lo que se orienta el trabajo de Bultmann es, específicamente, a la desmitologización del *kerygma*. Esta labor no corresponde, en primera instancia, al hombre moderno informado por las ciencias o al filósofo en cuanto tales, sino que constituye el núcleo *kerygmático* de la predicación original. Tal prédica, ya desde su origen, requiere poner en marcha el proceso de desmitologización: “Toda la empresa de Bultmann es proseguida en el supuesto de que el *kerygma* mismo pide ser desmitologizado”.¹³ En opinión de Ricoeur, ya en las cartas paulinas se aprecian los primeros procesos desmitologizadores, y es el autor del evangelio de Juan quien, en los escritos neotestamentarios, avanza más en esta dirección. Este es el nivel de quien “escucha la palabra”.

Hemos dicho que no distinguir los tres niveles en los que se lleva a cabo la desmitologización conduce y ha conducido a todo tipo de errores: Bultmann podrá ser leído ya como inconsistente (queriendo dejar a salvo

¹² *Ibid.*, p. 38.

¹³ *Ibid.*, p. 39.

el *kerygma* como remanente después de un proceso de desmitologización sin residuo), ya como quien hace violencia al texto pretendiendo imponerle inquietudes ausentes en él (las del hombre contemporáneo, informado por las ciencias modernas y las de la filosofía existencial). En realidad, “Bultmann habla sucesivamente como hombre de ciencia, como filósofo y escucha de la palabra”.¹⁴ Le es dado hablar en nuestro tiempo en términos no mitológicos del acontecimiento Cristo y del actuar de Dios en virtud de que, como el hombre de fe que es, se auto-comprende en función de esa opción por la fe que lo determina y que es el punto de partida y el horizonte para la comprensión de los procesos de desmitologización expuestos –tarea de la ciencia, tarea de la filosofía y originado en la fe– como un ciclo en el que se van sucediendo unos a otros.

Ricoeur inicia el último apartado de su texto con el señalamiento de que en manera alguna se ha agotado la reflexión sobre la obra de Bultmann: a veces se requerirá pensar *con él* y otras *contra él*. Su crítica principal es que Bultmann, quien sostiene que la “significación” de los “enunciados mitológicos” no es en sí mitológica, no ha dedicado suficiente atención a ese núcleo no mitológico de los enunciados bíblicos y teológicos: no ha pensado suficientemente esa “significación”. No lo ha hecho porque “no hay en Bultmann una reflexión sobre el lenguaje en general, sino sólo sobre la ‘objetivación’”. Por ello, no parece encontrarse muy preocupado por el hecho de que otro lenguaje reemplaza al lenguaje mítico y exige, por lo tanto, un nuevo tipo de interpretación”.¹⁵ Ciertamente, Ricoeur registra que Bultmann reconoce de buena gana que el lenguaje de la fe puede retomar el lenguaje mítico entendiéndolo a manera de símbolo o imagen, y que, más allá de ello, puede recurrir con provecho a analogías. Pero también observa críticamente que Bultmann parece suponer que un lenguaje que ya no objetiva “es inocente”, por lo que no se pregunta en qué sentido es aún un lenguaje y, sobre todo, qué significa. Si estas preguntas no se formulan,

[...] es menester renunciar a la propia pregunta que ha puesto en marcha toda la indagación, la pregunta por la “significación” de las representaciones mitológicas. Deberá decirse, entonces, que la significación no mitológica del mito ya no es en realidad del orden de la significación, que con la fe no hay ya nada que pensar, nada que decir. El *sacrificium intellectus* [sacrificio intelectual o sacrificio de la intelección], que nos rehusábamos a emplear en el caso del mito, es ahora empleado en el caso de la fe. Más aún, el *kerygma* no puede ser ya el origen de la desmitologización si no

¹⁴ *Ibid.*, p. 40.

¹⁵ *Ibid.*, p. 42.

inicia el [proceso del] pensar, si no desarrolla comprensión alguna de la fe. ¿Cómo podría hacerlo si no fuera a un tiempo tanto acontecimiento como sentido y, por lo tanto, “objetivo” en otra acepción de la palabra, diferente de la eliminada junto con las representaciones mitológicas?¹⁶

Ricoeur sostiene que ésta es la cuestión que hay que considerar central en la hermenéutica que viene después de Bultmann. Lo que ha ocurrido, a su parecer, es que las oposiciones entre explicación y comprensión (en Dilthey, por ejemplo) y entre lo objetivo y lo existencial (derivada de una lectura excesivamente antropológica de Heidegger) resultaron muy útiles en una primera etapa de la empresa desmitologizadora, pero ruinosas una vez que la intención es la de asir en su integridad las cuestiones relativas a la comprensión de la fe y del lenguaje que le es apropiado. Declara que la única razón por la que formula estos cuestionamientos al trabajo de Bultmann es la de lograr pensar apropiadamente lo que queda impensado en él.

En su explicitación de lo anterior, Ricoeur formula algunas observaciones que vienen a ser de enorme interés para nosotros. La primera es que –siempre a partir de Bultmann, pero trascendiéndolo– es necesario distinguir dos umbrales de comprensión: el del sentido y el de la significación. Aquí *sentido* es entendido como lo hicieron en su tiempo Gottlob Frege y Edmund Husserl, esto es, como sentido “ideal”, sin materialidad, sin temporalidad, e independiente de cualquier actualización en una psique concreta. *Significación*, por su parte, “es el momento en el que el lector capta el sentido, el momento en el que el sentido se actualiza en existencia”.¹⁷

La ruta completa de la comprensión va de la idealidad del sentido a la significación existencial. Una teoría de la interpretación que de entrada corre directamente al momento de la decisión se mueve demasiado rápido. Salta sobre el momento del sentido, que es la etapa objetiva, en el sentido extramundano de “objetivo”. No hay exégesis sin un “portador de sentido” que pertenece al texto y no al autor del texto.¹⁸

Como el lector conocedor de las estructuras de pensamiento de Ricoeur podría anticipar, éste rechaza las oposiciones entre lo objetivo y lo existencial, y entre mito y *kerygma*; el párrafo citado muestra esto con claridad, pero además así lo declara explícitamente unos renglones más adelante. Y otros renglones más adelante comenta: “si no hay sentido objetivo, entonces el texto ya no nos dice absolutamente nada; sin apropiación existencial, lo que el texto dice

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ *Ibid.*, p. 43.

¹⁸ *Idem.*

ya no es lenguaje viviente”.¹⁹ De igual manera, como lo ha hecho en otros textos,²⁰ rechaza en consecuencia la oposición entre “lenguaje [lengua]” y “habla”; esto es, entre sistema o estructura y acontecimiento. En vez de oposiciones excluyentes, se trata de conjunciones. Requerimos, advierte, de un “instrumento de pensamiento” capaz de asir estas conjunciones, de una teoría de la interpretación que combine en un proceso único los dos lados de cada distinción.

Por otra parte, hay una oposición (que no vacila en calificar de “completa” y de “total”) en la que Ricoeur insiste repetidas veces en su texto: la que se da entre las maneras de entender lo mítico en Ludwig Feuerbach y en Bultmann. Para el primero, el mito (en el contexto bajo consideración) es una expresión de la proyección del poder de lo humano hacia una trascendencia sin realidad propia; para el segundo, la comprensión por parte del hombre de su origen y su destino a través de una objetivación en un lenguaje mundano. El “sentido ideal” inmaterial y extramental del texto —de la fórmula dogmática, añadimos— es “el vehículo para la venida de la palabra hacia nosotros”²¹ y por ello constituye una condición necesaria para tal advenimiento. ¿De qué “palabra” se está hablando aquí? De la palabra de Dios.

Ricoeur sostiene que si la expresión “palabra de Dios” ha de tener sentido o, dicho en términos de Bultmann, ha de tener una significación no mitológica, es necesario emprender una meditación completa sobre la pertenencia de la palabra al ser, porque es necesario disponer de una ontología del lenguaje (que no se encuentra en Bultmann). Aquí se asoma —no hay duda de ello— la presuposición ontológica de la referencia, con la especificación de que esa referencia es a lo que los textos bíblicos (y las formulaciones dogmáticas) apuntan más allá de sí. Pensamos que la conclusión genérica principal a la que nos condujeron los recorridos efectuados en V3 —el conjunto de las tesis teóricas de Ricoeur en materia de teoría de la historia se transforma en otro que es isomórfico a aquél, al ser resignificadas de conformidad con nuestros planteamientos teóricos— es generalizable al ámbito de la hermenéutica de la palabra mediante razonamientos análogos a los allí efectuados.

Finalmente, hemos de decir que Ricoeur manifiesta su acuerdo con Bultmann cuando éste, en el marco de su apropiación de la antropología filosófica Heideggeriana en orden a proceder a una antropología bíblica, afirma (como lo haría después Gadamer) que no hay interpretación sin

¹⁹ *Ibid.*, p. 44.

²⁰ Por ejemplo en los tres ensayos de la parte de CI consagrada a su confrontación con el estructuralismo, de los cuales nos hemos ocupado en el octavo capítulo de V2.

²¹ Paul Ricoeur, “Preface to Bultmann”, p. 44.

presuposiciones, pero lo critica por no haber profundizado lo suficiente en la pregunta por el ser; sin lo cual, los existenciaros de Heidegger (según el uso de José Gaos) no vienen a ser otra cosa que abstracciones de la experiencia vivida. Ricoeur advierte que la teología no necesariamente ha de tomar el camino trazado por Heidegger, pero que, si lo hace, entonces ha de hacerse dando atención a dos puntos esenciales no cubiertos por Bultmann: a) el examen de un tipo de muerte de la metafísica como el sitio del olvido de la cuestión del ser, y b) el esfuerzo por pensar la expresión “palabra de Dios”. Es en relación con esto que, por segunda vez, se asoma la presuposición ontológica de la referencia:

Si uno corre demasiado rápidamente a la antropología fundamental de Heidegger, y si uno omite la pregunta por el ser a la que se encuentra unida esta antropología, entonces uno también omite la revisión radical de la cuestión del lenguaje que permite. El teólogo se encuentra directamente inmerso en el intento de “llevar el lenguaje al lenguaje”. Entendamos esto como el traer el lenguaje con el que nos dirigimos al lenguaje que es el decir del ser, la llegada del ser al lenguaje.²²

Nosotros, pese a todas las deficiencias en las que hayamos incurrido al hacerlo, hemos intentado atender en V2 a los dos puntos anotados, al tiempo que formulamos nuestra alternativa a la presuposición ontológica de la referencia.

Dos inquietudes podrán tal vez hacerse presentes en relación con el interés que hemos prestado a Bultmann y a Ricoeur en relación con él. La primera tendría que ver con el hecho de que en tanto que Bultmann se ocupa de la desmitologización de los relatos del Nuevo Testamento, aunque nuestro campo de interés incluye de manera esencial esos textos, abarca también y de manera más focalizada las fórmulas dogmáticas sobre las cuales Bultmann y Ricoeur en su comentario muy poco dicen. La segunda, que casi no merecería ser registrada, es que con nuestra exigencia de fidelidad al Magisterio hemos planteado nuestra problemática desde una perspectiva específicamente católica.

¿Por qué entonces elegir autores pertenecientes a otras confesiones cristianas?

Por lo que respecta a lo primero, habría que decir que todo lo dicho en relación con la desmitologización de los relatos del Nuevo Testamento es en general trasladable a las fórmulas dogmáticas siempre y cuando se tengan en cuenta dos factores adicionales: a) que dichas fórmulas han de ser

²² *Ibid.*, pp. 45-46.

tenidas, ellas mismas, por interpretaciones (de los textos bíblicos) y que a los elementos míticos propios de las cosmovisiones vigentes en el espacio y el tiempo de su formulación hay que añadir el lenguaje técnico filosófico helenista allí y entonces vigente, el cual requerirá un proceso en parte paralelo a la desmitologización y en parte coincidente con él, que podemos nombrar deshelenización.

Por lo que concierne a lo segundo, hay que decir que, a la luz de lo expuesto en el estudio anterior, es claro que antes del Concilio Vaticano II no podía haber habido un Bultmann católico, un exegeta crítico católico que con todas las críticas que proceda formular en contra del modelo concreto de Bultmann y del empleo que él le da (y hemos tomado nota de las críticas de Ricoeur) propusiera un dispositivo hermenéutico desmitologizador. Un modelo de ese tipo parece indispensable para enfrentar con éxito la actual irrelevancia social del dogma.

La razón por la cual decimos que esta segunda inquietud casi no merece ser mencionada es que, desde hace mucho tiempo, según lo expuesto en el estudio anterior, ha quedado atrás la era de la Contrarreforma. Por lo demás, a continuación dirigimos nuestra mirada a las palabras de un autor católico; uno que encuentra en Ricoeur –no podría ser de otro modo– un referente obligado y que ha tomado nota de la propuesta de Bultmann.

La desmitologización del dogma según Vattimo

Gianni Vattimo (1936-),²³ quien se auto-caracteriza como un “católico no militante”, cree discernir que la religión –Dios, la fe– retorna “en la cultura y la mentalidad contemporánea [...en] las condiciones de derrota en las que parece encontrarse la razón frente a muchos problemas que se han agrandado precisamente en la actualidad”.²⁴ Se pregunta cómo se da ese retorno que, al menos declaradamente, ocurre en su caso personal.

Antes de considerar la respuesta que elabora a propósito de su propia pregunta y el lugar que en ella ocupa la desmitologización de los dogmas, convendrá registrar algunos de los elementos fundamentales de su pensamiento. Éstos aparecen resumidos en el siguiente fragmento:

²³ En muchas ocasiones Vattimo tocó a nuestra puerta de la mano de alguna persona más avisada que nosotros. Hasta hace poco no lo recibíamos. La penúltima vez fue durante el desarrollo del “Seminario-taller: construcción de modelos hermenéuticos” de mayo de 2011, al que hicimos referencia en la introducción. El acompañante entonces fue Carlos Alberto Escalante Rodríguez. En esa ocasión sí lo recibimos, aunque su visita fue breve. Llegó para quedarse cuando se presentó, a fines de octubre de 2011, en la compañía de nuestro querido amigo Santiago Cardoso. Para él mi agradecimiento por esto y por muchas otras cosas.

²⁴ Gianni Vattimo, *Crear que se cree*, p. 18.

“[...] este cristianismo dogmático y disciplinario no tiene nada que ver con lo que mis contemporáneos y yo “reencuentramos” [...]. El cristianismo que yo encuentro de nuevo, o que los medio creyentes de hoy encontramos de nuevo, incluye, ciertamente también a la Iglesia oficial, pero sólo como parte de un acontecimiento más complejo que comprende también la reinterpretación continua del mensaje bíblico. Más claramente: lo que reencuentro es una doctrina que tiene su clave en la *kénosis* de Dios [...]; esta doctrina se me ha transmitido por una institución que, sin embargo, [...] pone en segundo plano este núcleo kenótico y secularizante, pero hasta el punto que no se manifieste (sobre todo en la experiencia religiosa de los creyentes) [...]”²⁵

Vattimo sostiene que vivimos en la época del “pensamiento débil” (que, filosóficamente, se concretiza en una “ontología débil”), el único ahora posible. Este pensamiento débil viene a ser de alguna manera el reverso positivo –en el sentido de “si eso no, ¿qué sí?”– al rechazo de todo metarrelato que según Jean Francois Lyotard caracteriza a la Posmodernidad.

El pensamiento débil se contrapone al fuerte, y éste es el metafísico, el de las certezas, el de las verdades y los fundamentos absolutos. Así, el pensamiento débil es el pensamiento de la tolerancia, de la multiplicidad irresoluble de interpretaciones, de la no violencia. Implica el reconocimiento de que no es posible trascender cultura y lenguaje. Es, entonces, un pensamiento “nihilista”, sin que el término, que Vattimo toma de Nietzsche, aquí tenga connotaciones valoralmente negativas: simplemente remite a la condición del destino del derrumbamiento irrevocable de certezas, verdades y fundamentos últimos.

Nietzsche, a quien acabamos de nombrar, es uno de los dos grandes pilares que soportan el pensamiento de Vattimo; el otro es Heidegger, de quien recibe la destrucción de la ontoteología, esto es, el pensamiento epocal del ser –el *ser* no *es*, sino que *acontece*– en el que el acontecer del ser se da en la apertura lingüística a muy diversos horizontes en los que los entes y el mismo ser humano se hacen accesibles a éste. Para Vattimo, no sólo ha tenido lugar la “muerte de Dios” anunciada por Nietzsche, sino la de cualquier absoluto y la del sujeto mismo (anunciada por Foucault como la “muerte del hombre” al final de su *L'archéologie du savoir* [*Arqueología del saber*, 1969]). Un malestar que puede experimentarse socialmente en relación con el nihilismo es debido no a que se sea nihilista, sino a que no se sea suficientemente nihilista, que se conserve una especie de nostalgia por las certezas, los absolutos y las totalidades perdidas; es decir, que aún se guarde demasiado “luto por el sistema”, para emplear la expresión de Ricoeur cuando trata de Hegel en TNIII.

²⁵ *Ibid.*, pp. 71-72.

La aportación original más importante de Vattimo para la teología cristiana y la filosofía del cristianismo es su afirmación de que, en las condiciones de Posmodernidad descritas, la única posibilidad para hablar de Dios es en términos de su *kénosis* (κένωσις = vaciamiento, anonadamiento) en la Encarnación en Jesús. La audacia y la elegancia de esta afirmación quedan de manifiesto cuando se aprecia la simetría entre el paso del pensamiento fuerte al débil y la *kénosis* de Dios. El texto bíblico fundamental en relación con la *kénosis* es el muy conocido himno de la epístola paulina a los filipenses, que, refiriéndose a Cristo, dice:

El cual, siendo de condición divina,
no codició ser igual a Dios
sino que se despojó [ἐκένωσεν (*ekénōsen*)] de sí mismo
tomando condición de esclavo.
Asumiendo semejanza humana
y apareciendo en su porte como hombre,
se rebajó a sí mismo
haciéndose obediente hasta la muerte
y una muerte de cruz.²⁶

La insospechada consecuencia de la aportación de Vattimo es que alinea lo que parecerían ser dos opuestos: la fe cristiana (como él la entiende) y el nihilismo. Y las consecuencias se siguen en cascada: hay que designar *secularización* a aquello en lo que deviene la Posmodernidad²⁷ de la tradición judeocristiana, secularización entendida como el desarrollo en la historia de la *kénosis* de Dios:

A esta luz—de la salvación como evento que realiza cada vez más plenamente la *kénosis*, el abajamiento de Dios que, así, desmiente la sabiduría del mundo, es decir, los sueños metafísicos de la religión natural que lo piensa como lo absoluto, omnipotente, trascendente; o sea como el *ipsum esse (metaphysicum) subsistens* [ser mismo metafísico subsistente]— la secularización, esto es, la disolución progresiva de toda sacralización naturalista es la esencia misma del cristianismo.²⁸

²⁶ Flp 2, 6-8.

²⁷ Vattimo no habla, en *Creer que se cree*—el primero de dos textos clave en relación con estos asuntos de cristianismo y Posmodernidad— sino de “cristianismo y modernidad”; sin embargo, como hemos señalado—y mostrado, esperamos—, la condición que describe es precisamente la que Lyotard llamó postmoderna. Armando Matteo incluye el pensamiento de Vattimo en su libro *Credos posmodernos*.

²⁸ Gianni Vattimo, *Creer que se cree*, p. 54.

Así entendidas las cosas, el ateísmo llega a su fin. En efecto, por increíble que parezca, desde esta perspectiva, Posmodernidad y ateísmo son incompatibles. Ahora bien, si se habla de “desarrollo en la historia de la *kénosis* de Dios”, hay que pensar en que la revelación es un proceso que se continúa; a ello alude el título de una de las secciones de *Crederet di credere (Creer que se cree, 1996)**, un libro en el que a manera de una reflexión personal expone Vattimo las ideas de las que hemos venido tratando. Esta sección se inicia con la siguiente declaración:

[...] no es en absoluto escandaloso pensar en la revelación bíblica como en una historia que continúa, en la que estamos implicados y que, por tanto, no se ofrece al “redescubrimiento” de un núcleo de doctrina, dado de una vez por todas y permanente (disponible en la enseñanza de una jerarquía sacerdotal autorizada para custodiarlo). La revelación no revela una verdad-objeto; habla de una salvación en curso.²⁹

Los dos fragmentos que acabamos de transcribir implican la necesidad de la desmitificación de moral y dogma. A cada una de estas tareas dedica Vattimo una sección de *Creer que se cree*; dirigimos nuestra atención a la segunda. Esa tarea debe proceder, desde luego, en conformidad con “el punto de vista de la *kénosis* y, por tanto, de la reducción, del debilitamiento, del desmentido, de lo que la mentalidad religiosa natural creía que debía pensar de la divinidad”.³⁰ Pero hay que advertir que esto no es algo que “se puede cumplir de una vez por todas, y desde el punto de vista de la razón como criterio de verdad”,³¹ sino de una desmitificación que no está orientada a la destrucción del cristianismo (a diferencia de las emprendidas por muchos racionalistas), sino a su reconducción a “su núcleo ineliminable de verdad”,³² esta verdad del cristianismo “es sólo la que se produce cada vez, a través de las ‘autenticaciones’ que advienen en diálogo con la historia, y con la asistencia del Espíritu [...]”.³³

De lo que se trata es de recuperar para nuestro tiempo y circunstancias las enseñanzas de Jesús de Nazaret, para lo que no debemos consentir que prejuicios metafísicos –sean de orden cientificista o historicista, o del autoritarismo eclesiástico– obstaculicen la realización de la empresa. No se puede prescindir de la idea del libre examen, pero sin “dejar de lado la vinculación con la comunidad de la Iglesia (que no se identifica, sin embargo, con la

²⁹ *Ibid.*, pp. 52-53.

³⁰ *Ibid.*, p. 67.

³¹ *Ibid.*, p. 68.

³² *Idem.*

³³ *Idem.*

autoridad eclesiástica)”.³⁴ Dejamos pendiente la respuesta a la pregunta por la naturaleza de esa vinculación. En breve habremos de ver cómo la responde Vattimo. En cualquier caso, es claro que se requiere de interpretación, pero la posición de Vattimo a este respecto es mucho más fuerte: “la salvación pasa a través de la interpretación”.³⁵ Esta idea da título al ensayo “Historia de la salvación, historia de la interpretación” (2002)*, en el que ahora centraremos nuestra atención.

Hay que decir ante todo que “historia de la salvación” e “historia de la interpretación” *no son*, en el pensamiento de Vattimo, expresiones intercambiables:

No pretendo decir que la historia de la salvación sea la historia de la interpretación [...]. Intento más bien hacer que se oiga (sí, o diría así) el eco de un “paso”, el rumor del deslizamiento de un término al otro, deslizamiento que, en muchos sentidos, me parece algo que todos, desde el principio, ya sabemos qué es y cuya precomprensión constituye incluso nuestra pertenencia común al mundo (época, historia, cultura) de las religiones del libro.³⁶

Y, sin embargo, es posible sustituir la coma del título por la palabra “es”, siempre y cuando se entienda ese “es” como un verbo transitivo: “la historia de la salvación hace que la historia de la interpretación sea; pero, a la vez, la historia de la salvación acontece o se da sólo como historia de la interpretación”.³⁷

Salvación e interpretación se encuentran vinculadas en un segundo sentido:

[...] el que conecta a Jesús con los profetas [...]. Aquí la interpretación no es ya sólo un medio (para el fiel) para entender lo que Dios revela y lo que quiere de él. El acontecimiento de la salvación (la venida de Jesús) es en sí mismo, íntimamente, un hecho hermenéutico. Pero se puede decir hermenéutico sólo hasta un cierto punto: es verdad que Jesús es la interpretación viva del sentido de la ley y de los profetas (he aquí otro significado del *logos* que se hace carne: se encarna el *logos*, el sentido, del Antiguo Testamento...), pero de algún modo es también su cumplimiento y, por tanto,

³⁴ *Ibid.*, p. 69.

³⁵ *Ibid.*, p. 70.

³⁶ Gianni Vattimo, “Historia de la salvación, historia de la interpretación”, p. 76. Las religiones del libro son el judaísmo, el cristianismo y el Islam.

³⁷ *Idem.*

parece presentarse más bien como su desciframiento definitivo –como si después no hubiese ya espacio ni necesidad de interpretar–.³⁸

Pero no es así: “aunque la salvación esté esencialmente ‘cumplida’ con la encarnación, pasión, muerte y resurrección de Jesús, continúa esperando un cumplimiento ulterior [...] y el Paráclito, el espíritu de verdad enviado a los fieles en Pentecostés tiene la tarea, justamente, de asistirlos en esta ulterior empresa hermenéutica. [...] El Espíritu [...] es también el que vivifica el texto, el verdadero sentido de la ‘letra’”.³⁹ A fin de cuentas, “la historia de la salvación procede como historia de la interpretación, en el sentido fuerte según el cual el mismo Jesús ha sido interpretación viva, encarnada, de la Escritura”.⁴⁰

Vattimo aboga (como muchos otros autores) por una interpretación *productiva*: no se trata –lo dice explícitamente– de aprehender el sentido originario del texto (que a su parecer puede identificarse con la intención del autor), sino de añadir algo esencial al texto mismo, algo que contribuya a una mejor comprensión que la que tuvo su propio autor cuando lo escribió. Esta interpretación productiva “produce sentidos nuevos de la experiencia, nuevos medios de darse al mundo, que no son simplemente diferentes de los que se dieron ‘antes’, sino que se unen a ellos en un *discursus* cuya ‘logicidad’ (también en el sentido del *logos*) consiste totalmente en la continuidad”.⁴¹ Pero no toda interpretación ha de ser considerada válida; ¿cuál puede ser el criterio de validez? La respuesta de Vattimo es: el parecer de la comunidad de creyentes. Este criterio, sin embargo, “resulta legítimo sólo con la disolución de la metafísica de la presencia y, por lo tanto, no puede ser invocado fuera del horizonte de esta disolución”,⁴² es decir, sólo cuando la ontología hermenéutica ha reemplazado a la metafísica de la presencia.

En correspondencia con lo anterior, Vattimo sostiene que no toda secularización es buena y vincula una y otra cosa en un hermoso pasaje sobre el amor: “el único límite de la secularización es el amor, la posibilidad de comunicar con una comunidad de intérpretes”.⁴³

En esta revisión de algunos aspectos del pensamiento de Vattimo volvemos a encontrar una vez más la categoría del “sentido profundo” y la idea de la necesidad de la reinterpretación. Pero por otra parte también el

³⁸ *Ibid.*, pp. 77-78.

³⁹ *Ibid.*, p. 78.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 79.

⁴¹ *Ibid.*, p. 86.

⁴² *Ibid.*, p. 87.

⁴³ *Ibid.*, p. 86.

rechazo al sentido fijado de una vez por todas y a la noción del único intérprete autorizado. Es claro que, pese a sus innegables atractivos, la propuesta de Vattimo no satisface las condiciones que establecimos al final del estudio anterior. Constituye, sin embargo, un avance con respecto al “compromiso simbolista”, descrito literariamente de manera magistral en *Jean Barois* de Roger Martin Du Gard en la figura del sacerdote Hermann Schertz (véase el apéndice VII), en cuanto que exige la aprobación de las interpretaciones por la comunidad de intérpretes (creyentes) como criterio de validez de éstas. Requerimos conservar la categoría del sentido profundo al tiempo que satisfacemos dichas condiciones.

Ontoteología

Hemos hecho mención de la ontoteología y lo volveremos a hacer varias veces. Convendrá, por tanto, que declaremos qué entendemos por ello. La historia del término es bien conocida: hace su aparición en Kant, quien así nombró condenatoriamente a la práctica escolástica de intentar comprender a Dios mediante el empleo de categorías ontológicas. Esto solo permite ya ver uno de los sentidos con los que entenderemos el término “ontoteología” (o, mejor, una de las vertientes del sentido del término): confusión de los discursos ontológico y teológico. Para Heidegger, Kant incurrió en lo mismo que criticaba, sólo que en la dirección contraria: emplear una noción de Dios para articular un sistema filosófico. La confusión de los discursos sobre el ser y sobre Dios explica el segundo sentido –la segunda vertiente del sentido– con el que empleamos el término: comprender a Dios como un ente, como un ser. *El cristiano creyente que quiera evitar incurrir en ontoteología no ha de inferir del “Yo soy” bíblico (Ex 3, 13), con el que Dios se auto-nombra, que Dios es ontológicamente hablando.*

Un gran riesgo al escribir *Cristianismo, Historia y textualidad. La producción textual del pasado IV* es, precisamente, el de no evitar incurrir en la producción de un discurso ontoteológico en el primero de los sentidos antes dichos. Nuestra pretensión es la de mantenernos en todo momento en el ámbito “científico”, de manera que cuando se mencionen cuestiones de fe o teología ello sea siempre en un metadiscurso (metalenguaje) “científico” relativo al lenguaje de la fe o al lenguaje teológico. ¿Qué estamos entendiendo aquí por discurso “científico”? Aquél constituido por afirmaciones capaces de ser sometidas a pruebas de validación y, más importante, de falsación cuyos resultados sean objeto de consenso intersubjetivo. (Es éste el sentido de la palabra “ciencia”, con el que nos parece, la historia puede pretender el estatuto de ciencia).

**EL CRISTIANISMO ANTE LOS RIESGOS DE LA INTERPRETACIÓN: CLAUDE GEFFRÉ
Y SU LECTURA DE RICOEUR**

A estas alturas, ya deben haber quedado claros tanto la *exigencia* de las sociedades modernas de alguna suerte de reinterpretación desmitificadora del dogma como los *riesgos* inherentes a tal empresa. Claude Geffré, un teólogo católico dominico francés, nacido en 1926, publicó, en 1983, un libro cuyo título es, precisamente, *Le christianisme au risque de l'interprétation. Essais d'herméneutique théologique (El cristianismo ante el riesgo de la interpretación)**. La primera parte, “La teología como hermenéutica”, resulta indispensable a la luz de nuestras pretensiones. Vamos a repasar un tanto pausadamente los tres capítulos de los que consta esta primera parte. Al decidirnos a hacerlo hemos recordado la advertencia/petición que hacía Ricoeur al inicio de la segunda parte de TNI: “Pido al lector mucha paciencia. [...] [E]ste esclarecimiento exige un largo recorrido”,⁴⁴ lo mismo decimos ahora nosotros.

Del saber a la interpretación

El primero de los tres capítulos que examinamos tiene por título “Del saber a la interpretación”, el cual hace referencia a lo que es tanto tesis como proyecto fundamental para Geffré: el paso de la teología de ser dogmática a ser hermenéutica, fenómeno que puede discernirse a partir de la época del Concilio Vaticano II. Entender a la teología como hermenéutica “es tomar en serio la historicidad de toda verdad, incluyendo la verdad revelada y tomar en serio la historicidad del hombre que interpreta”.⁴⁵

Añade que “la historicidad es la condición misma de toda restauración de sentido”.⁴⁶ Este paso de la dogmática a la hermenéutica en la teología conlleva dos rechazos: al saber histórico objetivador (que acaba oponiendo acontecimiento histórico pretérito a sentido para el hombre actual) y al saber especulativo en sus vertientes de ontoteología y pretensión de un saber absoluto, totalizador e/o infalible. Conlleva también un conjunto de desplazamientos al interior del quehacer teológico. En primer lugar, un nuevo tratamiento de los lugares tradicionales, Escritura y tradición. La Escritura, en concreto, no es tenida por un dato, sino por un testimonio y, por lo mismo, es ya en sí misma una interpretación, histórica y relativa. Ahora bien, estas consideraciones no autorizan un relativismo incontrolado:

⁴⁴ TNI, p. 168; TNIC, p. 172.

⁴⁵ Claude Geffré, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*, p. 28.

⁴⁶ *Idem.*

[...] el teólogo recibe el texto de una comunidad, de la Iglesia. Y, como esta comunidad está en relación de continuidad con la comunidad primitiva que produjo dicho texto, el teólogo no puede hacerle decir cualquier cosa. Es esta continuidad la que constituye la condición de posibilidad de la tradición. Por eso la lectura creyente de la Escritura es siempre hermenéutica, en el sentido de que hoy interpretamos el texto dentro de la misma tradición en que se escribió. Se puede hablar de cierta continuidad de sentido ligada a la continuidad histórica [...].⁴⁷

El segundo de los desplazamientos operados al interior de la práctica teológica que Geffré considera se refiere a una nueva articulación entre Escritura y dogma, consecuencia de la superación de las distinciones dato/construcción y teología positiva/teología especulativa. Si antes el teólogo empleaba la Escritura para sustentar la enseñanza del Magisterio, ahora la lectura de aquélla sirve a la reinterpretación de las fórmulas dogmáticas a la luz de la situación pregunta-respuesta que dio lugar a la fórmula. Al tratar de esto, Geffré explica: “el lenguaje dogmático es expresión de una toma de conciencia, por parte de la Iglesia, de aquello que vive en un momento determinado”,⁴⁸ y exhorta a “distinguir entre lo que pretende tal definición dogmática y lo que es fruto de la mentalidad y las representaciones espontáneas de una época”.⁴⁹

Estrechamente ligado al anterior está el tercero y último de los desplazamientos considerados por Geffré: el del *intellectus fidei* –el comprender de la fe– de ser considerado como acto de la razón especulativa a ser tenido por un “entender hermenéutico” en el que la comprensión del pasado es inseparable de uno mismo. No se trata, empero, de un conocimiento subjetivo; el autor es muy claro en este asunto en relación con el cual sigue a Gadamer. Para el autor de *Verdad y método*, nos recuerda Geffré, el entender no es tanto un acto de la subjetividad, sino más bien una inserción en ese proceso que es la tradición, en la que presente y pasado se mediatizan constante y recíprocamente. Al tiempo que hay que buscar superar la distancia temporal/cultural [mediante la “fusión de los horizontes”] hay que mantener viva la alteridad como condición de posibilidad para la creación de nuevas interpretaciones –“nuevas posibilidades de sentido”, escribe Geffré–, lo que “comporta necesariamente el riesgo de respuestas imprevisibles”.⁵⁰

Geffré toma nota de que ya desde el Concilio Vaticano II, la teología ha tendido a sustituir el empleo de los conceptos de la filosofía escolástica por el de los de la filosofía existencial (de orden relacional) y por el vocabulario

⁴⁷ *Ibid.*, p. 33.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 34.

⁴⁹ *Idem.*

⁵⁰ *Ibid.*, p. 35.

y los resultados de las ciencias sociales y de la conducta; poco a poco, sin embargo, se fue cayendo en la cuenta de que no se trataba sólo de emprender esta sustitución, sino de un cambio de racionalidad en la manera de hacer teología, de asumir nuevas maneras de aproximación a las realidades individual y colectiva:

Partiendo [la teología] de un análisis sociopolítico, debe discernir la función ideológica que puede ejercer su propio discurso. Debe entregarse también a una lectura sociológica de los diversos mensajes eclesiales, teniendo en cuenta un análisis riguroso de las estructuras de comunicación y de producción de mensajes en la sociedad. Puede también interrogarse sobre la función simbólica del lenguaje bíblico o dogmático, partiendo de las técnicas del análisis psicoanalítico. Finalmente, el análisis estructural obliga al teólogo a no reflexionar nunca sobre enunciados haciendo abstracción de su acto de enunciación.⁵¹

Algo más adelante, escribe en el mismo sentido: “Muchos exegetas reconocen hoy que es necesario recurrir a la complementariedad del método estructural y del histórico. No veo por qué en teología dogmática no va a ser posible recurrir a varios tipos de lectura”.⁵² A este respecto, advierte que no hay que detenerse en ello en atención a las ideologías que “acompañan” a estos tipos de lecturas, sino que hay que tener en cuenta más bien los servicios metodológicos que pueden prestar a la inteligencia de la fe. En textos de Ricoeur que no versan explícitamente sobre estos temas encontramos paralelismos notables. Por una parte, en lo relativo a la aparente disyuntiva entre lo sincrónico y lo diacrónico, entre el acontecimiento y la estructura; por otra, en todos sus escritos concernientes a los métodos estructurales.

Geffré es consciente de los vínculos que puede haber entre lecturas hermenéuticas y el pensamiento metafísico tenido por superado, pero señala que hay que precisar antes de seguir adelante de qué metafísica se está hablando. También en gran sintonía con Ricoeur, con su presuposición ontológica de la referencia, de hecho, afirma que “el sentido no existe más que en el encuentro de una conciencia y de la realidad”,⁵³ y que “el presupuesto necesario de la revelación y de una teología de la palabra de Dios es el reconocimiento del nivel ontológico del lenguaje como *ontofanía*, como manifestación del ser”.⁵⁴ Más adelante, nosotros habremos de emplear una fórmula parecida,

⁵¹ *Ibid.*, p. 36.

⁵² *Ibid.*, p. 37.

⁵³ *Ibid.*, p. 38.

⁵⁴ *Idem.*

pero de un orden de discurso distinto: el sentido como relación entre enunciado y contexto (histórico).

Finalmente, queremos recuperar de este primer capítulo de Geffré la observación de que el desplazamiento fundamental del que ha venido ocupándose, el de la teología como saber a la teología como interpretación, “es inseparable de un lugar nuevo, la *práctica cristiana*, que se presenta a la vez como lugar de producción del sentido del mensaje cristiano y como lugar de verificación de este mensaje”.⁵⁵

La crisis de la hermenéutica

Geffré inicia su segundo capítulo, “La hermenéutica en proceso”, con la indicación de que a partir de Heidegger —y la referencia implícita es a ST—, si la teología es hermenéutica ha de ser a un tiempo hermenéutica de la palabra de Dios y hermenéutica de la existencia humana: “no hay afirmación sobre Dios que no implique una afirmación sobre el hombre”.⁵⁶ En este enunciado, se aprecia el reemplazo de un saber especulativo a un entender hermenéutico.

Pero esta teología hermenéutica enfrenta muchas objeciones. La más obvia es la de quienes en nombre de una ideología de la historia o de una teología política le reprocharían que vendría a constituir una nueva interpretación exclusivamente teórica del cristianismo. No es ésta una de las objeciones que preocupan a Geffré; le parece que es falsa la oposición o disyuntiva entre teología de la palabra y teología de la historia, y recuerda que la teología hermenéutica —la hermenéutica en general, diríamos nosotros con Ricoeur y con Gadamer— bien entendida jamás puede prescindir de la práctica, tanto como elemento determinante de la interpretación como *telos* del proceso interpretativo.

Geffré pasa a considerar la que nombra “crisis de la hermenéutica” y atiende en primer término al debate sostenido a fines de la década de los años sesenta y a principios de la de los setenta por Gadamer (hermenéutica de tradiciones) y Jürgen Habermas (crítica de la ideología) del que, guiados por Ricoeur, nos hemos ocupado ya en el cuarto capítulo de V1. Mucho más importante le parecen la crítica “antihumanista” de corte estructuralista y, sobre todo, su ideología subyacente que encuentra su expresión más acabada en la gramatología de Jaques Derrida. En efecto, entre esta ideología y la subyacente a la hermenéutica, Geffré reconoce que hay una exclusión absoluta, una “Lucha a muerte”. Vamos a ver esto con algo más de detenimiento.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 37.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 39.

Geffré comienza por recordarnos que, en tanto que una aproximación hermenéutica a un texto presupone un sentido originario, oculto, y se orienta a su determinación, el análisis estructural desconoce cualquier sentido oculto y presta atención sólo a las estructuras (sincrónicas) internas del texto, estructuras que producen sentido, siendo éste una función de las relaciones estructurales de unos elementos lingüísticos con otros. Como bien sabemos, se privilegia lo sincrónico y la lengua en relación con lo diacrónico y el habla; la estructura en relación con acontecimiento. En correspondencia con lo anterior, es de destacarse el “antihumanismo” del pensamiento estructuralista en el sentido de su negación de la primacía del sujeto, cuando no del sujeto mismo.

Geffré registra tres consecuencias de lo anterior:

1. Se rechaza la idea de “la verdad del texto”, de un sentido previo a él o debajo de él, constituido por la relación del signo con una realidad extratextual.
2. Se desvanecen las ideas –Geffré escribe que hay que ponerlas entre paréntesis– de autor (y de “lo que quiso decir”), de mensaje y de destinatario, de manera que lo único que queda es el texto en su inmanencia y la tarea es descubrir las leyes de su funcionamiento.
3. En consonancia con lo anterior, la clausura de los textos sobre sí mismos anula el supuesto fundamental implícito en toda comprensión hermenéutica: la tradición es el horizonte necesario de toda comprensión.

En su discusión de estas consecuencias, Geffré, ubicándose en la perspectiva del pensamiento estructuralista, formula las siguientes dos observaciones que a nuestro juicio resultan cruciales y en relación con las cuales nos vemos emplazados a responder en su momento. Las transcribimos en sus propios términos:

Hay que renunciar a la presencia de una continuidad de sentido que subsiste por encima de las diferencias culturales y de las rupturas históricas, debe abandonarse también la pretensión de volver a traducir un sentido idéntico en los distintos lenguajes. [...] No podemos pretender decir la misma cosa con palabras diferentes. Las palabras sólo tienen sentido en relación con otras palabras y mediante relaciones laterales. Este juego diferencial cambia según que funcione en otro contexto, textual o histórico. [...] El sentido no es anterior o trascendente al sistema de significantes que lo constituye.⁵⁷

⁵⁷ *Ibid.*, p. 48.

Todo significado está siempre en posición de significante. No es posible identificar a Dios mismo con el significado último. Debe ser considerado como un significante que remite a otros significantes laterales.⁵⁸

De lo segundo nos ocuparemos, para ciertos efectos, en un momento y, más ampliamente, en el sexto estudio. Por lo que a lo primero concierne, hay que decir que hacia donde de alguna manera hemos venido moviéndonos en este estudio es justamente a proponer “decir la misma cosa con palabras diferentes”, donde “la cosa” es “el mismo sentido” que sí es tenido por “anterior o trascendente al sistema de significantes”, aunque sin ninguna pretensión referencialista, sino todo lo contrario, con el radical posicionamiento antirreferencialista expuesto en V2. Parecería que si nos atenemos al pensamiento de corte estructuralista, nuestro empeño estaría condenado al fracaso desde antes de emprenderlo. Pero esto no es exacto: hemos tenido oportunidad de ver tanto en V1 como en V2 cómo Ricoeur rechaza elegir entre hermenéutica y pensamiento estructuralista y cómo encuentra que el análisis estructural de los textos puede y debe incluso constituir un primer momento en el análisis de un texto. De manera paralela, Geffré apunta que no existe necesariamente una incompatibilidad absoluta entre los *métodos* del análisis estructural y el histórico crítico, y sostiene que el primero puede completar el segundo. A su parecer, sin embargo, esto ya no es así si lo que se considera son las ideologías que subyacen a estos métodos: en este plano lo que encuentra es una incompatibilidad absoluta, una “lucha a muerte”. En *De la grammatologie (De la gramatología, 1967)** de Jacques Derrida se halla, según él, la expresión más acabada de esto; la “lucha a muerte” se concretiza en la disyuntiva “gramatología o hermenéutica”. La razón de fondo es la preeminencia concedida por Derrida a la huella con respecto al sentido. En la *Gramatología*, Derrida sostiene que el origen absoluto del sentido es precisamente la huella y que decir esto es lo mismo que decir que el sentido no tiene un origen absoluto. Esto es así porque al ser el significado “originaria y esencialmente” huella, hallándose ya siempre en posición de significante, no hay lugar alguno para privilegiar al significado como sentido irreducible al significante. Esto es llevar hasta sus últimas consecuencias la destrucción de la metafísica como ontoteología tan sólo iniciada por Heidegger.

Geffré se pregunta si la hermenéutica se encuentra necesariamente vinculada a la metafísica entendida como onto-teología. En un principio, su respuesta parece ser que no importa, que con Derrida se hace imposible cualquier filosofía del sentido y, en consecuencia, cualquier proyecto teológico:

⁵⁸ *Ibid.*, p. 47.

ha quedado eliminada la cuestión misma de la verdad y, así, la de cualquier pretensión de comprensión teológica. Se puede establecer un paralelismo, escribe Geffré, entre la crisis modernista y la crisis de la hermenéutica: la primera surgió de la aparente imposibilidad de conciliar la práctica “científica” de la historia con los dogmas cristianos comprendidos al modo del catolicismo; la segunda –mucho más radical– remite al “abismo, cada vez mayor, que separa comprensión teológica del misterio cristiano y un enfoque del *hecho cristiano* según la práctica de las ciencias humanas y de la historia”.⁵⁹ Vistas así las cosas, la crisis hermenéutica es la crisis de la teología.

¿Pero son realmente así las cosas? ¿De verdad no es viable una teología hermenéutica no vinculada a la tradición ontoteológica occidental? Geffré se esfuerza en construir una respuesta afirmativa a esta última pregunta estableciendo, en primer lugar, una distinción entre ese tipo de teología (ontoteología) y una teología propiamente judeo-cristiana; y, segundo, insistiendo que, aun cuando con mucho provecho la exégesis puede valerse del análisis estructural, el lenguaje no es sólo competencia de éste:

Digamos que el lingüista prescinde de la función fenomenológica del lenguaje en cuanto *mediación*. Sin embargo, esta mediación es el verdadero hecho del hablar: *yo-tú* - y aquello de que hablan. Quien dice “mensaje” dice alguien que habla o escribe y alguien que escucha o lee. En otros términos, es preciso que el teólogo considere el lenguaje desde el punto de vista *semántico*.⁶⁰

Son palabras de Geffré, pero bien pudieran haber sido dichas por Ricoeur.

A esto añade que debemos tener presente, con Heidegger, que el lenguaje es una modalidad o manifestación del ser, una ontofanía. La escucha antecede al habla.⁶¹ Sugiere que este nivel ontológico del decir a manera de manifestación del ser es *el presupuesto necesario* de una hermenéutica del lenguaje y de la revelación. Desde esta perspectiva, “Dios” no es un significante más entre los significantes; sino aquello (que dice más que “ser” cuando “Dios” se entiende en relación con la simbología de la Cruz) en función de lo cual la hermenéutica cristiana habrá de encontrar el sentido de las palabras clave de la revelación. Será hasta el sexto estudio cuando nosotros nos pronunciemos sobre esta afirmación.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 51.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 53.

⁶¹ Geffré atribuye estas ideas al segundo Heidegger, pero la verdad es que ya se encuentran presentes en el párrafo 34 de ST.

No sólo es posible no quedarse encerrado en el plano del análisis estructural en la hermenéutica bíblica –y en la de las fórmulas dogmáticas, añadimos nosotros–, sino que no es posible hacerlo *en el seno de la tradición* que es la misma en la que los textos fueron escritos. Una vez más, Geffré ofrece el antídoto contra el relativismo:

[...] la tradición viva, cuyo sujeto es la comunidad que interpreta, circunscribe un *campo hermenéutico* que excluye las interpretaciones aberrantes o arbitrarias. No podemos sacrificar el punto de vista diacrónico al punto de vista sincrónico para llegar a una clausura absoluta del texto y a una discontinuidad radical. En la medida en la que el acontecimiento-fundante, Cristo, es irremediamente algo del pasado, permite una continuidad de sentido que es inseparable de la tradición histórica de quienes viven de su espíritu.⁶²

Palabras de Geffré pero que, de nueva cuenta, podrían ser de Ricoeur; tal vez, con la aclaración del sentido en el que Cristo es “irremediamente del pasado” y de aquél en el que no lo es. Tras su revisión de la “crisis de la hermenéutica”, Geffré concluye:

1. Después del acontecimiento cultural que fue el estructuralismo, la hermenéutica no puede pretender seguir siendo la misma.
2. En su forma menos radical, la derivada del *método* estructuralista, la crisis de la hermenéutica es la de corte romántico y psicologizante. (Geffré reconoce y asume el “descentramiento del hombre con relación a una falsa subjetividad” y el “desposeimiento de la conciencia”).
3. La hermenéutica no está condenada a estar siempre e inevitablemente “bajo el signo primado del sujeto”.
4. Hay que pensar en una hermenéutica “que concede toda la importancia al objeto textual y no se concentra de inmediato en el momento de apropiación subjetiva del texto”.⁶³

¡Hay que pensar en una hermenéutica como la de Paul Ricoeur...!
¡...y así lo hace Geffré!⁶⁴

⁶² Claude Geffré, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*, p. 54.

⁶³ *Ibid.*, pp. 54-55.

⁶⁴ Dirige su atención en especial a los siguientes trabajos de Ricoeur: a) “Preface to Bultmann” (1968); b) “La tarea de la hermenéutica desde Schleiermacher y desde Dilthey” (1975); c) “La función hermenéutica del distanciamiento” (1975); d) “Hermenéutica filosófica y hermenéutica bíblica” (1975); e) “Herméneutique de l'idée de révélation” (1977); y f) “Nommer Dieu” (1977).

Paul Ricoeur al rescate

Son tres las ideas fundamentales de Ricoeur que recupera Geffré: a) la superación de la oposición explicar/comprender; b) la del mundo del texto; y c) la comprensión de sí que tiene lugar en la apropiación del texto. De todo ello nos hemos ocupado en V1; aquí sólo consideraremos algunas de las observaciones de Geffré al tratar la tercera de estas ideas.

En su opinión, la crítica que se puede hacer a Bultmann en el sentido de que sacrifica la objetividad del texto a la comprensión de la historicidad personal (actual) es procedente. En efecto, este tipo de hermenéutica es el que no resiste el embate del pensamiento de corte estructural. Esto mismo nos lo ha dicho Ricoeur –lo hemos visto ya–. Ahora bien, en el texto de éste sobre Bultmann se habla de la objetividad del sentido, y Geffré encuentra en los escritos posteriores de Ricoeur que el mundo del texto ha reemplazado a este supuesto sentido objetivo. Ya no se trata de efectuar la apropiación de una verdad que se encontrara oculta “detrás del texto” que de cualquier manera no correspondería a la intención del autor, sino de una propuesta de mundo desplegada, descubierta, revelada por la obra, por lo que comprender es comprenderse a uno mismo “delante” del texto.

En la lectura que Geffré hace de Ricoeur, la noción del mundo del texto –el mundo proyectado por el texto–⁶⁵ es lo que “permite mediatizar la relación entre distancia y pertenencia”,⁶⁶ lo cual es sin duda correcto... pero no es toda la historia. Nosotros hemos conocido la idea del mundo proyectado por el texto (en lo que nos parece que es su más acabada exposición) en TNIII. Está en el cuarto capítulo de la segunda sección. En la alternancia entre historia y ficción que allí se da entre los capítulos relativos a la respuesta poética a la aporía sobre la irreductibilidad recíproca de los tiempos fenomenológico y cosmológico, es uno de los capítulos correspondientes a los relatos de ficción. El propio Geffré afirma categórico:

Esta idea de “despliegue del mundo ante el texto” sólo tiene sentido por referencia al lenguaje poético, al que Ricoeur da un valor superior a la función simplemente descriptiva del lenguaje cotidiano. El discurso poético (que no se debe confundir

⁶⁵ Geffré apunta su equivalencia con la de “la cosa del texto” en *Verdad y método* de Gadamer.

⁶⁶ Claude Geffré, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*, p. 56.

con la poesía en cuanto diferente de la prosa) tiene una función *revelante* [*sic*], en sentido no religioso.⁶⁷

Las referencias a “la obra” y al “lenguaje poético” conducen más fácilmente a evocar textos bíblicos que formulaciones dogmáticas, aunque es claro que éstas constituyen parcial o totalmente interpretaciones de aquéllos y en ese sentido (y tal vez en otros como en el de la integralidad de la tradición) son perfectamente aplicables a ellas.

Lo que ocurre es que nosotros queremos “comernos nuestra rebanada del pastel y también reservarla para llevarla a nuestra casa”. Al tiempo que reconocemos el valor irrenunciable de la idea del “mundo del texto”, queremos conservar la idea de un *sentido profundo* de las formulaciones dogmáticas, un sentido *no lingüístico* y *no referencial* (a diferencia de Ricoeur, esto último), y no *pre-lingüístico*, sino *a-lingüístico*, si se quiere. Entre “sentido profundo” y “mundo del texto” no encontramos oposición, sí superación de lo primero por lo segundo... para ciertos efectos.

Implicaciones

Un balance de lo hasta este punto desarrollado por Geffré podría ser el siguiente: la hermenéutica inviable a la luz de la ideología estructuralista es aquella vinculada de manera necesaria a la metafísica, entendida como pensamiento de la identidad, y a una filosofía del sujeto como auto-fundante de la conciencia; sin embargo, el propio carácter de inviable de este tipo de hermenéutica abre nuevas posibilidades al señalar el camino que puede y debe ser recorrido, y este camino es precisamente el que ha transitado Paul Ricoeur.

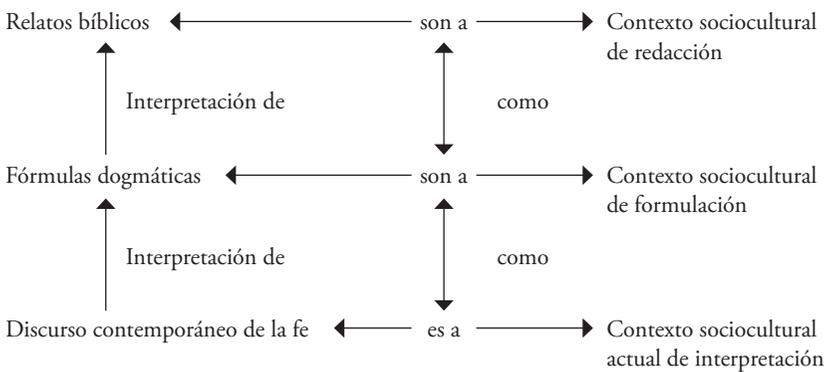
Una vez abandonado el empeño por sostener el doble absoluto de la especulación ontoteológica y de la reflexión trascendental, y asumido, en consecuencia, el pensamiento de la diferencia y de la alteridad como signos de la única hermenéutica posible en nuestra modernidad, Geffré considera tres implicaciones teológicas de todo ello: a) la naturaleza textual del objeto de la teología, b) la relación entre tradición y producción, y c) la relación entre la teología hermenéutica y la práctica, específicamente la práctica política.

En cuanto a lo primero, después de haber superado cualquier intento de una hermenéutica psicologizante, Geffré rechaza subordinar el carácter objetivo del texto a una decisión existencial ante éste o suscitada por él:

⁶⁷ *Ibid.*, p. 58.

“El objeto de la teología no es ni un habla originaria, llena de sentido, de la que el texto no sería más que el eco, ni un acontecimiento histórico en su facticidad; es un texto como acto de interpretación históric[a] y como nueva estructuración del mundo”.⁶⁸ La teología hermenéutica así entendida vive siempre de la tradición y de la historia del cristianismo, al tiempo que se encuentra siempre en cambio debido a que “no puede identificar la verdad del cristianismo ni con un momento pasado de la tradición (ni siquiera con el corpus neotestamentario) –y, si es así, mucho menos con las fórmulas dogmáticas, decimos nosotros– ni con el presente de la fe actual. Lo que ocurre es que tienen lugar las homologías, que hacemos nuestras, y que se muestran en el cuadro 2.1, entre las que hemos incluido nosotros la relativa a las fórmulas dogmáticas y hemos añadido las relaciones de “interpretación de”:

CUADRO 2.1: HOMOLOGÍAS



A la luz de la “crisis de la hermenéutica”, el reto que enfrenta cualquier intento de teología hermenéutica es el de conciliar historia y teología: hay que partir de un hecho histórico fundamental y realizar una lectura teológica de éste: la historia vive del origen, pero el origen surge del seno de la historia y es interpretación de ella. Hay que tratar a la historia del cristianismo como un texto y tratar ese texto como una historia: la de las interpretaciones. Lo requerido, según Geffré, es una nueva epistemología teológica. Una teología hermenéutica que gravite alrededor del “mundo del texto” como categoría central no prescindirá por ello de la tradición, entendida como historia de las interpretaciones del texto en cuestión. Pero esta manera de entender la

⁶⁸ *Ibid.*, p. 61.

tradición no hace referencia sin más a una transmisión de un “dato” válido en todos los tiempos, esto es, válido ahistóricamente. “Tradición y producción no se oponen”,⁶⁹ escribe Geffré, y añade, siguiendo en ello a Ricoeur, que la aplicación o la apropiación del “mundo del texto” lleva a nuevas producciones lingüísticas y más allá de ellas, a nuevas prácticas.

A diferencia de la hermenéutica tradicional —la de Gadamer incluida—, la nueva hermenéutica, que atiende a un tiempo a la objetividad del texto fundante —“materialidad”, escribe Geffré— y a su radical historicidad, es creadora, productiva. La convulsión que esto puede significar se aprecia en esta cita:

Hay que aceptar vivir bajo el régimen de la diferencia. Si tomo el texto según su autonomía de obra textual, no se trata de escuchar unas palabras originarias de las que el texto no sería más que el eco; no se trata de hacerme contemporáneo de lo que quiso decir el autor pretérito [como la fusión de horizontes de Gadamer]; no se trata de alcanzar un más allá evidente del texto. La condición de una recuperación creadora del texto es su propia clausura.⁷⁰

¿Pero acaso el “mismo sentido” que programáticamente estamos empeñados en preservar no es justamente “aquellas palabras originarias de las que el texto no sería más que el eco”? Unos renglones más adelante, todo parece empeorar para nosotros: “De esta manera, nos alejamos de una hermenéutica que pretendiera restituir el sentido originario a un acontecimiento pasado haciéndose contemporánea o retraducir un sentido idéntico en una pluralidad de lenguajes”.⁷¹ De nueva cuenta, ¿no es nuestra pretensión precisamente desarrollar el instrumento para “restituir el sentido originario”?

¿El sentido originario de qué? Geffré no se está refiriendo a una fórmula o a un texto, sino a un acontecimiento (lo dice explícitamente: “sentido originario de un acontecimiento pretérito”) y tiene en mente “el acontecimiento Cristo como acontecimiento fundante”,⁷² en relación con el cual el testimonio de ese acontecimiento, que es el Nuevo Testamento, ese sí textual, nos entrega de una vez por todas un sentido pleno y definitivo: es ya *una* interpretación y la distancia que nos separa de él no impide sino que exige y constituye la condición de posibilidad para una *nueva* interpretación, la actual, la nuestra. La clave para la correcta intelección de todo esto es la dialéctica

⁶⁹ *Ibid.*, p. 64.

⁷⁰ *Idem.*

⁷¹ *Ibid.*, p. 65.

⁷² *Ibid.*, p. 64.

de continuidad y ruptura de la tradición. Hemos visto la manera en la que Ricoeur trata este asunto al considerar en TNIII la dimensión del pasado al formular su propuesta para una hermenéutica de la conciencia histórica. Allí privilegia la continuidad en relación con la ruptura (a Gadamer en relación con Foucault). Si repasamos todo lo que hemos visto de Geffré (los fragmentos que acabamos de citar, pero no sólo ellos), encontramos, nos parece, un equilibrio más cabal, una interdependencia sin dominación. El párrafo con el que se cierra lo relativo a la relación entre tradición y producción tiende a confirmar que en esto no nos equivocamos: “El cristianismo es *tradición* porque vive de un origen primero que es *dado*. Pero, al mismo tiempo, es siempre, y necesariamente, *producción* porque este origen no puede volver a expresarse si no es históricamente y según una interpretación creadora”.⁷³

Supuesto todo ello, se aprecia cómo, de manera natural, las teologías de la palabra van cediendo lugar a las de la historia y de la política, sin que en manera alguna se trate de una oposición excluyente. Pero es un hecho que la nueva hermenéutica, la que asume como central las nociones del mundo del texto y del mundo del lector, y la confrontación de estos mundos en la lectura, exigirá que el destino de la teología sea la práctica. A decir de Geffré, es esto justamente lo que permite distinguir a la teología de una ideología: lo que conduce a prácticas significativas.

Como ocurrió a Ricoeur en MV y en TNIII por razones no muy distintas, sobre todo en el segundo caso, la naturaleza creativa, productiva, de la nueva hermenéutica, conduce inexorablemente a la revisión del concepto de *verdad*. En efecto, esta nueva hermenéutica teológica “[...] no se identifica ni con una plenitud de ser en el origen, ni con una figura histórica. La verdad está más bien bajo el signo de un devenir. Es un *ocurrir* permanente”.⁷⁴ Hemos de decir que nosotros no nos podemos quedar con esto sin más. Por fortuna Geffré volverá con amplitud al asunto en la última parte del tercero de sus capítulos, “Dogmática o hermenéutica”.

¿Dogmática o hermenéutica?

Propiamente hablando, no puede tratarse de una disyuntiva: la teología hermenéutica no es una alternativa a la teología dogmática, sino una manera de emprenderla. Sin embargo, como lo apunta Geffré, los términos “dogmático” y “hermenéutico” han venido a significar en los hechos dos talantes

⁷³ *Ibid.*, p. 65.

⁷⁴ *Idem.*

muy distintos; dos paradigmas de trabajo teológico, separados por un corte epistemológico.

Por “dogmático” suele entenderse “la pretensión de presentar las verdades de la fe de manera autoritaria, como si estuvieran garantizadas únicamente por la *autoridad* del Magisterio o de la Biblia. [...] Esta teología está condenada fatalmente a la repetición”.⁷⁵ Por el contrario, la “hermenéutica” remite a “un movimiento de pensamiento teológico que, al establecer una relación viva entre el pasado y el presente, corre el riesgo de que surja una interpretación nueva [“exige que”, escribiríamos nosotros] del cristianismo para hoy”.⁷⁶ Con gran agudeza, Geffré señala que el talante hermenéutico “conduce a una concepción no autoritaria de la autoridad, a una concepción no tradicionalista de la tradición y a una noción plural de la verdad cristiana”.⁷⁷

Geffré pasa a desempeñar el papel de abogado del diablo y se pregunta si acaso no será verdad que así como antes del Concilio Vaticano II se dio una “inflación dogmática” en la teología católica, no habría que hablar de una “inflación hermenéutica” acaecida después de él. Todavía en el desempeño de ese papel, denuncia que en muchas ocasiones se ha abusado de la hermenéutica para encontrar de manera fácil e irresponsable armonías (entre Escritura y dogma o entre discontinuidades evidentes en la tradición y en la teología) que no resisten un análisis crítico serio. Lo que pretende es poner de manifiesto cómo entender a la teología como hermenéutica ayuda a revalorizar la originalidad de la verdad cristiana; para ello se propone recorrer una secuencia compuesta por tres momentos: a) describir el paso del modelo dogmático al hermenéutico; b) analizar las implicaciones históricas y teológicas del cambio; y c) determinar en qué consiste la verdad cristiana en una teología hermenéutica. Abordaremos nosotros estos asuntos bajo dos encabezados: “Profundización en la historia” y “La cuestión de la verdad”.

Profundización en la historia

El encabezado remite a la historia del objeto del estudio anterior. Ahí, en lo referente a lo acontecido después del Concilio Vaticano II, tratamos de la importancia que concedemos a las consecuencias de la promulgación

⁷⁵ *Ibid.*, p. 60.

⁷⁶ *Idem.*

⁷⁷ *Idem.* Nos es imposible no sucumbir a la tentación de sugerir que muchos lectores “conservadores” dirán, con mayor simetría, que “conduce a una concepción no autoritaria de la autoridad, a una concepción no tradicionalista de la tradición y a una concepción *no verdadera* de la verdad cristiana.

de la encíclica *Humanae Vitae* (1968) y, entre muchas otras cosas, comentamos algunos pronunciamientos del Magisterio que continuaron siendo expresión de lo que Geffré denomina “modelo dogmático”. Ahora, siguiéndolo, complementamos esas informaciones. La tensión al interior de la Iglesia católica provocada por la confrontación de estos pronunciamientos y los desarrollos teológicos de avanzada continúa hasta nuestros días (segunda década del tercer milenio) y probablemente la tendencia a lo largo del último medio siglo ha sido la de una mayor profundización de ella. Como dijimos en el estudio anterior, nosotros mismos hemos sido testigos de esta parte de la historia y, habida cuenta de nuestra insignificancia, partícipes de ella.

Comienza Geffré señalando que la teología puede ser vista como un fenómeno de escritura y, como ocurre con toda escritura, de reescritura. En cada época la teología busca hacer más inteligible, a la luz de las nuevas circunstancias históricas, el lenguaje “privilegiado y normativo” ya constituido de la revelación. Por esto es posible apreciar en la historia de la teología el empleo de una sucesión de “modelos de escritura”: alegórico en la patrística; científico-aristotélico en el Medioevo; dogmático en los períodos que hemos denominado “Contrarreforma” y “Contramodernidad” (Concilio de Trento a Concilio Vaticano II).

El formato típico para el desarrollo teológico y su exposición constaba de cuatro partes (Geffré habla de tres y fusiona la tercera y la cuarta de nuestra presentación): a) enunciado de la *tesis*; b) *explicación* de ésta con base en los pronunciamientos del Magisterio al respecto; c) *demonstración* de la tesis con apoyo en la Escritura, los Padres de la Iglesia y/o teólogos de prestigio; y d) *refutación* de las tesis contrarias (tenidas por heréticas). En este formato, la tesis inicial, siempre una enseñanza contemporánea del Magisterio, lo que constituye su fundamento incuestionable, opera como una especie de primer principio. De hecho, como lo anota Geffré, se tendía a interpretar la Escritura a partir de las enseñanzas del Magisterio, y en los hechos la autoridad del Magisterio fue tomada por mayor que la de la Escritura. Como hemos comentado en el estudio anterior, es constatable que en la Iglesia católica a partir de la promulgación de la encíclica *Divino Afflante Spiritu* (1943) ha habido más libertad para la interpretación de la Escritura que para la de las formulaciones dogmáticas. Éste es un fenómeno sumamente revelador que debería dar mucho qué pensar.

Este modelo dogmático que hemos descrito, siguiendo a Geffré, en sus rasgos más fundamentales, aunque no al pie de la letra, es, como él lo registra, manifestación de un *sistema autoritario*, en el que, como hemos apuntado, la autoridad del Magisterio ha sustituido en los hechos a la de la Escritura, y esto tiene que ver —no hay duda de ello— con “la *institución jerárquica* en la

producción de la verdad”,⁷⁸ lo que conlleva el peligro de que la teología se vuelva una “ideología al servicio del poder dominante en –nosotros añadimos ‘y de’– la Iglesia [...] que *reproduzca* el discurso legitimador del monopolio que ella posee como único intérprete auténtico, excluyendo como marginales o disidentes a los discursos innovadores”.⁷⁹

Frente a este modelo dogmático de producción teológica, ha coexistido desde la década de los años sesenta del siglo pasado el otro modelo –el de los marginales y disidentes, éstos con frecuencia reprimidos–, el hermenéutico, que no produce una teología *adogmática*, sino que asume con todas consecuencias el hecho de la historicidad de toda verdad, incluida la verdad revelada, y la historicidad correspondiente de quien la interpreta y busca actualizar el sentido del *mensaje* cristiano. ¿Cómo se explica su surgimiento? Geffré identifica tres tipos de factores explicativos: históricos, epistemológicos y psicológicos, pero advierte que lo que estuvo en juego en el fondo fue la cuestión de la verdad. Repasaremos ahora brevemente lo relativo al primero y al tercero de los factores indicados; nos ocuparemos del segundo inmediatamente después cuando trataremos la cuestión de la verdad.

Geffré afirma que las primeras fracturas al interior del sistema hasta entonces cerrado, unitario y autoritario de la teología católica fueron producidas por la irrupción de los métodos históricos en su seno. La primera gran manifestación de esto fue la crisis modernista de la que nos hemos ocupado con algún detalle en el estudio anterior. Ese sistema –cerrado, unitario y autoritario– privilegiaba (casi podemos decir reconocía exclusivamente) la teología tomista que era de enseñanza obligada en la formación de sacerdotes. En relación con esto, nos parece procedente intercalar la observación de que el dispositivo teórico-conceptual instrumental para la producción teológica era en todo caso filosófico.

A partir del Concilio Vaticano II, se tomó conciencia de manera irreversible de las implicaciones de la pluralidad de culturas, de ideologías y de sistemas de valores; del carácter relativo de la cultura de Occidente... y del cristianismo en cuanto religión histórica. Se reconocieron lo que Geffré nombra “dos nuevos lugares de producción teológica”: a) campos del saber propios de la Modernidad occidental distintos de la filosofía (ciencias sociales, por ejemplo); y b) los recursos portados por otras culturas, otras tradiciones y... otras religiones. Surgen así la teología latinoamericana de la liberación, las teologías indias latinoamericanas, las teologías feministas y negras, las teologías asiáticas y africanas. Todo esto (y mucho más) fuerza

⁷⁸ *Ibid.*, p. 72.

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 72-73.

–Geffré escribe “invita”– a “replantarse de nuevo el estatuto de la verdad cristiana que no se puede identificar con un saber dogmático plenamente constituido de una vez para siempre”.⁸⁰ Como hemos dicho en el estudio anterior, todo lo observado en el campo de las ideas aconteció paralelamente en el de las conductas, en el de la moral. De hecho, como hemos sugerido, el gran factor detonador que fue la promulgación de la *Humanae Vitae* (1968) se ubicaba en este otro ámbito.

Lo ocurrido a partir del concilio puso de manifiesto (ante los ojos de algunos, de los “marginales y disidentes”, ciertamente) lo que Geffré denomina “patología de la verdad dogmática”. Recuperamos tres rasgos de esta patología: a) proclividad al dogmatismo;⁸¹ b) tendencia a hipostasiar formas contingentes y atribuir un carácter de eternas a alguna de sus figuras históricas; c) hacer de Dios “el lugar metafísico que totaliza todas las significaciones del mundo, que reconcilia todas las oposiciones, que elimina todas las diferencias [...], proyección de la megalomanía del deseo del hombre que no acata su finitud”.⁸² Geffré se pregunta si el resorte secreto del pensamiento de corte ontoteológico que subyace a los discursos dogmatizantes no es la nostalgia –¿nostalgia por el sistema, en términos de Ricoeur?– de un origen que se identifica con la plenitud del ser y la verdad, y encuentra una complicidad entre el deseo de un saber absoluto y la tendencia a dogmatizar. Pronto habremos de preguntarnos “¿qué es el sentido?”. Viene al caso por ello reproducir aquí unos renglones de Antoine Vergote que Geffré cita en relación con este asunto: “Dios, si es verdaderamente Dios, no puede entrar en el reino de la verdad si no es como un significante que abre el campo de la manifestación, no como lo que encierra el poder de significación en una respuesta última. Si tiene sentido, debe tenerlo en cuanto que tiene una superpotencia de dar sentido”.⁸³

⁸⁰ *Ibid.*, p. 78.

⁸¹ Geffré comenta que hay quienes hablan del “carácter fascista” del discurso de la verdad del modelo teológico dogmático. Él aclara que no llega a tanto, pero sí sostiene que “hay una violencia en el discurso de la verdad que, por naturaleza, es un discurso de totalización, que se hace dueño del pasado y del futuro y que tiende a convertirse en un discurso totalitario” (*Ibid.*, p. 83).

⁸² *Ibid.*, p. 84.

⁸³ Antoine Vergote, *Interprétation du langage religieux*, p. 52 (citado en Claude Geffré, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*, p. 84).

La cuestión de la verdad

Al tratar de los factores epistemológicos en la explicación de la aparición del dispositivo hermenéutico en la práctica teológica, Geffré considera en primer término la crítica a la concepción de la verdad como correspondencia (*adequatio*). Encuentra esta crítica tanto en el primer Heidegger, aunque un tanto sorprendentemente sin hacer referencia explícita a su concepción de la verdad como *aletheia* (más tarde hará referencia a ella sin nombrarla así), como en el segundo; en Gadamer y en Ricoeur. A fin de cuentas, para los efectos presentes, lo importante es destacar que la concepción de verdad como correspondencia permitía entender a la tradición “como un tesoro, como el depósito de un determinado número de verdades intangibles que sólo había que transmitir”. No hay aquí lugar alguno para la historicidad de toda verdad, incluidas las reveladas. La afirmación de esta historicidad, en cambio, hace ver a la tradición como un proceso de producción de novedades permanente y no como simple reproducción o repetición o acumulación. De lo que se trata, entonces, es de establecer una relación entre historia y verdad que conceda su debido lugar a la discontinuidad, la diferencia y la alteridad. Geffré, siguiendo en esto a Pierre Gisel, califica de “genealógica” –haciendo referencia a Nietzsche– a la epistemología buscada.⁸⁴ ¿Qué se entiende por “genealógico” en el sentido de Nietzsche? Geffré responde, con palabras de Gisel, que se habla de genealogía a partir de Nietzsche cuando se atiende a que todo discurso supone un acto de interpretación, una valoración del mundo y una entrada específica en la humanidad, de manera que se ignora cualquier historia que no viva de un origen, que no arranque del seno de la historia a modo de interpretación de esa historia:

Hay que establecer una relación genealógica entre el pasado y el presente. No se puede afirmar la significación del origen más que en la voluntad del presente de hacerse cargo del pasado como origen. Asegurar que la teología es “genealógica” es decir que la teología es histórica en todas sus partes y que en el acto de interpretar el cristianismo es donde se puede establecer el sentido de los orígenes cristianos.⁸⁵

De lo que se trata es de desmotar –¿deconstruir?– los “sutiles mecanismos” que se encuentran en el origen de nuestras certezas; hay que preguntarse de dónde provienen. En el centro de estas certezas se halla la (ilusoria) iden-

⁸⁴ A decir verdad, Geffré ya se había referido en varias ocasiones a lo genealógico en el sentido de Nietzsche. Nos ha parecido que es hasta ahora cuando viene más al caso hacerlo.

⁸⁵ Claude Geffré, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*, p. 82.

tificación del origen con la plenitud de sentido. La afirmación del sentido del origen sólo se hace en el presente.

La escritura es siempre un testimonio. El Nuevo Testamento es un testimonio del acontecimiento Cristo y no un texto que de una vez por todas y sin más proporcione el sentido, pleno y definitivo, de ese acontecimiento. El Nuevo Testamento, que se suscitó ya como una interpretación en la Iglesia primitiva, ha de ser entendido por nosotros hoy y aquí como un “acto de interpretación”. ¿Qué quiere decir con esto Geffré? Algo de suprema importancia para nosotros; siguiendo a Pierre Gisel, afirma:

Hay que sacar todas las consecuencias de la analogía entre el Nuevo Testamento y la función que ejercía en la primitiva Iglesia, a la par que la producción actual de un nuevo texto, así como la función que ejerce en el presente de la sociedad y la cultura. La teología, entendida como escritura hermenéutica, tiene la misión de crear nuevas interpretaciones del cristianismo y favorecer prácticas cristianas significativas en función de la situación concreta de la Iglesia, según los tiempos y lugares. Esta manera de concebir la teología es evidentemente correlativa de una concepción de verdad que [...] no se identifica ni con una plenitud de ser en el origen ni con una figura histórica concreta.⁸⁶

Lo expresado en la primera parte de esta cita estará en lo más fundamental del modelo que habremos de proponer al término de este estudio. Hemos transcrito también la segunda parte porque en ella se aprecia el vínculo entre lo expresado en la primera parte y la discusión precedente sobre la genealogía, el origen y la historia.

Todo el esfuerzo de Geffré ha estado orientado a demostrar que el reemplazo del modelo dogmático para hacer teología por el hermenéutico no implica renuncia alguna a que esa teología se presente como verdad. Así lo declara explícitamente. Más aún, sugiere que la teología entendida como hermenéutica es más fiel a la originalidad específica de la verdad que se hace manifiesta en la revelación cristiana. Pero esta afirmación no estará completa en tanto no se describan los rasgos propios de esta verdad. Geffré propone tres: a) la verdad de la teología pertenece al orden del testimonio; b) la verdad de la teología es radicalmente histórica; y c) la verdad de la teología es expresión del consenso eclesial. Del segundo de estos rasgos ya hemos dicho probablemente lo suficiente. Diremos algo sobre el primero y el tercero, al cual volveremos un poco más adelante desde otra perspectiva cuando consideremos la naturaleza de la revelación.

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 82-83.

El objeto de la teología no es un conjunto de enunciados conceptuales, sino el acto –¿los hechos?– por el que Dios se revela. Es así que Jesús de Nazaret en su auto-manifestación es el testigo insuperable. Este testimonio, insuperable, como ha quedado dicho, fue traducido en enunciados y es sobre éstos que trabaja el teólogo. “Pero –advierte Geffré– éste [el teólogo] no puede separar nunca tales enunciados de su enunciación”.⁸⁷ La verdad es entonces la verdad esencial como desocultamiento –ésta es la referencia a la verdad como *aletheia* a la que nos habíamos referido–, como la entendió Heidegger en ST, “una verdad originaria, situada de este lado del juicio y que no es más que la manifestación misma del sentido”.⁸⁸ Aquí encontramos otro elemento fundamental para la elaboración del modelo que habremos de proponer. Así, la teología se encuentra ya siempre antecedida de una verdad que conoce en virtud de un testimonio, y de la que tiene la misión de ser a su vez testimonio... pero se trata de una verdad de la que no puede disponer en sí misma. Una vez más insistimos: la razón por la que no se puede disponer de ella en sí misma no es porque sea de naturaleza antepredicativa o prelingüística, sino porque es a-predicativa, a-lingüística; es la verdad que se manifiesta en el desocultamiento supremo, esto es, en la supresión de lo discursivo, de lo lingüístico, de la experiencia subjetiva.

Al hablar de la verdad de la teología como expresión del consenso eclesial, vuelve a considerar la amenaza del relativismo a la que da lugar de la pluralidad indefinida de interpretaciones posibles. ¿Es posible, se pregunta, evitar el dilema del dogmatismo monolítico o la multiplicidad de interpretaciones arbitrarias? ¿Es posible conciliar la exigencia de unidad en la fe con el hecho de la necesaria pluralidad de interpretaciones de la verdad? Un poco de pasada, Geffré menciona la *Konsensus-theorie* de Jürgen Habermas: la verdad es lo que resulta de un proceso realizado en condiciones ideales de diálogo –libre de toda coerción intersubjetiva e intrasubjetiva– que culmina en el consenso intersubjetivo. A fin de cuentas, la salida que Geffré vislumbra es la de invocar a la Iglesia como lugar hermenéutico para decidir en teología lo que es verdadero y lo que es falso. Veremos más adelante que este tipo de pensamiento puede profundizarse al grado de afirmar al consenso como criterio constitutivo de la revelación.

¿Por qué hemos dedicado tanto espacio a los capítulos del libro de Geffré que hemos venido considerando? Por cuatro razones: a) porque estos textos se han convertido en una referencia imprescindible en el medio católico en lo concerniente a la teología hermenéutica, cuando no la referencia

⁸⁷ *Ibid.*, p. 86.

⁸⁸ *Idem.*

fundamental; b) porque atienden directamente a lo que nos inquieta e interesa; c) por su afortunada apropiación y prolongación del pensamiento de Ricoeur en relación con este tema; y d) porque muestran a un tiempo con la mayor dureza imaginable las dificultades técnicas que hemos de enfrentar y los mejores medios disponibles para hacerlo. ¿Nos hemos excedido al hacerlo? Pensamos que no.

EL ÚNICO INTÉRPRETE AUTORIZADO

“El oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios escrita o transmitida ha sido confiado únicamente al Magisterio vivo de la Iglesia, cuya autoridad se ejerce en el nombre de Jesucristo”.⁸⁹ Esta afirmación no podía ser más clara. Proviene de la Constitución Dogmática *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II. Repite innumerables pronunciamientos anteriores –habíamos ya tomado nota en el estudio anterior–. A la luz de ella, y supuesta nuestra adhesión al Magisterio, al menos en lo que a formulaciones dogmáticas se refiere, ¿qué caso tiene nuestro trabajo previo y el dispositivo hermenéutico que nos proponemos formular?

Nuestros atrevimientos son muchos, pero ciertamente no llegan a indicar a ese único intérprete autorizado cómo debe hacer las cosas. Pero, entonces, ¿a qué hablar de consensos y de reinterpretaciones? El Magisterio no procede, al menos no siempre, dando expresión a consensos; de hecho los dogmas más importantes de los primeros concilios ecuménicos emergieron precisamente del disenso, esto es, del esfuerzo por determinar cuál de dos o más partes en conflicto tenía la razón. (El consenso, empero, se producía inmediata y automáticamente después de su promulgación: quienes en ese momento no asentían a participar en él quedaban por ello mismo anatematizados, excluidos de la comunidad eclesial. No se trataba precisamente de un consenso forzado, sino de uno suscitado por la autorizada promulgación que era consensualmente reconocida como argumento suficiente).

Una salida sería la de invocar a Heidegger, quien en ST muestra que el comprender y el interpretar tienen el carácter de *existenciaríos* (según el uso de José Gaos en su traducción de la obra), y que por lo tanto no podemos nunca no interpretar: si el Magisterio nos ofrece las únicas interpretaciones autorizadas, nosotros, cada uno de nosotros, al tomar conocimiento de ellas necesariamente las interpretamos; ello es constitutivo del tomar conocimiento de ellas. Sin embargo, esto, que sin duda es correcto, no es propiamente la respuesta a lo que hemos planteado. Vamos a volver a considerar

⁸⁹ DH 4213.

las porciones pertinentes de ST para ver por qué no, y para aprovecharlas posteriormente para otros propósitos.

Recordamos que lo relativo al comprender se expone principalmente en el párrafo 31, intitulado precisamente “*El ser ahí como comprender*”; antes empero, en el párrafo 28 (relativo a la mundaneidad del mundo), ha quedado aclarado que el comprender es lo que mantiene las relaciones que constituyen al mundo como mundo: “el comprender mismo se deja referir en y por estas relaciones. El carácter de relación de estas relaciones del referir lo consideramos como un ‘signi-ficar’”.⁹⁰ Lo aquí significado no es sino el propio Dasein en cuanto a sus posibilidades: “en su familiaridad con estas relaciones ‘significa’ el ‘ser ahí’ a sí mismo, se da a comprender originalmente su ser y su poder ser respecto de su ‘ser en el mundo’”.⁹¹ Así entendido el comprender, no es ni lo que usualmente se entiende por una intelección (aunque, en el sentido más profundo posible, lo es para las posibilidades de ser del *Dasein*), ni –como lo expondría después Gadamer en la segunda parte de *Wahrheit und Methode (Verdad y método, 1960)*– la contraparte en las ciencias del espíritu de la explicación propia de las ciencias de la naturaleza al modo de la hermenéutica de fines del siglo XIX y principios del XX en la que Wilhelm Dilthey constituye la referencia fundamental.

Ya en el párrafo 31, encontramos que “el comprender es siempre afectivo”,⁹² lo que lo vincula con otro existencial⁹³ equioriginario: el “encontrarse”; y ahí mismo se reitera que el comprender de un poder ser: “en el comprender reside existencialmente la forma de ser del ‘ser ahí’ como ‘poder ser’”.⁹⁴

Ahora bien, en el párrafo 32 de ST, “El comprender y la interpretación”, la relación entre el comprender y el interpretar es desarrollada de una manera que puede antojarse contraria a la que comúnmente se supone: en una primera lectura, la comprensión parece *anteceder* a la interpretación. Los términos empleados por Heidegger a este respecto, *Vorgriff* y *Vorverstehen*,

⁹⁰ ST, p. 101 (§ 18; ST7, p. 87). “El comprender se deja remitir en y por esos respetos. El carácter respectual de esos respetos del remitir nosotros lo comprendemos como *signi-ficar*”. (STT, p. 113).

⁹¹ ST, p. 101 (§ 18; ST7, p. 87). “En la familiaridad con esos respetos, el Dasein, “significa” para sí mismo, se da a entender, originariamente, su ser y poder-ser en relación con su estar-en-el-mundo”. (STT, p. 113).

⁹² ST, p. 160 (§ 31; ST7, p. 143). “El comprender es siempre un comprender afectivamente templado”. (STT, p.166).

⁹³ Según el empleo de José Gaos en su traducción de ST.

⁹⁴ ST, p. 161 (§ 31; ST7, p. 143). “En el comprender se da existencialmente ese modo de ser del Dasein que es el poder-ser”. (STT, p.167).

por ejemplo, tienen todos el prefijo *vor*, que se traduce como “ante”. Pero la verdad es que no se trata de una anterioridad temporal: comprensión e interpretación *en acto* son dos caras de una misma moneda hermenéutica. La afirmación precisa de Heidegger es: “Toda interpretación que haya de acarrear comprensión tiene que haber comprendido ya lo que se trate de interpretar”.⁹⁵ Pero, ¿qué significa este “ya” de la comprensión que es “ante” en relación con la interpretación? De manera análoga a la que, en TNI, *mímesis-1*, la “pre-comprensión del mundo de la acción: de sus estructuras inteligibles, de sus recursos simbólicos y de su carácter temporal”,⁹⁶ *antecede* a la *mímesis-2*, a la interpretación antecede también la *estructura misma del intérprete en lo concerniente a cultura y temporalidad*. Esta lectura se ve confirmada cuando, en el mismo párrafo 32, Heidegger hace repetido uso de la expresión *verstehend-auslegend*, esto es, “interpretativo-comprensor”,⁹⁷ y aún con más claridad cuando en sus últimos renglones se refiere al *auslegenden Verstehen*, al “comprender interpretativo”.⁹⁸ Es a la luz de esto, nos parece, que debe ser releído el primer párrafo del párrafo:

En cuanto comprender, el “ser-ahí” proyecta su ser sobre posibilidades. Este comprensor “ser relativamente a posibilidades” es él mismo, por obra de la repercusión de las posibilidades en cuanto abiertas por el “ser ahí”, un “poder ser”. El proyectar del comprender tiene la posibilidad peculiar de desarrollarse. Al desarrollo del comprender lo denominamos “interpretación”. En ella el comprender se apropia, comprendiendo, lo comprendido. En la interpretación no se vuelve el comprender otra cosa, sino él mismo. La interpretación se funda existencialmente en el comprender, en lugar de surgir éste de ella. La interpretación no es el tomar conocimiento de lo comprendido, sino el desarrollo de las posibilidades proyectadas en el comprender.⁹⁹

⁹⁵ ST, p. 170 (§ 32; ST7, p. 152). “Toda interpretación que haya de aportar comprensión debe haber comprendido ya lo que en ella se ha de interpretar” (STT, p. 176).

⁹⁶ TNI, p. 116 (TNIC, p. 120).

⁹⁷ ST, p. 167 (§ 32; ST7, p. 149). “Comprensora-interpretante” (STT, p. 173).

⁹⁸ ST, p. 172 (§ 32; ST7, p. 153). “Comprender interpretante” (STT, p. 177).

⁹⁹ ST, p. 166 (§ 32; ST7, p. 148). “El Dasein en cuanto comprender proyecta su ser hacia posibilidades. Este comprensor *estar vuelto hacia posibilidades*, por la repercusión que tienen sobre el Dasein esas mismas posibilidades en tanto que abiertas, es también un poder-ser. El proyectarse del comprender tiene su propia posibilidad de desarrollo. A ese desarrollo del comprender lo llamamos *interpretación [Auslegung]*. En la interpretación el comprender se apropia comprensoramente de lo comprendido por él. En la interpretación el comprender no se convierte en otra cosa, sino que llega a ser él mismo. La interpretación se funda existencialmente en el comprender, y no es éste el que llega a ser por medio de aquélla. La interpretación no consiste en tomar conocimiento de lo comprendido, sino en la elaboración de las posibilidades proyectadas en el comprender” (STT, p. 172).

Si no nos es posible no comprender/interpretar –ahora lo podemos escribir así– las interpretaciones del único intérprete autorizado, ¿por qué ésta no es la solución a nuestro problema? Porque este comprender/interpretar existenciario no es el interpretar al que se han referido Bultmann, Ricoeur y Geffré. Las interpretaciones resultantes no son, por ejemplo, el resultado de un proceso que desembocara en un consenso intersubjetivo eclesial. Un ejemplo bastará para mostrar esto con gran claridad. Supóngase que se nos muestra un texto breve escrito en una lengua para nosotros desconocida y en una grafía también desconocida. Se operará, por supuesto, la comprensión/interpretación, aquello que está a nuestra vista será visto como algo –con toda probabilidad, precisamente como un texto breve escrito en una lengua para nosotros desconocida y en una grafía también desconocida–, y ello en nada adelantará nuestra comprensión e interpretación (ahora separadas y bien distinguidas) del texto en sí.

Lo que hemos diagnosticado en cuanto a la irrelevancia social del dogma y, de manera más amplia, la necesidad de “resignificar” las formulaciones dogmáticas para volverlas inteligibles y orientadoras de la práctica en nuestro tiempo y circunstancias, es que con las fórmulas dogmáticas (resultantes de interpretaciones de otras interpretaciones todas ellas realizadas por el único intérprete autorizado) puede acontecer algo parecido a lo que ocurre con ese escrito en una lengua desconocida y en una grafía también desconocida, y eso por la misma razón: son textos que suponen un contexto de recepción que no es el nuestro.

La interpretación de fórmulas dogmáticas tradicionales o de las Escrituras mismas (en cualquier caso, como hemos visto, siempre ya interpretaciones del único intérprete autorizado), o aun de sus interpretaciones (realizadas por parte del mismo único intérprete autorizado) por parte de un individuo o de una comunidad que experimentan la necesidad de una inteligibilidad para sí en términos de su lenguaje, cultura e historia y/o la necesidad de disponer de tal inteligibilidad para fines de evangelización, no es espontánea ni pertenece al orden de lo existenciario, sino que responde a una *decisión* propia del orden *existencia* (de nuevo, según el uso de Gaos). No podemos no comprender/interpretar *existencialmente*; siempre podemos esforzarnos por comprender e interpretar existencialmente cualquier interpretación previa.

Nuestro repaso de algo de los párrafos 28, 31 y 32 de ST nos ha sido útil para comprender, por contraste, la naturaleza *existencial* de la *decisión de interpretar* las interpretaciones del único intérprete autorizado, *al tiempo que se reconoce la “validez” de las interpretaciones del único intérprete autorizado y sólo de ellas*. Pero para el hombre de fe, esta decisión responde a la exigencia de *inteligibilidad* (en el seno de la cultura de una sociedad moderna) de las

fórmulas dogmáticas, que se traduce en una exigencia de interpretaciones de las interpretaciones y de un dispositivo hermenéutico apropiado para realizarlas. En ausencia de ello se opera la irrelevancia social de dichas fórmulas. Por lo demás, los autores seminales de la teoría de la recepción (Hans-Robert Jauss, Wolfgang Iser, Roman Ingarden, todos ellos del linaje intelectual de Heidegger) nos han enseñado bien que el receptor de un texto –de una fórmula, de la interpretación autorizada de una fórmula– de manera necesaria desempeña un papel esencial en la constitución de su sentido. Más allá de todo ello, nuestro repaso nos servirá como el punto de partida para responder a la pregunta “¿qué es el sentido?”, que algo más adelante habremos de formular.

La historia conceptual y una observación de Luhmann

Con excepción de la elucidación del concepto de sentido a la que acabamos de referirnos, disponemos ya de casi todo lo que requerimos para la formulación de nuestro dispositivo hermenéutico. Convendrá, sin embargo, dedicar unos minutos a algunos aspectos de la historia conceptual para comprender con mayor profundidad el carácter histórico de todo concepto.

Una de las corrientes historiográficas contemporáneas más vigorosas es la de la historia conceptual (que solía conocerse como “historia de las ideas”), cuyo objeto de estudio es la historia de la semántica de los términos empleados como significantes de conceptos. La historia conceptual desborda las fronteras de la disciplina de la historia e incursiona en la filosofía y en la sociología. De hecho, la aparente frontera entre la historia conceptual y la historia social tiende a desvanecerse. Así lo ha expuesto y argumentado quien, en lo que la disciplina de la historia concierne, ha sido sin duda la figura más conspicua en el campo; nos referimos, es claro, a Reinhart Koselleck (1923-2006).¹⁰⁰ Otro tanto, y más a nuestros propósitos, podría decirse en relación con la historia cultural. En los hechos, han sido los conceptos con gran carga valorativa los que han capturado en mayor grado la atención de la historia conceptual y puede argumentarse con mucha plausibilidad que la historia social –y de manera más amplia, la práctica de la historia en general– requiere para su afortunada realización de una comprensión previa de los procesos de innovación, cambio y estabilización de las prácticas y valores culturales, siempre históricas y contingentes, a lo largo del tiempo. La contingencia/historicidad de estos procesos se encuentra dialécticamente correlacionada con la de la semántica de los conceptos; esto es precisamente lo que ahora más nos interesa destacar.

¹⁰⁰ Véase a este respecto su ensayo “Historia conceptual e historia social”.

Guarda estrecha relación con el complejo historia conceptual/cultural/social el estudio de lo que François Hartog ha denominado “regímenes de historicidad”,¹⁰¹ entendidos como las distintas maneras en las que histórico-culturalmente se ha comprendido la articulación entre el pasado, el presente y el futuro, y, con mayor amplitud, el de las distintas maneras históricas de entender al tiempo y de vivir la temporalidad, ámbito en el que, de nueva cuenta, Koselleck constituye una referencia imprescindible.

De una manera quizá excesivamente esquemática podemos distinguir tres etapas o eras a este respecto en la historia de Occidente. Suele afirmarse que durante la Era Antigua o *clásica*, que se extiende desde los orígenes de la civilización helénica hasta el injerto del cristianismo, prevaleció una concepción del tiempo *circular* y, por ende, *estática*. El injerto del cristianismo operó un cambio radical: el tiempo se tornó lineal, con un origen y un destino (extrahistóricos y extramundanos) y un acontecimiento central, Jesucristo, que constituía la marca para un antes y un después con carácter casi absoluto. (En lo que para nosotros es el siglo vi, las investigaciones de Dionisio el Exiguo dieron lugar al cambio fundamental en la contabilización de los años, de manera que a partir de entonces estos fueron referidos precisamente al momento histórico determinado por Dionisio [753 *ab urbe condita*] como el del nacimiento de Jesús de Nazaret —cálculo en el que asombrosamente incurrió en un error de no más de unos cuantos años, siete a lo sumo y tal vez tan sólo cuatro—, y no al tenido como el de la fundación de Roma). Más allá de la diferencia en la manera de entender el tiempo según se refiriera al antes o al después de ese acontecimiento central fundamental, la concepción del tiempo continuó siendo estática a lo largo de todo el Medioevo: *nada nuevo había bajo el sol*.

La tercera era o etapa es la correspondiente a la Modernidad. Como expusimos en el primer capítulo de V2, un aspecto esencial de lo que podemos denominar *conciencia moderna* es la convicción de que la historia ha entrado en una etapa definitiva de progreso —comprendido como la emancipación del ser humano y el disfrute de niveles mayores de bienestar— creciente y acelerado como consecuencia del empleo de la razón y de su expresión en la ciencia y en la tecnología. Como en su momento expusimos, este gran proyecto de la Modernidad tiene sus raíces en el *humanismo* del Renacimiento, en el *surgimiento de la ciencia* (moderna) a principios del siglo xvii y en la *Ilustración*. Cabe mencionar aquí de nueva cuenta que se puede argumentar¹⁰² que en tanto que durante la Edad Media el espacio (sincronía) era privilegiado

¹⁰¹ Véase François Hartog, *Regímenes de historicidad*.

¹⁰² Véase a este respecto Hans Ulrich Gumbrecht, *Producción de presencia*.

con respecto al tiempo, esta relación se invirtió en la Modernidad y vino a constituir un signo de ella.

Hartog nos ofrece una visión algo distinta como consecuencia de su examen de los distintos regímenes de historicidad que han tenido vigencia en la historia de Occidente: durante la Era Antigua y la Edad Media la experiencia social del tiempo se encontraba referida al pasado; en tanto que en la Modernidad, al futuro. Hartog conjetura que es posible que a partir de la desintegración de la Unión Soviética y del fin de la Guerra Fría se haya iniciado la vigencia de un nuevo régimen: el del presentismo.

¿A qué propósito resultan estas consideraciones sobre las distintas maneras de vivenciar la temporalidad en la historia de Occidente? En primer lugar, nos ofrecen un ejemplo –el de la vivencia de la temporalidad– de lo que antes hemos venido diciendo; pero mucho más importante es el hecho de que, como lo ha argumentado con gran contundencia Niklas Luhmann, las estructuras sociales y las estructuras temporales son interdependientes y, por ende, cambios en las segundas conllevan necesariamente cambios en la semántica de los conceptos. Esto es apreciable de manera especial en la modernidad:

[...] con el surgimiento de la sociedad burguesa la estructura del tiempo se ha transformado drásticamente hacia una superior complejidad temporal, entonces debemos esperar que tal cambio tenga su impacto sobre cualquier estructura social y cualquier concepto. Nada retendrá su antiguo significado. La continuidad formal que se halle en las instituciones y conceptos sólo encubrirá el hecho de que cada forma singular haya ganado una contingencia y selectividad más elevadas.¹⁰³

La lección para nosotros está a la vista: la semántica de los conceptos –la de todos ellos– cambia con los cambios en las estructuras sociales y en las maneras de vivir en el tiempo. Ignorar esto y suponer una conservación de la semántica a través de esos cambios implicará la comprensión de un sentido que se tendrá por el original y que no corresponderá a él. No es una lección nueva, lo que pasa es que hemos arribado a ella por caminos distintos a los recorridos en los apartados previos.

¿Qué es el sentido?

Nuestras lecturas y nuestros análisis han sido conducidos por el propósito de dar cabal cumplimiento al mandato de que las fórmulas dogmáticas han

¹⁰³ Niklas Luhmann, “El futuro no puede empezar: estructuras temporales en la sociedad moderna”, p. 164.

de ser leídas, comprendidas e interpretadas con “el mismo sentido” invariable a través del tiempo. A este propósito se orientará la elaboración de nuestro dispositivo hermenéutico. Antes de emprenderla debemos preguntarnos, ¿qué vamos a entender por “sentido”?

En V2,¹⁰⁴ siguiendo a Willard van Orman Quine, hablamos de la “regionalización” del ámbito de lo semántico en dos “provincias” bastante disjuntas, cuya identificación procede de la distinción *Sinn/Bedeutung* de Frege. En aquella ocasión hicimos uso de la cita que a continuación reproducimos:

Cuando se observa adecuadamente la brecha entre sentido y referencia la problemática de lo que con ligereza se nombra semántica se separa en dos provincias tan fundamentalmente diferentes como para no merecer en absoluto un nombre en común. Podemos denominar a estas provincias *teoría del sentido* y *teoría de la referencia*. [...] Los conceptos principales de la teoría del sentido, aparte del sentido mismo, son *sinonimia* (o igualdad de sentido), *significancia* (o posesión de sentido) y *analiticidad* (o verdad en virtud del sentido). Otro es *derivabilidad*, o analiticidad del condicional. Los conceptos principales en la teoría de la referencia son *nombres*, *verdad*, *denotación* (o verdad-de) y *extensión*. Otra es la noción de *valores* de variables.¹⁰⁵

Nuestro interés concierne a la teoría del sentido y se centra justamente en el concepto de sentido. Nuestras lealtades son convocadas por dos demandas: la de interpretaciones inteligibles en nuestro tiempo y cultura de las fórmulas dogmáticas y la que acabamos de mencionar de que dichas interpretaciones satisfagan la exigencia del “mismo sentido”, aquél transmitido por la tradición. Llevaremos a cabo nuestra indagación sobre la naturaleza del sentido en dos etapas. En la primera atenderemos aspectos semánticos desde una perspectiva lexical comparativa. En la segunda abordaremos la cuestión desde una perspectiva filosófica, específicamente hermenéutica.

En los volúmenes anteriores hemos tenido diversas oportunidades de tratar la cuestión del sentido. Hemos visto, por ejemplo, cómo emplean esta expresión Gottlob Frege y Niklas Luhmann. Hemos también hecho referencia a la noción fundamental de signo en Ferdinand Saussure como la asociación del significante (*signifier*, en inglés; *Signifikant*, en alemán; *signifiant*, en francés) con el significado (*signified* en inglés; *Signifikat*, en alemán; *signifié*, en francés): signo es la “combinación del concepto [significado] y de la imagen acústica [significante]”.¹⁰⁶ Si consideramos todo esto a un mismo

¹⁰⁴ V2, p. 383.

¹⁰⁵ Willard van Orman Quine, “Notes on the Theory of Reference”, p. 130.

¹⁰⁶ Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, p. 103.

tiempo, descubrimos tres términos clave: *sentido*, *referencia* y *significado* (*sense*, *reference* y *signified*, en inglés; *Sinn*, *Bedeutung* y *Signifikat*, en alemán; *sens*, *référéncie* y *signifié*, en francés).

En el cuadro 2.2 presentamos toda esta terminología de una manera visualmente asequible:

CUADRO 2.2: SENTIDO, REFERENCIA, SIGNIFICADO

ESPAÑOL	INGLÉS	ALEMÁN	FRANCÉS
Sentido	Sense	Sinn	Sens
Referente	Reference	Bedeutung	Référéncie
Significado	Signified	Signifikant	Signifié
Significante	Signifier	Signifikat	Signifiant

Pero las cosas son mucho más complicadas de lo que podría antojarse a primera vista. El cuadro 2.2 es, en efecto, engañoso: parece mostrar equivalencias o correspondencias no problemáticas y univocidades de significado, cuando nada de ello ocurre en realidad. Vamos a proceder por partes. En primer lugar consideraremos con un poco más de cuidado las traducciones de los sustantivos *Sinn* y *Bedeutung*:

CUADRO 2.3: TRADUCCIONES DE SINNY BEDEUTUNG EN EL USO DE FREGE

ALEMÁN	ESPAÑOL	INGLÉS	FRANCÉS
Sinn	Sentido, significado	Sense, meaning	Sens
Bedeutung	Referente, significado	Reference, meaning	Sens, signification

Ahora, las de *signifiant* y *signifié*:

CUADRO 2.4: TRADUCCIONES DE SIGNIFIANTY SIGNIFIÉ EN EL USO USO DE SAUSSURE

FRANCÉS	ESPAÑOL	INGLÉS	ALEMÁN
Signifiant	Significante	Signified	Signifikant
Signifié	Significado	Signifier	Signifikat

Finalmente, hay un término más en inglés que debemos tomar en cuenta: *meaning*, cuya traducción al español será a veces “*sentido*”; pero otras, “*significado*”:¹⁰⁷

¹⁰⁷ Recordemos a estos propósitos el clásico libro de Charles K. Ogden e Ivor A. Richards: *The Meaning of Meaning* (1923).

CUADRO 2.5: TRADUCCIONES DE MEANING

INGLÉS	ESPAÑOL	ALEMÁN	FRANCÉS
Meaning	Sentido, propósito	Bedeutung, Sinn	Sens, signification

Ahora bien, como ya lo sugieren estos cuadros, hay que advertir que para distintos autores estos términos *significan* –no podemos evitar el uso– distintas cosas, de manera que, si no se precisa un uso claramente distinguido para cada uno lo que se tendrá es un conjunto confuso de ambivalencias y traslapes semánticos. Más aún, para un mismo autor y en una misma obra alguno de estos términos puede tener *significados* distintos. Tal es el caso, por ejemplo, de *Sinn* en el trabajo de Frege “Über Sinn und Bedeutung” (“Sobre el sentido y la referencia”, 1892), en que introdujo la distinción *Sinn/Bedeutung*. Otro ejemplo: conocemos un artículo de Ernst Tugendhat¹⁰⁸ consagrado en su totalidad a esclarecer el significado –pero él escribe *meaning*– de *Bedeutung*. (En este trabajo Tugendhat señala que el término suele traducirse como “referencia”, como lo hemos hecho nosotros en el cuadro 2.2, pero que lo más correcto sería “significancia”). Uno más: ¿acaso no solemos decir indistintamente (aunque un tanto acriticamente) “el significado de X” y “el sentido de X”, donde X es una palabra? (Pero no lo haríamos en inglés, lengua en la cual invariablemente diríamos *the meaning of X*). Este último ejemplo nos lleva a un asunto afín: la no correspondencia de las intensiones y la incongruencia de las extensiones de *sense* y *sentido*. En efecto, nos preguntamos por el sentido (*meaning*) de nuestra existencia, pero no por su *sense*.

Considérese el cuadro 2.6. En él, además de la no correspondencia de las intensiones y la incongruencia de las extensiones de sentido y *sense*, y, correlativamente, de significado y *meaning*,¹⁰⁹ observamos que “sentido” (en español) remite a la selección (elección, actualización o realización) de una posibilidad entre varias mediante la negación de todas las demás. El “sentido” viene a ser, efectivamente, el resultado de tal selección *en el ámbito de las posibilidades disponibles, esto es, entre los distintos sentidos potenciales*. Ya en V2 veíamos cómo para Ricoeur “el discurso consiste en una serie de elecciones en virtud de las cuales son seleccionados ciertos sentidos en tanto que otros son excluidos”.¹¹⁰ El significado, en cambio, posee un carácter unívoco.

¹⁰⁸ Ernst Tugendhat, “The meaning of ‘Bedeutung’ in Frege”.

¹⁰⁹ De hecho *meaning* puede recubrir *la totalidad* del lado derecho del esquema si reformulamos la pregunta superior de ese lado en los siguientes términos: *In what sense do you mean that?*

¹¹⁰ V2, p. 425.

CUADRO 2.6: SENTIDO/SIGNIFICADO Y SENSE/MEANING

ESPAÑOL	INGLÉS
¿En qué sentido dices eso?	In what sense do you say that?
El sentido de la vida	The meaning of life
¿Cuál es el significado de la palabra “X”?	What is the meaning of the word “X”?

Esta manera de entender el sentido es muy acorde a la de Luhmann; en V2 escribimos que para él, “el sentido es, en efecto, una estrategia de reducción de la complejidad que presenta a un sistema su entorno, un estructuramiento del mundo que conlleva la negación de las infinitas posibilidades no realizadas, las cuales, sin embargo, permanecen como potencialidades”.¹¹¹ Giancarlo Corsi, Elena Esposito y Claudio Baraldi señalan en su *Luhmann in glossario. I concetti fondamentali della teoria dei sistemi sociali (Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann, 1996)** que el sentido es el medio que permite la creación selectiva de todas las formas sociales y psíquicas, que tiene una forma específica cuyos lados son realidad [actualidad, diríamos quizá nosotros] / posibilidad, y que, siguiendo a Husserl, Luhmann tiene en el sentido la premisa para toda experiencia. Se trata de una concepción fenomenológica del sentido:

[El sentido] se presenta como excedente de referencias de un dato experimentado a ulteriores posibilidades de experimentar. Es la forma que ordena el experimentar determinándole la referencia a ulteriores posibilidades: presentación simultánea de real (actual) y posible (potencial). Cada dato real se proyecta contra un horizonte de otras posibilidades, y cada actualización suya potencializa otras posibilidades. Posible y real, potencial y actual aparecen siempre y sólo juntos. El sentido se reproduce a través de un experimentar que continuamente lo actualiza refiriendo a otras posibilidades que son potenciales.¹¹²

A decir verdad, en los textos del propio Luhmann encontramos varias notas complementarias de lo anterior, y de algunas de las cuales vale mucho la pena tomar nota. Lo primero es que la pregunta por la naturaleza del sentido presupone que ya se dispone de la respuesta. Luhmann, en efecto, introduce el concepto de sentido “como un término sin diferencias que se incluye a sí mismo”,¹¹³ por lo que “la pregunta: ¿qué es el sentido? [...] se introduce de

¹¹¹ V2, p. 362.

¹¹² Giancarlo Corsi, Elena Esposito y Claudio Baraldi, *Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann*, p. 146.

¹¹³ Niklas Luhmann, *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, p. 80.

la mejor manera bajo la forma de una descripción fenomenológica. Intentar una definición no correspondería al estado de cosas ya que la sola pregunta presupone que el que pregunta sabe ya de lo que se trata”.¹¹⁴ Lo segundo es lo relativo a la correlación sentido/complejidad: “En *cada* sentido, en *cualquier* sentido se añade la presencia de una complejidad inconcebiblemente alta (complejidad del mundo) que se mantiene disponible para la operación de los sistemas psíquicos y sociales [...]”.¹¹⁵ Tercero, al menos en el tiempo de la escritura de *Soziale Systeme. Grundriß einer Allgemeinen Theorie (Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general, 1984)**, Luhmann no parecía distinguir entre “sentido” y “significado”: “‘sentido’ o ‘significado’ quiere decir la necesidad de obtener estructura en la forma de una relación intencional con algo”.¹¹⁶ Cuarto, la relación entre lenguaje, signos y sentido: “El lenguaje es un medio que se caracteriza por el uso de signos; utiliza signos acústicos y ópticos referentes al sentido. Esto conduce a problemas complejos que se resuelven por medio de las reglas para el uso de los signos, mediante la reducción de complejidad [...]”.¹¹⁷

Antes de seguir adelante, nos parece importante señalar que a partir de esta manera de Luhmann de entender el sentido, se puede construir una sólida argumentación a favor de su carácter histórico. Téngase a este respecto, por ejemplo, la última afirmación en lo citado del *Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann*: “El sentido se reproduce a través de un experimentar que continuamente lo actualiza refiriendo a otras posibilidades que son potenciales”.

Luhmann, se sabe, es el gran teórico de la sociología de las últimas décadas del siglo xx. Pero su elucidación de la naturaleza del sentido, aunque orientada a la construcción de su teoría de los sistemas sociales, no es en sí sociológica, sino, como él mismo ha señalado, fenomenológica. Precisamente dado este carácter, puede funcionar para nosotros como la bisagra entre nuestros análisis semánticos desde una perspectiva lexical comparativa y los que ahora emprendemos desde una perspectiva filosófica, específicamente hermenéutica.

La hermenéutica viene a cuento justamente cuando se presenta esta multiplicidad de posibilidades de sentido. De entre las muchas posibilidades de ver algo como algo se selecciona una, se comprende/interpreta; emerge el sentido. Esto es exactamente a lo que nos hemos referido en V2 cuando

¹¹⁴ *Idem.*

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 81.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 158.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 171.

hemos caracterizado a la comprensión como “acontecer de sentido”.¹¹⁸ ¿Pero es éste el sentido al que se refiere Heidegger en ST? Con base en el repaso que hemos hecho de la relación entre el comprender y el interpretar en ST, nos es dado abordar el asunto. La definición formal de sentido proporcionada por Heidegger es: “Sentido es aquello en que se apoya el ‘estado de comprensible de algo’. Lo articulable en el abrir comprender es lo que llamamos sentido”.¹¹⁹ A decir verdad, Heidegger se está refiriendo al sentido de “los entes intramundanos”, pero la definición citada es perfectamente aplicada a un texto, a una formulación dogmática en concreto. Hay, sin embargo, que tomar nota también de que advierte que en rigor lo que se comprende no es el sentido, sino los entes o el ser.

Han surgido a nuestra vista *dos niveles de sentido*: el de lo *articulable* y el de lo *articulado*; “aquello en lo que se apoya el ‘estado de comprensible de algo’” y la comprensión en sí —y bien podemos escribir “la comprensión/interpretación”—, esto es, el “acontecer del sentido”, que es un acontecer en el discurso. En relación con el primero, recuérdese la observación de Luhmann de que quien pregunta qué es el sentido ya lo sabe porque la pregunta presupone ese conocimiento.

Ahora bien, ¿cuál es la naturaleza del sentido a nivel de lo “articulable”? Apartándonos de lo que al respecto sostendría Edmund Husserl —en *Erfahrung und Urteil* (*Experiencia y juicio*, 1939), concretamente— y, no hay que soslayarlo, tal vez del mismo Heidegger en los días de ST,¹²⁰ tenemos que decir que ciertamente no es del orden de lo “antepredicativo” o de lo prelingüístico, en el sentido de que se trate de algo en relación con lo cual

¹¹⁸ V2, p. 332.

¹¹⁹ ST, p. 169 (§ 32; ST7, p. 151). “Sentido es aquello en lo que se mueve la comprensibilidad de algo. Sentido es lo articulable en la apertura comprensora”. (STT, p.175).

¹²⁰ Entre otras razones, porque el sentido a nivel de lo articulable en sí mismo *no es articulable* lingüísticamente; empleando un lenguaje kantiano, podríamos decir que es articulable en el sentido de constituir la condición de posibilidad de la articulación, esa sí, lingüística. En estas indagaciones no estamos comprometidos a la fidelidad al pensamiento de Frege, Saussure, Luhmann o cualquier otro autor, incluido ahora, a diferencia de lo que sucedía en V2, el mismo Heidegger, y eso en el supuesto de que tales pensamientos existen en forma unívoca, supuesto que partiría de este otro: hay *una* interpretación *correcta* de estos pensamientos. En su caso, ¿cuál sería? ¿La del propio autor (incognoscible en los tres casos mencionados)? ¿La que estructural e inmanentemente determinan los textos en los que se expresa el pensamiento? ¿La del lector? Y, en esta última hipótesis, ¿cuál de ellos y en qué lectura? Aun asumiendo el supuesto, tenemos siempre a nuestra disposición el recurso de presentar nuestra propia interpretación como una *reconstrucción*. Estamos, sí, comprometidos a la consistencia en nuestros propios desarrollos. Sobre este asunto nos hemos ya explicado en las palabras introductorias de V2 y en las de este mismo volumen.

el lenguaje vendría a dar expresión –todo nuestro planteamiento teórico parte de la afirmación del carácter constitutivo (y no expresivo) del lenguaje–, sino de lo *alingüístico*. Y, ¿qué es eso? El lector ya sabe lo que hay que decir a este respecto: la pregunta no puede ser respondida, cualquier respuesta, por su necesario carácter lingüístico, será inválida. De hecho, la pregunta misma no puede válidamente formularse. Presupone demasiado; presupone que lo *alingüístico* es: en términos de Heidegger, la pregunta incurre en “el olvido del ser”. Sin embargo, en un intento contradictorio de decir algo sobre lo que nada puede decirse, recordamos que en V2, al tratar de la supresión del lenguaje, escribimos: “¿Qué acontece entonces? La experiencia mística, que por lo mismo no es experiencia y en la que además no hay *yo* –como todo, una construcción lingüística– ni nada. En un sentido muy importante, la experiencia mística, que no es experiencia, es la experiencia de la nada, del vacío”.¹²¹ Curiosamente, ahí mismo echamos mano de Derrida (*pace* Geffré); escribimos entonces que antes, al tratar de los suplementos derrideanos habíamos dejado pendiente la cuestión relativa a lo que podría ser el suplemento de la discursividad y nos preguntábamos a este respecto: “¿Qué es aquello que, sin ser nunca nombrado, se encuentra, por así decirlo, ‘atrás’ de la discursividad en un circuito de presuposiciones y derivaciones cerrado sobre sí mismo? En el fondo nuestra pregunta no es ni siquiera articulable: sería la pregunta por lo innombrable, precisamente”.¹²² Llegados a este punto, conviene mucho recordar la distinción que vimos que hace Ricoeur al ocuparse de Bultmann entre dos umbrales de comprensión: el del sentido y el de la significación, donde *sentido* es entendido al modo de Frege y de Husserl –según la lectura de Ricoeur– como sentido “ideal”, sin materialidad, sin temporalidad, e independiente de cualquier actualización en una psique concreta, en tanto que la *significación* acontece en el momento en el que el sentido se actualiza en existencia, esto sí, en una conciencia individual. El problema aquí es que ese sentido “ideal” podría ser entendido como un “texto trascendental” (según el uso que introducimos en V2) y, debido a la naturaleza lingüística de estos textos, esto no es lo que nosotros queremos decir.

Distinguiamos, entonces, lo que a partir de ahora nombraremos *sentido profundo*, “aquello en lo que se apoya el ‘estado de comprensible de algo’” y *sentido articulado*, destino y *product*o de la comprensión/interpretación. Es claro que la exigencia de “en el mismo sentido” se refiere al *sentido articulado*, cuya condición de posibilidad en última instancia es el sentido profundo.

¹²¹ V2, p. 397.

¹²² V2, pp. 397-398.

Sólo una cosa nos resta por hacer antes de formular nuestra propuesta. Las Escrituras, de las cuales los dogmas son una interpretación, son tenidas por reveladas: tienen a Dios por autor. ¿Cómo entender esto en el seno de una cultura moderna?

La revelación en el siglo XXI

Introducimos este apartado con una cita tomada de la encíclica *Veritatis splendor* de Juan Pablo II (1993) a la que dedicamos algún espacio en el estudio anterior:

(§ 109). Toda la Iglesia, participe del ‘*munus propheticum*’ del Señor Jesús mediante el don de su Espíritu, está llamada a la evangelización y al testimonio de una vida de fe. Gracias a la presencia permanente en ella del Espíritu de verdad (*cf.* Jn 14, 16-17), “la totalidad de los fieles, que tienen la unción del Santo (*cf.* 1 Jn 2, 20. 27) no puede equivocarse cuando cree, y esta prerrogativa peculiar suya la manifiesta mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo cuando ‘desde los obispos hasta los últimos fieles laicos’ presta su consentimiento universal en las cosas de fe y costumbres”.¹²³

Tornamos ahora al libro de Geffré al que antes nos referimos y leemos en él:

En contra de la concepción bastante imaginativa de la inspiración como voz (divina) que está detrás de la voz, se debe subrayar más el vínculo entre la inspiración y la fe de la comunidad confesante. Hay que partir del vínculo entre la Escritura y la Iglesia primitiva para aclarar el problema general de la inspiración. Como sugiere Karl Rahner, se puede seguir hablando de Dios como “autor de la escritura” en el sentido de que es el autor de la fe de la Iglesia primitiva, el que congrega a esta comunidad cuya fe va a encontrar expresión y objetivación en la Escritura [...]. El texto bíblico es revelación religiosa para nosotros, porque en sí mismo, en su factura textual, tiene ya un *alcance revelador*.¹²⁴

Esto encuentra su inspiración en Ricoeur, concretamente en su ensayo “Hermenéutica de la idea de revelación” (1977). Podríamos continuar nuestras

¹²³ http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor_sp.html. Este fragmento no aparece en DH. Lo entrecuillado procede del § 12 de la Constitución Dogmática *Lumen Gentium*, sobre la Iglesia del Concilio Vaticano II.

¹²⁴ Claude Geffré, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*, p. 63.

exploraciones con la revisión de este texto; preferimos sin embargo, acudir a un autor católico que a su manera desarrolla un pensamiento afín: Andrés Torres Queiruga, quien, por lo demás, en su imponente obra sobre el tema, *La revelación de Dios en la realización del hombre* (1987), explícitamente toma nota de ciertas aportaciones de Ricoeur. De entre ellas, recuperamos aquí las siguientes:

1. La necesidad de tomar en cuenta las críticas a la religión modernas, en especial las de quienes el mismo Ricoeur denomina “maestros de la sospecha” (K. Marx, F. Nietzsche y S. Freud). Más en concreto, la aproximación hermenéutica a la noción de revelación ha de enfrentar el entenderla como “un *sacrificium intellectus* y de una heteronomía total bajo el veredicto del Magisterio en última instancia”, lo que se contrasta polarmente con las pretensiones de la filosofía.¹²⁵
2. La necesidad de valorar la noción de testimonio y de aproximarse a ella hermenéuticamente en la convergencia de la exégesis de uno mismo y la de los signos exteriores.¹²⁶
3. El reconocimiento del carácter simbólico del lenguaje de la revelación como lenguaje transparente, en el sentido de que hay que ver a través de él, de su significado inmediato, “un segundo significado más amplio y profundo, pero que sólo *en el* primero se puede manifestar y nunca aparte de él”.¹²⁷
4. Estrechamente ligado al reconocimiento anterior, el del valor ontológico de lo simbólico.¹²⁸
5. La revalorización de la teología de la palabra y del reconocimiento de que “el acontecimiento por excelencia es un acontecimiento de palabra, a saber, la predicación del evangelio; y el sentido del acontecimiento es la posibilidad de aplicarlo a nosotros mismos aquí y ahora en la decisión de fe”.¹²⁹
6. La insistencia en la “absoluta prioridad” de “lo dicho” del texto, entendido esto como “el mundo que en él se nos abre”.¹³⁰ Sin la

¹²⁵ Andrés Torres Queiruga, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, p. 114. Lo entrecorillado proviene de Paul Ricoeur, “Herméneutique de l'idée de révélation”, p. 15.

¹²⁶ Andrés Torres Queiruga, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, p. 129.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 211.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 298.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 303. Lo entrecorillado proviene de Paul Ricoeur, “Événement et sens”, p. 15.

¹³⁰ Andrés Torres Queiruga, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, p. 414.

mediación de este mundo que en el texto se nos abre, puede incurrirse en una concepción demasiado “inmediatista” de la teología de la palabra en la que “el cortocircuito palabra-palabra condena a la búsqueda de una imposible contemporaneidad”.¹³¹

7. Así como la lengua se “supera a sí misma” en el habla, ésta lo hace en el sentido, y esto alcanza su plenitud en la escritura porque ella posibilita la máxima autonomía de aquél. Esta máxima autonomía del sentido consiste en una doble y fundamental independencia: a) de las intenciones del autor y b) de la situación original.¹³²

Lo último –la independencia con respecto a la situación original– amerita aquí una explicación que impida que sea entendido como una apología del desconocimiento del contexto socio-histórico de producción. Lo que caracteriza a esta “situación original” es “la inmediatez ostensiva mediante los gestos o los recursos deícticos de diversos indicadores como los demostrativos, los adverbios de tiempo y lugar, los tiempos de los verbos...”.¹³³ Se trata, lo apreciamos claramente, de la independencia que alcanza la escritura con respecto de la oralidad (y no con respecto al contexto socio-histórico en el que son producidas). Es así que el texto escrito se abre a “las referencias no-situacionales, que han sobrevivido a la desaparición de las primeras y que en adelante son ofrecidas como modos posibles de ser, dimensiones simbólicas de nuestro ser-en-el-mundo [...] proyectado por todos los textos que hayamos leído, comprendido y amado”.¹³⁴

Quien conoce la obra de Ricoeur sabe que los temas de los puntos anteriores corresponden a momentos diversos de su trayectoria. Esto nos lleva a una consideración de enorme importancia que en alguna medida resulta extemporánea, porque el momento más natural para ella era durante el desarrollo de VI y no recordamos haberla formulado ahí con toda su amplitud: *la producción de Ricoeur a lo largo del tiempo tiene fundamentalmente un carácter acumulativo en el sentido de que los desarrollos posteriores no niegan a los anteriores, sino que los incluyen a la vez que superan.* (Téngase en cuenta a este respecto, por ejemplo, la ampliación –no el reemplazo– de lo que constituye el campo hermenéutico de lo simbólico a lo textual). Es verdad que sí hay rectificaciones y correcciones, pero son siempre *relativamente* menores e incluso, por un efecto de contraste y, más importante, por las razones que

¹³¹ *Ibid.*, p. 417. Lo entrecomillado proviene de Paul Ricoeur, “Événement et sens”, p. 34.

¹³² Andrés Torres Queiruga, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, p. 415.

¹³³ *Idem.*

¹³⁴ *Idem.* Lo entrecomillado proviene de Paul Ricoeur, “Événement et sens”, p. 20.

las motivan, ponen de manifiesto lo que hemos afirmado sobre el carácter acumulativo de la obra tomada en su conjunto. Escribimos hace un momento que esta consideración era en alguna medida extemporánea y apuntamos la razón de nuestro dicho; pero es también en parte muy pertinente ahora. Lo muestra la selección de aportaciones de Ricoeur recuperadas por Torres Queiruga: todas son tenidas por válidas y provechosas (por él y por nosotros). En relación con estos asuntos nos parece muy procedente repetir ahora algo de lo escrito sobre ciertos comentarios de Geffré concernientes a Ricoeur; confiamos en que se entenderá mejor:

Al tiempo que reconocemos el valor irrenunciable de la idea del “mundo del texto”, queremos conservar la idea de un *sentido profundo* de las formulaciones dogmáticas, un sentido *no lingüístico y no referencial* (a diferencia de Ricoeur, esto último), y no *pre-lingüístico*, sino *a-lingüístico*, si se quiere. Entre “sentido profundo” y “mundo del texto”, no encontramos oposición, sí superación de lo primero por lo segundo... para ciertos efectos.

Hemos calificado de “imponente” *La revelación de Dios en la realización del hombre* y, sí, en efecto, lo es y en diversos aspectos: lo riguroso de sus repases históricos, su absoluta honestidad, la pulcritud de su estilo, su alcance y, sobre todo, el valor de su propuesta central, *la revelación como mayéutica histórica*. La lectura del libro hace que esta propuesta sea vista a la vez como un punto de llegada al que convergen muy distintas corrientes de pensamiento, y un punto de partida para investigaciones y desarrollos futuros. Nosotros centraremos nuestra atención precisamente en el estudio cuarto, intitulado precisamente “La revelación como mayéutica histórica”, que es en el que se formula la propuesta, pero antes de ello tomamos nota de que hacia el final del estudio previo, “Planteamiento actual del problema”, el autor ha distinguido tres dimensiones –no componentes– de la revelación, la divina, la subjetiva y la histórica, y otras tantas tendencias correspondientes consistentes en la acentuación de una de esas dimensiones en relación con las otras dos. La verdad es que las tres dimensiones son *equiesenciales*.

A partir de la Ilustración el problema se formula como el de la conciliación entre la revelación y la autonomía humana: se trata de la tensión entre lo que Torres Queiruga denomina *intrinsicismo* y *extrinsicismo*. Y ésta es la primera formulación que aporta de la clave para resolver el asunto: “Precisamente porque Israel *se sentía a sí mismo* expresado en la revelación, pudo aceptarla como suya”.¹³⁵ Aquí están ya, implícitas, pero discernibles, las

¹³⁵ Andrés Torres Queiruga, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, p. 121.

soluciones al problema práctico de la *alienación* y al teórico de la *verificación*. Veamos una descripción más elaborada:

[...] un hombre, Moisés, vive y promueve los acontecimientos desde una profunda experiencia religiosa, los interpreta a su luz y logra que, poco a poco, también otros los experimenten e interpreten de la misma manera. Cuando esto sucede, en aquel pequeño grupo de hombres se vive una experiencia de revelación; a lo largo del tiempo irá siendo asumida por grupos más numerosos hasta hacerse patrimonio nacional y más tarde todavía –a través del cristianismo–, patrimonio mundial. En el proceso, esa experiencia inicial posibilita y promueve nuevas experiencias de revelación, que a su vez, reobran sobre ella, enriqueciéndola y profundizándola.

El iniciador del proceso vive su experiencia como *dada por Dios*, como iniciativa divina [...], la autenticidad de la vivencia es tan manifiesta, que sería superficial o irresponsable hablar de simulación.¹³⁶

Torres Queiruga deja explícitamente pendiente las cuestiones de cómo nace la experiencia –cómo es “dada por Dios”– y de su valor objetivo. En su momento, nosotros daremos nuestras propias respuestas, pero para que esto sea posible mucho nos falta por hacer aún. Destaca que “esa revelación, que viene de Dios, *remite a la historia*: no se aísla nunca en sí misma o se considera propiedad privada del iniciador [unos renglones más adelante se referirá, de manera más general, al “mediador”], al contrario, *se dirige siempre a los demás*: es para todos, puesto que se refiere a la realidad común, que a partir de ese momento debe ser vista, vivida y tratada de un modo nuevo”.¹³⁷ Es así que la apropiación –y, podríamos decir, la aceptación o aprobación– de lo revelado por parte de la comunidad es un componente esencial del fenómeno. La comunidad recibe del mediador el contenido de la revelación, que si de verdad es tal, remite a la realidad compartida y a la interioridad de sus miembros. Es recibida como “realización plena del propio ser y del propio mundo”.¹³⁸

¿Cómo entender todo esto? Torres Queiruga propone para ello la categoría de *mayéutica histórica*, que elabora a partir de la exposición clásica del término “mayéutica” en el *Teetetes* de Platón, en donde Sócrates, hijo de una partera, asegura que practica el mismo arte que su madre, ayudar a dar a luz; esto es, ayuda a su interlocutor a expresar, objetivar y tomar conciencia de conocimientos que ya se encontraban presentes en su interior sin que él lo supiera. En la revelación, entendida como mayéutica histórica, el *maieuta*,

¹³⁶ *Ibid.*, p. 125.

¹³⁷ *Ibid.*, pp. 125-126.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 126.

el mediador “con su palabra y con su gesto les hace descubrir a los demás la realidad en la que *ya* están metidos, la presencia que ya los estaba acompañando, la verdad que desde Dios *ya* eran o están siendo”.¹³⁹

Torres Queiruga apunta que ya desde aquí ha introducido una modificación en la categoría socrática: no se trata de un “intimismo del recuerdo”, de un simple sacar del interior “ideas” que se hallaban en una especie de memoria inconsciente. (Mucho más adelante habremos nosotros de proporcionar nuestra propia versión de esto, la cual, aunque difiere sutil pero en un punto esencial de la de Torres Queiruga, no invalida su planteamiento, sino que lo refuerza enormemente. Sólo adelantamos ahora que el recurso a lo mejor de las tradiciones orientales no cristianas ofrece la siguiente solución a la polaridad extrinsecismo/intrinsecismo –¡palabras difíciles en verdad de escribir y aún de leer!– y lo que de ella se deriva: *lo extrínseco y lo intrínseco son una y la misma cosa*). La modificación fundamental –y especificación fundamental– de la categoría socrática proviene del ámbito teológico y consiste en el calificativo “histórica” adicionado al término “mayéutica”. En la mayéutica socrática no hay ninguna novedad: los conocimientos (las ideas, los conceptos) son eternos, atemporales, ahistóricos. “En la revelación, en cambio, todo se apoya en la novedad de un origen histórico. No se manifiesta lo que el hombre es por sí mismo, sino que empieza a ser por libre iniciativa divina. No se trata de un despliegue inmanente de su ‘esencia’, sino determinación realizada por Dios en la historia”.¹⁴⁰ La tercera modificación se refiere al hecho de que en la revelación, entendida como mayéutica histórica, “la palabra está por completo ‘funcionalizada’ en orden a la realidad que pretende develar”.¹⁴¹ En la revelación la conciencia, tanto en el caso del mediador como en el de la comunidad a la que se dirige, no queda “prisionera de la palabra”, sino referida a la realidad.

Una vez elaborada la categoría, Torres Queiruga dedica muchas páginas a: a) mostrar que se ha encontrado siempre implícita en la escritura y en la revelación; y b) a contrastarla con la de “educación” en Gotthold Ephraim Lessing, por una parte, y al tratamiento que da Søren Kierkegaard a la mayéutica socrática. De estos autores escribe Torres Queiruga que “ambos giran, como deslumbrados, en torno a nuestra categoría”. No nos detendremos en todo esto, aunque sí señalamos que a nuestro parecer lo que Torres Queiruga logra con su categoría es una verdadera síntesis dialéctica de las posiciones de estos dos autores que, en relación con el asunto bajo consideración, se sitúan

¹³⁹ *Ibid.*, p. 132.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 134.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 136.

en polos contrarios: Lessing en el rechazo del extrinsecismo y la afirmación de la naturaleza interna y auto-validante de la revelación, y Kierkegaard, simétricamente, en el rechazo al intrinsecismo liberal y la afirmación del carácter trascendente vertical de la palabra.

No podemos concluir este estudio sin decir dos palabras sobre la manera en la que Torres Queiruga contempla la revelación en el dogma.¹⁴² Para él, la revelación se manifiesta en la vida de la iglesia de varias maneras de entre las cuales presta atención explícita a la Escritura, al dogma y a la historia. En relación con el dogma, recupera del teólogo católico Walter Kasper tres críticas a la manera de concebirlo actualmente debido a “los condicionamientos históricos de la teología católica”: 1) pérdida del sentido de totalidad, al trasladar el centro de gravitación a las fórmulas aisladas; 2) acentuación del carácter jurídico-formal frente a lo teológico material, al acentuarse excesivamente el valor de la definición eclesial frente a la estructura misma del contenido de la fe (que era todavía la concepción medieval); 3) el evidente debilitamiento del sentido cultural y de confesión que revestía el dogma en la época patristica, y todavía mantiene hoy en la tradición oriental.¹⁴³

Torres Queiruga dio a conocer *La revelación de Dios en la realización del hombre* casi una década antes de que Vattimo escribiera *Creer que se cree* y tres lustros antes que el ensayo “Historia de la salvación, historia de la interpretación”. Nos parece, sin embargo, que elabora de una manera muy feliz la idea que encontramos en estos dos textos en relación con la comunidad de intérpretes como criterio de validez.

La verdad es que, después de lo visto en el estudio anterior esto no sorprende y lo único nuevo para nosotros resulta ser el contraste con la tradición oriental en lo relativo al tercer punto. Torres Queiruga no habla de “críticas”, sino de “proceso restrictivo” (de la amplitud de concepto de dogma) y sostiene que su punto culminante fue el Concilio Vaticano I. Como lo hicimos nosotros en el estudio anterior, toma nota de lo que en dicho concilio (en la Constitución Dogmática *Dei Filius*) se estableció que debe ser creído: “lo que está contenido en la palabra de Dios escrita y transmitida, y es propuesto por la Iglesia, en definición solemne o en el Magisterio ordinario y universal, como fe, por estar revelado por Dios”.¹⁴⁴

¹⁴² En particular en el apartado “De la revelación en la Escritura al dogma en la historia”, en *Ibid.*, pp. 454-459.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 136. La fuente de Torres Queiruga es Walter Kasper, *Dogma unter dem Wort Gottes*, pp. 38-51.

¹⁴⁴ DH 3011. Citado en Andrés Torres Queiruga, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, p. 455. (La redacción en la traducción al español de DH –que es la que empleamos en el estudio anterior– es insustancialmente diferente de la citada por Torres Queiruga).

A su juicio, esta concepción requiere ciertamente ser ampliada y enriquecida, y es la que por mucho tiempo ya se asume como supuesto en cualquier discusión sobre la materia. Pero, en adición a ello, hace surgir dos problemas: el de la continuidad Escritura-dogma (subjetiva y, sobre todo, objetiva) y el ocasionado por la distinción entre la intención (o significado [sentido] o afirmación) del dogma y su expresión. Se trata, así lo reconoce Torres Queiruga, de un problema fundamental –*el* problema fundamental, diríamos nosotros– de la hermenéutica bíblica o de la de documentos del Magisterio. Siguiendo a Dulio Bonifazi se pregunta qué es lo que constituye el núcleo afirmado, infalible e inmutable, y qué el esquema expresivo, histórico y mutable. Proveer un medio para responder a esta interrogante es lo que intentamos hacer en el siguiente apartado.

El dispositivo hermenéutico propuesto

Recuento de los recursos disponibles

Un balance, muy fragmentario y muy parcial, de los recursos a nuestra disposición al emprender la formulación de nuestro dispositivo hermenéutico podría ser el siguiente:

1. De Heidegger en ST: la naturaleza de la comprensión, la relación entre comprensión e interpretación, y la relación entre comprensión y sentido, todo ello en el marco de la ontologización de la hermenéutica.
2. De Gadamer en la segunda parte de *Verdad y método* y del ensayo “Hermenéutica e historicismo”, incluido hacia el final del libro pero fuera del capitulado general: su defensa de la continuidad de la tradición y su crítica al historicismo de Dilthey.
3. De Bultmann: su programa de desmitologización a manera de ejemplo de un dispositivo hermenéutico.
4. De Ricoeur: su recuperación de la hermenéutica para la epistemología, al tiempo que asume la ontologización realizada por Heidegger, su elaboración de la desmitologización a partir de Bultmann.
5. También de Ricoeur: su comprender ontológicamente el “es como” de la metáfora, esto es, del ser y no ser a un tiempo.
6. De Geffré: su propuesta para una teología hermenéutica (con sus confrontaciones saber/interpretación y dogmática/hermenéutica y su manera de resolverlas).
7. De Koselleck y la historia conceptual: el carácter histórico de la semántica de todo concepto.

8. De Luhmann: la triple correlación entre la semántica de todo concepto, las estructuras sociales y las maneras de vivir en el tiempo.
9. De nuestra propia elaboración (pero con base en Heidegger): la distinción sentido profundo/sentido articulado.
10. También de nuestra propia elaboración (pero también con base en Heidegger): la inevitabilidad tanto *existenciaría* como *existencial* de interpretar las interpretaciones del “único intérprete autorizado”.
11. También de nuestra propia elaboración (pero en consonancia con todos los autores serios que se han ocupado de estos asuntos): una fórmula en sí no tiene un sentido (articulado) determinado, lo adquiere en relación con un contexto histórico cultural concreto y, un tanto redundantemente, con la tradición en la que se inscribe.
12. De Torres Queiruga: la comprensión de la revelación como mayéutica histórica.

El dispositivo propuesto

Habremos de trabajar en el marco de las posiciones relativas al Magisterio ordinario, al Magisterio extraordinario, al aspecto sustantivo de la interpretación y al aspecto de la autoridad relativo a ésta, fijados hacia el fin del estudio anterior.

Procedemos a elaborar nuestro dispositivo hermenéutico considerando dos momentos separados en el tiempo, pero vinculados por la tradición: el momento de la *formulación originaria* y el de la *recepción actual*. En el primero de ellos, la comunidad de fe, como respuesta a interpelaciones de la tradición (en el contexto socio-histórico-cultural vigente) y/o por el propio contexto socio-histórico-cultural vigente, formula, en un ejercicio de mayéutica histórica y a manera de expresión de fe compartida, una fórmula que responde a dichas interpelaciones, que se incorpora al *corpus* de la fe y que contribuye a la vida espiritual de la comunidad. Es posible y necesario considerar la fórmula como un segmento de un texto más amplio y, como en el caso de cualquier texto se opera el círculo hermenéutico: el sentido de ese segmento está también en función del sentido del texto todo, así como el sentido del texto todo está en función del de los segmentos que lo conforman.

El sentido con el que se articula esa fórmula es su sentido literal, el cual es una función del contexto socio-histórico-cultural vigente, es decir, la comunidad interpreta literalmente la fórmula. La fórmula objetiva (articulada en ese contexto y, como hemos dicho, en función de él) posee un “sentido profundo” no discursivo, atemporal. En el caso de los textos bíblicos, en especial los del Nuevo Testamento –y posiblemente de algunas fórmulas

dogmáticas— hay que considerar dos contextos contemporáneos en el momento de la formulación originaria: el de el (los) autor(es) y el de los destinatarios originales.

Hay que advertir, además, que cuando hablamos del sentido literal, ello se refiere al sentido literal en el momento y en el contexto socio-histórico-cultural vigente de la formulación. Frente a nuestras posibilidades de conocer y comprender dicho contexto y, por ende, a ese sentido literal, se asumirán desde luego posiciones realistas o constructivistas. En cualquier caso se recurrirá directa o de manera mediada a la antropología cultural comparada, a la historia y a la filología, por mencionar algunas de las disciplinas imprescindibles en estos empeños.

Entre el momento de la formulación y el de la recepción tiene lugar en el tiempo y en el seno de la tradición el proceso de *transmisión*. Recurrimos de nueva cuenta a algo de lo expuesto en V2:

[...] en semántica, la diferenciación de las significaciones resulta del equilibrio entre dos procesos: un proceso de expansión y un proceso de limitación; ambos procesos fuerzan a las palabras para que se hagan un lugar entre las demás, las fuerzan a jerarquizar su valor de uso. Este proceso de diferenciación no puede ser reducido a una simple taxonomía. La polisemia regulada es de orden pancrónico, es decir, a la vez sincrónica y diacrónica, en la medida en que una historia se proyecta en los estados de sistemas, que, de ahí en más, no serán más que cortes instantáneos en el proceso del sentido, en el proceso de la nominación.¹⁴⁵

La expresión “cortes instantáneos en el proceso de sentido” es iluminadora. En primer lugar, por su incorporación de la noción de proceso, que connota continuidad y cambio a lo largo del tiempo; y, en segundo lugar, porque se trata precisamente de un proceso de sentido. Vienen, pues, a cuento a este respecto nuestros comentarios previos sobre la historia de los conceptos y sobre las correlaciones observadas por Luhmann entre la semántica de los conceptos, las estructuras sociales y las maneras de vivir en el tiempo. Atendiendo a todo esto, incorporamos explícitamente a lo que venimos diciendo que tanto el contexto de la formulación originaria como el de la recepción actual poseen dimensiones sincrónicas y diacrónicas, lo que quiere decir que la tradición en la que se inscribió la formulación y aquella en la que se inscribe la formulación han de ser consideradas elementos esenciales de los correspondientes contextos.

¹⁴⁵ V2, p. 428.

Más en concreto: como vimos en el estudio anterior, las fórmulas dogmáticas –así como los relatos bíblicos– conforman una red de textos estrechamente vinculados entre sí de múltiples maneras *debido a que están inscritos en el gran metarrelato bíblico*. Y ya conocemos bien las implicaciones de la doble circularidad hermenéutica que aquí se presenta: a) el sentido del texto (relato) todo está en función del contexto (relato) (genérico, específico de su generación y específico de sus destinatarios) (y de otros textos anteriores y contemporáneos) y el contexto está en función de éste y otros textos anteriores y contemporáneos; y b) el sentido de un segmento de un texto (relato) está en función del sentido del texto (relato) todo y el sentido del texto (relato) todo está en función del de los segmentos que lo conforman. El dispositivo hermenéutico propuesto deberá ser capaz de ser operado siempre en términos de la circularidad hermenéutica entre enunciados puntuales y el relato de gran alcance (de alcance total, incluso).

En el momento de la recepción, la comunidad de fe es también interpelada por la tradición (en el contexto socio-histórico-cultural vigente) y/o por el propio contexto socio-histórico-cultural vigente y por el texto de la fórmula dogmática elaborado, en un contexto socio-histórico-cultural distinto. (De nueva cuenta, es menester considerar a la fórmula como un segmento de un texto más amplio con todas las implicaciones hermenéuticas de ello). Es ahora cuando debemos tomar muy en serio la exigencia de interpretar la fórmula con el mismo sentido que tenía en el momento de su formulación. Éste ya no es su sentido literal. Es precisamente en virtud de la exigencia del mantenimiento del mismo sentido que requiere ser interpretada en otros términos. En efecto, si el sentido (articulado) es una función tanto del texto como del contexto –y aquí por contexto nos referimos específicamente al socio-histórico-cultural (y no al contexto textual, al que también hay que por supuesto atender)–, de lo que se trata es de construir una nueva interpretación de la fórmula cuya *relación con el contexto socio-histórico-cultural* vigente en el momento de la recepción sea la misma que guardaba la interpretación literal con el contexto socio-histórico-cultural vigente (incluida en él la tradición en la que se inscribía) en el momento de la formulación.

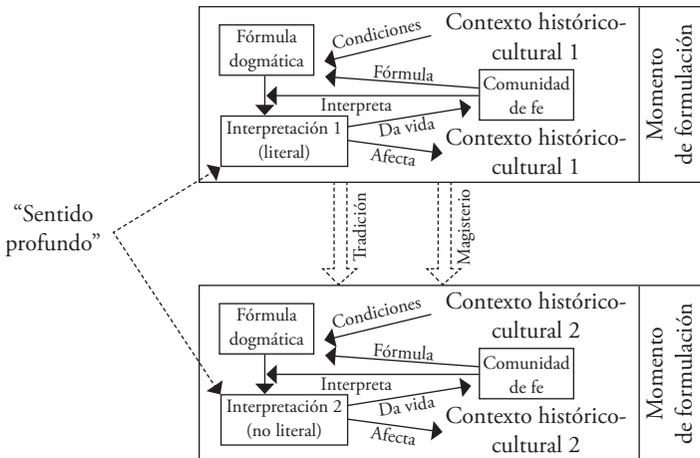
Raimon Panikkar es un autor que figurará con alguna extensión más adelante en dos estudios de esta obra. Por ahora sólo nos interesa la manera en la que enuncia la dependencia de las formulaciones de fe con respecto a los contextos culturales. Para Panikkar el enunciado de aquello en lo que se cree presupone un contexto cultural concreto.

Que me den una cosmología, es decir, una determinada concepción de mundo, y yo les enmarcaré mi fe. Si se acepta una cierta clase de universo creado y una cierta con-

sistencia histórica, podré repetir perfectamente el credo de Nicea como mi profesión de fe. Pero, repito, que puedo muy bien prescindir de ello, aunque necesite entonces de otra cosmología para expresar mi fe [...]. Y si continuaran preguntándome: pero, ¿usted cree en Cristo o no? Sí, yo creo en él; pero me temo que esta afirmación se entienda mal por muchos de los que dicen creer en él, ya que podría suceder que diéramos un sentido diferente a las palabras “creer” y “Cristo”. No basta decir que Cristo es Jesús de Nazaret, si yo no digo quién es para mi fe Jesús de Nazaret. [...] Todo esto hace referencia a que los actos de fe¹⁴⁶ son únicamente inteligibles y, por tanto valederos, dentro de una cierta homogeneidad cultural. Idolatrar la cultura sería tan falso como pensar que se puede prescindir de cualquier cultura.¹⁴⁷

Misma fórmula, mismo sentido articulado, distinta interpretación (que en todo caso será interpretación de interpretación, de interpretación...). La ambición es: *expresión del mismo sentido profundo*. Ahora bien, todo nuestro trabajo en los volúmenes anteriores hace sentir ahora su fuerza: *El contexto originario de formulación es una construcción textual efectuada desde el presente, desde el contexto socio-histórico-cultural presente*. Ante nuestros ojos aparece una constelación de relaciones articuladas de enorme complejidad: a) relaciones de correspondencia; b) relaciones de dependencia; c) relaciones de circularidad hermenéutica... Algo de todo esto buscamos mostrar en el cuadro 2.7.

CUADRO 2.7: EL DISPOSITIVO HERMENÉUTICO PROPUESTO



¹⁴⁶ ¿Debería haber escrito “las confesiones de fe” en lugar de “los actos de fe”?

¹⁴⁷ Raimon Panikkar, *La nueva inocencia*, pp. 183-184.

Nos hemos situado en apariencia muy cerca del “compromiso simbolista” del que hemos hablado en el estudio anterior al tratar de la crisis modernista (y que es magistralmente ilustrado en la novela *Jean Barois* de Roger Martin Du Gard). Pero esto es sólo en apariencia: el “compromiso simbolista” es una componenda entre fe y razón que, como lo muestra la novela y la historia, es inestable, y lo es porque no acaba de satisfacer ni a fe ni a razón. Recordamos que hemos tomado ya nota de que Ricoeur ha observado cómo Bultmann reconoce que el lenguaje de la fe puede retomar el lenguaje mítico entendiéndolo a manera de símbolo o imagen, y que, más allá de ello, puede recurrir con provecho a analogías, y de los comentarios críticos que al respecto ha formulado. Nuestra propuesta no es un replanteamiento del “compromiso simbolista” en otros términos. No lo es, sobre todo, porque no es ningún *compromiso*, ninguna *componenda*. Todo ha sido elaborado justamente para no comprometer en nada ni a fe ni a razón; ni el sentido profundo del dogma –que podríamos ya tal vez nombrar sentido llanamente–, ni nuestra comprensión irrenunciable de la historicidad radical de todo lo humano.

Tal vez se pudiera hablar de la *solución* simbolista y recurrir para ello al tratamiento del símbolo, como categoría hermenéutica central en el pensamiento de Ricoeur en la que en V1 entendimos como la primera de sus dos etapas de fenomenología hermenéutica; pero en tal caso dispondremos de algo mejor, mucho más a tono con nuestra propuesta: su reelaboración de los conceptos de realidad y verdad en la segunda de esas etapas, en la que el *texto* ha sustituido al símbolo como categoría hermenéutica central, y ha sido reconocido el carácter *ontológico* del “es como” de la metáfora, esto es, del ser y no ser a un tiempo. Sólo así podríamos intentar recuperar la intuición de Bultmann en cuanto a la posibilidad de una comprensión *analógica* de las formulaciones dogmáticas. Esto, claro está, entendiéndolo ontológico en el marco de nuestro planteamiento teórico fundamental expuesto en V2.

A fin de cuentas nosotros interpretamos –no nos es posible no hacerlo, hablando tanto existencialista como existencialmente– las interpretaciones del único intérprete autorizado de esas interpretaciones de las Escrituras que son “interpretaciones de...”. Más adelante tendremos oportunidad de considerar la que tenemos por la cita más famosa de Nietzsche (y que al parecer, ¡no aparece en ninguno de sus libros!): “No hay hechos, sólo interpretaciones”; ¿Interpretaciones de qué? De interpretaciones.¹⁴⁸

¹⁴⁸ “Tatsachen gibt es nicht, nur *Interpretationen*” (“No hay hechos, sólo interpretaciones”). Ésta es probablemente la cita más famosa de Nietzsche; paradójicamente, es muy difícil establecer su fuente, al grado de que hay quien sostenga que jamás la escribió. (Otros,

Proporcionar ahora ejemplos del empleo de este dispositivo hermenéutico –si ello se hiciera con el debido rigor– extendería este ya demasiado largo estudio más allá de toda proporción razonable. Todo el sexto estudio estará consagrado a una aplicación concreta: aquélla que es la razón de ser de todo nuestro trabajo y, en última instancia, de la obra *La producción textual del pasado* en su conjunto. Por ahora, nos limitamos sólo a proporcionar alguna indicación en relación con un posible caso de aplicación concreta y a esbozar otro.

Si el lector quiere desde ahora ver en acto cómo funciona el dispositivo propuesto y por qué se propone como se propone, piense en el discurso en términos de descensos y ascensos –del cielo a la tierra, de la tierra al cielo, a los infiernos, etcétera– tan presente en el Nuevo Testamento, o bien en la terminología espacio-temporal empleada en relación con cielo, infierno y purgatorio, que les confiere el estatuto de “lugares”. En relación con esto,

cuando la mencionan, afirman que se encuentra en múltiples lugares de la obra de Nietzsche, sin proporcionar fuente concreta alguna). Hemos visto a este respecto varias referencias al parágrafo 481 de *La voluntad de poderío*, pero no la hemos encontrado ahí. Proviene de los cuadernos inéditos en el momento de la muerte del filósofo que posteriormente aportaron el material para *La voluntad de poderío*, concretamente los que contienen los registros efectuados entre el verano de 1886 y el otoño de 1887. La mejor referencia parece ser la citada por Arthur C. Danto (*Nietzsche as Philosopher. An Original Study*, p. 76): “Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre”, en Friedrich Nietzsche: *Werke in Drei Bänden*, Band III, p. 903). El contexto en el que aparece la cita es el siguiente: “Gegen den Positivismus, welcher bei den Phänomenen stehn bleibt ‘es gibt nur *Tatsachen*’, würde ich sagen: nein, gerade *Tatsachen* gibt es nicht, nur *Interpretationen*. Wir können kein Faktum “an sich” feststellen: vielleicht ist es ein Unsinn, so etwas zu wollen”. (Agradezco al doctor Javier Torres Nafarrate que me haya hecho el favor de consultar en la biblioteca de la Universidad de Bielefeld la edición de Schlechta de las obras de Nietzsche a efecto de transcribir para mí la cita más amplia que he reproducido unos renglones arriba). Conocemos sólo dos traducciones al español publicadas del fragmento citado. La primera aparece (en el registro 7[60]) en Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos. Una selección*, p. 170. Éste es el segmento relevante de esa traducción del fragmento: “Contra el positivismo que se queda en el fenómeno ‘sólo hay hechos’, diría yo: no, no hay exactamente hechos, sólo interpretaciones. No podemos determinar ningún *factum ‘en sí’*: quizá sea un absurdo querer algo así”. (Inmediatamente después de lo anterior, Nietzsche ofrece una notable crítica a la noción del sujeto: “‘Todo es subjetivo’, decís: pero esto ya es *interpretación*, el ‘sujeto’ no es nada dado, sino algo inventado que añadimos, que ponemos detrás. ¿Es al cabo necesario poner al interpretador detrás de la interpretación? Esto es ya ficción, hipótesis”). La segunda traducción figura en la que sin duda está destinada a convertirse en la referencia imprescindible en español en relación con el *Nachlass* de Nietzsche: la edición completa (dirigida por Diego Sánchez Meca) en cuatro amplios volúmenes de la traducción realizada por Juan Luis Vernal y Juan B. Linares, publicada con el título *Fragmentos póstumos*. El fragmento aparece siempre en el registro 7[60] en la página 222 del cuarto volumen, correspondiente al período 1885-1889.

pregúntese si los autores de los textos en los que figura esa terminología la comprendían metafórica o literalmente. En cualquiera de los dos casos es claro que subyace un “sentido profundo” que puede en principio ser elucidado por la relación del texto en cuestión con el contexto vigente en el tiempo de su escritura.

Sigue ahora el caso de aplicación que sólo esbozamos; lo hacemos con el mayor de los respetos. Si la investigación histórica, apoyada por las ciencias que le son ancilares, determina que hace dos milenios se tenía por un hecho en Palestina —como en muchos otros lugares— que en el proceso reproductivo humano el varón depositaba su semilla (*semen*) en el cuerpo de la mujer y ahí esa semilla “germinaba” dando como resultado un hijo o una hija, de manera que todo lo que hoy denominaríamos “dotación genética” era en esta comprensión del proceso aportado por el padre, entenderíamos que una manera de expresar que un individuo determinado no era hijo de ningún hombre, sino de Dios (sentido profundo), era mediante la afirmación de la no participación de ningún varón en la gestación de ese individuo, y esto, a su vez, podía ser expresado —como de hecho lo fue en muy diversas culturas— mediante la afirmación de la virginidad de la madre en el momento de la concepción y la gestación de ese individuo. Hoy día en las sociedades modernas el proceso se entiende de otra manera: tanto el padre como la madre aportan cada uno la mitad del código genético del que será su hijo o su hija. Hoy día aquel sentido profundo, expresado en la afirmación de la virginidad de la madre, adquiere inteligibilidad si esa virginidad no es entendida biológicamente.¹⁴⁹

De hecho, el dispositivo hermenéutico propuesto, o algo muy parecido a él, ha sido empleado implícitamente a lo largo de los últimos dos siglos por muchos autores. Ofrecemos un solo ejemplo de ello: el libro *Credo* (*Credo*, 1992)* de Hans Küng; para explicar lo que en este libro pretende hacer, emplea palabras del discurso inaugural del papa Juan XXIII: “un salto hacia adelante,

¹⁴⁹ Encontramos estas ideas desarrolladas en muchos sitios; dos de ellos: Hans Küng, *Credo*, pp. 41-52; y Uta Ranke-Heinemann, *No y amén*, pp. 53-55. Raymond E. Brown, un investigador católico de gran prestigio e indudable ortodoxia, quien no niega por supuesto la virginidad biológica de María, escribe: “[...] la cuestión de la historicidad va más allá de las intenciones de Mateo y de Lucas [los dos evangelistas canónicos que se refieren a la concepción virginal de Jesús] [...]. Al decir esto no afirmo implícitamente que Mateo y Lucas presentaron la concepción virginal sólo como un símbolo y que eran indiferentes a lo que en realidad tuvo lugar. Pienso que ambos consideraban la concepción virginal como histórica, pero la intensidad moderna en torno a la historicidad no era suya. Para ellos, el importe primario de la concepción virginal era teológico y más específicamente cristológico. (*The Birth of the Messiah*, p. 517).

hacia una profundización de la doctrina y una formación de la conciencia, en una perfecta correspondencia y fidelidad a la auténtica doctrina, pero estudiada y presentada ésta, por otra parte, conforme a la investigación y a las fórmulas literarias del pensamiento moderno”.¹⁵⁰

Se ha dicho con razón que nuestro hablar de Dios es siempre (en menor o mayor grado) antropomórfico. Lo que ahora apreciamos es que, además de ello, ese antropomorfismo es de naturaleza histórica. Encontramos aquí reflejada la discusión sobre el grado en el que nuestro hablar en la historia del pasado es una proyección de nuestro presente. Pero si, como Karl Barth, entendemos que Dios es el “totalmente otro” (o el “absolutamente diferente”, en la “paradoja absoluta” de Søren Kierkegaard), caemos en la cuenta de que en adición a la cuestión que se presenta en la reflexión sobre las prácticas historiográficas a este respecto, hay atrás de ella una mucho más profunda: la del cuestionamiento sobre la posibilidad de hablar de Dios de cualquier manera *y aun de nombrarlo*. En efecto, en rigor, de Dios no puede nunca decirse nada (ni siquiera esto).

Algunas consideraciones

En adición a todo lo anterior, habremos de tener presentes las siguientes ocho consideraciones:

- a) En relación con muchos relatos evangélicos y muchas formulaciones dogmáticas, hay que decir “es como si...”. Pero luego hay que decir “es como si fuera como si...” (metaforicidad de segundo orden). Hay que decir, en primer término “es como si...” porque de lo que se quisiera decir algo no se puede decir nada. (O no se podía decir nada con las categorías de pensamiento disponibles en el momento de la formulación).
- b) Somos nosotros los que ahora sabemos eso; los autores originales podían o no saberlo. Podían creer que hablaban literalmente cuando lo hacían metafóricamente.
- c) Podríamos en este momento esbozar una teoría de que lo que es literal en un contexto cultural determinado (el de la formulación original) es metafórico en otro (el nuestro).
- d) No sólo han cambiado las categorías centrales del pensamiento filosófico y teológico –pensamos en concreto en las griegas–, sino también la comprensión de lo que son el lenguaje y la verdad.

¹⁵⁰ Hans Küng, *Credo*, p. 8.

- e) Lo expuesto en el estudio anterior permite observar que en el siglo que transcurrió entre la mitad del siglo XIX y la del XX muchas enseñanzas del Magisterio tuvieron un carácter de segundo orden o grado, en el sentido de que versaban justamente sobre las propias enseñanzas del Magisterio. Al confrontar estas enseñanzas de segundo orden con el modelo propuesto hay que tener presente que el modelo también a ellas es aplicable.
- f) La afirmación de la ahistoricidad de las formulaciones dogmáticas que creemos encontrar en el Magisterio (ordinario) es, desde la perspectiva de la teoría de la historia, histórica.
- g) Pero hay que recordar que cualquier forma de relativismo llevado al extremo –cualquier relativismo absoluto (se apreciará la paradoja)– se auto-engulle.¹⁵¹
- h) Esto nos conduce a pensar en una especie de relación dialéctica entre historicidad y negación de historicidad.

Hacia el modelo

Sólo podemos llegar a comprender lo que no comprendemos comprendiéndolo en términos de lo que sí comprendemos. En última instancia, nos inspiraremos en el proceder de las ciencias y recurriremos a lo que con cierta propiedad llamaremos un *modelo*. Formularemos un modelo que será nuestra manera de decir *cómo es –es como–* de lo fundamental de la fe cristiana. Dado que la fe cristiana se expresa en última instancia en términos de un metarrelato –el metarrelato bíblico–, nuestro modelo también tendrá la forma de un metarrelato: será nuestra manera metafórica de representar (y de representarnos), en los términos que resulten de la aplicación del dispositivo hermenéutico propuesto, aquel metarrelato.

Pero nos hemos adelantado demasiado; de hecho llegaremos ahí hasta el sexto estudio. Por lo pronto, nos aproximamos al término de este estudio con una consideración final: *en una aparente alteración del sentido radica su preservación.*

Concluimos este estudio recordando algo ya dicho en nuestras palabras introductorias sobre la relación que guarda *Cristianismo, Historia y textualidad. La producción textual del pasado IV* con los volúmenes previos de *La producción textual del pasado*. En ellos determinamos qué le ocurría a la teoría de la historia de Ricoeur si se sustituía su supuesto ontológico de la referencia por

¹⁵¹ La afirmación de que todo es relativo se relativiza a sí misma; la de que todo es histórico, también. (Recordamos a este propósito la afirmación de Epiménides el cretense: “Todo lo que dicen los cretenses es mentira”).

su opuesto; el dispositivo hermenéutico objeto de este estudio (y que será empleado en estudios posteriores) ha sido desarrollado para ser aplicado de una manera formalmente análoga a como procedimos en esos volúmenes. La pregunta aquí es: si se sustituyen los supuestos de una fórmula dogmática provenientes de su contexto de formulación por los supuestos vigentes en el contexto de su recepción, ¿cómo debe ser entendida (reformulada) *para preservar intacto su sentido profundo?*

SEGUNDA PARTE
TEORÍA Y PRÁCTICA

La noción central del modelo que habremos de proponer en el sexto estudio y que constituye en última instancia su razón de ser es la de la Encarnación universal. En el tercer estudio atendemos a algunos momentos en la historia de esta noción. En el cuarto, consideramos los casos de dos monjes occidentales que exploraron la posibilidad de conciliar su fe y su práctica con lo análogo (difícilmente podría hablarse de correspondencia estricta) en la tradición oriental, específicamente hindú, del *Vedanta-advaita* o vedanta de la no dualidad. Estos dos estudios conforman la segunda parte de *Cristianismo, Historia y textualidad. La producción textual del pasado IV*. El primer caso tratado es el de un monje (anónimo) que aborda el asunto en el plano teórico-conceptual. El segundo, el de Abhishiktananda (Dom Henri Le Saux, O. S. B), quien buscó en su vivir (en la India) esa conciliación.

La razón que tenemos para ocuparnos de estos casos es que parecería que la “experiencia” que constituye el *summum bonum* para el Vedanta-advaita consiste en la realización de una identidad (llamada la “identidad suprema”) que incluye la “vivencia” de la Encarnación universal.

ESTUDIO III
FRAGMENTOS DE UNA HISTORIA
DE LA IDEA DE LA ENCARNACIÓN UNIVERSAL

[...] misterio escondido desde siglos y generaciones y manifestado ahora a sus santos, a quienes Dios quiso dar a conocer cuál es la riqueza de la gloria de este misterio entre los gentiles, que es Cristo en vosotros [...].

Col 1, 26-27

Examinaos a vosotros mismos si estáis en la fe. Probaos a vosotros mismos. ¿No reconocéis que Jesucristo está en vosotros?

2 Cor 13, 5

La razón no es sino una porción del espíritu divino introducida en el cuerpo humano.

LUCIO ANNEO SÉNECA, *Epístolas morales a Lucilio*

Lo que no es asumido no es redimido, pero aquello que es unido a Dios es salvado.

GREGORIO DE NACIANZO, *Epíst.* 101

[...] in dealing with truth we are immortal, and need fear no change nor accident. The oldest Egyptian or Hindoo philosopher raised a corner of the veil from the statue of the divinity; and still the trembling robe remains raised, and I gaze upon as fresh a glory as he did, since it was I in him that was then so bold, and it is he in me that now reviews the vision. No dust has settled on that robe; no time has elapsed since that divinity was revealed. That time which we really improve, or which is improvable, is neither past, present, nor future.

HENRY DAVID THOREAU, *Walden Pond*

La idea no es nueva; la encontramos expresada en el *logion* 3 del Evangelio de Tomás, el más importante de los evangelios apócrifos –aquellos no considerados canónicos–, del cual se conocían desde el siglo XIX fragmentos en griego (*Papiros de Oxirrínco, que datan de la primera mitad del siglo III*) y, del que desde 1945 disponemos de una versión completa (*Codex II de Nag Hammadi*,¹ escrito en el siglo IV) en copto, esto es, en egipcio antiguo tardío escrito con una adaptación de caracteres griegos: “[...] el Reino está dentro de vosotros y fuera de vosotros. Cuando lleguéis a conoceros a vosotros mismos, entonces seréis conocidos y caeréis en la cuenta de que sois hijos del Padre Viviente. Pero si no os conocéis a vosotros mismos, estáis sumidos en la pobreza y sois la pobreza misma”.

El evangelio de Tomás consta de ciento catorce *logia* atribuidos a Jesús de Nazaret; muchos de los cuales se encuentran también en los evangelios sinópticos. Las estimaciones serias concernientes a la fecha de su composición van desde el año 50 –alrededor de quince años antes que la del de Marcos, el sinóptico más antiguo– hasta el año 150. Se trata de un evangelio gnóstico. El gnosticismo cristiano, propagado principalmente por Valentín de Alejandría y sus discípulos, fue denunciado como herético por Irineo de Lyon (en *Adversus Haereses*, ca. 180), Hypólito de Roma (*Refutatio Omnium Haeresium*, del que sólo se conservan fragmentos) y Tertuliano (en *Adversus Valentinianos*). Pero, ¿es en verdad herético el contenido del *logion* que hemos reproducido (interpretado como afirmación de una Encarnación universal del Verbo)? Queremos pensar que no.²

¹ San Pacomio (ca. 290-351) fundó en el año 320, en esa zona, el primer monasterio cristiano del Alto Egipto, en 367 d. C., los monjes del monasterio copiaron más de 45 escrituras religiosas cristianas y paganas –entre ellas *La república de Platón* y el evangelio de Tomás– en 13 códices que vinieron a constituir lo que conocemos como la “biblioteca de Nag Hammadi”.

² Hemos revisado DH en busca de una posible condena de esta idea; no la hemos encontrado. En relación con los gnósticos, sólo encontramos la condena de la idea de una trinidad en la Trinidad (DH 452); en relación con Valentín de Alejandría, la de que el hijo de Dios nada tomó de su madre la Virgen María, sino que asumió un cuerpo celeste (DH 1341). Encontramos, finalmente, en la Declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe “*Mysterium fidei Dei*” (21 de febrero de 1972), en una relación de “recientes errores sobre la fe en el hijo de Dios hecho hombre”, que son claramente opuestas a la fe las opiniones “según las cuales debería abandonarse la noción de la única persona de Jesucristo, nacido antes de todos los siglos del Padre, según la naturaleza divina y en el tiempo de María Virgen según la naturaleza humana” (DH 4520).

ARISTÓTELES Y HEGEL / DIOS Y EL HOMBRE

Como es bien sabido, Aristóteles (384-322), conocido como *el estagirita* en virtud del lugar de su nacimiento, discípulo de Platón en la Academia en Atenas y preceptor de Alejandro Magno en Macedonia, no escribió un libro (en el sentido contemporáneo del término), llamado *Metafísica*. Lo que tenemos por tal es una compilación de diversos textos y de conjuntos de textos emprendida en el último siglo de los anteriores a la era cristiana por el peripatético Andrónico de Rodas. (El título de esta compilación no proviene de Aristóteles, quien pensaba en términos de *filosofía primera*, que es definida un tanto inconsistentemente, ora como ciencia del ser en cuanto tal, ora como teología racional. Sobre este asunto suelen darse dos explicaciones: a) que dicho título es debido a que en la integración del *corpus* aristotélico, llevada a cabo por el mismo Andrónico de Rodas, esa compilación fue colocada inmediatamente después de la *Física*; y b) que expresa la naturaleza de los diversos textos que la integran, esto es, que versan sobre lo que conceptualmente subyace a la naturaleza, lo *meta-físico*).

El libro *Lambda* o duodécimo de la *Metafísica** constituye un tratado independiente de los demás y en cierto sentido los sintetiza. En él —específicamente a partir de su sexto capítulo— encontramos la teología racional de Aristóteles que es, sin duda, ella sola, uno de los más altos pináculos del pensamiento occidental. Aristóteles aporta dos concepciones de Dios (*ho Theos*, “el Dios”). La primera (en el sexto y séptimo capítulos), tal vez la más conocida, es la del *motor inmóvil*: a partir del hecho del movimiento, Aristóteles ha deducido racionalmente la necesaria existencia de un motor inmóvil (que es *acto puro* y, por tanto, inmaterial). ¿Cómo puede ser causa del movimiento algo inmóvil? Ciertamente no como causa eficiente, pero sí como causa final. El motor inmóvil causa el movimiento por *atracción*; atrae por ser literalmente *amable*: es el bien supremo y, como tal, objeto de amor: “Mueve, pues, en tanto amado, mientras que las otras cosas mueven al ser movidas” (*Metafísica*, 1072b, 3).³

La otra caracterización de Dios se encuentra en los capítulos séptimo y noveno: Dios es pura eterna *auto-intelección*, “[...] se piensa a sí mismo y

³ Aquí y en adelante seguimos la traducción de Tomás Calvo Martínez, publicada por la editorial Gredos (Madrid, 1998). La numeración empleada —1072b, 3 (página 1072, columna b, renglón 3), en este caso— remite a la edición de Immanuel Bekker del *corpus aristotélico* (*Aristotelis Opera*) publicada por la Academia de Berlín en 1831 y que es la que se acostumbra citar. (Otro tanto vale para las referencias que a *De anima* se hacen más adelante). Lo citado aparece en la p. 487.

su pensamiento es pensamiento de pensamiento” (“*noêsis noêseôs noêsis*”, *Metafisica*, 1074b, 34).⁴ Lo que acabamos de citar se encuentra en el capítulo noveno; antes, en el séptimo, Aristóteles ha escrito:

El pensamiento por sí se ocupa de lo mejor por sí, y el pensamiento por excelencia de lo mejor por excelencia. Y el entendimiento se capta a sí mismo captando lo inteligible, pues deviene inteligible al estar en contacto con lo inteligible y pensarlo, de modo que a éste pertenece con más razón aquello divino que el entendimiento parece poseer, y la actividad contemplativa es lo más placentero y más perfecto.

Así, pues, si Dios se encuentra siempre tan bien como nosotros a veces, es algo admirable. Y si más aún, aun más admirable. Y se encuentra así. Y en él hay vida, pues la actividad del entendimiento es vida y él se identifica con tal actividad. Y su actividad es, en sí misma, vida perfecta y eterna. Afirmamos, pues, que Dios es un viviente eterno y perfecto. Así pues, a Dios corresponde vivir una vida continua y eterna. Esto es, pues, Dios (*Metafisica*, 1072b, 18-29).⁵

Dios es así un *viviente* y es *actividad*. Pero, ¿dónde vive ese viviente? ¿Dónde se desarrolla esa actividad? Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), para quien la religión y la filosofía trataban de lo mismo: Dios, propone una sorprendente respuesta que cierta interpretación de Aristóteles tenderá a confirmar, como habremos de ver un poco más adelante. Hegel reproduce –en el original griego– este fragmento al término de la *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (*Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 1817)* cuyas últimas líneas (antes de la reproducción del fragmento citado) son: “La idea eterna en sí y por sí, se actúa, se produce y se goza a sí misma eternamente como espíritu absoluto”.⁶ Aun sin la reproducción del fragmento, la referencia a Aristóteles sería evidente. Unas páginas antes, en el mismo sentido ha escrito (siguiendo a Carl Friedrich Göschel): “Dios es Dios en cuanto se sabe a sí mismo: su saberse a sí mismo es además su auto-conciencia en el hombre y el saber que el hombre tiene de Dios que progresa hasta el saberse del hombre en Dios”.⁷ Ahora bien, ¿en qué hombre ocurre esto? ¿En uno en particular? ¿En algunos? ¿En todos? Para responder a estas interrogantes dirigiremos nuestra atención a la primera gran obra de Hegel, la *Phänomenologie*

⁴ Aristóteles, *Metafisica*, p. 496. La expresión también puede traducirse, quizás mejor, como “intelección que intelige la intelección”. La traducción de la expresión está en función de cómo se traduzca *nous*, como pensamiento o como intelecto.

⁵ Aristóteles, *Metafisica*, p. 488.

⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (§ 577), p. 304.

⁷ *Ibid.* (§ 564), p. 294.

*des Geistes (Fenomenología del espíritu)**, publicada en 1807, diez años antes que la *Enciclopedia*. Antes de ello, empero, consideraremos una obra notable de uno de sus discípulos que introducirá una complicación adicional en el seno de estas preguntas.

Strauss y la Encarnación: una interpretación universalista

La división de los discípulos y seguidores de Hegel, tras la muerte de éste, en hegelianos de derecha y hegelianos de izquierda fue ocasionada, antes que por consideraciones políticas, por posturas frente a la religión. Todo comenzó en 1835, con la publicación de la *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet (Vida de Jesús críticamente examinada)**, de David Friedrich Strauss (1808-1874), quien, en 1831 se había trasladado a Berlín con el propósito de estudiar con Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher y con Hegel, aunque sólo pudo hacerlo con el primero, ya que el segundo murió ese mismo año. Para los efectos presentes, nos es dado entender esta obra como una crítica de la figura tradicional del Jesús histórico—crítica que conforma la mayor parte del libro—, seguida de una crítica—inevitable a la luz de la anterior— de la manera tradicional de entender los dogmas fundamentales de la fe cristiana, la cual es expuesta en un “Tratado conclusivo: el sentido dogmático de la vida de Jesús”.

La crítica histórica conduce a una reinterpretación de los textos evangélicos exigida por la discrepancia entre el contexto cultural en el que fueron escritos y el de su tiempo. Entre otras muchas cosas, en esta reinterpretación, los relatos evangélicos de los milagros realizados por Jesús adquieren carácter mítico. Algo análogo—debido tanto a la discrepancia entre los contextos culturales como a los resultados de la crítica histórica motivada por esta discrepancia— ocurre en la crítica de Strauss al modo tradicional de entender los dogmas. A partir de entonces, los hegelianos de izquierda (o hegelianos jóvenes) fueron aquéllos que asumían posiciones críticas en relación con la fe cristiana como tradicionalmente había sido entendida. Es de suma importancia tomar nota de que en manera alguna Strauss pretendía erigirse en un enemigo de la fe cristiana; todo lo contrario, pretendía reinterpretarla de manera que fuera viable en su contexto cultural. A este respecto escribió en el prefacio de la primera edición de su obra lo siguiente:

El autor [Strauss] es consciente de que la esencia de la fe cristiana es perfectamente independiente de su crítica. El nacimiento sobrenatural de Cristo, sus milagros, su resurrección y ascensión permanecen como verdades eternas, sean cuales sean las dudas que puedan proyectarse sobre su realidad como hechos históricos. Sólo la certeza de esto puede brindar calma y dignidad a nuestras críticas y distinguirlas de la crítica

naturalista del siglo pasado [el XVIII], la cual se orientaba, además del hecho histórico, también a la subversión de la verdad religiosa, y que así necesariamente se volvió frívola. En un tratado al final de esta obra se mostrará que la significación dogmática de la vida de Jesús permanece inviolada.⁸

Conviene tomar nota de que casi inmediatamente después de lo anterior hace la siguiente advertencia:

Investigaciones de esta índole pueden, sin embargo, infligir una herida en la fe de individuos. En el caso de los teólogos, ellos poseen en su ciencia los medios para sanar tales heridas, de las cuales no pueden ser exentos sin permanecer atrasados en relación con el desarrollo de su tiempo. El laicado ciertamente no se encuentra adecuadamente preparado y es por ello que este trabajo se ha elaborado de tal manera que, al menos los no letrados caerán prontamente en la cuenta de que el libro no está destinado a ellos.⁹

Encontramos en todo esto implícita la diferencia afirmada por Hegel entre la religión cristiana (la “religión manifiesta”) y su propia filosofía en cuanto a las formas de expresar las *mismas verdades*: la religión lo hace mediante imágenes (*Vorstellung*), en tanto que la filosofía de Hegel lo hace mediante conceptos (*Begriffe*).

Lo que ahora nos interesa en concreto es el rechazo de Strauss en el “tratado conclusivo” a la idea de que el absoluto (o la “razón infinita”) se hubiera encarnado en un solo individuo concreto, a saber, en Jesús de Nazaret. En su *crisología especulativa*, esto es, en la reinterpretación de la crisología tradicional efectuada siguiendo la emprendida por Hegel, Strauss sostuvo que la Encarnación de Dios abarcaba a la humanidad toda, a la especie humana:

Referidas a un individuo, a un Dios-hombre, las propiedades y funciones que la doctrina de la Iglesia atribuye a Cristo se contradicen; en la idea de la especie se armonizan. La humanidad es la unión de las dos naturalezas, el Dios hecho hombre, el espíritu infinito enajenado hasta lo finito y que vuelve a tomar conciencia de su infinitud [...].¹⁰

⁸ David Friedrich Strauss, *The Life of Jesus Critically Examined*, p. 4.

⁹ *Ibid.*, pp. 4-5.

¹⁰ David Friedrich Strauss, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet II*, pp. 734-735. (Citado en Hans Küng, *La Encarnación de Dios*, p. 619). Otra traducción, con su contexto (basada en la realizada al inglés por Marian Evans): “Ésta es la clave de toda la Crisología: que, como sujeto del predicado que la Iglesia asigna a Cristo, nosotros colocamos en lugar de un individuo, una idea; pero una idea que tiene una existencia en la realidad, no sólo en la mente, como la de Kant. En un individuo, un Dios-hombre, las propiedades y funciones que la Iglesia asigna a Cristo se contradicen; en la idea de la raza [humana], armonizan perfectamente. La humanidad

Y aquí surgen tres preguntas: a) ¿como una colectividad o en cada individuo concreto?; b) en cualquier caso, ¿tiene alguna singularidad Jesús de Nazaret, el Jesús histórico y, en su caso, en qué consiste?; y, c) ¿constituye lo elaborado por Strauss una interpretación correcta del pensamiento de Hegel?

Por lo que concierne a la primera pregunta, ciertamente Strauss parecería sostener lo primero. El siguiente fragmento resulta revelador en cuanto a lo segundo:

El que el contenido absoluto de la cristología [...] aparezca unido a la persona y a la historia de un individuo, por su personalidad y destino, fue la ocasión de que aquel contenido se elevase a la conciencia general; y la tiene además en que el antiguo mundo en su estadio espiritual (y el pueblo de todo el tiempo) no era capaz de completar la idea de la humanidad sino en la figura concreta de un individuo.¹¹

Y, sin embargo, en una nota a pie de página, escribe Strauss: “Esa unidad que existe en la determinación de la raza ya ha estado presente en

es la unión de dos naturalezas: Dios hecho hombre, el infinito manifestándose en lo finito y el espíritu finito recordando su infinitud”. (pp. 895).

¹¹ David Friedrich Staruss, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet II*, p. 735-736. (Citado en Hans Küng, *La Encarnación de Dios*, p. 619). Otra traducción, más completa (de nuevo basada en la realizada al inglés por Marian Evans): “Esto solo es el sentido absoluto de la cristología: que el que se anexe a la persona y a la historia de un individuo es el resultado necesario de la forma histórica que ha tomado la cristología. Shleiermacher tenía mucha razón cuando anticipó que la perspectiva especulativa no dejaría mucho más de la persona del Salvador que lo que fue retenido por los ebionitas. La historia fenoménica del individuo, dice Hegel, es sólo el punto de partida para la mente. La fe, en sus etapas tempranas, es gobernada por los sentidos y, por lo tanto, contempla una historia temporal; lo que tiene por cierto es el acontecimiento ordinario externo, cuya evidencia es del orden de lo forense histórico, esto es, un hecho que ha de ser comprobado por el testimonio de los sentidos y la confianza moral inspirada por los testigos. Pero una vez que, en virtud de este hecho externo, la mente ha tenido ocasión de llevar a la conciencia la idea de la humanidad como una con Dios, ve en la historia sólo la presentación de esa idea; el objeto de la fe cambia completamente: en lugar de un hecho sensible y empírico, se ha transformado en una idea espiritual y divina, que ya no encuentra su confirmación en la historia, sino en la filosofía. Cuando así la mente ha trascendido la historia sensible y ha entrado al dominio de lo absoluto, aquella deja de ser esencial y se ubica en un lugar subordinado arriba del cual las verdades espirituales sugeridas por la historia se sustentan a sí mismas. La historia se vuelve de esta manera como una débil imagen de un sueño que pertenece sólo al pasado y que, a diferencia de la Idea, no comparte la permanencia del espíritu que está absolutamente presente a sí mismo. Nuestra era exige ser conducida de la cristología a la idea a partir del hecho, a la raza a partir del individuo. Una teología que, en su doctrina sobre Cristo, se detenga en él como un individuo, no es propiamente una teología sino una homilía”.

individuos separadamente, en función de los diversos grados de desarrollo religioso y de esta manera la unión sustancial se ha vuelto, en grados diversos, una unión personal”.¹² Es así que surge de nueva cuenta la primera pregunta: ¿como una colectividad o en cada individuo concreto?

Para intentar resolver esta ambigüedad y para responder a la tercera pregunta, así como a las planteadas hacia el final del primer apartado de este estudio, recurrimos, ahora sí, a la *Fenomenología del espíritu*.

*La Encarnación en la Fenomenología del espíritu
y en otros textos hegelianos*

Son innumerables las lecturas que pueden hacerse del pensamiento hegeliano. Es más, si no innumerables, son multitudes las clasificaciones y tipologías que se han formulado en relación con esas lecturas. En lo que sigue, efectuamos una lectura neognóstica de ciertos pasajes hegelianos y, al hacerlo, recordamos cómo, en el primer estudio, hemos creído encontrar una vertiente también *neognóstica* en varios de los autores más conspicuos de la crisis modernista.

La religión revelada en la *Fenomenología del espíritu*

La *Fenomenología del espíritu* es, según la famosa expresión de Jean Hyppolite, una *Bildungsroman*, esto es, una novela educativa, que narra el recorrido o tránsito del protagonista, el espíritu, a través de una sucesión evolutiva –de hecho, sucesiones– de tipos de conciencia que van desde la certeza sensible hasta el estadio del saber absoluto en el que finalmente se identifica a sí misma como su objeto:¹³

Esta última figura del espíritu, el espíritu que da a su completo y verdadero contenido, al mismo tiempo, la forma del Sí mismo y que, con ello, realiza su concepto a la par que en esta realización permanece en su concepto, es el saber absoluto; es el espíritu que se sabe en la figura del espíritu[...].¹⁴

¹² David Friedrich Strauss, *The Life of Jesus Critically Examined*, p. 896.

¹³ “*Noêsis noêseôs noêsis*”, en los términos aristotélicos. Una interpretación alternativa es la que entiende a la *Fenomenología* como el recuento reflexivo de las etapas por las que ha transitado la sociedad para llegar al punto en el que le es posible comprenderse a sí misma. Una y otra interpretaciones son compatibles con una complementaria que la entienden como un propedéutico para la auténtica empresa filosófica que adquiere expresión en el sistema expuesto en la *Enciclopedia*.

¹⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pp. 466-467.

El sexto capítulo de la *Fenomenología* se encuentra consagrado al *espíritu* (*Der Geist*); el séptimo, a la *religión*; y el octavo (el último), al saber absoluto. En el sexto, el espíritu tiene como referente la subjetividad; en el séptimo, el término remite a lo que acostumbramos designar *Encarnación*. (Aunque esto último es claro, Hegel emplea poco la expresión y hay que decir que cuando lo hace parece estar referida a la figura de Jesús de Nazaret, que sin embargo nunca es nombrada).¹⁵ Vamos a examinar esto con el mayor cuidado posible; centraremos nuestra atención en el segundo apartado, “El contenido simple de la religión absoluta”, de la sección “La religión revelada” del séptimo capítulo.

Hegel comienza describiendo dos procesos de signo contrario que en su encuentro se unifican: a) “La enajenación de la sustancia, su devenir autoconciencia, [que] expresa el tránsito a lo contrapuesto, el tránsito no consciente de la *necesidad* o el hecho de que es en sí autoconciencia”;¹⁶ y b) “La enajenación de la autoconciencia [que] expresa que ésta es en sí la esencia universal, o [...] el que es *para ella* como la sustancia es autoconciencia y, precisamente por esto, espíritu”.¹⁷ Añade, muy significativamente, que “de este espíritu que ha abandonado la forma de sustancia y cobra ser allí en la figura de la autoconciencia [...] que tiene una *madre* real, pero un padre que *es en sí* [...]”.¹⁸ (Se apreciará, sin duda, el empleo tanto del lenguaje en términos de imágenes –madre y padre– como el conceptual). Un poco más adelante habla, y esto es importante, del carácter de *necesidad* con el que se realizan estos procesos. ¿Dónde se realizan? (Es nuestra pregunta). Escribe Hegel que todo ello “[...] se manifiesta ahora de tal modo que la *fe del mundo* es que *sea allí* como una autoconciencia, es decir, como un hombre real, que sea para la certeza inmediata, que la conciencia creyente *vea y sienta y oiga* esta divinidad”,¹⁹ añade que “la conciencia [...] parte del ser allí presente inmediato y reconoce en él a Dios”,²⁰ y que “el sí mismo del espíritu que

¹⁵ Hegel hace uso de la palabra *Encarnación* (o de una locución equivalente) en la *Fenomenología* en la p. 402 (“[...] la Encarnación con que se presenta en la religión oriental no tiene ninguna verdad [...]”); en la p. 433 (“Este devenir humano de la esencia divina parte de la estatua, que sólo tiene la figura *exterior* del sí mismo, mientras que lo interior [...]”); en la p. 437 (en el título de la sección “El contenido simple de la religión absoluta: la realidad de la Encarnación humana de Dios”); y en la p. 439 (“Esta Encarnación humana de la esencia divina [...]”).

¹⁶ *Ibid.*, p. 437.

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ *Idem.*

¹⁹ *Ibid.*, p. 438.

²⁰ *Ibid.*, pp. 438-439.

es allí tiene de este modo la forma de la perfecta inmediatez [...], este Dios deviene inmediatamente como sí mismo, como un hombre real singular sensiblemente intuido, solamente así es autoconciencia”.²¹ En esto consiste la “Encarnación humana de la esencia divina”²² y ella, y el hecho de que “tenga esencialmente y de modo inmediato la figura de la autoconciencia es el contenido simple de la religión absoluta”.²³ A esto siguen dos páginas en las que Hegel desarrolla la noción de la Encarnación humana de la esencia divina como contenido de la religión absoluta. Lo que observamos en ellas es que “espíritu” parece referirse a la subjetividad humana sin mayor especificación (como es claro que es el caso en el sexto capítulo y prolongando así la línea argumentativa de todo el libro). Considérense a este respecto y a modo de ejemplo los renglones siguientes:

El espíritu es sabido autoconciencia y es inmediatamente revelado a ésta, pues es esta misma; la naturaleza divina es lo mismo que la humana y es esta unidad la que deviene intuida. Aquí, pues, de hecho la conciencia o el modo como la esencia es para ella misma, su figura, es igual a su autoconciencia; esta figura es ella misma una autoconciencia; es, con ello, al mismo tiempo, objeto que *es*, y este ser tiene de modo igualmente inmediato la significación del *puro pensamiento*, de la esencia absoluta. [...] [El] concepto de la esencia, sólo cuando ha alcanzado su simple pureza es la *abstracción* absoluta, que es *pensamiento puro* y, con ello, la pura singularidad del sí mismo, así como en razón a su simplicidad es lo *inmediato* o el *ser*.²⁴

Destacamos en esto lo siguiente: primero, la afirmación de la identidad de las naturalezas divina y humana; segundo, la de la auto-conciencia como pensamiento puro muy en la línea aristotélica. Hay que tomar nota, sin embargo, de que la sección a la que estamos haciendo referencia termina de esta manera: “En el hecho de que la esencia suprema sea vista, oída, etcétera, como *una autoconciencia* [énfasis nuestro] que es: en esto se halla, de hecho, la perfección de su concepto; y por medio de esta perfección, la esencia es *allí* de un modo tan inmediato, que es esencia”.²⁵ Inmediatamente después, empero, al inicio de la siguiente sección, “El saber especulativo, como la representación de la comunidad en la religión absoluta”, el tono es de nueva cuenta el que connota universalidad: “Este ser allí inmediato, al mismo tiempo no es exclusiva y simplemente conciencia inmediata, sino que es conciencia

²¹ *Ibid.*, p. 439.

²² *Idem.*

²³ *Idem.*

²⁴ *Ibid.*, p. 440.

²⁵ *Idem.*

religiosa [...]. Aquello de que nosotros somos conscientes en nuestro concepto, el que el *ser es esencia* lo sabe también la conciencia religiosa”.²⁶ El saber inmediato de esta *conciencia religiosa* es, pues, la unidad de ser y esencia, y esta conciencia religiosa se inscribe en la sucesión de formas de conciencia que es el hilo conductor de la *Fenomenología*.

Ahora bien, estas formas de conciencia suelen ser generalmente entendidas como etapas históricas, ocasionalmente como individuales, mas *nunca de un único individuo*. En la misma sección de la que nos estamos ocupando, sin embargo, también se habla –y centralmente– de una determinada *auto-conciencia singular* –contrapuesta a la *universal*– y de un determinado *hombre singular*:

[...] el espíritu es, en la inmediatez de la autoconciencia, esta *autoconciencia singular*, contrapuesta a la *universal*; es lo uno excluyente, que tiene para la conciencia *para la cual* es allí la forma todavía no disuelta por otro *sensible*; éste no sabe todavía al espíritu como su espíritu, o el espíritu, como en sí mismo *singular*, no es allí todavía como sí mismo universal, como todo. O, la figura no tiene todavía la forma del *concepto*, es decir, del sí mismo universal, del sí mismo que en su inmediata realidad es asimismo pensamiento, universalidad superados [*sic*], sin perder aquella [su inmediata realidad] en ésta [la universalidad]. Pero la forma más próxima y ella misma inmediata de esta universalidad no es ya en la forma *del pensamiento* mismo, *del concepto como concepto*, sino la universalidad de la realidad, la totalidad de los sí mismos y la elevación del ser allí a la representación; como por doquier y para poner un ejemplo determinado, lo mismo que el esto sensible superado es solamente la cosa de la *percepción*, y aún lo no *universal* del entendimiento.

Por tanto, este hombre singular como en el que se revela la esencia absoluta lleva a cabo en él, como singular, el movimiento del *ser sensible*. Él es el Dios *inmediatamente* presente, con ello, su *ser* se torna en *haber sido*. La conciencia para la que tiene este presente sensible deja de verlo, de oírlo; lo *ha* visto y oído; y solamente así, por *haberlo* visto y oído, deviene él mismo conciencia espiritual; como antes nacía para ella como *ser allí sensible*.²⁷

¿A qué se está haciendo referencia aquí? A un proceso, desde luego, o, mejor, a un segmento de un proceso. ¿Cuál? El de la “evolución” de la conciencia, lo que viene a ser el anverso de una moneda filosófica –*la* moneda filosófica– de la cual el reverso es el camino recorrido por el espíritu hasta llegar a manifestarse a sí mismo –tomar conciencia de sí mismo– como

²⁶ *Ibid.*, p. 441.

²⁷ *Ibid.*, pp. 441-442.

la realidad absoluta. Este segmento del proceso da lugar a la auto-conciencia universal de la *comunidad*:

En la desaparición del ser allí inmediato de lo sabido como esencia absoluta adquiere lo inmediato su momento negativo; el espíritu sigue siendo el sí mismo inmediato de la realidad, pero como la autoconciencia universal de la comunidad, que descansa en su propia sustancia, así como ésta es en dicha conciencia sujeto universal; no el singular para sí, sino conjuntamente con la conciencia de la comunidad, y lo que es para ésta es la totalidad completa de este espíritu.²⁸

Detengámonos aquí un momento. Los fragmentos que hemos transcrito se prestan, en principio, a dos interpretaciones:

- *Primera interpretación*: Hubo en los hechos *un único* hombre singular (Jesús de Nazaret) que fue “Dios inmediatamente presente” en el que se “reveló la esencia absoluta”, tras cuya muerte el espíritu continuó siendo “el sí mismo inmediato de la realidad” pero en la forma de “autoconciencia universal de la comunidad”.
- *Segunda interpretación*: La comunidad *atribuyó* a un único hombre singular (Jesús de Nazaret), después de su muerte, *haber sido* “Dios inmediatamente presente” y revelación de la esencia absoluta, y esa atribución dio lugar a que el espíritu se manifestara en la forma “autoconciencia universal de la comunidad”.

Es un hecho que —en especial la sección que hemos venido glosando— la *Fenomenología* ha dado lugar históricamente a estas dos interpretaciones (o a variantes de las mismas); fue así, precisamente, como surgieron las corrientes hegelianas de derecha y de izquierda. Varios de los fragmentos que hemos transcrito tienden a apoyar la primera de ellas. A favor de la segunda, que es consistente con las tesis de Strauss, puede esgrimirse el argumento (ya mencionado) de que en el resto de la *Fenomenología* las formas de conciencia consideradas suelen ser generalmente entendidas como etapas históricas, ocasionalmente como etapas del desarrollo individual, pero *nunca de un único individuo*. En adición a lo anterior, esta segunda interpretación encuentra apoyo en el hecho de que Hegel, al tratar del empobrecimiento de la vida del espíritu en la eliminación de la representación de la comunidad, explícitamente adjudica a ese hombre singular que es Dios inmediatamente presente el carácter de un supuesto (como en contraposición a un hecho);

²⁸ *Ibid.*, p. 442.

un supuesto de la comunidad. Esto ocurre al final de un párrafo que, pese a su extensión, conviene reproducir de manera íntegra:

El espíritu absoluto es *contenido*, y así es en la figura de su [co]munidad o en el *en sí* de la misma, ni tampoco el elevarse de esta interioridad a la objetividad de la representación, sino el devenir el *sí* mismo real, el reflejarse dentro de *sí* y ser sujeto. Es éste, por tanto, el movimiento que lleva a cabo en su comunidad o esto es la vida del mismo. Lo que este espíritu que se revela *es en y para sí* no sale, por tanto, a la luz del día por el hecho de que su rica vida se desenrede, por así decirlo, en la comunidad y se reduzca a sus primeros hilos, por ejemplo a las representaciones de la primera comunidad imperfecta o incluso a lo que el hombre real haya hablado. Esta reducción radica en el instinto de ir hasta el concepto; pero confunde el *origen* como el *ser allí inmediato* de la primera manifestación con la *simplicidad* del *concepto*. Mediante este empobrecimiento de la vida del espíritu, mediante esta eliminación de la representación de la comunidad y de su obrar con respecto a su representación, nacen, por tanto, en vez del concepto, más bien la mera exterioridad y *singularidad* [cursivas nuestras], el modo histórico de la manifestación inmediata y el recuerdo carente de espíritu de una figura singular supuesta [cursivas nuestras] y de su pasado.²⁹

Es decir, la singularidad del ser humano en el que Dios se ha encarnado, esto es, la de Jesús de Nazaret, singularidad que tiene el carácter de un supuesto, es un efecto del proceso descrito y no su antecedente en los hechos. Y, sin embargo, unos renglones antes se ha afirmado que “*pasado y alejamiento* son solamente la forma imperfecta en que el modo inmediato es mediado o puesto universalmente”.³⁰ Pero, ¿se trata de un modo inmediato acontecido en los hechos en un individuo singular único (Jesús de Nazaret) o en uno *supuestamente* singular y único? Ambas interpretaciones son posibles. Ahora bien, Hegel continúa explicando que se trata de la elevación de ese modo inmediato a la categoría de representación, entendida como “la conjunción sintética de la inmediatez sensible y de la universalidad o del pensamiento”, que “esta *forma de la representación* constituye la determinabilidad en la que el espíritu, en esta su comunidad, se torna consciente de *sí*”, y que “esta forma no es todavía la autoconciencia del espíritu que ha llegado a su concepto como concepto”, de manera que “la mediación no es todavía perfecta”.³¹ Lo que ocurre —escribirá Hegel unas páginas más adelante— es que “El espíritu de la comunidad es, así, en su conciencia inmediata, separado de su conciencia religiosa, la que proclama, ciertamente, que estas conciencias no están separadas *en sí*, pero

²⁹ *Ibid.*, p. 443.

³⁰ *Ibid.*, p. 442.

³¹ *Idem.*

en un en-sí no se ha realizado o que no ha devenido todavía absoluto para sí”.³² Pero esto ya es tema del siguiente –y último– capítulo de la *Fenomenología*. No incursionaremos en él más allá de señalarlo. Nos detendremos, en cambio, en la consideración de que singularidad y unicidad son dos cosas distintas. Porque abre la puerta a una *tercera interpretación*: más allá de la manifestación del espíritu en la auto-conciencia universal de la comunidad, Dios se hizo, en efecto, “inmediatamente presente” en un hombre singular (Jesús de Nazaret), *mas no único*, en el que se “reveló la esencia absoluta”, y esto es una de las etapas en la sucesión de las formas de auto-conciencia, sucesión con significación tanto histórica como en relación con el desarrollo individual. Singularidad, para Hegel, no es otra cosa que *ser ahí*: “El espíritu es contenido de su conciencia primeramente en la forma de la *pura sustancia* o en contenido de su pura conciencia. Este elemento del pensamiento es el movimiento que desciende al ser ahí o a la singularidad”.³³ Ya hemos tenido oportunidad de citar un fragmento en el que encontramos la siguiente afirmación contundente: “la naturaleza divina es lo mismo que la humana”.³⁴ Desde esta perspectiva, la segunda interpretación permanecería como antes la formulamos –la comunidad *atribuyó* a un único hombre singular (Jesús de Nazaret), después de su muerte, *haber sido* “Dios inmediatamente presente” y revelación de la esencia absoluta, y esa atribución dio lugar a que el espíritu se manifestara en la forma “autoconciencia universal de la comunidad”–, pero con el añadido de que la auto-conciencia no es de la comunidad como colectividad, sino de cada uno de sus miembros, es decir, la universalidad se refiere a la extensión del conjunto de individuos en los que se da –o, mejor, dará– esa auto-conciencia a través del sólo pensamiento racional. Un estudioso de Hegel contemporáneo explica en este tenor de pensamiento lo correspondiente a la Encarnación en la *Fenomenología*:

La Encarnación no es sólo la clave de que el cristianismo sea la religión absoluta, sino también ejemplificación de la finitud de sus representaciones. Precisamente debido a que el absoluto está aquí representado como encarnado en una persona particular, esta representación es inadecuada en última instancia. El absoluto, concebido como unívocamente presente en este solo individuo, es otro para los otros seres humanos; un “otro sensible”, “opuesto a la auto-conciencia universal. Los humanos han comprendido al absoluto como un sí mismo, pero limitado a esta persona particular única. Aún no han reconciliado su conciencia de la esencia absoluta y su propia auto-conciencia. La representación de Cristo como una persona particular deja al resto de la humani-

³² *Ibid.*, p. 457.

³³ *Ibid.*, p. 443.

³⁴ *Ibid.*, p. 440.

dad enajenada de la esencia del espíritu. En concreto, la idea de que una y solo una persona encarna al absoluto se encuentra en una tensión radical con las nociones de universalidad fundamentales en la sensibilidad moderna. [...] Esta inadecuación es superada parcialmente por la partida de este ser sensible, es decir, por la muerte de Jesús. La resurrección significa un paso más allá de la identificación del absoluto con una existencia sensible particular. [...] Sin embargo, como lo apunta el propio Hegel, este distanciamiento temporal y espacial sólo supera parcialmente la inmediatez [del ser sensible]. Aun cuando el cristianismo represente a Jesús como habiendo superado la inmediatez sensible en la resurrección, la representación continúa preservando el carácter sensible de esta representación del espíritu.³⁵

Con todo, las ambigüedades persisten. Introdujimos en el tercer capítulo de V2 –a propósito de la obra de Frank Ankersmit– el término *biconsistencia* para calificar aquellos textos o conjuntos de textos que dan lugar en los hechos a dos lecturas o interpretaciones comprensivas o, mejor, reconstrucciones racionales, cada una de ellas consistente internamente pero inconsistentes entre sí, es decir, consideradas conjuntamente. Pues bien, con base en lo ocurrido tras la muerte de Hegel –división entre hegelianos de derecha y de izquierda– y lo que acabamos de exponer, podríamos decir que, *en lo relativo a la Encarnación, la Fenomenología* vino a resultar un texto *triconsistente*. Pero hay un texto anterior que a nuestro juicio hace que la obra de Hegel considerada en conjunto deba ser vista como monoconsistente en relación con el asunto que nos ocupa. Procedemos ahora a considerar lo relevante de él para nuestros propósitos presentes.

La interpretación universalista en *El espíritu del cristianismo*

Entre los llamados “escritos de juventud” de Hegel, encontramos varios dedicados a cuestiones religiosas. Destacan a este respecto su *Vida de Jesús* (1795), *La positividad de la religión cristiana* (1795-1796) y *El espíritu del cristianismo y su destino* (1798-1799), todos ellos publicados póstumamente. En el último de los textos mencionados, Hegel comenta el pasaje evangélico en el que Jesús pregunta a sus discípulos quién piensan que es él, y pone en boca de Jesús lo siguiente en relación con la respuesta de Pedro: “‘Mi padre que está en los cielos te lo ha revelado’, es decir: lo divino que está en ti me reconoció como divino; has comprendido mi ser, éste ha tenido su eco en ti”.³⁶ Una página más adelante escribe: “Hay que alejar el pensamiento de

³⁵ Thomas A. Lewis, “Religion and demythologization in Hegel’s *Phenomenology of Spirit*”, pp. 202-203. Para una exposición más argumentada de esta postura véase Daniel P. Jarmos, “Hegel on the Incarnation: Unique or Universal?”.

³⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, “El espíritu del cristianismo y su destino”, p. 355.

practicar una diferencia entre la esencia de Jesús y la de aquellos en quienes la fe en él se convirtió en vida, en quienes la divinidad está presente”.³⁷ Esto no admite muchas interpretaciones. ¿Qué es lo que da lugar, entonces, a las tres interpretaciones divergentes que hemos venido comentando? Ofrecemos a continuación una hipótesis al respecto.

De la triconsistencia a la monoconsistencia: el contenido común de la religión y la filosofía

Parafraseando a Marx y a Engels, podemos decir que una afirmación recorre la obra madura de Hegel: el *contenido* de la religión y el de la filosofía son uno y el mismo. Así, en el primer párrafo de la *Enciclopedia* encontramos que el objeto de ambas es “la verdad en el sentido más alto de la palabra; esto es en cuanto Dios, y solamente Dios es la verdad”,³⁸ y, más enfáticamente hacia el final de ésta, que “el contenido de la filosofía y de la religión es el mismo”.³⁹ Esto se repite en las *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (*Lecciones sobre la filosofía de la religión*, dictadas en cuatro ocasiones, 1821, 1824, 1827 y 1831, y editadas y publicadas póstumamente): “la filosofía como tal tiene el mismo contenido que la religión”.⁴⁰ ¿Dónde, entonces, se localiza la diferencia? En que en tanto que la religión emplea representaciones (sing: *Vorstellung*; pl.: *Vorstellungen*), la filosofía emplea conceptos (sing: *Begriff*; pl.: *Begriffe*). Nuestra hipótesis es que la Encarnación de Dios –contenido compartido por la religión y la filosofía– se ha *representado* en la religión como aconteciendo en un individuo singular único, pero que (según Hegel) en el pensamiento especulativo la razón descubre que esto ocurre en cada ser humano concreto (verdad del concepto) y que la auto-conciencia de la esencia divina es potencialmente realizable en cada uno.

Cabe preguntar por la compatibilidad de lo que podríamos denominar pensamiento cristológico de Hegel y la fe cristiana. La literatura sobre este asunto es vastísima y en casi toda ella se registra que el dogma de la unidad hipostática de las naturalezas divina y humana en Jesús de Nazaret –tercero y cuarto concilios ecuménicos (Éfeso, año 431; y Calcedonia año 451)– no es compatible con el pensamiento de Hegel (en cualquiera de las tres hipótesis interpretativas antes comentadas). A nuestro parecer, tal incompatibilidad es aparente y puede ser resuelta, pero no profundizaremos en ello aquí. Más difícil de aceptar, al menos en un primer momento, nos parece la afirmación

³⁷ *Ibid.*, p. 356.

³⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (§ 1), p. 1.

³⁹ *Ibid.* (§ 573), p. 297.

⁴⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *El concepto de religión*, p. 84. (Esta edición recoge la Introducción y la primera de las tres partes de las *Lecciones*).

(absolutamente central en el sistema de Hegel) de que Dios puede ser conocido por el pensamiento especulativo:

[...] si la palabra espíritu debe tener un sentido, éste no es otro que la revelación de sí. Si se considera la dificultad del conocimiento de Dios como espíritu –conocimiento que no puede ya contentarse con las simples representaciones de la fe, sino que va más allá del pensamiento, y antes al intelecto reflexivo, y debe progresar hasta el pensamiento conceptual–, casi no es de maravillarse que, tantos, especialmente los teólogos, como aquellos que más estrictamente son invitados a ocuparse de estas ideas, hayan tratado de forjarse fácilmente y hayan aceptado voluntariamente lo que se les ofrecía a este fin. Lo más fácil de todo es el resultado que indicamos: el hombre no sabe nada de Dios. Para comprender exacta y determinadamente con el pensamiento lo que Dios es como espíritu, se exige una sólida especulación.⁴¹

(Aunque creemos que la primera aseveración –“Si la palabra espíritu debe tener un sentido, éste no es otro que la revelación de sí”– sí puede y debe ser rescatada por la fe cristiana). Los místicos de todos los tiempos y lugares han sostenido que el “conocimiento” de la realidad última no es propiamente un conocimiento, que está más allá (por decirlo de algún modo) de todo concepto, de todo lenguaje y de toda razón. Así, por ejemplo, San Juan de la Cruz en unos versos con justicia muy famosos:

*Entréme donde no supe
y quedéme no sabiendo
toda ciencia trascendiendo [...]*

[...] Y, si lo queréis saber,
consiste esta suma ciencia
en un subido sentir
de la divina esencia;
es obra de su clemencia
hacer quedar no entendiendo,
*toda ciencia trascendiendo.*⁴²

(Pero, ¿que sucedería si Dios fuera *la razón*? Hablaremos un poco de esta “posibilidad” al tratar en este mismo estudio del neognosticismo de Marco Vannini, y otro poco más adelante).

⁴¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (§ 564), p. 294.

⁴² San Juan de la Cruz, *Obras completas*, pp. 104-105.

Y, ¿qué hay de la interpretación que favorece la Encarnación universal? Ésta, cuando es comentada en la literatura a la que hemos aludido es también tenida por lo general como contraria a la fe cristiana. Ciertamente lo es en concreto a lo proclamado por el Magisterio ordinario de la Iglesia católica, como habremos de ver un poco más adelante. Sin embargo, la *posibilidad* de esta Encarnación universal fue reconocida por Tomás de Aquino en la *Suma teológica*, nada menos. A ella dirigimos en un momento nuestra mirada. Antes de ello, sin embargo, debemos apuntar que en realidad la afirmación de la encarnación universal no sólo puede encontrarse en la tradición del idealismo alemán en Hegel, sino también de manera más o menos explícita en los otros dos autores centrales de él, Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) y Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854). En relación con el primero, en concreto, leemos lo siguiente en *Fichte. La subjetividad como manifestación del absoluto* (2003)* de Juan Cruz Cruz, reconocido especialista en el tema al que alude el título:

[...] Fichte distingue una afirmación histórica y una afirmación metafísica. La afirmación histórica es la siguiente: en Jesús de Nazaret, como existencia personal sensible y humana, se manifestó la existencia absolutamente inmediata de Dios; esta afirmación histórica es válida sólo para el tiempo de Jesús y de sus apóstoles. La afirmación metafísica es la siguiente: en *todo aquel* que comprenda su unidad con Dios viviente y que *entregue* real y efectivamente toda su vida individual a la vida divina que hay en él, *la palabra eterna se hace carne* y existencia personal sensible y humana, exactamente igual que en Cristo.⁴³

VUELTA A ARISTÓTELES

Puede construirse un argumento muy plausible a favor de la tesis de que Aristóteles sostuvo que en cada ser humano radicaba el *Nous* al que remite la expresión *noêsis noêseôs noêsis*. Así lo ha hecho, por ejemplo, Andrew C. Helms en la tesis *The Relation Between Human and Divine Intellection in Aristotle's Theôria and Thomas Aquinas's Contemplatio* (*La relación entre la intelección divina y la humana en la Theôria aristotélica y la Contemplatio de Tomás de Aquino*)*, que defendió en 2009 en la Texas A&M University. En lo que sigue, nos apoyamos libremente en su trabajo y en un ensayo de Stephen Menn: "Aristotle and Plato on God as Nous and as the Good" ("Aristóteles y Platón sobre Dios como nous y como el bien", 1992)*; aunque desarrollamos el argumento a nuestra manera.

⁴³ Juan Cruz Cruz, *Fichte. La subjetividad como manifestación del absoluto*, p. 164.

En el capítulo quinto del libro III de *Acerca del alma** (*De anima* 430a, 14-25), Aristóteles introduce la distinción entre el intelecto pasivo (*nous pathêtikos*) y el intelecto activo (*nous poiêtikos*). El primero “es capaz de llegar a ser todas las cosas”, en tanto que el segundo lo es de “hacerlas todas”.⁴⁴ El intelecto activo es comparado a la luz que “hace en cierto modo los colores en potencia colores en acto” y es “separable, sin mezcla e impasible” (430 a, 19-20). Este intelecto activo “es separable, sin mezcla e impasible, siendo como es acto por su propia entidad”. (Viene aquí muy al caso recordar que en la teología aristotélica, y después en la tomista, Dios es tenido por acto puro). Aristóteles sostiene explícitamente que “la misma cosa son la ciencia en acto y su objeto”. Finalmente:

Desde el punto de vista de cada individuo la ciencia en potencia es anterior en cuanto al tiempo, pero desde el punto de vista del universo en general no es anterior ni siquiera en cuanto al tiempo; no ocurre, desde luego, que el intelecto entienda a veces y a veces deje de entender. Una vez separado es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno. Nosotros, sin embargo, no somos capaces de recordarlo, porque tal principio es impasible, mientras que el intelecto pasivo es corruptible y sin él nada entiende.

La edición en español del *De anima* que empleamos –la realizada por la editorial Gredos– es sin duda la mejor disponible en español. En ella el traductor, Tomás Calvo Martínez, ha incluido una nota relativa a la expresión “[...] y sin él nada entiende” con la que termina el fragmento citado y, de hecho, el capítulo quinto del libro III de *Acerca del alma*. Advierte en dicha nota que la expresión –*kai áneu toútou oudèn noel*, en el original griego– es ambigua y que admite al menos cuatro interpretaciones:

1. “Sin el intelecto pasivo, el intelecto activo no conoce nada”.
2. “Sin el intelecto activo, el intelecto pasivo no conoce nada”.
3. “Sin el intelecto activo, ningún ser puede conocer”.
4. “Sin el intelecto pasivo, ningún ser puede conocer”.

Según la interpretación que se suponga correcta se seguirá una determinada teoría del intelecto en Aristóteles.

Helms, que cita la segunda mitad del fragmento no repara en la ambigüedad. La interpretación que es acorde a su argumento y al nuestro es a

⁴⁴ Aristóteles, *Acerca del alma*, p. 234. Todas las citas de este libro que siguen a continuación proceden de esta misma página.

nuestro juicio la segunda. Independientemente de ello, pensamos que esa interpretación es la que más conviene a todo lo previo del breve capítulo de *Acerca del alma* que comentamos. Lo que sí registra es que las características atribuidas por Aristóteles al intelecto activo en *Acerca del alma*—separabilidad, eternidad, sustancialidad, actualidad pura, inmaterialidad, impassibilidad—son predicadas de Dios en el libro *lambda* (duodécimo) de la *Metafísica*.

En el pasaje citado, Aristóteles hace mención de la imposibilidad para recordar al intelecto activo. Con seguridad, el sentido exacto de esto está ligado al de las últimas palabras de dicho pasaje.⁴⁵ Algo se avanza, sin embargo, si se atiende a este otro pasaje de *De anima*:

El intelecto [...] parece ser [...] una entidad independiente y que no está sometida a la corrupción. A lo sumo, cabría que se corrompiera a causa del debilitamiento que acompaña a la vejez, pero no es así, [...] la vejez no consiste en que el alma sufra desperfecto alguno, sino en que lo sufra el cuerpo en que se encuentra [...]. La intelección y la contemplación decaen al corromperse algún otro órgano interno, pero el intelecto es impassible. Discurrir, amar u odiar no son, por lo demás, afecciones suyas [del intelecto], sino del sujeto que lo posee en tanto que lo posee. Esta es la razón por la que al corromperse éste [el sujeto] ni recuerde ni ame [el intelecto]; pues no eran afecciones de aquél [el intelecto], sino del conjunto que perece. En cuanto al intelecto, se trata sin duda de algo más divino e impassible (*De anima* 408b, 18-29).⁴⁶

Este pasaje es muy anterior al antes citado (se localiza en el capítulo cuarto del libro I). No se ha introducido aún la distinción entre los intelectos activo y pasivo. Pero, a la luz de lo expuesto en el capítulo quinto del libro III, es claro que aquello de lo que se predica divinidad e impassibilidad es del intelecto activo. Es así que este intelecto activo carece de memoria (que es facultad del sujeto que envejece, muere y se corrompe). Pero esto sólo realza la impassibilidad y la *eternidad*—la atemporalidad— del intelecto activo, que es poseído (mientras el cuerpo está en posibilidades de ello) por cada ser humano y es siempre uno y el mismo. En relación con estos asuntos, hay que advertir que Aristóteles no es, por así decirlo, cartesiano. El alma aristotélica no sobrevive la muerte del individuo, *a diferencia del intelecto*, no es separable. No hay estudioso serio del estagirita que sostenga lo contrario. En lo concerniente a esto son contrarias las posturas de Platón y Aristóteles. No hay en Aristóteles supervivencia del sujeto después de la muerte. El cristianismo reintroduciría

⁴⁵ Obsérvese la construcción: “[...] nosotros, sin embargo, no somos capaces de recordar, porque [...] sin él nada intelige”; el sentido de lo primero está en función del de “él”.

⁴⁶ Aristóteles, *Acerca del alma*, pp. 155-156.

en la civilización occidental la idea de la inmortalidad del alma y, más allá de ello, introduciría la de la resurrección del cuerpo.

Ésta es la conclusión del argumento de Helms:

Sostengo que otro nombre para este ser, en el que participan los seres humanos, es *nous*. Considero que esta participación constituye la clave para responder a la pregunta si los pasajes controvertidos de Aristóteles hacen referencia a un intelecto divino o humano. Se trata, empero, de un especie extraña de participación. Aristóteles sostiene que en el ejercicio y la actualidad de *nous theôrêtikos*, los seres humanos *no* participan de la divinidad de manera que *noêsis noêseôs* se encuentre dividido y distribuido entre diversos sujetos (ya que es simple), o por una semejanza platónica de la sustancia a las Ideas, sino de tal manera que el intelecto humano se vuelve uno con su objeto. En la metafísica de Aristóteles, ello es realmente posible cuando ese objeto es inmaterial.

De estos pasajes parece seguirse que la piedra angular de la epistemología de Aristóteles es también la causa primera de su universo, como también lo pensaba su maestro Platón; así, cuando Aristóteles explica el intelecto activo, explica uno de los aspectos del *noêsis noêseôs*. [...] Parece entonces que hay una parte del alma humana que posee la habilidad de volverse una con este Intelecto Divino en virtud de su naturaleza compartida; y la prosecución de esta consumación última puede no ser la búsqueda del bien humano en cuanto tal, sino más bien del bien del *nous*, del que los humanos participan, y que pueden llevar a su florecimiento propio a través del ejercicio de la *theôria*.⁴⁷

Ésta es, en lo esencial, también nuestra conclusión; queremos sin embargo aclarar varios puntos. En primer lugar, lo relativo a la limitación a la inmaterialidad del objeto, que ciertamente se encuentra en Aristóteles: “Así pues, al no ser distintos el pensamiento y lo pensado, en el caso de aquellas cosas que no tienen materia son lo mismo, y el pensamiento es una misma cosa con lo pensado” (*Metafísica* 1075a, 3-4);⁴⁸ “El intelecto es inteligible exactamente como lo son los objetos. En efecto, tratándose de seres inmatrimales lo que entiende y lo entendido se identifican toda vez que el conocimiento teórico y su objeto son idénticos [...]” (*De anima* 430a, 3-5).⁴⁹ Esto no representa ningún problema ya que el “objeto” de la contemplación (*theôria*) es el propio *nous* (inmaterial, eterno...). En segundo lugar, lo que a Helms resulta “extraño” es precisamente una versión de la afirmación de la encarnación universal: que es uno y el mismo *nous* –Dios mismo, como

⁴⁷ Andrew Chad Helms, *The Relation Between Human and Divine Intellection in Aristotle's Theôria and Thomas Aquinas's Contemplatio*, pp. 23-24.

⁴⁸ Aristóteles, *Metafísica*, p. 496.

⁴⁹ Aristóteles, *Acerca del alma*, p. 233.

veremos enseguida— de lo que participan todos los seres humanos. Tercero, la identidad de *nous* y Dios encuentra buen sustento en el *corpus* aristotélico: tanto en la *Ética a Eudemo* como en la *Ética Nicomaquea*: Menn, en el ensayo que antes hemos mencionado,⁵⁰ hace notar que en la primera aparece la expresión *ho nous kai ho theos* (1271b, 31) y *ho theos kai ho nous* en la segunda (1096a, 24-25), y que la conjunción *kai* (“y”) es expegetica, esto es, que une dos nombres de una misma entidad y no dos entidades distintas; la expresión afirmarí­a entonces la identidad de *nous* y Dios. (De todo esto toma nota Helms en su propio texto). Cuarto, como lo advierte Helms, hay otros autores calificados que arriban a la misma conclusi3n; a este respecto cita a Miles F. Burnyeat, que escribe sobre el capít­ulo quinto del libro III de *Acerca del alma* que hemos venido comentando: “[...] como yo propongo interpretarlo es filosofí­a primera, teología, metafísica, ya que está completamente centrado en Dios, es decir, en el intelecto divino”.⁵¹

La afirmaci3n de la identidad de *nous* y Dios, entendido como el primer principio, será negada por Plotino en su esquema de las tres hip3stasis y por el neoplatonismo en general. Plotino habr­a de rechazar tambi3n la caracterizaci3n de Dios como *no3sis no3se3s noesis*.

La posibilidad de la Encarnaci3n universal en la Suma teol3gica

Lo que nos interesa ahora est­a tratado en el artí­culo s3ptimo (“Si una sola persona divina puede asumir dos naturalezas humanas”), de la cuesti3n tercera (“La uni3n [hipostática] considerada por parte de la persona que asume”), de la tercera parte de la *Suma*. Allí, despu3s de plantear las objeciones a lo que será su respuesta (afirmativa) a la pregunta objeto del artí­culo, apunta que:

[...] el poder del Hijo se extiende a todo lo que se extiende el del Padre. Y el Padre, despu3s de la Encarnaci3n del Hijo, puede asumir otra naturaleza humana numéricamente distinta de la que asumi3 el Hijo, pues el poder del Padre o del Hijo no disminuy3 un ápice porque el Hijo se encarnara. Parece, pues, concluirse que el Hijo, aun despu3s de la Encarnaci3n, pudo asumir otra naturaleza humana distinta de la que asumi3.⁵²

⁵⁰ Stephen Menn, “Aristotle and Plato on God as Nous and the Good”, p. 551.

⁵¹ Miles F. Burnyeat, *Aristotle’s Divine Intellect*, p. 38. (Citado en Andrew Chad Helms, *The Relation Between Human and Divine Intellection in Aristotle’s The3ria and Thomas Aquinas’s Contemplatio*, p. 38).

⁵² Santo Tom3s de Aquino, *Suma teol3gica*, tomo XI, p. 225.

Inmediatamente después, ofrece su respuesta que es en los términos ya insinuados:

Quien sólo puede hacer algo determinado tiene una potencia limitada. Pero el poder de la divina persona es infinito, no pudiendo limitarse a algo creado; y tal ocurriría en la hipótesis de que la persona divina asumiese una naturaleza humana sin poder asumir otra. Pues parecería seguirse de ello que la personalidad de la naturaleza divina era coartada de tal manera por una naturaleza humana, que ya no podía asumir otra; caso manifiestamente imposible, pues en modo alguno lo creado puede limitar o constreñir lo increado. Así, pues, ya consideremos la persona divina por razón de su poder, principio de unión; ya por razón de su personalidad, término de dicha unión, es posible afirmar que la persona divina puede asumir otra naturaleza humana además de aquella a la que se unió.⁵³

Y es claro que el argumento vale no sólo para otra naturaleza humana, sino para otras (en cualquier número) y –lo que nos interesa– aun para todas.

La más mínima honestidad intelectual exige, empero, que habiendo dicho lo anterior, se diga también que, en el artículo quinto (“Si el Hijo de Dios debió asumir la naturaleza humana en todos los individuos”) de la cuestión siguiente (“Del modo de la unión en cuanto a la naturaleza humana asumida”), santo Tomás responde negativamente a la nueva pregunta. En apoyo de ello, cita en primer término a Juan Damasceno como autoridad: “[el Hijo de Dios] no asumió la naturaleza en su universalidad específica ni en todos sus supuestos”,⁵⁴ después de lo cual ofrece su respuesta, la cual, estrictamente hablando, no se refiere a lo que sucedió sino a lo que era conveniente o no conveniente que sucediera (esto en sintonía con el título del artículo: “Si el Hijo de Dios debió...”). Escribe que: “No fue conveniente que fuese asumida la naturaleza humana en todos sus supuestos”,⁵⁵ y en sustento de ello aporta tres argumentos: a) desaparecería la multiplicidad de supuestos debido a que en una naturaleza asumida no hay más supuesto que la persona, esto es, no habría en la naturaleza humana más que un supuesto que sería la persona que asume; b) la dignidad del Verbo encarnado se suprimiría debido a que todos los seres humanos tendrían la misma dignidad; y c) lo conveniente era que a una persona divina encarnada correspondiera una única naturaleza humana asumida para que de esa manera se diera unidad en cada parte. Con un

⁵³ *Ibid.*, pp. 225-226.

⁵⁴ Citado en *ibid.*, p. 247.

⁵⁵ *Idem.*

“temor y temblor” inevitable, nos atrevemos a comentar estos argumentos en los siguientes términos: a) lo primero apuntado es sin duda cierto –todos los seres humanos seríamos en última instancia la misma *persona*, la del Hijo de Dios–, pero esto no implica ninguna contradicción y lo que viene a ser es una consecuencia y una explicitación del supuesto de la Encarnación universal; b) a la luz de lo anterior, lo segundo deja de ser objeción porque todos los seres humanos serían (en última instancia, como hemos escrito) uno y el mismo numéricamente; y c) por lo ya apuntado, lo tercero también deja de ser objeción porque (en última instancia, una vez más) la simetría de unidades se conservaría. Como sin duda se aprecia, es nuestro comentario a la primera de las objeciones el fundamental: la hipótesis de la Encarnación universal, en el marco de la fe cristiana, específicamente en el del dogma cristológico central, implica que *en última instancia la persona de todos los seres humanos es una y la misma, concretamente, la del Hijo de Dios*. Volveremos sobre ello repetidamente en lo que sigue. Por lo pronto, nos quedamos con la inquietante sensación de que el que fue proclamado “doctor angélico” tuvo frente a sí lo que, de ser cierto, sería la verdad de las verdades, sin poder verla por ser hombre de su siglo y de su cultura. Pero nosotros somos del nuestro y de la nuestra, y podemos comprender las objeciones de santo Tomás (con temor y temblor, como ha quedado ya dicho) como la especificación de las consecuencias de la hipótesis de la Encarnación universal. De ser válida esta lectura, Jesús de Nazaret es Cristo, pero Cristo es, por así decirlo, más que Jesús de Nazaret. Exactamente esto ha sostenido Raimon Panikkar.

Panikkar: Jesús es Cristo, pero Cristo no es (sólo) Jesús

Panikkar se encuentra de origen a caballo entre el cristianismo y el hinduismo; es, en efecto, hijo de padre hindú y de madre española. Ostenta doctorados en filosofía y ciencias (Universidad de Madrid, 1946 y 1958), y también en teología (Universidad Laterana, Roma, 1961). En 1946, fue ordenado sacerdote. Por varios años, en la década de los cincuenta vivió en la India, donde enseñó e investigó en las universidades de Mysore y Varanasi. De 1960 a 1963 fue profesor de filosofía de la religión en la Universidad de Roma. En 1966 fue nombrado profesor en la Universidad de Harvard y en 1987 profesor emérito por la Universidad de California, institución a la que se incorporó en 1972 como catedrático de filosofía comparada de la religión; a lo largo de las dos décadas que separan 1966 y 1987 vivió de manera alternada en la India y en Estados Unidos. Como dato curioso, cabe señalar que las mismas Conferencias Gifford que Ricoeur dictó en 1986 –las que dieron lugar al material en parte publicado en forma de libro en so– corrieron a cargo de

Panikkar tres años después. Panikkar es autor de más de ochenta y dos libros,⁵⁶ de más de un millar de artículos y ha sido invitado a dictar cursos y conferencias en más de cien universidades. Nos hemos alargado un tanto en esta reseña de sus credenciales académicas para dejar en claro que no se trata de ningún pseudoprofeta panfletario del *New Age*, sino de un académico y autor de gran prestigio con una experiencia profesional y de vida que le autorizan como a pocos (si es que a alguno) para hablar con rigor y conocimiento de causa sobre el diálogo intercultural referido a la esfera religiosa.

Ante una reunión de los presidentes de las conferencias episcopales asiáticas y los presidentes de sus comisiones doctrinales, celebrada en Hong Kong del 2 al 5 de marzo de 2003, el entonces cardenal Joseph Ratzinger hizo referencia a una sentencia de Panikkar, citándolo de la manera siguiente: “Jesús es Cristo, pero Cristo no es (sólo) Jesús”.

La expresión original de Panikkar (1998) es la siguiente: “Jesús es el Cristo, pero Cristo no puede ser completamente identificado con Jesús”.⁵⁷ En otro lugar escribe: “Pero no confundamos a Jesús con Cristo. Jesús es Cristo [...]. Pero este Cristo no es idéntico a Jesús”.⁵⁸ Vamos a considerar todo esto con algún detalle.

En su alocución, el cardenal Ratzinger advirtió que para comprender el asunto cabalmente conviene reemplazar la palabra “Cristo” por “Logos” o “Hijo de Dios” (como hemos visto que fue el proceder de Tomás de Aquino) debido a que “‘Cristo’ es un título histórico-salvífico en el que la profundidad metafísica plena del misterio de Jesús no se muestra a la luz aún”.⁵⁹ Después comenta:

Panikkar tiene razón cuando niega la simple reversibilidad en tanto que las dos naturalezas, la divina y la humana, permanecen distintas. La naturaleza humana de Jesús tiene su comienzo en el tiempo; la naturaleza divina del Logos es eterna. Una y otra son tan distintas como distintos son creador y creatura, y por lo tanto no son intercambiables. Ello no obstante, en la Encarnación, el Logos eterno se ha vinculado a Jesús de tal manera que la reversibilidad de la fórmula resulta de su persona. Ya no

⁵⁶ Algunas de sus obras más representativas son: *El Cristo desconocido del hinduismo* [*The Unknown Christ of Hinduism*, 1964]; *Religión y religiones* (1965); *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso* [*Il silenzio di Dio. La riposta del Buddha*, 1985]; *La Trinidad y la experiencia religiosa* [*Trinità ed esperienza religiosa dell'uomo*, 1989]; *La plenitud del hombre* [*La pienezza dell'uomo. Una cristofania*, 1998]; *La experiencia filosófica de la India* (1997); e *Iconos del misterio. La experiencia de Dios* (1998).

⁵⁷ Raimon Panikkar, *La plenitud del hombre*, p. 185.

⁵⁸ Raimon Panikkar, *Iconos del misterio. La experiencia de Dios*, p. 84.

⁵⁹ Cardinal Joseph Ratzinger, *Christ, Faith and the Challenge of Cultures*.

es posible pensar al Logos aparte de su conexión con el hombre Jesús. El Logos ha atraído a sí a Jesús y se ha unido a Él de tal manera que conforman una sola persona en la dualidad de naturalezas. Quien quiera que entre en contacto con el Logos toca a Jesús de Nazaret. [...] Él es el Logos mismo, que en el hombre Jesús de Nazaret es un sujeto humano.

En esa ocasión, sin embargo, el futuro papa optó por no referirse a lo que nos atrevemos a suponer que le hubiera parecido más objetable en las tesis de Panikkar sobre el tema; lo indica el título de la sección –“sutra”, en el uso de Panikkar– de la que procede la primera de las citas anteriores: “El cristiano reconoce a Cristo *en Jesús y a través de él*”. Es el “a través de él”, deliberadamente contrastado con el “en” (las cursivas son de Panikkar), lo que apunta hacia que, aunque Jesús es Cristo, Cristo es –en algún sentido que exige la mayor precisión posible y que va mucho más allá de la preexistencia del Logos– más que Jesús. Lo que sí hizo entonces el cardenal Ratzinger fue referirse a la encíclica *Redemptoris Missio* de Juan Pablo II, en la que “las cuestiones [cristológicas] esenciales se encuentran muy vívida y claramente enunciadas” y que “debe constituirse en la norma para todo trabajo futuro en materia de teología de las religiones [...]”. Reproducimos a continuación el párrafo sexto de este documento; es el que nos parece ahora más relevante:

Es contrario a la fe cristiana introducir cualquier separación entre el Verbo y Jesucristo. San Juan afirma claramente que el Verbo, que “estaba en el principio con Dios”, es el mismo que “se hizo carne” (Jn 1, 2.14). Jesús es el Verbo encarnado, una sola persona e inseparable: no se puede separar a Jesús de Cristo, ni hablar de un “Jesús de la historia”, que sería distinto del “Cristo de la fe”. La Iglesia conoce y confiesa a Jesús como “el Cristo, el Hijo de Dios vivo” (Mt 16, 16). Cristo no es sino Jesús de Nazaret, y éste es el Verbo de Dios hecho hombre para la salvación de todos. En Cristo “reside toda la plenitud de la divinidad corporalmente” (Col 2, 9) y “de su plenitud hemos recibido todos” (Jn 1, 16). El “Hijo único, que está en el seno del Padre” (Jn 1, 18), es el “Hijo de su amor, en quien tenemos la redención. Pues Dios tuvo a bien hacer residir en él toda la plenitud, y reconciliar por él y para él todas las cosas, pacificando, mediante la sangre de su cruz, lo que hay en la tierra y en los cielos” (Col 1, 13-14.19-20). Es precisamente esta singularidad única de Cristo la que le confiere un significado absoluto y universal, por lo cual, mientras está en la historia, es el centro y el fin de la misma: “Yo soy el Alfa y la Omega, *el Primero y el Último*, el Principio y el Fin” (Ap 22, 13).

Si, pues, es lícito y útil considerar los diversos aspectos del misterio de Cristo, no se debe perder nunca de vista su unidad. Mientras vamos descubriendo y valorando los dones de todas clases, sobre todo las riquezas espirituales, que Dios ha concedido a

cada pueblo, no podemos disociarlos de Jesucristo, centro del plan divino de salvación. Así como “el Hijo de Dios con su Encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre”,⁶⁰ así también “debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en forma sólo de Dios conocida, se asocien a este misterio pascual”. El designio divino es “hacer que todo tenga a Cristo por cabeza, lo que está en los cielos y lo que está en la tierra” (Ef 1, 10).⁶¹

De lo citado queremos desde ahora recoger aquello de cómo “el Hijo de Dios con su Encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre”; volveremos sobre ello un poco más adelante. Procedemos ahora a examinar qué es lo que escribe Panikkar en relación con estos asuntos (después habremos de ampliar nuestro campo de interés).

Consideraremos en primer término con el mayor cuidado posible la exposición más amplia y original: la que encontramos en *La pienezza dell'uomo. Una cristofania (La plenitud del hombre, 1998)**, después dedicaremos unos momentos a la revisión de la más breve y concentrada que encontramos en *Iconos del misterio** (también de 1988) con el ánimo de ver si hallamos ahí algo nuevo.

Comienza Panikkar por recordar que la palabra “Cristo” [*Christos*] es griega y que es la traducción del término hebreo *mashiah* [mesías], que significa “ungido”. Habla luego de las transformaciones que experimentó el significado de la expresión durante las primeras décadas de la historia del cristianismo hasta que en los textos neotestamentarios Cristo es por medio de quien han sido creadas todas las cosas, a través de quien fue hecho el universo.

Expone a continuación cómo la proclamación de la fórmula “Jesús es el Cristo” constituyó desde los inicios el elemento central de la fe cristiana (y fue tenida como medio y manifestación de la salvación del que la proclama). Toma nota de que en los textos neotestamentarios se hace referencia a “Jesucristo”, pero también a “Cristo Jesús” y encuentra que la segunda expresión sugiere una distinción entre “Cristo” y “Jesús” (aunque también reconoce que se trata de expresiones homologables). ¿Quién es Jesús? “Jesús es aquel que ‘el Espíritu del Señor’ ha consagrado con la unción (ungido, mesías, cristo) [...] lo que intentó hacer comprender a los habitantes de Nazaret en su primera predicación, citando al profeta Isaías”.⁶² Relata cómo la relación entre Jesús y el Cristo fue posteriormente reelaborada en el concilio de Calcedonia en

⁶⁰ Esta cita, importante para nosotros, proviene de la Constitución Pastoral *Gaudium et spes. Sobre la Iglesia en el mundo actual* (núm. 22), Concilio Vaticano II (Paulo VI, 7 de diciembre de 1965).

⁶¹ Juan Pablo II, *Carta encíclica “Redemptoris Missio”*.

⁶² Raimon Panikkar, *La plenitud del hombre*, p. 184.

términos de cuatro adverbios que especifican la unión hipostática de las dos naturalezas subsistentes en la única persona sin confusión, sin mutabilidad, sin división y sin separación.

Al llegar a este punto, Panikkar se refiere al *en* y al *a través de* del “*sutra*” que da título a este segmento de su exposición y manifiesta que lo hace para evitar posibles malos entendidos. Es aquí donde enuncia lo que ya hemos citado: “Jesús es el Cristo, pero Cristo no puede ser completamente identificado con Jesús”. La explicación de Panikkar es la siguiente:

Si A es B, B es A. Pero Jesús no es A, ni Cristo es B. El efecto *pars pro toto*, que en este contexto se refiere al conocimiento simbólico, en nuestro *sutra* se aplica a la consciencia iconofónica: el icono A no es el original B, pero no es tampoco una simple imagen. El icono visto a la luz tabórica es la revelación, el desvelamiento del original, el símbolo que lo representa, que lo hace presente a quien lo descubre como icono y no como copia. Jesús es el símbolo de Cristo, para los cristianos, naturalmente.⁶³

Como ejemplo ilustrativo de lo anterior, Panikkar ofrece la Eucaristía. Decimos de una vez que a nosotros la idea⁶⁴ expresada en el *sutra* nos parece correcta e iluminadora; la explicación de Panikkar, insatisfactoria; el ejemplo de la Eucaristía, magnífico, mas no en la forma en la que lo emplea Panikkar (que no hemos registrado aquí).

Para nosotros, lo que viene a cuento ahora en relación con la Eucaristía es que, según la dogmática de la Iglesia católica, Cristo se encuentra, *todo él* –“cuerpo, sangre, alma y divinidad”, reza la fórmula tradicional–, presente en cada hostia consagrada, en cada porción de vino consagrado. Antes de pasar al otro libro mencionado, recogemos aquí una fórmula del Sínodo de Quiercy (863) que evoca la patrística oriental y que Panikkar cita con aprobación: “Así como no hay, no ha habido, ni habrá ningún hombre cuya naturaleza no haya sido asumida en él [Cristo], así no hay, no ha habido, ni habrá ningún hombre por el cual no haya sufrido”.⁶⁵

La sección correspondiente a lo anterior en *Iconos del misterio* se intitula sencillamente “La distinción Cristo-Jesús” añade a lo ya expuesto dos observaciones que nos parecen de gran importancia: “La tradición cristiana, ciertamente, viene de Jesús, y si no hubiese sido por Jesús, hoy no estaríamos hablando en estos términos de estas cuestiones. Pero no confundamos a

⁶³ *Ibid.*, p. 185.

⁶⁴ Panikkar explícitamente rechaza que sus *sutra* sean tesis (*Ibid.*, p. 175), por esto nosotros decimos “la idea”.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 186 (DH 624).

Jesús con Cristo [...]”;⁶⁶ “Jesús es histórico, y la historia no se puede escamotear. Cristo es transhistórico, y la realidad no puede cercenarse reduciéndola a la historia”.⁶⁷ En definitiva:

Jesús es Cristo, y quien confiesa que Jesús es el Cristo es, evidentemente, un cristiano. Es *en y a través* de Cristo como el cristiano se encuentra en armonía con todas las cosas, con todos los seres, con todos los hombres. Es el Cristo Unigénito, Primogénito, Cabeza, alfa y omega, *logos* desde el principio, por quien todo ha sido hecho y que sostiene todo, como dicen las Escrituras cristianas. Pero este Cristo no es idéntico a Jesús. [...] ‘Cristo es Jesús resucitado’.⁶⁸

La cuestión de la identidad/distinción Cristo/Jesús se ha planteado de maneras diversas en relación con el hecho del pluralismo religioso. En relación con esta problemática, Claude Geffré, por ejemplo, se ha expresado en los siguientes términos (bastante cercanos a los de Panikkar, incluso en el empleo de la palabra “icono”):

Jesús es el icono del Dios vivo de una forma única y no debemos esperar otros “Mediadores”. Pero esto no nos lleva a identificar el aspecto histórico y contingente de Jesús con su aspecto “cristico” o divino. Es precisamente la ley de la Encarnación de Dios a través de la mediación de la historia la que nos conduce a pensar que Jesús no pone fin a la historia de las manifestaciones de Dios [...]. Conforme a la visión tradicional de los Padres de la Iglesia es posible, por tanto, ver la economía del Hijo encarnado como el sacramento de una economía más amplia, a saber, la de la Palabra eterna de Dios que coincide con la historia religiosa de la humanidad.⁶⁹

*Un monje de Occidente escribe sobre la posibilidad
de la Encarnación universal*

El Vedanta es uno de los seis sistemas filosófico-teológicos clásicos de la India y está codificado en los *Vedanta sutras* (o *Brahma sutras*, *sutra* = “escritura” en sánscrito) de Badarayana (quien vivió en algún tiempo entre los siglos VI y III a. C.); texto muy poco inteligible del que existen varios comentarios que han dado lugar a filosofías concretas. De éstos, el más notable es el de Adi

⁶⁶ Raimon Panikkar, *Iconos del misterio*, p. 84.

⁶⁷ *Idem*.

⁶⁸ Raimon Panikkar, *Iconos del misterio. La experiencia de Dios*, p. 84.

⁶⁹ Claude Geffré, “La singularité du Christianisme à l’âge du pluralisme religieux”, pp. 365-366; citado en Jacques Dupuis, *El cristianismo y las religiones. Del desencuentro al diálogo*, p. 206.

Shankara (788-820) y constituye la exposición del *Vedanta-advaita* o *Vedanta de la no dualidad*. En adición a los *Vedanta sutras*, las raíces del Vedanta se encuentran en los *Upanishads* (textos de contenido especulativo, cada uno de los once “principales” –se reconocen ciento ocho en total– se encuentra asociado a alguno de los cuatro vedas y data del primer milenio a. C.) y en el *Bhagavad Gita* (sección de setecientos versos del poema épico *Mahabharata* escrito alrededor del inicio de la era cristiana); este conjunto de textos es tenido por canónico en este sistema de pensamiento. La afirmación central que en ellos se encuentra es la de la llamada *identidad suprema*: “Tú eres eso” (“*Tat tvam asi*”, en sánscrito), esto es, la de la identidad del *atman* (el alma o la persona) y *Brahman* (la realidad última), la de el núcleo más íntimo de la personalidad y Dios. El *Vedanta-advaita* se especifica en lo fundamental por una segunda afirmación: la de la absoluta no dualidad de la realidad última (“experimentable” en el estado místico), que por lo mismo carece de cualquier atributo. La realidad aparente es de naturaleza ilusoria y la ignorancia implícita en el vivirla como *la* realidad es la fuente de todo sufrimiento. La supresión de la ignorancia no es un conocimiento especulativo. A este respecto, podemos invocar un ejemplo empleado para otro propósito en V2: un ciego de nacimiento puede tener mucho conocimiento conceptual sobre el color rojo: podrá, por ejemplo, decir correctamente que en los semáforos el foco rojo es el superior; pero en otro sentido, el fundamental, no sabrá nunca qué es el rojo.

En el siglo xx los maestros (*gurus*) más nombrados en relación con el *Vedanta-advaita* son Ramana Maharshi (1870-1950) y Nisargadatta Maharaj (1897-1981); a pesar de que se inscriben en linajes diferentes, ambos enseñan el camino a la liberación a través del preguntarse “¿quién soy?”.

La literatura que compara el pensamiento especulativo (o religioso) de Oriente con el de Occidente es vastísima; muy abundante es también la que específicamente trata del Vedanta y del cristianismo. En ella destaca, por diversas razones, el libro publicado en 1982 –“con el permiso de los superiores”– por “Un monje de Occidente” con el título *Doctrine de la non-dualité (advaita-vada) et christianisme (Doctrina de la no-dualidad y cristianismo. Jalones para un acuerdo doctrinal entre la Iglesia y el Vedanta)**.⁷⁰ Jean Tourinac, en su prólogo al libro, apunta algunas de estas razones: a) a diferencia de lo que es

⁷⁰ El propio “monje de Occidente” declara, en el prólogo al libro que es contemplativo, y Jean Tourinac, en su introducción, que es cisterciense; nos es dado afirmar casi con seguridad que se trata de un monje francés, los indicios en este sentido en el libro son numerosos. (En el libro –pp. 27, 63 y 92– se hace referencia a la Regla benedictina y en dos ocasiones –pp. 36 y 63– a san Benito).

más común en este tipo de literatura, el autor no trabaja desde la perspectiva de los escritos del maestro Eckhart (Johannes Eckhart, *ca.* 1260 - *ca.* 1328, dominico y notable místico renano),⁷¹ sino que los autores cristianos en los que se fundamenta son principalmente los padres de la Iglesia, Bernardo de Claraval y Tomás de Aquino, y también en Nicolás de Cusa; b) en adición a lo anterior se apoya también en exegetas contemporáneos y documentos papales recientes (en el tiempo de la escritura del libro); y c) hace gala de una muy feliz (y no frecuente) combinación de audacia de pensamiento y humildad que acaba resultando eficacísima en la búsqueda de afinidades o correspondencias entre la doctrina vedántica de la identidad del sí con Brama, por una parte, y la fe cristiana en la Trinidad, por otra.

A nuestro juicio, sin embargo, lo más notable del libro son algunas de las ideas que expone de las que nos ocuparemos con alguna amplitud en el siguiente estudio. Por lo demás, cabe apuntar que se trata de un libro que se ubica completamente en el plano teórico-conceptual; nada de recomendaciones, técnicas o comparaciones relativas a prácticas contemplativas o meditativas figura en él. (El autor comenta cómo estuvo considerando *intelectualmente* la doctrina *Vedanta-advaita* durante más de cuarenta años antes de publicar el libro).⁷² Por el momento viene muy al caso ahora reproducir el siguiente fragmento que versa sobre lo que hemos venido tratando:

No se ve bien [...] cómo situar el caso singular del Hombre-Dios en el marco de la doctrina no dualista [...]. Pero ¿no es preciso ir todavía más allá y decir que, desde esa perspectiva, ese caso no aparece ya como un caso singular, sino como un simple caso particular (un caso límite, si se quiere) de la condición humana común? Desde ese momento, por inoportuna e incongruente que pueda parecer a los ojos del cristiano, se planteará de forma natural la siguiente pregunta: *¿lo que la teología católica designa con el nombre de "unión hipostática" no será la verdad de todo hombre?* No estamos aquí ya, como tan a menudo sucede en nuestros días, ante un nuevo intento de reducir lo "sobrenatural" a lo "natural" sino, a la inversa, ante una especie de "sobrenaturalización" radical de todo lo humano.⁷³

⁷¹ Como es el caso del famosísimo libro de Rudolf Otto, *Lo santo* (1917). Escribe (un tanto sorprendentemente) el autor de *Doctrina de la no-dualidad y cristianismo* a propósito de Eckhart: "[...] nadie, del lado católico, pensaría seriamente en tomar[lo] como base de un acercamiento doctrinal entre la India y la Iglesia, sean cuales sean los loables esfuerzos realizados en nuestros días por establecer su ortodoxia" (p. 21).

⁷² Un monje de Occidente, *Doctrina de la no-dualidad y cristianismo*, p. 152.

⁷³ *Ibid.*, p. 59.

Téngase en cuenta que esto ha sido escrito por un monje que manifiesta una preocupación (que llega a conmover) por mantenerse rigurosamente en la ortodoxia católica. Ya hemos apuntado que publica su libro “con permiso de los superiores” y que se apoya en autores emblemáticos de la ortodoxia, al grado de que la filosofía de santo Tomás, el “doctor angélico”, fue proclamada por el papa Pío XII en la encíclica *Humani Generis* (1950), la guía más segura para la doctrina católica. Pronunciamientos semejantes hicieron en su momento León XIII (en la encíclica *Aeterni Patris*, 1879) y Juan Pablo II (en la encíclica *Fides et Ratio*, 1999). El autor relata al principio de su introducción cómo consultó al presidente del Secretariado para los no cristianos (precursor del actual Pontificio Consejo para el Diálogo Inter-religioso), y cómo, acatando la sugerencia que éste le hiciera, sometió su manuscrito a la consideración de un especialista, quien tras su lectura lo alentó a publicarlo. En la misma introducción señala que sus *últimos escrúpulos* fueron disipados por una declaración precisamente del Secretariado para los no cristianos en el sentido de que un cristiano debería de evitar rechazar *a priori* como no cristiana la doctrina de la identificación con el absoluto tenida como ideal en las corrientes místicas hinduistas y musulmanas.

El neognosticismo de Marco Vannini

Marco Vannini (nacido en San Piero a Sieve, municipalidad de Florencia, en 1948) es un autor poco conocido en nuestro medio; no así en Italia, en donde es tenido por el investigador contemporáneo de mayor importancia en el país en lo relativo a la mística cristiana en general y al maestro Eckhart en particular. Lo primero de lo que hay que tomar nota es de cómo entiende la mística: “Entendemos por ‘mística’ más precisamente la experiencia del Uno, o sea, de la unidad profunda [...] entre el hombre y Dios. Es más, en la medida en la que lo humano lleva consigo lo finito, lo mundano, la experiencia mística es experiencia de la unidad finito-infinito y por esto también podemos decir de la unidad mundo-Dios”;⁷⁴ “la mística es tomada en su original significado griego, como experiencia del Uno en el vértice de la razón”.⁷⁵ Armando

⁷⁴ Marco Vannini, *Il volto del Dio nascosto. L'esperienza mistica dall'Iliade a Simone Weil*, p. 10; citado en Armando Matteo, *Credos posmodernos*, p. 126. En lo que sigue seguimos la exposición que hace Matteo del pensamiento de Vannini.

⁷⁵ Marco Vannini, *Il volto del Dio nascosto. L'esperienza mistica dall'Iliade a Simone Weil*, p. 441; citado en Armando Matteo, *Credos posmodernos*, p. 125. Matteo afirma que: “Puesto que, como se ha dicho [cuando *no* se ha dicho], la mística se ubica en un nivel superior con respecto a la razón —que opera según divisiones y distinciones—, ofrece la posibilidad de reunir, precisamente en el espíritu, la unidad del mundo con Dios y de Dios con el mundo”

Matteo, de cuyo libro *Della fede dei laici. Il cristianesimo di fronte alla mentalità postmoderna* (*Credos postmodernos*, 2001)* hemos tomado las citas anteriores (y en el que también se registran las contribuciones de Gianni Vattimo, entre otros), comenta sobre el “perfecto acuerdo entre la filosofía y la mística”⁷⁶ en Vannini y escribe, como bien podría haberlo hecho Hegel, que “la filosofía, de hecho es el saber de lo Absoluto, pero si no quiere caer en la fantasía de las representaciones o en la dispersión de las intuiciones, debe llevar a fondo su búsqueda, elevando su conocimiento al nivel de lo Absoluto, colocándose más allá de la mala conciencia de un infinito junto a lo finito”.⁷⁷ La mística, resulta así ser *dialéctica* y “la experiencia del espíritu está por encima de todo contenido y determinación y, al mismo tiempo está en perfectas condiciones de dar cuenta de todo contenido y determinación”.⁷⁸

Para Vannini, el camino místico se inicia con el desapego, ya que éste implica la cesación de toda determinación, de toda dualidad, de toda alteridad y conduce a la contemplación del Absoluto que no se halla “fuera” de nosotros sino “en” nosotros y de hecho “es nosotros”. A este respecto, Vannini hace suya la expresión y la idea del maestro Eckhart de la *generación del Verbo*, acontecimiento “interior” al que están convocados *todos* los seres humanos. Según Vannini, esto, que se encuentra presente en todo el pensamiento filosófico occidental –por no decir nada del oriental–, y de manera especial en el que abreva de Platón, no es afirmado en el “cristianismo histórico”, pero constituyó lo más esencial de la enseñanza de Jesús de Nazaret, como puede apreciarse en el Evangelio según Juan.

Es un hecho que la vida y la doctrina de Jesús de Nazaret han sido y continúan siendo interpretadas de muy diversas maneras. Vannini presta atención a dos de estas interpretaciones, la correspondiente a su lectura del Evangelio de Juan y la que encuentra en los escritos paulinos, que es la que denomina “cristianismo histórico”. En la primera, el núcleo del mensaje de Jesús, la “buena nueva” que anunció, fue su experiencia de su unidad con Dios –el Padre–, “la no alteridad de Dios con respecto al sujeto humano”,⁷⁹ y que esta misma experiencia estaba disponible a todo ser humano. De lo que se trata, entonces, no es de realizar una apropiación de Dios, “sino de

(p. 127). Antes, empero, ha escrito que el espíritu es precisamente el “vértice de la razón”. A este respecto es importante tener en cuenta que Vannini (a decir de Matteo) rechaza una antropología dualista cuerpo/alma; en su lugar asume una concepción tripartita cuerpo/alma/espíritu, en la que el espíritu es el “elemento unificante de la conciencia” (p. 126).

⁷⁶ Armando Matteo, *Credos postmodernos*, p. 127.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 126.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 127.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 129.

volvemos nosotros espíritu –de hacer nacer a Dios en nosotros y a nosotros en Dios–”.⁸⁰ Sostiene Vannini que en el prólogo del Evangelio según Juan se expone la doctrina de la *doble generación del Verbo*: una de alcance cósmica (en cuanto al espacio) y eterna (en cuanto al tiempo) y otra que acontece en cada creyente cuando experimenta lo que experimentó y anunció Jesús de Nazaret. Tal es, a decir de Vannini, la esencia del cristianismo.

Esta manera *mística* de entender –y de vivir el cristianismo, creemos que nos es dado añadirlo– se contrasta con la del *cristianismo histórico* que Vannini atribuye al apóstol Pablo: degenerativa, dogmática, “contenedista” y objetivante. Este cristianismo “ya no es experiencia, sino doctrina”;⁸¹ constituye una *herejía* en relación con el mensaje de Jesús. Muchos han sostenido que Pablo reemplazó el mensaje *de* Jesús con una doctrina *sobre* Jesús, y Vannini se coloca entre ellos. Pablo permanece atorado en una “representación mitológica” en la que “el tema de la redención es desarrollado según la perspectiva de la necesidad de la muerte y resurrección de Cristo, para la liberación de la humanidad de su situación de pecado”.⁸² Es claro que, frente al “cristianismo histórico”, son las tesis de Vannini las que resultan heréticas.⁸³

La variable humana en la “ecuación” de Calcedonia

Es posible argumentar que la formulación del dogma cristológico fundamental, proveniente del cuarto concilio ecuménico (Calcedonia, 451) que conduce lógicamente a la afirmación de la tesis de la Encarnación universal. Vamos a intentar mostrar lo que sería el núcleo de esa afirmación.

Partimos del siguiente fragmento de esa formulación, es el que ahora interesa:

Siguiendo pues a los santos Padres, enseñamos unánimemente que hay que confesar a un solo y mismo Hijo y Señor nuestro Jesucristo: perfecto en la divinidad y perfecto en la humanidad; verdaderamente Dios y verdaderamente hombre “compuesto” de alma racional y cuerpo; consustancial al Padre según la divinidad, y consustancial con nosotros según la humanidad, en todo semejante a nosotros, excepto en el pecado [*cf.* Heb 4.3]; engendrado del padre antes de los siglos según la divinidad y en los

⁸⁰ Marco Vannini, *Mística e (è) filosofia*, p. 156; citado en Armando Matteo, *Credos posmodernos*, p. 130.

⁸¹ Armando Matteo, *Credos posmodernos*, p. 132.

⁸² *Idem.*

⁸³ Armando Matteo concede gran valor a la porción positiva de las tesis de Vannini, pero rechaza la radicalidad de la distinción que éste establece entre el cristianismo “místico” y el “histórico”. A su parecer uno y otro vienen a ser complementarios y necesarios.

últimos días, por nosotros y por nuestra salvación, engendrado de María Virgen, la madre de Dios, según la humanidad; que se ha de reconocer a un solo y mismo Cristo Señor, Hijo unigénito en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación. La diferencia de naturalezas de ningún modo queda suprimida por su unión, sino que quedan a salvo las propiedades de cada una de las naturalezas y confluyen en una sola persona y en una sola hipóstasis, no partido o dividido en dos personas, sino en uno solo y el mismo Hijo unigénito, Dios Verbo Señor Jesucristo, como de antiguo acerca de Él nos enseñaron los profetas, y el mismo Jesucristo, y nos lo ha transmitido el Símbolo de los Padres.⁸⁴

¿Cómo es posible que Jesús de Nazaret sea “en todo semejante a nosotros excepto en el pecado” y sea “consustancial al Padre”? A esto se puede responder que es “en todo semejante a nosotros excepto en el pecado”, en cuanto a su humanidad, aunque estrictamente hablando no parecería que es lo que afirmó el concilio, al menos no explícitamente. Pero aun así entendidas las cosas, subsistiría el problema: en Jesús hay una única *persona*, “el mismo Hijo unigénito, Dios Verbo”. ¿Cuál es la persona de los seres humanos en general?

José María Castillo, un teólogo muy polémico, ha escrito a este respecto muy recientemente lo siguiente:

[...] en la misma definición del concilio, se afirma que las dos naturalezas que hay en Cristo “confluyen en una sola persona” que es la persona divina del Hijo unigénito de Dios. Ahora bien, con esta afirmación se dice lógicamente que en Jesús no hay persona humana, pero al mismo tiempo se define como doctrina de fe que es un ser humano, que no es persona humana, pero que es perfecto en su humanidad. Así las cosas, la pregunta inevitable es ésta: ¿cómo puede ser perfecto en su humanidad un hombre que no es persona humana?⁸⁵

Como muchos más, Castillo sostiene (con muy buenas razones, a nuestro juicio) que no es posible comprender quién es Jesús a partir de un conocimiento previo de quién es Dios, sino que sólo es posible saber de Dios a partir de Jesús. En el corazón del argumento al que estamos haciendo referencia (que no se encuentra en el libro de Castillo, quien no afirma la tesis de la Encarnación universal) se encuentra la misma idea, *pero con respecto al hombre*. La declaración del concilio, tomada en serio, nos fuerza a preguntarnos

⁸⁴ DH 301-302.

⁸⁵ José M. Castillo, *La humanización de Dios*, p. 178. No suscribimos todas las tesis expuestas por el doctor Castillo en su libro; sin embargo, el planteamiento que hace de la cuestión que nos ocupa nos parece especialmente claro.

por el hombre a partir de Jesús. Es como si la declaración fuera una ecuación en la que la incógnita es el hombre. ¿Cuál es la antropología en términos de la cual la declaración hace sentido y es consistente? Nos parece que la respuesta está dada por la afirmación de la Encarnación universal.

NOËSIS NOËSÊÔS NOËSIS: ¿UNA REGRESIÓN DIABÓLICA?

Terminamos este estudio retornando a su punto de partida: la teología aristotélica, en particular la caracterización de Dios como *noësis noëseôs noësis*. Para adentrarnos de nuevo en el tema del pensamiento que piensa el pensamiento, procederemos a considerar en primer término ciertas teorías de la conciencia que hacen evocar aquella expresión.

Las teorías de la conciencia como pensamiento de segundo orden

Hemos sostenido en V2 que la conciencia es de naturaleza lingüística, pero eso no es explicarla. Una de las mejores ofertas al respecto disponibles hoy día es la que sostiene que un “estado mental” (una percepción o un pensamiento, por ejemplo) es consciente cuando es el objeto de un pensamiento (no consciente) de orden superior. Es decir, un *pensamiento* es consciente cuando es objeto de otro pensamiento *de segundo orden* (que no será consciente a no ser que a su vez sea pensado por un pensamiento de tercer orden).⁸⁶

Encontramos aquí un interesante paralelismo con Niklas Luhmann (de quien nos ocuparemos enseguida), para quien una observación nunca se observa a sí misma. Es así que lo que hemos venido llamando “experiencia subjetiva consciente” viene a ser, en los términos de esta teoría, “pensamiento de segundo orden” y, de manera más general, “pensamiento de orden superior”. Es este pensamiento de orden superior el que es de naturaleza lingüística y tiene la forma lógica del juicio. Si a este tipo de pensamiento de orden superior se le identifica con la *conciencia refleja*, no tenemos inconveniente en reconocer de buen grado que cuando hemos hablado de “experiencia subjetiva consciente” nos hemos estado refiriendo a la conciencia refleja. (Esto mismo, con otras palabras, dijimos en V2).

Un poco de reflexión hace ver que podríamos repetir aquí el esquema que presentamos en el cuadro 6.3 de V2 en relación con la concepción (intra) interlingüística de la referencia: las “experiencias no conscientes” vienen a corresponder a lo extralingüístico. Lo que resulta es el cuadro 3.1.

⁸⁶ El autor más conspicuo a este respecto es David M. Rosenthal, cuyos trabajos más importantes se encuentran reunidos en David M. Rosenthal, *Consciousness and Mind*.

CUADRO 3.1: LA PRESUPOSICIÓN ONTOLÓGICA DE LA REALIDAD EXTRA-MENTAL Y SU NEGACIÓN

PRESUPOSICIÓN ONTOLÓGICA		CONCEPCIÓN SIN RELIDAD EXTRA-MENTAL
Mental	Nivel	•
	• •	•
	• •	•
	• •	Pensamiento de orden $x + 3$
	4 Pensamiento de cuarto orden	Pensamiento de orden $x + 2$
	3 Pensamiento de tercer orden	Pensamiento de orden $x + 1$
2 Pensamiento de segundo orden	Pensamiento de orden x	
1 Pensamiento de 1er orden	Pensamiento de orden $x - 1$	
-----		Pensamiento de orden $x - 2$
No mental: 0	Realidad extra-mental	Pensamiento de orden $x - 3$
		•
		•
		•

Es importante tomar nota de que en estas teorías de la conciencia como pensamiento de segundo orden, la conciencia es un atributo de los pensamientos, no de quien los piensa, asunto este último sobre lo que nada dicen.

Nos hemos ubicado en el discurso sobre la observación de segundo orden. A partir de las últimas décadas del siglo xx, cualquier discusión de la observación de segundo orden está comprometida a tener en Niklas Luhmann su primer y principal referente.

Pero algo diremos nosotros. Hemos considerado sólo el polo *noemático* en el trinomio *nous / noesis / noema*. La pregunta que de manera obligada parecería surgir es la referente al otro polo del trinomio, esto es, la pregunta por la naturaleza de la conciencia. Desde hace muchas décadas, esta cuestión, junto con la relativa al llamado problema mente/cuerpo o mente/cerebro (*mind body problem*) y la concerniente a la relación entre mente (o conciencia) y lenguaje, ha sido central en la en la filosofía de la mente (o de la conciencia). De lo tercero hemos tratado extensamente en V2 y no tiene caso volver a hacerlo aquí.

En cuanto a lo primero, nos limitaremos a señalar que el planteamiento de la cuestión supone que han sido respondidas las preguntas por la naturaleza de la mente (o conciencia) y por la de la materia, o que, en su defecto, el responder a estas preguntas es un primer paso previo al abordaje de la cuestión propiamente dicha.

Ahora bien, la cuestión relativa a la naturaleza de la mente (o conciencia), como polo de la noesis, supone que, o bien, no hay tal cosa (mente o conciencia), o bien, que es algo. Nosotros rechazamos esta disyuntiva: sostenemos que no hay algo que sea la conciencia (no es un ente, no es una sustancia, no es una propiedad), y que aunque en rigor deba decirse que la conciencia no existe (como en rigor ha de decirse de Dios y del ser), ése no es el sentido de la no existencia en la disyuntiva. Si esto es correcto, toda teoría de la conciencia que suponga implícitamente que es algo es inválida de entrada. Por todo lo dicho, se ve que la mente (o la conciencia) no puede ser definida y el porqué de ello.

La observación de segundo orden según Luhmann

Vamos a iniciar nuestras consideraciones sobre la observación de segundo orden en Luhmann con la sugerencia de que es posible una reconstrucción de su pensamiento sobre este asunto que corresponda a lo que hemos expuesto en V2 en relación con la lingüística y la historia. Con esto no queremos decir que nuestros planteamientos corresponden a los de él, sino que lo que hemos hecho en aquellos otros ámbitos puede hacerse también en relación con el propio pensamiento de Luhmann sobre la observación de segundo orden.

Luhmann explícitamente se declara constructivista. La característica común a todos los constructivismos (epistemológicos), incluidos el que hemos expuesto en relación con la Historia y el profesado por Luhmann, es que el conocimiento no es una suerte de correspondencia con una (supuesta) realidad externa a un observador, sino una construcción de éste. Lo único que conoce un observador son (algunos de) sus estados internos. En cuanto a la existencia de una realidad externa, hay quienes la niegan –constructivistas ontológicos– y quienes la afirman. En *Soziale Systeme. Grundriss einer Allgemeinen Theorie (Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general, 1984)**, lo segundo parecería ser el caso de Luhmann, de manera que su postura a *este respecto* recordaría la de Immanuel Kant, quien también afirmaba la existencia de una realidad incognoscible –lo nouménico, el “*incognitum x*”– independiente de la experiencia. En cualquier caso, la realidad es captada en la forma de distinciones, sin que haya correspondencia alguna entre éstas y aquélla. Si bien, la realidad no juega un papel positivo en la construcción del conocimiento, sí desempeña, curiosamente, uno negativo, limitante; en efecto, si no es posible para un observador decir qué es la realidad, sí puede decir qué *no es*. (A este respecto, suele invocarse la imagen de una llave y una cerradura: el hecho de que una determinada llave abra una cerradura no brinda información sobre ésta, pero el que no la abra permite descartarla).

Por lo demás, el operar mismo del sistema que conoce limita también los conocimientos posibles.

Es así que la negación de la posibilidad de una correspondencia entre conocimientos y realidad no implicaría un relativismo extremo: hay conocimientos aceptables y conocimientos inviábiles. Recuérdese a este propósito cómo hemos hablado de verdad en historia en el sentido de que las fuentes limitan lo que puede decirse sobre el pasado. Más tarde, en *Die Wissenschaft der Gesellschaft (La ciencia de la sociedad, 1990)**, ha escrito que la descripción de la observación como la unidad de la distinción y la indicación ha permitido dejar atrás la “controversia inútil” relativa a la referencia a la realidad.⁸⁷ Es por esto que en ocasiones se le ha preferido nombrar *constructivista operativo* a efecto de contrastar este tipo de constructivismo con el comúnmente llamado radical que niega la existencia de una realidad no construida por el observador. (Aunque Luhmann haya declarado que su constructivismo es “radical, radical, radical” respondiendo a preguntas sobre el asunto).

¿Qué es lo que en todos los casos que hemos examinado imprime un carácter absoluto a la relatividad de la observación de segundo orden? Lo que en términos de Luhmann (aunque quizá haciéndoles cierta violencia) podemos nombrar la clausura operacional del discurso. *En este sentido*, se trata de la, en ocasiones, llamada “tesis postestructuralista”:⁸⁸ el significado de todo significante es otro significante, con lo que se produce una cadena o red abierta de significaciones. Este “textualismo” (por no escribir “discursivismo”) no es sino el giro lingüístico llevado a sus últimas consecuencias; el solipsismo discursivo de la comunidad lingüística. Es en el uso de las categorías de operación, observación, distinción y punto ciego por parte de Luhmann donde encontramos la correspondencia con lo que hemos venido exponiendo. Vamos a detenernos en ellos.

Dos son los antecedentes más directos de la epistemología luhmanniana: un curioso texto aclamado por algunos como el más profundo de cuantos hayan sido escritos, como el más banal de ellos por otros y como una charlatanería por otros más: *Laws of Form (Leyes de la forma)** de George Spencer Brown (1972); y una recolección de ensayos de Heinz von Foerster, intitulada

⁸⁷ Niklas Luhmann, *La ciencia de la sociedad*, p. 71.

⁸⁸ Escribimos “en este sentido”, porque el postestructuralismo, en las más de sus caracterizaciones, connota en su contraste con el estructuralismo rasgos ausentes en la posición que hemos expuesto como lo es, por ejemplo, la afirmación de la materialidad del signo.

Observing Systems (Sistemas que observan/Observando sistemas,⁸⁹ 1982). No es mucho lo que Luhmann recupera de estas obras, pero es esencial.

El cuerpo de *Laws of Form* inicia de esta manera: “Asumimos como dadas la idea de distinción y la idea de indicación, y que no nos es posible hacer una indicación sin trazar [*without drawing*] una distinción. Tomamos, por tanto, la forma de la distinción por la forma”.⁹⁰ (La última oración quiere significar que una forma es siempre la forma de una distinción). Inmediatamente después –haciendo gala de un peculiar sentido del humor– escribe “Distinción es continencia perfecta”.⁹¹ Un poco más adelante, en el segundo de los breves capítulos del libro, encontramos:

Traza [*draw*] una distinción. [...] Nómbrala la primera distinción. Nombra el espacio en el que ha sido trazado el espacio cortado o dividido por la distinción. Nombra las partes del espacio formadas por el corte o división los lados de la distinción o, alternativamente, los espacios, estados o contenidos distinguidos por la distinción. [...] Sea uno de los estados [lados] de la distinción marcado con una marca de distinción.⁹²

Esto, y no mucho más, es lo que Luhmann retendrá de Spencer Brown. En efecto, éste procede, sobre la base ya expuesta, a desarrollar un cálculo que acaba por resultar en una reconstrucción de la aritmética y el algebra tradicionales *si se sigue una secuencia determinada de indicaciones*.⁹³ Ese cálculo es sólo una posibilidad entre muchas en virtud de que son posibles otras secuencias. Nuestra contención es que en los hechos retiene *menos*. Esencialmente, lo de la observación como distinción/indicación. Encontramos sustento para esto en *Die Kunst der Gesellschaft (El arte de la sociedad, 1995)**, obra de la que nos ocuparemos un poco más adelante: “Para nuestros fines es suficiente definir la observación, siguiendo a Spencer Brown, como el uso de una distinción para designar [indicar] uno de los lados –y no el otro”.⁹⁴

En los trabajos recogidos en *Observing Systems* –tómese nota del doble sentido del título, hecho que siempre mencionaba Luhmann al referirse a esta obra–, von Foerster efectúa una importante contribución a la cibernética

⁸⁹ El título original es espléndidamente ambiguo; hemos escrito en su traducción las dos posibilidades semánticas que admite.

⁹⁰ George Spencer Brown, *Laws of Form*, p. 1

⁹¹ *Idem*.

⁹² *Ibid.*, pp. 3-4. “*Mark of distinction*”: otra muestra del peculiar sentido del humor de Spencer Brown.

⁹³ Afirmación que habría que confrontar con el célebre teorema de incompletitud de Kurt Gödel de 1931.

⁹⁴ Niklas Luhmann, *El arte de la sociedad*, p. 104.

de segundo orden, término que acuñaron los antropólogos Greory Bateson y Margaret Mead en 1973 y que remite a la toma de conciencia de que la cibernética ha de dar cuenta de sí misma –la mente que teoriza sobre la mente ha de teorizar sobre su propia teorización–, a la auto-referencialidad inherente a ello y a la observación y auto-observación de los observadores, esto es, a la observación de segundo orden.

En el *corpus* luhmanniano, el texto fundamental –más adelante escribiremos “fundante”– para lo relativo a las observaciones es *La ciencia de la sociedad*, en especial su capítulo segundo, “Observar”; a él dirigimos ahora nuestra atención. El concepto de observación es introducido al principio del segundo apartado del capítulo como punto de partida de una alternativa teórico-conceptual a la de la historización y relativización del punto de vista desde el cual se realiza cualquier conocimiento, así como de la lógica y las matemáticas.

Luhmann basa su modo de entender la observación en *Las leyes de la forma* de Spencer Brown; la define, en efecto, como “operación de la distinción y la indicación”:⁹⁵ la operación observación es siempre la unidad de los componentes distinguir e indicar.⁹⁶ Una diferencia (o distinción) viene a ser aquí una observación realizada por un observador, pero la teoría de la construcción operativa de formas tiene que partir de lo que precede a las diferenciaciones: “La primera diferenciación es la observación misma, diferenciada por otra observación que es, a su vez, la primera diferenciación para otra observación”.⁹⁷ A este propósito, Spencer Brown había escrito en los últimos renglones del cuerpo de su libro que: “Vemos ahora que la primera distinción, la marca [con la que es indicado un lado de ella] y el observador no sólo son intercambiables, sino, en la forma, idénticos”.⁹⁸ Para Luhmann, lo importante en todo esto es que “la propia observación debe tomarse como la primera diferencia, pero que únicamente puede ser distinguida por otra observación –de otro observador, o también por el mismo observador pero en un momento posterior– y que en el momento de su utilización por el usuario sólo puede ser realizada sin ser vista”.⁹⁹ Sin ser así nombradas, se han

95 Niklas Luhmann, *La ciencia de la sociedad*, p. 59.

96 Según Luhmann, la operación de distinguir e indicar es un caso particular de un procedimiento de mayor generalidad que Luhmann nombra “producción de excedentes y selección”. Es mediante este procedimiento general que evolucionan los sistemas complejos auto-regulados y obtienen su clausura operacional (cfr. *Ibid.*, p. 64).

97 *Ibid.*, p. 59.

98 George Spencer Brown, *Laws of Form*, p. 76.

99 Niklas Luhmann, *La ciencia de la sociedad*, p. 59. “[...] la ecuación distinguir/indicar pretende aclarar que la misma selección de una diferenciación ya está relacionada con las

introducido las nociones de observación de segundo orden y de punto ciego. Un poco más adelante, ya en el siguiente apartado, se tematiza explícitamente la observación de segundo orden y se declara la correspondencia del concepto con lo que acontece en el ámbito de la lingüística: “Para la observación de la operación *como observación* [...] hay que hacer el esfuerzo por colocarse en un nivel de segundo orden, lo cual significa, según una idea hoy en día asimilada a la lingüística, un nivel con componentes autorreferenciales”.¹⁰⁰

Conforme a Luhmann, que en esto se apega rigurosamente a Spencer Brown, la observación, como hemos visto, posee una estructura específica: “utiliza una diferenciación para designar [indicar] algo diferenciado mediante ella”.¹⁰¹ La estructura de la operación de diferenciar es, a su parecer, de una complejidad mucho mayor que la que se antojaría a primera vista:

1. La diferenciación establece un límite, una frontera, de tal manera que en una única forma surgen dos lados y que el paso de uno a otro exige cruzar ese límite. La forma de la diferenciación es entonces la de una unidad de una dualidad.
2. Cuando se intenta observar esa unidad, esto es, diferenciarla –lo que no hay que confundir con el diferenciar su dos lados– surge la pregunta por el porqué de la elección de la diferenciación empleada –o sea del límite establecido– y no de otra.
3. Empero, la *primera diferenciación*, que sólo es susceptible de ser introducida operativamente, no puede ser a su vez diferenciada, esto es, observada. (Esto lo entendemos nosotros en el sentido de que no hay otra con respecto a la cual diferenciarla; no hay

determinaciones. Así la vieja tradición de distinguir al hombre del animal y con ello también al animal del hombre. Fija tanto al humanismo como la zoología respecto de determinadas orientaciones en cuanto condiciones de perfeccionamiento, de déficit, de posiciones en el orden de la creación, etcétera”. (*Idem*); “Todo lo que es observado, depende [...] de la diferenciación utilizada por el observador. El *uno* por ejemplo sólo es un número cuando es diferenciado como un *uno* a diferencia de un *dos* (y de otros números), y por lo tanto el cálculo [de Spencer Brown] no es el único trato posible con el *uno*”. (*Ibid.*, p. 65). En palabras de Spencer Brown: “La concepción de la forma descansa sobre el deseo de distinguir. Dado este deseo, no nos es posible evitar la forma, aunque la podemos ver de cualquier manera que queramos. El cálculo de indicaciones es una manera de considerar la forma”. (George Spencer Brown, *Laws of Form*, p. 69.)

¹⁰⁰ Niklas Luhmann, *La ciencia de la sociedad*, p. 61.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 62. La expresión de esto en Spencer Brown (que Luhmann cita) es la siguiente: “Asumimos como dadas la idea de distinción y la idea de indicación, y que no nos es posible hacer una indicación sin trazar [*without drawing*] una distinción”. (George Spencer Brown, *Laws of Form*, p. 1).

una manera distinta de establecer ese primer límite. La primera diferenciación no es otra cosa que la indicación desnuda. La indicación de un punto sin estructura ni extensión ni contenido en lo que antes nada era).

4. No se pueden observar simultáneamente los dos lados de una distinción. El paso de un lado al otro (que exige cruzar el límite) *requiere tiempo*: “De cierta manera el tiempo es así un esquema mediante el cual la diferenciación (el observador) puede desparadojizar su propia paradoja: primero del lado izquierdo, luego del derecho. Lo mismo vale para la diferenciación básica entre auto-referencia y hetero-referencia, de modo que conduce a una temporalización inevitable de la observación en relación con el entrono”.¹⁰²
5. Es así que la operación “se orienta a partir de una *diferencia entre antes y después* [y] por otra parte, ambos lados de la diferencia le son dados *al mismo tiempo*”.¹⁰³ A esto, Luhmann denomina “simultaneidad del mundo” y comenta que la operación actualiza a un tiempo simultaneidad y diferencia.

Según Luhmann, el conocimiento es generado por observaciones, esto es, la realidad es captada en la forma de distinciones, sin que haya correspondencia alguna entre éstas y aquélla. Si bien, la realidad no juega un papel positivo en la construcción del conocimiento, sí desempeña, curiosamente, uno negativo, limitante; en efecto, si no es posible para un observador decir qué es la realidad, sí puede decir qué *no es*. (A este propósito, suele invocarse la imagen de una llave y una cerradura: el hecho de que una determinada llave abra una cerradura no brinda información sobre ésta, pero el que no la abra permite descartarla). Por lo demás, el operar mismo del sistema que conoce limita también los conocimientos posibles. Es así que la negación de una correspondencia entre conocimientos y realidad no implica un relativismo extremo: hay conocimientos aceptables y conocimientos inviables. Recuérdese a este propósito cómo hemos hablado de verdad en historia en el sentido de que las fuentes limitan lo que puede decirse sobre el pasado.

La distinción operación/observación es crucial para Luhmann y le permite extender el concepto de autopoiesis elaborado por Humberto Maturana y Francisco Varela a los sistemas constitutivos de sentido (sistemas conscientes y sistemas sociales). Un sistema autopoietico es, como se sabe, uno cuyo existir consiste en mantenerse en la existencia, es decir, en auto-producirse

¹⁰² Niklas Luhmann, *La ciencia de la sociedad*, p. 63.

¹⁰³ *Idem*.

(o auto-reproducirse) mediante *operaciones* a partir de los elementos del propio sistema dando lugar de esta manera a la clausura operacional.

Las *observaciones* consisten en un operar con base en *distinciones e indicaciones*. El punto ciego de una observación es la distinción con la que opera, ésta nunca es observada por la observación. Puede ser observada, sí, mediante una observación de segundo orden en relación con la primera observación y esta observación de segundo orden o, mejor, de orden inmediato superior, operará con una distinción distinta y podrá incluir en lo observado el punto ciego de la primera, pero tendrá a su vez su propio punto ciego: la distinción con la que ella opera.

Una consecuencia de esto es que no puede haber nunca un último observador no susceptible de ser observado. Si bien no existe la auto-observación de una observación por sí misma, sí se puede hablar de auto-observación de un sistema, es decir, de un sistema que observa una operación –no esa observación– de sí mismo. Con estas consideraciones, ha quedado excluida, según Luhmann, “la unidad plenamente accesible a sí misma –aquello que [...] se llamaría Dios”.¹⁰⁴ Esta exclusión se ve complementada con otra que se presenta cerca del inicio del siguiente apartado: la de lo incondicionado (y del dominio de la libertad). También se ha desechado la distinción sujeto/objeto: “El observador no es ningún *sujeto*, si se obtiene esta designación de la diferencia con el objeto”.¹⁰⁵

La pregunta crucial es: ¿qué es lo que es susceptible de observación en un sistema de sentido autopoietico? Nuestra respuesta, según lo que hemos venido exponiendo, sería: sólo observaciones. Es así que, parafraseando a Nietzsche, podríamos decir: “sólo observaciones de observaciones”.

Ahora bien, ¿cuál es el parecer de Luhmann a este respecto? (Otra pregunta, completamente distinta, es: ¿qué puede ser observador? Ciertamente, cualquier sistema de sentido, esto es, sistemas psíquicos y sistemas sociales; por lo demás, Luhmann ha escrito reiteradamente que ésta es para él una cuestión abierta en lo referente a macromoléculas, sistemas inmunológicos, cerebros, etcétera). Luhmann parece asumir la idea de una primera distinción y esto se confirma en sus propios textos, específicamente en el capítulo “Observar” de *La ciencia de la sociedad*.

Basta un par de citas tomadas de ahí para ilustrar esto: “La primera diferenciación es la observación misma, diferenciada por otra observación que es, a su vez, la primera diferenciación para otra observación”.¹⁰⁶ “Una

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 59.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 62.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 59.

primera diferenciación sólo puede ser introducida operativamente, no observada (diferenciada) a su vez”.¹⁰⁷ (Esto lo entendemos nosotros en el sentido de que no hay otra con respecto a la cual diferenciarla; no hay una manera distinta de establecer ese primer límite. La primera diferenciación no vendría a ser otra cosa que la indicación desnuda. La indicación de un punto sin estructura ni extensión ni contenido en lo que “antes” nada era).

Sugerimos que es posible una “reconstrucción” del pensamiento de Luhmann, específicamente de lo que podemos denominar su epistemología general, que en lugar de esa primera distinción realizada en un espacio correspondiente a lo que en los otros casos hemos denominado “nivel 0”, contemple, en efecto, sólo observaciones de observaciones. Nuestra apuesta es que sí. Más aún, a nuestro parecer, el mismo Luhmann aporta indicaciones claras que apuntan hacia ella; la primera de las citas anteriores, aunque se refiere a “la primera diferenciación”, es un ejemplo de ello: “...diferenciada por otra observación que es, a su vez, *la primera diferenciación para otra observación* [cursivas nuestras]”.

Hablando de los sistemas autopoieticos, escribe “[...] en el mundo de esta clase de sistemas, no existe ninguna duración independiente de los acontecimientos, sino en todo caso observaciones de observaciones [...] formando redes”;¹⁰⁸ y unos renglones más adelante pregunta: “Pero cómo se debe comprender entonces el *conocimiento*, si no sólo su objeto es disuelto en una construcción sin referencia, sino que además su base operativa es disuelta en la experimentación que cambia de momento a momento y que sólo bajo estas condiciones puede ser observada, es decir diferenciada?”¹⁰⁹ En otro momento se refiere a la no disponibilidad de “una referencia que podría contener más que la recursividad de la observación de observaciones”.¹¹⁰

El capítulo “Observar” de *La ciencia de la sociedad* termina con un párrafo en el que se registra, entre otras cosas, que “la cibernética de segundo orden sólo tom[a] en cuenta al observador como observador de los observadores”.¹¹¹

Si en el *corpus* luhmanniano *La ciencia de la sociedad* es la obra fundamental y, como hemos sugerido, “fundante”, para lo relativo a la observación de segundo orden, encontramos en *El arte de la sociedad* –en su segundo capítulo, “Observación de primer orden y observación de segundo orden”,

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 63.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 79.

¹⁰⁹ *Ibid.*, pp. 79-80.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 81.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 91.

en particular— la que probablemente sea la exposición más clara del tema en dicho *corpus*. No comienza con alguna referencia a una primera distinción, sino con lo propio de cualquier observación: “Todo observar introduce una distinción en un espacio-sin-marca, a partir del cual efectúa la distinción”.¹¹² La definición que ofrece de la observación de segundo orden afirma su carácter relativo, aunque no *absolutamente relativo*: “Queremos designar la observación de observaciones como observación de segundo orden. De acuerdo con esto, también la observación de segundo orden es —en cuanto operación— una observación de primer orden, es decir, la observación de algo que se puede distinguir como observación”.¹¹³ (La razón por la que no se afirma —tampoco se niega— el carácter absolutamente relativo de la observación de segundo orden es que, si bien se asienta que toda observación de segundo orden es susceptible de ser tomada como de primer orden en una observación posterior, no se dice que toda observación de primer orden es a su vez susceptible de ser tomada como de segundo orden en relación con una observación anterior). Lo que sí está implicado es la imposibilidad de un último observador. “La afirmación de que un observador de segundo orden es siempre también un observador de primer orden es tan sólo otra formulación para la tesis muy difundida de que el mundo no puede ser observado desde afuera”.¹¹⁴

Intempestivamente, somos sorprendidos por un chubasco de agua fría: “Se pueden por lo tanto observar operaciones que no son observaciones”.¹¹⁵ Esto, tomado tal cual, no es compatible con nuestra postura. Pero veámoslo en su contexto:

También *presuponemos* [cursivas nuestras] que la observación no acontece simplemente (como cuando una avalancha arrasa la nieve de una parte del campo y no de otra), pues en ese caso cualquier operación que produjera efectos sería una observación. Ahora bien, es propio del concepto el hecho de la co-presencia del otro lado de la distinción —de tal suerte que para el sistema que está operando de acuerdo al esquema general de esto/no lo otro; esto/no aquello, la designación de uno de los lados se convierte en información. “Se pueden por lo tanto observar operaciones que no son observaciones. En la observación (a diferencia de la operación simple), la distinción y el señalamiento [la indicación] se realizan *simultáneamente* (y no sucesivamente en el sentido de ocurrir primero la selección de una distinción). Por ello la operación

¹¹² Niklas Luhmann, *El arte de la sociedad*, p. 97.

¹¹³ *Ibid.*, p. 99.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 104.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 105.

observación realiza la unidad entre distinción y señalamiento [indicación]: esta es precisamente su especialidad [especificación].¹¹⁶

¿Cómo procesar esto? En primer lugar, tomando nota de que se trata explícitamente de una *presuposición*, esto es, de un presupuesto que informa a la teoría y no de un resultado por ella obtenido. En segundo término, reconociendo que ningún intento de reconstrucción del pensamiento de Luhmann puede suprimir la distinción operación/observación so pena de no ser reconstrucción sino destrucción. Lo que nosotros sugerimos a partir de esto es, por el contrario, acentuar y aun radicalizar la distinción: distinguir con Luhmann la operación de distinción; conservar, por supuesto, la definición de observación como operación en la que se realiza la unidad entre distinción e *indicación*; y, *proponer que hay una categoría de sistemas, los observing systems de von Foerster cuyo operar está conformado exclusivamente por observaciones: sólo observaciones de observaciones.* (Con esto no se excluiría, desde luego, la existencia de otros tipos de sistemas con otros tipos de operaciones). De esta manera, como escribe Luhmann, “la observación de segundo orden es *distinción de distinciones* [cursivas nuestras]”¹¹⁷ y “la forma de la observación implica ya la *reentry* de la forma en la forma, puesto que la distinción utilizada presupone la distinción entre distinción y señalamiento [indicación]”.¹¹⁸

Para Luhmann, los sistemas funcionales de la sociedad moderna —ciencia, economía, política, religión, arte, etcétera— se establecen en un nivel de observación de segundo orden.¹¹⁹ ¿Con respecto a qué? Luhmann considera a este respecto, a modo de ejemplos, los sistemas funcionales que acabamos de mencionar. He aquí algo de lo que escribe en relación con el segundo de ellos:

También la economía se ha ajustado a un modo de observación de segundo orden con la ayuda del mercado. Para esto es [...] indispensable un proceso de concentración en un medio de observación de primer orden [que realiza el mercado]. Se observan pagos en el contexto de transacciones: cuánto y para qué. Esto requiere y posibilita precios variables a partir de los cuales pueden inferirse las disposiciones de otros para la compra y la venta. Las transacciones presuponen (y originan) la fijación temporal de precios. Esto posibilita una observación de segundo orden desde el momento en que un participante del mercado observa a otros (y a sí mismo) para determinar si compra (o vende) a este precio, o si en atención a los precios alcanzables es rentable la

¹¹⁶ *Ibid.*, pp. 104-105.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 106.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 107.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 110.

producción y entonces haya que invertir. Todo esto produce –en el nivel de segundo orden de los mercados de productos, de las materias primas, del mercado de trabajo y del de las divisas– situaciones cambiantes a ser observadas constantemente. Donde no hay precios que se formen en dependencia del mercado (como lo experimentaron los planteamientos estatales socialistas) tampoco existe ninguna observación de segundo orden; es decir, tampoco existe racionalidad específicamente económica. Por eso la teoría económica debe distinguir entre precios y valores, dependiendo de si se observa a un observador de primer o de segundo orden.¹²⁰

Luhmann proporciona tratamientos semejantes relativos a los otros sistemas funcionales mencionados. Hemos transcrito lo anterior para ilustrar, con base en el ejemplo concreto del sistema económico, lo siguiente:

1. En su teoría de la sociedad, son los sistemas funcionales los que aportan a Luhmann las referencias para la determinación de lo que constituye los niveles de primer y segundo órdenes.
2. La racionalidad específica de cada sistema funcional opera sólo en el nivel de las observaciones de segundo orden.
3. *Las observaciones realizadas en ese nivel de segundo orden –los mercados, en el caso concreto del sistema económico– son las que conducen a otras observaciones en ese mismo nivel. Es decir, la secuencia de observaciones de observaciones de observaciones, sin principio ni fin, se realiza (horizontalmente, por así decirlo) en el nivel de segundo orden (el de los precios en el caso del sistema económico) con respecto (verticalmente) al nivel de primer orden (el de los valores).*

Resta tratar un asunto fundamental: el concerniente a la relación entre observación y comunicación. Como se sabe, lo más central de la teoría de la sociedad de Luhmann es que lo social está conformado exclusivamente por comunicaciones. De esta relación se ocupa Luhmann en el séptimo apartado del capítulo “Observar” de *La ciencia de la sociedad*. Afirma ahí explícitamente que la comunicación es una observación que opera con la distinción –complejo de distinciones, escribiríamos nosotros– entre informar, acto de comunicar y comprender (lo que a nosotros nos recuerda el modelo de Jakobson antes mencionado, sin coincidir con él).¹²¹

¹²⁰ *Ibid.*, pp. 111-112.

¹²¹ Niklas Luhmann, *La ciencia de la sociedad*, p. 87. (En *El arte de la sociedad*, p. 135, escribe que en el sistema funcional del arte, que como todo sistema social consiste sólo de comunicaciones, “artista y espectador participan en la comunicación tan sólo en calidad de observadores”).

Tanto en *La ciencia de la sociedad* como en *El arte de la sociedad*, Luhmann hace referencia a lo que nombra “la metáfora de los espejos”. En la primera de estas obras escribe: “En él [el espejo] no sólo [se] aporta el simple reflejo. El espejo muestra más bien algo que sin él *no se puede ver*: el propio observador. [...] Además, el espejo tiene una característica rara vez señalada en la tradición: produce que uno se vea a sí mismo y *a otros*: verse a sí mismo *en el contexto*”.¹²² Lo que nosotros preguntamos es: ¿qué es lo que ocurre en un mundo conformado exclusivamente por espejos o, mejor, por espejos cuyos reflejos son a su vez espejos que reflejan esos reflejos? Y, todavía mejor, por reflejos de reflejos de reflejos...

Finalmente, queremos recordar por honestidad intelectual los dos puntos esenciales en relación con los cuales nuestro pensamiento difiere del de Luhmann: (1) En tanto que para Luhmann, la sociedad no piensa y las conciencias no se comunican (las conciencias son entorno de la sociedad), para nosotros el lenguaje en acto, el discurso, no conoce la frontera entre lo público y lo privado, entre lo social y las conciencias, y la experiencia subjetiva consciente es de naturaleza lingüística de punta a punta. (2) En tanto que para Luhmann la comunicación (el elemento constitutivo de lo social) rebasa el ámbito de lo lingüístico, para nosotros lo social se constituye exclusivamente mediante comunicaciones de carácter lingüístico (y, sí, entre conciencias).

Noêsis noêseôs noêsis: ¿*Trinidad?*

Hemos tenido oportunidad de ver cómo en *La ciencia de la sociedad* Luhmann declara que su manera de entender la observación de segundo orden excluye la posibilidad de un último observador, de “la unidad plenamente accesible a sí misma”, de “aquello que se llamaría Dios”. Si admitimos esto, que concuerda perfectamente con lo que hemos visto de las teorías de la conciencia como pensamiento de segundo orden, ¿cómo podría ser posible concebir a Dios como *noêsis noêseôs noêsis*, como pensamiento (o intelección) que piensa (o intelige) el pensamiento (o la intelección)? ¿No sería éste un caso de una imposible observación que se auto-observa?

Antes de intentar salvar la proposición de Dios como *noêsis noêseôs noêsis*, vamos a volver a repasar el capítulo “Observar” de la *Ciencia de la Sociedad* y el capítulo “Observación de primer orden y observación de segundo orden” de *El arte de la sociedad*, a fin de ver qué otras indicaciones encontramos sobre el asunto. Centramos nuestra atención en primer lugar en dos pasajes del primer texto.

¹²² Niklas Luhmann, *La ciencia de la sociedad*, p. 74.

En el primero de ellos, Luhmann señala que la teología lograba superar la distinción ontológica en la que se basaba la “epistemología clásica”: ser/no ser. Dios, en efecto, se hallaba más allá de toda distinción, ésa incluida, y también (y esto es verdaderamente importante a nuestro parecer) la de diferenciarse/no diferenciarse. Aquí, la referencia inevitable es, por supuesto, Nicolás de Cusa, y así lo apunta Luhmann, quien afirma que sólo con un análisis más riguroso de la lógica de las distinciones es posible apartarse de esta tradición a la que correspondía una lógica dual, a su vez vinculada a una concepción del tiempo unidimensional como medida del movimiento. A esto, la teoría de los sistemas sociales opone la posibilidad de la observación “simultánea” de sucesos pertenecientes a diversos sistemas (piénsese en los sistemas funcionales de la sociedad moderna).

Tales sucesos [...] son construcciones artificiales. No tienen ningún pasado uniforme ni futuro uniforme alguno. Reúnen la historia y la vuelven a dividir. Integran y desintegran los sistemas más diversos, pero todo únicamente mientras dure el momento en el que se actualiza la operación de la *observación*. La observación construye por lo tanto una realidad temporal, una realidad atravesada por el tiempo en la cual ella misma requiere su propio tiempo para poder orientarse.¹²³

El segundo pasaje que consideramos constituye un momento particularmente literario de *La ciencia de la sociedad*. Luhmann se pregunta por la genealogía del observador y se responde que pertenece a la familia del *diablo*. Esta figura codifica la intención “de observar la unidad de la que uno mismo participa, como si uno estuviera afuera”.¹²⁴ Tradicionalmente, esa unidad ha sido tenida como perfección infinita y personalizada con el nombre de Dios. Surge entonces la cuestión de la distinción Dios/mundo (y la de bien/mal); el mundo en su totalidad es observado por Dios (creador) que es inobservable. (La única posibilidad es la *docta ignorantia*, escribe Luhman, que vuelve a referirse explícitamente a Nicolás de Cusa). A fin de cuentas –y con esto concluye el capítulo “Observar”– “Incluso cuando la cibernética de segundo orden sólo tome en cuenta al observador de los observadores, sigue teniendo el problema de un observador que, si pretende lograr la universalidad de su diferenciación, tiene que incluirse a sí mismo en lo observado, es decir, tiene que serlo y no serlo”.¹²⁵

¹²³ *Ibid.*, p. 69.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 88.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 91.

Pasamos ahora al segundo capítulo de *El arte de la sociedad*. Lo primero que allí encontramos en relación con el asunto que ahora nos interesa es una declaración en el sentido de que la afirmación de que todo observador de segundo orden es también uno de primer orden es sólo una formulación alternativa de la tesis de que el mundo no puede ser observado desde fuera, de que no existe ningún sujeto extramundano y de que quien emplea esta figura de pensamiento “piensa cubierto por la larga sombra de la teología o es llevado en este lugar por la teoría filosófica a hielo resbaladizo”.¹²⁶ Argumenta en contra de ella desde la epistemología operativa, “ampliamente aceptada en la actualidad”, en la que toda observación constituye el estado incompleto de las observaciones ya que se elude a sí misma y a la distinción que emplea, esto es, a lo que viene a ser su punto ciego. Unas páginas más adelante, vuelve sobre lo mismo y escribe: “La observación de segundo orden advierte (y experimenta en sí misma) que la carga total de información del mundo no puede ser concentrada en un punto –a no ser que se presuponga a Dios”.¹²⁷ Al tratar de la observación de segundo orden en distintos sistemas funcionales, dedica cinco renglones al de la religión y dice que en él Dios siempre fue entendido como observador, y que precisamente en virtud de ello observarlo se vuelve un problema. Identifica dos variantes del intento de observación de Dios: el diabólico y el de los teólogos.

Luhmann se refiere a “la retirada del planteamiento religioso del mundo”.¹²⁸ En ese planteamiento –específicamente en su modalidad teológica– se tenía “la idea de que Dios era observador y su observación amor– aunque con ello se debía admitir que este observador (creador y conservador del mundo mediante observación) no excluye nada; es decir, no adopta ninguna forma que, por su parte, puede ser observada”.¹²⁹

Sintetizamos todo lo anterior de la siguiente manera:

1. No puede haber un último observador –que vendría a ser Dios– porque cada observación tiene un punto ciego –la distinción que emplea– que puede ser observada por otra observación de segundo orden con respecto a ella.
2. Por otra parte, en la concepción tradicional más rigurosa, Dios trascendía cualquier distinción, incluidas las de ser/no ser y dife-

¹²⁶ Niklas Luhmann, *El arte de la sociedad*, p. 100.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 109.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 154.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 156.

- renciación/no diferenciación. Dios no posee ninguna forma que pueda ser observada.
3. Pero por otra parte, Dios, para “observar la unidad de la que uno mismo participa, como si uno estuviera afuera”, tiene que incluirse a sí mismo en lo observado, es decir, tiene que ser y no ser observador.
 4. En la concepción tradicional (judeocristiana), la observación de Dios –la que Él hace– es amor; es creación y mantenimiento de lo creado.
 5. No puede sostenerse la distinción Dios/mundo.
 6. En la sociedad moderna ya no se piensa en esos términos, ha tenido lugar “la retirada del planteamiento religioso del mundo”.

Si quisiéramos, para cualquier efecto, recuperar la noción de Dios como *noêsis noêseôs noêsis*, tendríamos que atender (al menos y por cuanto concierne al pensamiento de Luhmann sobre la observación de segundo orden) a cada uno de estos seis puntos. Señalamos por dónde irían nuestras respuestas a cada uno de ellos en el orden en el que los hemos formulado.

1. Considérese la teoría de conjuntos y el conjunto N de los números naturales (0, 1, 2, 3...). Este conjunto no posee un último elemento: como todos los niños aprenden a muy temprana edad, no hay un último número (natural); cualquier número (natural) tiene un sucesor. Sin embargo, el conjunto puede ser “observado” en su totalidad (si se acepta la existencia del infinito actual). No hay un último observador –el concepto de observación como distinción/indicación ciertamente lo excluye–, pero no hay necesidad de identificar a Dios con el inexistente último observador, Dios bien puede encontrarse (por así decirlo) fuera de la cadena sin principio ni fin de las observaciones.¹³⁰

¹³⁰ Las cosas son en realidad algo más complejas. Como lo sabe bien cualquier lector mínimamente avisado en materia de teoría de conjuntos, hay *infinitos infinitos*, infinitos números cardinales (que vienen a ser como medidas de la infinitud en el caso de conjuntos infinitos). No hay un último número cardinal y a diferencia de los números naturales, no hay un conjunto de todos los números cardinales (no hay “todos” los números cardinales, como tampoco hay un conjunto de todos los conjuntos). Georg Cantor (1845-1918), quien desarrolló la teoría de conjuntos, hablaba del *infinito absoluto* que trascendía toda la secuencia de números ordinales (de la que forman parte los números cardinales) y lo equiparaba con Dios.

2. Esto hay que tomárselo en serio. Se ha sostenido en el marco del pensamiento aristotélico-tomista que, como en Dios la existencia y la esencia son una misma cosa, no puede decirse con propiedad que exista, ya que en los existentes –los entes– hay una distinción real entre existencia y esencia. Así, había quien decía: “Dios no existe, Dios es”. Lo que correctamente escribe Luhmann sobre lo que vendría a ser la concepción tradicional más rigurosa de Dios es que trasciende toda distinción, incluida la de ser/no ser, de manera que de Dios no puede decirse ni que sea, ni que no sea, ni que sea y no sea, ni que ni sea ni no sea. De hecho, no podría decirse nada. Esto es consistente con lo que acabamos de escribir en relación con el punto anterior. Diferimos lo correspondiente a “Dios no posee ninguna forma que pueda ser observada” hasta nuestro comentario al último punto.
3. Recordamos lo aprendido en nuestros primeros años de escuela: El Padre es Dios, el Hijo es Dios, el Espíritu Santo es Dios; el Padre no es el Hijo, el Padre no es el Espíritu Santo, el Hijo no es el Padre, el Hijo no es el Espíritu Santo, el Espíritu Santo no es el Padre, el Espíritu Santo no es el Hijo. ¿Podrían ser equiparables el primer *noêsis* al Padre; el segundo, al Hijo; y el *noêseôs* al Espíritu Santo?
4. Lo asumimos tal cual.
5. Éste, nos parece, es el punto central. Probablemente la solución más frecuente a lo largo de la historia haya sido la panteística: negar la distinción afirmando la identidad mundo/Dios. Otra ha sido la materialista: negar a Dios. Nosotros, guiados por el anónimo monje de Occidente, vamos a proponer más adelante que esa distinción tiene sentido desde el lado del mundo, pero no *desde “el lado de Dios”, para el que nada es “exterior”*.
6. Proponer hoy la consideración de Dios como *noêsis noêseôs noêsis* es, por decir lo menos, una regresión; en los términos de Luhmann, una regresión *diabólica*, además. Hemos visto cómo Hegel recupera de Aristóteles este modo de pensar y hemos visto también, en VI, cómo Ricoeur declara que ya desde hace bastante tiempo pensamos después de Hegel y que ya no es posible pensar con Hegel. *Noêsis noêseôs noêsis* es, por lo demás, una forma observable. Afirmar que Dios es eso es reintroducirlo al ámbito de las distinciones y de las observaciones, al ámbito de lo discursivo: Dios no es *noêsis noêseôs noêsis*, Dios no es nada (que pudiera ser dicho); lo acabamos de ver; ni siquiera puede decirse que Dios sea. *Noêsis noêseôs noêsis* es un *índice* que apunta a lo que no puede ser dicho, ni pensado,

ni comprendido.¹³¹ Tendremos que volver sobre esto; quedamos emplazados a ello.

Hay que añadir un último punto antes de abandonar los textos de Luhmann de los que nos hemos venido ocupando. En *La ciencia de la sociedad* encontramos que: “[La] diferenciación [distinción] entre voluntad e intelecto/razón [...] es introducida arbitrariamente –como toda diferenciación [distinción]–, y puede ser omitida en cuanto ya no se le requiera. La sustituimos por el concepto del observador. El concepto *observar* comprende, entonces, conocer y actuar”.¹³² Lo mismo en *El arte de la sociedad*: “[...] el concepto de observación –consistente en distinguir y señalar– trasciende la acción y la vivencia. La distinción entre acción y vivencia [...] se encuentra únicamente en el momento de aplicar la distinción auto-referencia/hetero-referencia [...]”.¹³³ Lo que nosotros queremos sugerir es que ese tipo de “observación” que en la fórmula *Noësis noëseôs noësis* es el “pensamiento” que se piensa a sí mismo, unifica y trasciende cognición, emoción y volición.¹³⁴

Fragmentos de una historia de la idea de la divinización universal

Pues su divino poder [del Señor] nos ha concedido cuanto se refiere a la vida y a la piedad, mediante el conocimiento perfecto del que nos ha llamado por su propia gloria y virtud, por medio de las cuales nos han sido concedidas las preciosas y sublimes promesas, para que por ellas os hicierais partícipes de la naturaleza divina, huyendo de la corrupción que hay en el mundo por la concupiscencia.

2 P 1, 3-4

¹³¹ Años antes había escrito Luhmann: “[...] no está dicho que fuera del sentido no haya nada. Esto contradiría el marco de condiciones sistémico-teóricas del análisis de la función del sentido así como a los contenidos directos de experiencia denominados bajo los títulos de gozo, felicidad, existencia, en las tradiciones literarias y filosóficas. No habría que dejar para el último la experiencia religiosa de la trascendencia. En [...] estas experiencias [...] la categoría de sentido no puede cubrir lo que significan [...]”. (Niklas Luhmann, *Sistemas Sociales. Lineamientos para una teoría genera*, pp. 82-83. Debo la referencia a este fragmento a Javier Torres Nafarrate).

¹³² Niklas Luhmann, *El arte de la sociedad*, pp. 84-85.

¹³³ *Ibid.*, p. 135.

¹³⁴ Lo que de alguna manera recuerda la fórmula *Saccidananda* o *Sat- Cit- Ananda* – Ser-Conciencia-Gozo– que en varias escuelas filosófico-teológicas hindúes hace referencia a la “experiencia” del liberado de la naturaleza de *Brahma* y es interpretada con un sentido trinitario.

Todos los días, en todas las eucaristías que se celebran en todo el mundo, durante la preparación de las ofrendas al mezclar el agua (que representa a los fieles) con el vino (que representa a Cristo), el sacerdote oficiante dice las siguientes palabras: “Por el misterio de esta agua y este vino, haz que compartamos la divinidad de quien se ha dignado participar de nuestra humanidad”. Esto, que tiende a pasar desapercibido, cuando es objeto de atención en Occidente puede sorprender: ¿Compartir la divinidad? ¿Llegar a ser Dios? Pero en la cristiandad oriental es recibido con la mayor naturalidad. En tanto que en Occidente la Segunda Persona de la Trinidad se encarnó para redimirnos, en Oriente se hizo humano para que los humanos pudiéramos llegar a ser divinos. Se trata del proceso conocido por la palabra griega *theosis*, esto es, divinización o deificación.¹³⁵ En ese medio, la *theosis* constituye el sentido de la vida. El fragmento de la Segunda Carta de Pedro que ha sido colocado como epígrafe en este apartado es la única ocasión en todo el Nuevo Testamento en la que se hace referencia explícita a esta idea, pero la referencia es clara e innegable. (En el fragmento, además, se señala el medio o camino para la realización de la *theosis*: la “huida” de la corrupción engendrada por la concupiscencia). Las visiones occidental y oriental pueden ser conciliadas si se entiende salvación como *theosis*.

Hemos dicho que la idea de la divinización de los seres humanos puede resultar sorprendente en Occidente, pero la verdad es que no debería ser así. En efecto, en el *Catecismo de la Iglesia Católica** (dado a conocer en 1992) puede leerse lo siguiente:

El Verbo se encarnó *para hacernos “participes de la naturaleza divina”* (2 P 1, 4): “Porque tal es la razón por la que el Verbo se hizo hombre, y el Hijo de Dios, Hijo del hombre: Para que el hombre al entrar en comunión con el Verbo y al recibir así la filiación divina, se convirtiera en hijo de Dios” (S. Ireneo, haer., 3, 19, 1 [Ireneo de Lyon, *Adversus haereses*, 3, 19, 1]). “Porque el Hijo de Dios se hizo hombre para hacernos Dios” (S. Atanasio, Inc., 54, 3 [Atanasio de Alejandría, *De incarnatione Verbi Dei*, 54, 3]). “*Unigenitus Dei Filius, suae divinitatis volens nos esse participes, naturam nostram assumpsit, ut homines deos faceret factus homo*” (“El Hijo Unigénito de Dios, queriendo hacernos participantes de su divinidad, asumió nuestra naturaleza, para que, habiéndose hecho hombre, hiciera dioses a los hombres”) (Santo Tomás de A., opusc 57 in festo Corp. Chr., 1).¹³⁶

¹³⁵ Al parecer, el primero en emplear el término –no el concepto– fue Gregorio Nacianceno (329-389).

¹³⁶ *Catecismo de la Iglesia Católica*, p. 113. (El párrafo reproducido es el núm. 460).

La claridad de las fórmulas es absoluta; las autoridades citadas—Nuevo Testamento, Ireneo de Lyon y Atanasio de Alejandría (padres de la Iglesia) y santo Tomás— de prestigio insuperable.

Una versión moderada de la *theosis* distingue entre imagen de Dios y semejanza de Dios y sostiene que en tanto que es propio de la ontología de todo ser humano ser imagen de Dios, la tarea de la vida es realizar la semejanza, y que en esto consiste el proceso de divinización, entendido como uno que, aunque se inicia en esta vida, se prolonga sin fin eternamente en la otra. A manera de ilustración de esto, transcribimos la definición de *theosis* que proporciona un autor contemporáneo, el archimandrita Jorge, Abad del monasterio de san Gregorios en el monte Athos:

Theosis (Θέωσις) significa literalmente volverse dioses [Dios] en virtud de la Gracia. Los términos bíblicos que son sinónimos y descriptivos de *Theosis* son adopción, redención, herencia, glorificación, santidad y perfección. *Theosis* es la adquisición del espíritu Santo, de manera que mediante la gracia uno se vuelve participante en el Reino de Dios. *Theosis* es un acto del infinito e increado amor de Dios. Comienza aquí en el tiempo y en el espacio, pero no es estático ni completo, sino una progresión abierta ininterrumpida a lo largo de toda la eternidad.¹³⁷

En nuestro tiempo, probablemente la expresión más feliz de la idea es la debida a Karl Rahner—quien con frecuencia es señalado como el teólogo católico más importante del siglo xx—, la cual constituye uno de varios hilos conductores que recorren su vasta obra: la cristología es una antropología llevada al límite de sus posibilidades. De esto, algo trataremos en el sexto estudio.

La conciliación que a nosotros nos interesaría sería la de la idea de la Encarnación universal con la de la *theosis*. Nos parece que esto es posible si ésta es entendida como la realización de la identidad Crística (cuya expresión oriental viene a ser la “identidad suprema”). Volveremos sobre esto con amplitud en el siguiente estudio.

Un eco, podríamos así decir, de la noción de la *theosis* la encontramos en un texto relativamente reciente al que dedicamos algún espacio en el primer estudio y al que de nueva cuenta hicimos referencia en el anterior: la encíclica *Veritatis splendor* del papa Juan Pablo II (1993). Leemos ahí (§ 111):

Compete a ellos [los teólogos moralistas], en conexión íntima y vital con la teología bíblica y dogmática, subrayar en la reflexión científica «el aspecto dinámico que

¹³⁷ George (Archimandrite), *Theosis. The True Purpose of Human Life*, p. 86.

ayuda a resaltar la respuesta que el hombre debe dar a la llamada divina en el proceso de su crecimiento en el amor, en el seno de una comunidad salvífica. De esta forma, la teología moral alcanzará una dimensión espiritual interna, respondiendo a las exigencias de desarrollo pleno de la “*imago Dei*”.¹³⁸

La (posible) condena que no podemos ignorar

La (posible) condena en la encíclica *Mystici Corporis*

En su encíclica *Mystici Corporis*, sobre el cuerpo místico de Cristo, de 1943 (el mismo año de *Divino Afflante Spiritu*), el papa Pío XII parece condenar la proposición de la Encarnación universal (o algo muy parecido):

Pues no faltan quienes, no entendiendo bastante que el apóstol Pablo habló de esta materia [el cuerpo místico de Cristo] sólo metafóricamente, y no distinguiendo suficientemente, como conviene, los significados propios y peculiares de cuerpo físico, moral y místico, fingen una unidad falsa y equivocada, juntando y reuniendo en una misma persona física al divino Redentor con los miembros de la Iglesia y mientras atribuyen a los hombres propiedades divinas, hacen a Cristo nuestro Señor sujeto a los errores y debilidades humanas.

Esta doctrina falaz, en pugna completa con la fe católica y con los preceptos de los santos Padres, es también contraria a la mente y al pensamiento del Apóstol, quien aun uniendo entre sí con admirable trabazón a Cristo y su cuerpo místico, los opone uno a otro como el Esposa a la esposa (*cf.* Ef. 5, 22s).¹³⁹

Esto no puede ni debe ser ignorado. Más aún, debemos profundizar en ello. En DH encontramos la pista para hacerlo; en efecto, en una nota a pie de página leemos lo siguiente: “Se trata del sistema del ‘Pancristismo’, que hacia el año 1940 se propugnó en una obra escrita en alemán [que no se nombra y que no hemos podido identificar]. El Concilio de Basilea, en su 22ª sesión del 15 de octubre de 1435, había condenado ya un error parecido de Agustín de Roma”.¹⁴⁰ ¿Qué fue el Concilio de Basilea y qué aconteció en su vigésima segunda sesión?

¹³⁸ http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor_sp.html. Este fragmento no se reproduce en DH. El tema de la *imago Dei* vuelve a figurar –sin estos alcances– en la encíclica *Fides et Ratio* (§ 80).

¹³⁹ DH 3816.

¹⁴⁰ DH 982.

La condena en el Concilio de Basilea (o Concilio de Florencia)

La historia del Concilio de Basilea (1431-1445) es de lo más accidentada. Se trata del xvii Concilio Ecuménico para la Iglesia católica y en realidad debe hablarse del Concilio de Basilea-Ferrara-Florencia. El concilio se llevó a cabo en esas tres ciudades –en Basilea de 1431 a 1437; en Ferrara en 1438 y 1439; y en Florencia de 1439 a 1445–. Fue convocado por el papa Martín V, que murió antes de su inicio. Se trataba de la reposición de lo que hoy se designaría un “concilio fallido”, el de Pavia-Siena (1423-1424), que se malogró por el escaso número de participantes y que no figura en la lista de los concilios ecuménicos reconocidos por la Iglesia católica. El nuevo papa, Eugenio IV, no presidió las sesiones de Basilea, sino el cardenal Julián Cesarini.

Desde un comienzo, prevaleció en el concilio una postura “conciliarista” –que se había ya manifestado claramente en el Concilio Ecuménico anterior: Constanza (1414-1418)– consistente en privilegiar los acuerdos conciliares sobre las decisiones papales, de manera que los intereses conciliares y los papales eran divergentes. Menos de cinco meses después de iniciado el concilio (23 de julio de 1431), fue disuelto por el papa (18 de diciembre de 1431). Los padres conciliares, sin embargo, no aceptaron la bula papal (*Quonian alto*) con la que se disolvía y continuaron sesionando. Dos años más tarde (15 de diciembre de 1433), el papa, ante las presiones del Emperador, reyes y cardenales, anuló la bula de disolución mediante una nueva bula (*Dudum sacrum*).

Uno de los puntos centrales en la agenda del concilio era buscar solución al Cisma de Oriente y Occidente, y una cuestión importante que había que resolver era la concerniente al mejor lugar para continuar el Concilio con la presencia de los padres griegos (ortodoxos). El papa determinó (18 de septiembre de 1437) que el concilio se trasladara a Ferrara. Sólo una proporción pequeña de los padres conciliares de Basilea acataron la disposición y se trasladaron a Ferrara; los restantes continuaron sesionando en Basilea y, dos años después, declararon que el papa había incurrido en herejía y provocado un cisma, acordaron deponerlo y designaron en su lugar a Amadeo de Saboya VIII, que asumió el nombre de Félix V. Continuaron sesionando en Basilea hasta 1448, cuando se trasladaron a Lausana, donde declararon disuelto el concilio al año siguiente después de la abdicación del antipapa Félix V.

Mientras tanto, el concilio reconocido por la Iglesia católica sesionó en Ferrara del 8 de enero de 1438 hasta el 6 de julio del año siguiente, cuando, debido a la insalubridad en la ciudad por un brote de peste, se

trasladó a Florencia donde residía el papa. El concilio sesionó en Florencia hasta su conclusión en 1445, cuando ya se habían revertido las tendencias “conciliaristas”. De las sesiones que tuvieron lugar en Basilea, son tenidas por válidas y ecuménicas las primeras veinticinco (las que tuvieron lugar antes del traslado a Ferrara), aunque hay quienes las cuestionan. Nadie reconoce la validez de las sesiones restantes de Basilea.

En la vigésima segunda sesión fue condenado un libro de Fray Agustín de Roma, personaje al que se hace referencia en la nota a pie de página en DH. Transcribimos a continuación el corazón de esta condena:

El santo Sínodo especialmente condena y censura, en el libro, el aserto escandaloso, erróneo en la fe y ofensivo a los oídos de los fieles piadosos a saber, que Cristo peca cotidianamente y ha pecado cotidianamente desde su mismo comienzo, aun cuando previene [el autor] que no entiende esto de Cristo nuestro salvado, cabeza de la Iglesia, sino referido a sus miembros, los que junto con Cristo la cabeza conforman el Cristo único, como afirma [el autor]. También las proposiciones, y las a ellas semejantes, que el sínodo declara que están contenidas en los artículos condenados en el sagrado Sínodo de Constanza, a saber, los siguientes. No todos los fieles justificados son miembros de Cristo, sino sólo los elegidos, que finalmente reinarán con Cristo para siempre. Los miembros de Cristo, de quienes está constituida la Iglesia, están tomados conforme al inefable conocimiento previo de Dios; y la Iglesia está constituida sólo de aquellos que son llamados conforme a su propósito de elección. Para ser miembro de Cristo, no es suficiente estar unido a Él en el vínculo de la caridad, se requiere de alguna otra unión. También la siguiente [proposición se condena]: La naturaleza humana en Cristo es realmente Cristo. La naturaleza humana en Cristo es la persona de Cristo. La causa íntima que determina la naturaleza humana en Cristo no se distingue realmente de la naturaleza que es determinada. La naturaleza humana en Cristo es sin duda la persona de la Palabra [*Logos*]; y en Cristo la Palabra, una vez que ha sido asumida la naturaleza, es realmente la persona que asume. La naturaleza humana asumida por la Palabra en una unión personal es verdaderamente Dios, natural y propiamente. Cristo, de conformidad con su voluntad creada, ama la naturaleza humana unida a la persona de la Palabra tanto como ama la naturaleza divina. Así como dos personas en Dios son por igual dignas de ser amadas, así las dos naturalezas en Cristo, la humana y la divina, son por igual dignas de ser amadas en virtud de la persona común. El alma de Cristo ve a Dios con la misma claridad con la que Dios se ve a sí mismo.

Estas proposiciones y otras que surgen de la misma raíz, que se encuentran en el dicho libro, este santo Sínodo condena y censura como erróneas en la fe. Por que no sea alguno de los fieles caiga en error debido a tal enseñanza, el Sínodo prohíbe estrictamente a cualquiera enseñar, predicar, defender o aprobar la enseñanza del dicho libro, especialmente las antes dichas proposiciones condenadas y censuradas, así

como sus tratados sustentantes. Decreta que los transgresores sean castigados como herejes y con otras penas canónicas.¹⁴¹

La verdad es que no encontramos aquí referencia al “pancristismo” denunciado por el papa Pío XII en su encíclica, ni a la idea de la Encarnación universal. Hemos querido examinar este asunto con el mayor detalle posible en virtud de la distinción Magisterio ordinario / Magisterio extraordinario. La encíclica del papa Pío XII pertenece a lo primero. Una condena formal en un concilio ecuménico podría pertenecer a lo segundo.

En realidad la condena al no nombrado libro de Agustín de Roma no tiene que ver con la idea de la Encarnación universal; en todo caso, más bien, con la de que el Cuerpo de Cristo y la Iglesia (algunos de sus miembros) son una y la misma cosa. Y es a esto precisamente a lo que comienza y termina haciendo referencia el párrafo citado de la encíclica *Mystici Corporis* (que, recordamos, es “sobre el cuerpo místico de Cristo”), en este caso, al conjunto de los miembros. El renglón que inquieta es: “mientras atribuyen a los hombres propiedades divinas, hacen a Cristo nuestro Señor sujeto a los errores y debilidades humanas”; leído fuera de contexto, puede ser interpretado como si hiciera alusión a cada individuo *por separado* y no cada uno como miembro de un cuerpo único que es el que sería el de Cristo (física, moral o místicamente). ¿Y leído en contexto? ¿Qué es lo que quiso decir el papa Pío XII –hace ya más de setenta años– al escribir esto? Es posible responder con precisión y riguroso sustento a esta pregunta? No lo es, y éste es uno de los problemas mayores que presenta la tesis del mejor intérprete sustantivo, objeto de comentario en el primer estudio. El otro problema es que *nunca* se da una coincidencia perfecta entre lo que se quiere decir y lo que se dice, de ahí la razón de ser de la pregunta “¿qué quiso decir con ...?”.

NUESTRA POSTURA

¿Cómo podría responderse al párrafo citado de la encíclica *Mystici Corporis*, desde el seno de la Iglesia católica, pero afirmando la idea de la Encarnación universal? Ofrecemos las siguientes cinco posibilidades de respuesta:

1. Resolver la dificultad a través de la aplicación del dispositivo hermenéutico propuesto en el estudio anterior. Esto, sin embargo, sería una aplicación sesgada hacia un tipo de resultado previamente establecido, por lo que habría que descalificar *a priori* tal aplicación.

¹⁴¹ Tomado de <http://www.piar.hu/councils/ecum17.htm>.

2. Concluir que no se refiere a la idea de la Encarnación universal al recordar que la proposición de la Encarnación universal está vinculada a otra: la de la identidad numérica de las personas (es decir, en cuanto personas no hay una pluralidad de individuos sino uno sólo que es Cristo). Esto también podría hacerse con un talante “conciliador”, con el argumento de que así entendidas las cosas desaparece el problema. Habría que pensar, sin embargo, que si en efecto desaparece el problema es seguramente a costa del surgimiento de uno *mucho peor* desde la que sería la perspectiva del autor de la encíclica. (Pero, de nuevo, ¿cómo saberlo?). Como sea, la duda *subsiste*.¹⁴²
3. Invocar la densidad ontológica del lenguaje metafórico, del “es como” de la metáfora, según hemos sido instruidos por Ricoeur. Esto podría hacerse con un talante “conciliador” (“en realidad no hay contradicción una vez que se entiende la naturaleza de lo metafórico”) o con uno “contestatario” (“la contradicción es interna en la redacción de este fragmento de la encíclica debido a la densidad ontológica del lenguaje metafórico”). Esto segundo es estar en desacuerdo y dar razón del por qué.
4. No afirmando la Encarnación universal como hecho sino a manera de *modelo*, en términos del cual se espera hacer inteligible y significativo para la sociedad moderna actual el dogma cristológico fundamental.
5. Reconocer que vivimos, creemos, pensamos y actuamos después de la *Humanae Vitae*, es decir, en un tiempo en el que la autoridad del Magisterio ordinario ha perdido en los hechos su carácter absoluto.

Habría desde luego una sexta respuesta, tal vez la que sería más frecuente, que consistiría en ignorar la posible condena –y para el caso el contenido todo de DH– con base en el argumento de que hoy día es socialmente irrelevante y que de lo que el cristiano de nuestro tiempo está llamado a hacer es promover un orden social acorde al Evangelio. (Nos referimos a esto en la tercera de nuestras observaciones preliminares en el último apartado del primer estudio). El problema para nosotros con esta respuesta sería que se aplicaría también a todo nuestro trabajo y a todas las inquietudes a las que buscamos responder. (Lo que no debe interpretarse

¹⁴² En el sentido de “permanece”, que es como muchos, de manera natural, entendieron la palabra en la Declaración conciliar *Dignitatis humanae*, como hemos visto en el primer estudio.

como una negación de que la promoción de ese orden social sea un asunto de la máxima prioridad).

Nosotros, nuevamente, *con temor y temblor* (más por escribirlo que por pensarlo), con el mayor respeto hacia el Magisterio de la Iglesia y hacia sus autoridades de hoy y de antes, como dijimos hacia el final del primer estudio y ahora reiteramos, de conformidad con lo ahí expuesto, podríamos y tal vez debiéramos decir: siguiendo los lineamientos de nuestra conciencia y razón, y viviendo en la era postconciliar y después de la *Humanae Vitae*, elaboraremos nuestro pensamiento en la línea de la afirmación de la Encarnación universal y, por lo tanto, en contra de la condena de referencia en tanto sea aplicable a dicha idea esta condena. Al hacerlo, no creemos estar “en pugna completa con la fe católica”, sino en la realización del mejor intento del que somos capaces, en orden a la comprensión y vivencia de dicha fe, lo que constituye nuestra más profunda motivación para la escritura de *Cristianismo, Historia y textualidad. La producción textual del pasado IV* y de *La producción textual del pasado* en su conjunto.

Pero también, tal vez no sea necesario. Lo que habremos de proponer en el sexto estudio es en efecto un *modelo*. No diremos ahí “es así”, sino “*es como si fuera así*”. Claro está que, educados por Ricoeur, sabemos bien que ese *es como* tiene densidad ontológica.

ESTUDIO IV

DOS MONJES DE OCCIDENTE FRENTE A LA DOCTRINA DE LA NO DUALIDAD

En este estudio, consideramos los casos de dos monjes occidentales que se esforzaron por conciliar la fe cristiana con la doctrina vedántica de la no dualidad. El primero de ellos –que ha preferido mantenerse en el anonimato– procura esta conciliación en un plano exclusivamente conceptual, al menos en lo que publica. El segundo –a quien conocemos con dos nombres: su nombre occidental original y el que asumió en la India–, se hizo cargo tanto de la vertiente conceptual como de la práctica. Aunque un criterio cronológico sugeriría la presentación de estos casos en el orden contrario al que aquí seguimos, consideramos preferible proceder como lo hacemos en virtud de que el primero de los casos presentados aporta elementos teórico-conceptuales muy aprovechables en la comprensión y discusión del segundo.

EL CASO DEL “MONJE ANÓNIMO”

En el tercer estudio hemos tenido la oportunidad de decir algunas palabras sobre el libro *Doctrina de la no-dualidad y cristianismo. Jalones para un acuerdo doctrinal entre la Iglesia y el Vedanta* escrito por “Un monje de Occidente” anónimo. Lo que entonces nos interesó fue su sugerencia a favor de la doctrina de la encarnación universal. Vamos ahora a repasarlo en su totalidad debido a que ofrece un espléndido esfuerzo de exploración –el mejor y más autorizado que conocemos– de las posibilidades de conciliar en el *plano conceptual* la fe cristiana y la doctrina vedántica de la no dualidad. Omitimos repetir lo ya comentado en el tercer estudio sobre el prólogo escrito por Jean Tourniac al libro y nos adentramos sin más en el primer capítulo, “Monismo filosófico y no-dualidad” (ya que de la introducción ya hemos dado cuenta de alguna manera en el estudio tercero). En él, el autor busca

una (entre muchas posibles) comprensión de la no-dualidad que pueda a un tiempo ser aceptable tanto para hindúes (vedánticos) como para cristianos. Insólitamente, toma como punto de partida un fragmento de lo escrito por san Bernardo (prefiriéndolo a otras opciones como podrían ser Dionisio el Areopagita –por estar su autoridad “demasiado cuestionada”– o el maestro Eckhart, por razones semejantes):¹ “¿Qué es además Dios? Eso sin lo cual nada es. Es tan imposible que algo sea sin Él como Él mismo sin Él. Él es en Sí mismo como es en todo y, así de una cierta forma [*quodammodo*], sólo Él es, que es el ser mismo tanto de Sí como de todo”.² Al autor le parece que “no hay nada [...], en el conjunto de la tradición católica *ciertamente ortodoxa*, que se aproxime hasta este punto, incluso por la expresión, a la doctrina vedántica del Sí Supremo”.³ Así vistas las cosas, al ser humano no le pertenece el ser: “el que soy no soy yo, yo no soy el que soy”,⁴ en lugar de que la idea de Dios aliene al hombre, lo fundamenta, de manera que, como en mucho del pensamiento contemporáneo, a Dios como ilusión viene a corresponder la ilusión del hombre. El anónimo monje de Occidente hace uso de la metáfora del reflejo del sol (correspondiente al Ser divino real) y su reflejo en el agua: el reflejo es en sí mismo un ser contingente real y es ilusorio con respecto al sol. Aquí, lo importante es tomar nota de que: a) en ausencia del sol, no hay reflejo; y, b) nada es ilusorio en sí mismo, la ilusión se ubica en aquél que confunde el reflejo con el sol (o el mundo con la realidad): la ilusión es ignorancia. Cita a Nicolás de Cusa (*De docta ignorantia*), quien se admira de que una sola Forma infinita se encuentre participada diversamente en criaturas diversas (cuyo ser no es más que el reflejo de esa Forma). Aclara que el concepto de ilusión cósmica –a la que también nombra “manifestación divina”– tiene exactamente la misma extensión que el de creación en la doctrina cristiana, por lo que todo el ser humano –cuerpo y alma, si se le concibe así– es ilusorio: “*el alma no es el Sí*”,⁵ escribe. De hecho, la creación, considerada en la criatura, se agota sin residuo en su relación con Dios; no es nada más que eso. El paralelismo entre creación e ilusión es el siguiente: “lo que el reflejo es al objeto, la criatura –*la criatura real y subsistente*– lo es a Dios. Advierte que no está sosteniendo que ilusorio y creación sean intercambiables sin más, sólo que no son incompatibles como podría pensarse a

¹ Véase lo apuntado al respecto en el tercer estudio en la nota 51 a pie de página.

² Citado en Un monje de Occidente, *Doctrina de la no-dualidad y cristianismo*, pp. 21-22.

³ *Ibid.*, p. 22.

⁴ *Ibid.*, p. 25.

⁵ *Ibid.*, p. 29.

primera vista, y aclara que la creación no es algo que acontece en el tiempo, sino que el tiempo acontece en la creación. Aquí anotamos nosotros que para el lector cristiano, estas consideraciones sobre la creación son particularmente importantes, ya que tradicionalmente se ha sostenido que una diferencia fundamental entre el cristianismo y el pensamiento oriental (y también el neoplatónico) es que éstos ignoran el concepto de creación *ex nihilo* y hablan de ilusión o emanaciones.

Después de estas consideraciones sobre la creación, el autor de *Doctrina de la no-dualidad y cristianismo* procede a tratar *preliminarmente* dos asuntos fundamentales: el relativo a la radicalidad de la no relatividad, del carácter de absoluto, del Sí y el concerniente a la unidad, simplicidad y auto-identidad de Dios. En relación con lo primero, advierte que no tener rigurosamente presente ese carácter de absoluto del Sí conduce a una interpretación panteísta (errónea) de la doctrina de la no-dualidad. “*El Sí no es relativo a nada*”, escribe con énfasis, y las consecuencias que de ello deriva llegan a sorprender a un lector no suficientemente avisado:

[...] en la relación que une a Dios con el conjunto de los seres, por una parte, y al conjunto de los seres con Dios, por otra, sólo es real la relación de los seres con Dios, lo que equivale a decir que desde el punto de vista divino los seres no existen *como exteriores*. Sería pues muy equivocado concebir al Sí como una “persona” en el sentido filosófico de agente. [...] El Sí es “por sí” (*a se*, esto es la aseidad), solo en su omniabarcante infinidad, anterior a toda multiplicidad e incluso a la Unidad, libre de todo condicionamiento y de toda determinación, sin partes [...], ni nada verdaderamente exterior a Sí. No es una naturaleza, es sin *quididad*, sin cualidades, no actuante [...]. Se ve la ambigüedad de la afirmación, corriente, según la cual, para el Vedanta, la esencia del alma sería idéntica a *Brahma*. [...] Sólo *Brahma* es idéntico a *Brahma*, sin que ni siquiera se pueda decir que esta identidad sea *real*, allí donde toda identidad ha cesado y hasta la unidad del Ser puro, principio de la Existencia universal.⁶

En relación con el segundo de los asuntos mencionados, el anónimo monje de Occidente parte de una afirmación estrechamente vinculada con

⁶ *Ibid.*, p. 38. Un poco más adelante se proporciona una explicación de la última porción de este fragmento, la cual inicia de esta manera: “Si el liberado es realmente idéntico a *Brahma*, esto –puesto que no se deviene *Brahma*, que está más allá de todo devenir– no puede querer decir más que una cosa: que “el liberado” es un nombre de *Brahma*” (p. 40). En el cuarto capítulo se vuelve sobre lo mismo en los siguientes términos: “[...] el no-dualismo indio [...], más que ‘un ideal de identificación con el Absoluto’ es una doctrina de identidad con el Absoluto” (p. 71).

lo anterior: “Sólo Dios es idéntico a Dios, o, si se prefiere otra forma de expresarse, *Dios es identidad*”.⁷ Dios no es en manera alguna “triple”; es Trinidad:

Dios es simple, absolutamente y sin reservas. En efecto, por una parte Dios *es* la divinidad, y, por otra, la divinidad no está dividida entre las Personas divinas, sino que pertenece por igual a todas y a cada una en su totalidad indivisible, o, precisando más, puesto que cada persona divina, aun siendo realmente distinta de cada una de las otras dos, no es realmente distinta de la divinidad, cada una *es* la divinidad. No vemos ninguna contradicción entre no-dualidad y Trinidad”.⁸

Añade que, a su parecer, ésta es la única concepción de la “Realidad Suprema” susceptible de ser admitida por un no-dualista (o por un judío o por un musulmán). En relación con esto, reproduce unos renglones de *De pace fidei* (*La paz de la fe*, 1453) de Nicolás de Cusa en los que éste sostiene que la Trinidad no es ni compuesta, ni plural, ni numérica, y que Unidad, Ididad e Identidad podrían ser más aptos que los de Padre, Hijo y Espíritu.⁹

El capítulo termina con unas reflexiones sobre la tensión entre la postura que ve a las distintas religiones como “vías ordinarias de salvación” y la cristiana tradicional –asumida por el autor del libro que estamos repasando– que sostiene que el sacrificio del Verbo divino encarnado, hecho hombre, es el “principio único de reconciliación y de salvación”. El punto de arranque de estas reflexiones es la afirmación de que quien profesa la doctrina de la no-dualidad y pretende “realizarse” procura colocarse metódicamente en el “punto de vista” del Sí (esto es, en términos occidentales, de Dios), y la pregunta de que si ello no implica que esa “realización”, o (mejor) “liberación” o “verificación” de una gracia divina (en el sentido teológico tradicional occidental) y que la doctrina de la no-dualidad se origine en una genuina revelación. A nuestro juicio, lo más interesante e importante aquí es que estas reflexiones conducen al autor a insinuar, ya desde el primer estudio de su libro, la tesis de la encarnación universal que constituyó nuestro objeto de atención en el tercer estudio. En un primer momento se apoya en Tomás de Aquino –pero bien pudiera haberlo hecho en el apóstol Pablo– y en declaraciones tanto de Paulo VI como de Juan Pablo II para decir en virtud de la fe cristiana (informada por la caridad) que “no soy yo quien vive, o, en otras palabras, no soy yo quien existe [...], es Cristo el que existe en mí, o, mejor todavía

⁷ *Ibid.*, p. 39.

⁸ *Idem.*

⁹ *Idem.* La fuente del monje de Occidente es Nicolas de Cues, *Oeuvres choisies*, pp. 432-433. Encontramos una exposición de la Trinidad entendida como Unidad, Ididad, e Identidad en Nicolás de Cusa, *De docta ignorantia*, pp. 43-44.

en mí, es Cristo el que existe”.¹⁰ Y así, unos renglones más adelante, afirma que le es posible señalar desde entonces que “se ve mal cómo situar el caso singular del Hombre-Dios en el marco de la doctrina no dualista”.¹¹ Como sea, a su parecer “tal podría ser [...] una expresión cristiana del Verbo divino considerado en tanto que Sí universal, expresión que, creemos, no traicionaría ni la trascendencia de la Revelación divina en Jesucristo ni el espíritu de las *Upanishads*”. Hasta aquí el intento “concordista”, “cristianizante” de presentación de la doctrina de la no-dualidad en términos que, sin embargo, pudieran ser aceptables desde el punto de vista hindú. En el siguiente capítulo de *Doctrina de la no-dualidad y cristianismo*, su autor considerará esa doctrina “en sí misma, por sí misma, desde el interior”, esto es, en sus propios términos.

Nos hemos detenido bastante en el primer capítulo del libro que comentamos por dos razones: es uno de los dos de mayor extensión —de hecho, es el más extenso, el otro capítulo al que hacemos referencia es el cuarto— y, sobre todo, porque en él se introducen muchos de los temas fundamentales de lo subsecuente. Habernos extendido ahora nos permitirá avanzar con mayor rapidez en lo que sigue.

El segundo capítulo del libro, “Yo soy Brahmā”, tiene por nombre “la afirmación central de la doctrina vedántica de la ‘identidad suprema’”,¹² *Aham Brahmāsmi*, en sánscrito (transliterado). Muy al principio, el autor expone que en la doctrina no-dualista lo intelectual y lo espiritual se encuentran estrechamente vinculados, si es que no son lo mismo. Es en este espíritu que ha de considerarse la doctrina en general y la fórmula en particular. El sustento de esta fórmula (la autoridad) es completamente interior y, en manera alguna, institucional; por otra parte, ha de ser siempre transmitida de maestro a discípulo: “Aquel que, legítimamente, *hace suya* esta frase no es nunca una individualidad sin autoridad, sino alguien que la ha recibido de un maestro espiritual autorizado por una ‘tradicito’ tenida por *eficaz*, de una eficacia que, en último extremo, se remonta por completo al mismo *Brahmā*”.¹³ Ahora bien, pueden presentarse dos casos: que quien la enuncie sea un “liberado en vida” o que no lo sea. En el segundo (en un momento habremos de considerar el primero), será expresión de un saber “no real”, puramente especulativo que no ha sido “realizado” por quien la enuncia, aunque, por supuesto, aquello que expresa sea lo supremamente real en sí. Pero en este caso, ¿no se presenta una confusión en el sentido de que el “yo” que enuncia es ilusorio (o de que

¹⁰ Un monje de Occidente, *Doctrina de la no-dualidad y cristianismo*, p. 45.

¹¹ *Ibid.*, p. 47.

¹² *Ibid.*, p. 49.

¹³ *Ibid.*, p. 50.

se trate de una afirmación panteísta)? Se nos ofrecen cuatro argumentos a favor de que no hay tal confusión:

1. Como el enunciador es por principio un no-dualista, sabe teóricamente que el “yo manifestado” es ilusorio y que por lo tanto *no es Brahma* (ni el verdadero Sí); esto es, que no es el “yo” de la fórmula.
2. El enunciador emplea esa fórmula metodológicamente como apoyo para su meditación y eventual realización, a manera, si se quiere, de una invocación (u oración).
3. El enunciador no es un individuo carente de autoridad sino *órgano* de una tradición que le ha habilitado para pronunciar la fórmula y que habla a través de él.
4. La Identidad Suprema es la Realidad, se encuentre liberado o no quien la enuncia.

En el otro caso, aquél en el que quien enuncia la fórmula es un “liberado en vida”, el “Yo” es el verdadero Sí, que la doctrina de la no-dualidad no es identificado con Dios (*Ishvara*); esto es, el *Brahma* con atributos (*saguna*) que produce los entes, sino el *Brahma* sin atributos (*nirguna*) con nada fuera de Sí, o, mejor, sin fuera ni dentro.

Con frecuencia se piensa en Occidente que la espiritualidad oriental es fundamentalmente interioridad solitaria. El autor de *Doctrina de la no-dualidad y cristianismo* cita a este propósito a un pensador que contrasta la interioridad solitaria con la interioridad recíproca y proclama la superioridad de ésta con respecto a aquélla. Se presenta en esto una confusión; la de la “soledad interior” (*kaivalya*) con la liberación (*moksha*) y esta confusión es explicada en función de la imposibilidad de un criterio que permita distinguir a un observador externo los estados de liberado y de solitario, y esta imposibilidad se explica a su vez por el hecho de que esa distinción es “imperceptible, inconcebible e inexpressable”.¹⁴

Lo que ocurre es que en Occidente se entiende por interioridad solitaria la total reintegración de la persona humana en su centro más profundo. Pero esto “está *infinitamente* alejado de la liberación”.¹⁵ De hecho, la frecuente afirmación de la superioridad del cristianismo con respecto a la doctrina de la no-dualidad fundada en la de la superioridad de la interioridad recíproca en relación con la de la interioridad solitaria, además de proceder de una comprensión errónea de ésta, no cae en la cuenta

¹⁴ *Ibid.*, p. 54.

¹⁵ *Ibid.*, p. 56.

de que aquélla “está *infinitamente alejada de la liberación* [...] y] puede ser que la haga imposible si aprisiona un retorno al ‘solitario’ en lo que un texto búdico llama ‘la convicción ilusoria de que yo soy’”.¹⁶

Cerca del fin del capítulo se vuelve sobre la distinción Dios/Sí:

[...] si ‘Dios’ es ilusorio con respecto al Infinito es porque, *en realidad*, él es el Infinito, fuera del Cual no hay nada, ni “Dios” ni “no-Dios”. El Infinito es, por así decir, la esencia común de “Dios” (*Brahma*, el productor de los seres) y el “alma” (*jīvâtâmâ*), *despojados uno y otro de lo que constituye su distinción y por tanto su limitación recíproca*. No hay más absolutamente real que el no-manifestado no-manifestable, es decir, el “No-Ser”, [...] el *Brahma* supremo (*Parabrahma*) no cualificado [sin atributos] (*nirguna*), totalmente no condicionado e ilimitado. Ése es el verdadero Sí presente en todo ser, el Sí Supremo (*Paramâtâmâ*). *Aham Brahmâsmi*, Yo soy *Brahma*.¹⁷

Es muy al comienzo del tercer capítulo del libro, “En todo semejante a los hombres”, cuando aparece la pregunta que ya habíamos citado en el tercer estudio: “¿Lo que la teología católica designa con el nombre de ‘unión hipostática’, no será la verdad de todo hombre?”¹⁸ A decir verdad y como ya hemos visto, esta posibilidad ya había sido insinuada desde el primer capítulo de *Doctrina de la no-dualidad y cristianismo*; ahora, su autor la presenta como una “hipótesis de trabajo”, la cual, independientemente de su validez, viene a resultar muy apropiada para estimular investigación y profundización en todas las regiones de la teología

Después de enunciar la “hipótesis”, el autor procede a considerar tres objeciones a ésta. La primera de ellas es la de que una *pluralidad* de hijos *únicos* de Dios es una contradicción en sí misma. A ella responde con recurso a santo Tomás de Aquino, específicamente al artículo 7, de la tercera cuestión de la tercera parte de la *Suma Teológica*. De esto nos hemos ocupado ya en algún detalle en el tercer estudio y no necesitamos añadir ahora nada a lo entonces dicho.

La segunda objeción considerada es la de que (al menos la inmensa mayoría de nosotros) carecemos de conocimiento de ello. Pero eso mismo bien podría haber sido el caso del propio Jesús de Nazaret en su conciencia humana durante gran parte de su vida (hay quien sostiene que a lo largo de toda ella). Así, el autor se pregunta: “[...] nuestra hipótesis [...], ¿no será la

¹⁶ *Idem*.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 55-56.

¹⁸ *Ibid.*, p. 59.

verdad de todo hombre, *incluso suponiendo que no exista para él posibilidad de realizarla efectivamente?*

La tercera objeción considerada es de orden moral y es la que al autor parece ofrecer las mayores dificultades: “si la unión hipostática es la verdad del hombre, cuando el hombre peca, Dios peca”.¹⁹ Se consagran varias páginas a la elaboración de una respuesta a esta objeción siguiéndose para ello una especie de procedimiento progresivo de aproximaciones sucesivas en el que dos momentos destacados son “desde la perspectiva no dualista, el hombre que peca, *peca contra su propia verdad divina*”,²⁰ y “el pecado, al no tener *ser*, esta ignorancia [la correspondiente al estado de ‘ilusorio’] es sin origen, y la doctrina hindú habla en este sentido de ‘no-existencia anterior’”.²¹

En cambio, la respuesta “*El (mismo hombre que era) pecador es (se ha convertido en) Dios*”²² es rechazada porque “la hipótesis de una unión hipostática que sería la verdad del hombre significa que el hombre que peca *ya* es Dios, independientemente de todo devenir posterior”.²³ Sin embargo, también rechaza –y de la manera más tajante– la idea del devenir: “El paso (o lo que aparece como tal) de la ignorancia (*avidyā*) al Conocimiento (*vidyā*) *que es esta realización* –lo mismo que de la no-existencia a la existencia en la creación– *no es un devenir*”.²⁴

Al parecer, lo que más convoca la aprobación del autor es lo siguiente: en lugar de ser considerado como el resultado de un devenir, la división entre el sujeto (el hombre) y el predicado (Dios) será ahora considerada como efecto de la ignorancia: “el hombre es Dios, en verdad, pero él no lo sabe y por eso peca. Esta nueva respuesta [...] refleja una visión familiar en todo el Oriente, donde la secuencia ‘ignorancia’ (*avidyā*), ‘deseo’ (*kamā*), ‘acción’ (*karma*) es tradicional, tanto en el hinduismo como en el budismo”.²⁵ No obstante, “no es [...] plenamente suficiente todavía”²⁶ por imputar ignorancia a Dios y por hacer del paso de la ignorancia al conocimiento un devenir.

Hacia el final del capítulo se vuelve sobre los temas de Dios como identidad y de la Trinidad. Vale la pena citar lo central del párrafo correspondiente:

¹⁹ *Ibid.*, p. 62.

²⁰ *Ibid.*, p. 64.

²¹ *Ibid.*, p. 66.

²² *Ibid.*, p. 65.

²³ *Idem.*

²⁴ *Ibid.*, p. 66.

²⁵ *Ibid.*, p. 65.

²⁶ *Idem.*

Es en el “nivel” del Infinito (en la medida en la que se puede hablar de nivel cuando se hace referencia al Infinito) y en ese nivel únicamente donde se realiza, eternamente real, sin que subsista el menor residuo de dualidad, *la total y perfecta identidad del conocer y el ser*: EL CONOCIMIENTO TOTAL ES EL SER TOTAL; TAL ES LA PERFECCIÓN DE LA ESENCIA DIVINA [en mayúsculas en el original]. [...] El Principio Supremo es la Verdad, el Conocimiento, el Infinito. Es eso exactamente lo que queríamos expresar cuando decíamos “Dios es Identidad”. [...] Desde este punto de vista, diremos que si el Espíritu Santo es llamado en el Evangelio de san Juan “Espíritu de Verdad” es porque verifica en Él de forma sobreeminente la definición escolástica de la verdad como *adaequatio rei et intellectus*, siendo Él mismo *adaequatio Patris et Filii*. Es en Él y por Él por quien el Hijo testimonia “El Padre y yo somos Uno”.²⁷

A nuestro juicio, el capítulo termina sin haber proporcionado una respuesta a la tercera objeción que fuera satisfactoria al propio autor o a nosotros. Nos atrevemos a sugerir que la solución podría encontrarse en el desarrollo de la idea de que el que peca es el yo ilusorio que en última instancia no es real. Las implicaciones de ello, empero, pueden resultar verdaderamente escandalosas. (Mucho más que la afirmación de la encarnación universal).

Como nuestro propósito aquí es el de exponer el pensamiento del autor de *Doctrina de la no-dualidad y cristianismo*, no proseguiremos ahora nuestra propia línea de pensamiento, la cual, en cualquier caso, habría que considerar muy desautorizada. (Téngase presente, sin embargo, aquello de la “no-existencia anterior” y el “sin que subsista el menor residuo de dualidad” que aparece en los párrafos anteriores). Unas páginas antes del término del capítulo se hace referencia a la transubstanciación (eucarística) y se ha apuntado la diferencia fundamental entre ella y la liberación: “mientras que la consagración opera un cambio, la identidad suprema no es la producción de un resultado no pre-existente”.²⁸ En los últimos renglones el autor reafirma esta diferencia y se pregunta cómo hay que concebir entonces a la liberación. Menciona la “falsa imputación” o “sobreimpresión” (*adhyâsa*) que origina la cadena de existencias (*samsâra*), cuyo ejemplo más tradicional es el de quien confunde una cuerda con una serpiente. Con el anuncio de que este simbolismo será examinado a continuación termina el capítulo.

Una pregunta abre el cuarto capítulo del libro (el otro capítulo “largo”), “Sin mí, nada podéis hacer” y, mediante la imagen que evoca, introduce el tema central: “Un hombre toma por error una cuerda por una

²⁷ *Ibid.*, pp. 67-68. Imposible no evocar a propósito de lo que se ha escrito (en mayúsculas) el famosísimo díptico de Hegel en su prefacio a su *Filosofía del derecho* (1821): “Lo que es racional es real/ y lo que es real es racional”.

²⁸ *Ibid.*, p. 66.

serpiente. ¿Qué pasa entonces?”²⁹ La respuesta es inmediata: *no pasa nada*, la cuerda continúa siendo la cuerda y no hay ahí serpiente alguna. Pero, más importante: si el hombre es sacado de su error, tampoco pasará nada; en concreto, no habrá ninguna serpiente que se transforme en cuerda, *nunca hubo ahí serpiente*. Si se dice “la serpiente es una cuerda” no se afirma una identidad entre serpiente y cuerda (recuérdese: no hay serpiente). Del mismo modo, las afirmaciones “el mundo es *Brahma*” o “yo soy *Brahma*” no deben ser entendidas como afirmación de la identidad del mundo manifestado o aparente (que es ilusorio) y *Brahma*, o la de el yo ilusorio y *Brahma*. “El mundo ES *Brahma* como la serpiente Es (en realidad) una cuerda, como lo finito y múltiple ES, *en la Realidad absoluta*, el infinito sin dualidad”.³⁰ En todo esto, es claro, resulta indispensable no cometer el error de pensar que al hablar de ilusión se hace referencia a una ilusión del individuo, es decir, a una especie de error de percepción o alucinación. En cambio, hay que resaltar –en el ejemplo de la serpiente y la cuerda– que toda la realidad que se atribuya a la serpiente proviene de la realidad de la cuerda. Si ésta desaparece, desaparece la serpiente. Estas consideraciones y otras por el estilo permiten al autor establecer una correspondencia entre ilusión cósmica y creación *ex nihilo*. En esta tónica, cita a Shankara, quien afirma que el carácter ilusorio del mundo manifestado tiene un origen no humano y es efecto del poder divino, por lo que –concluye el autor– “*sólo el Poder divino puede librarnos de él* [cursivas en el original]”.³¹ De conformidad con el título del capítulo, al arribar a este punto uno supondría que lo que va a venir a continuación es una discusión de lo que en la doctrina de la no-dualidad correspondería al concepto cristiano de gracia; no es así (o, al menos, no parece ser así). Lo que sigue es más bien una prolongación de las consideraciones en capítulos previos sobre la identidad. A este propósito, el autor cita a Nicolás de Cusa y el fragmento citado nos resulta tan claro (hermoso, iluminador e inspirador) que nos ha parecido procedente reproducirlo casi en su totalidad:

Señor, Dios mío, fuerza de los débiles, tú eres, yo lo veo, el infinito; nada te es ajeno, nada difiere de ti, nada se opone a ti. El infinito es incompatible con la alteridad, puesto que nada existe fuera de él... Así el infinito es a la vez todo y nada en absoluto. Ningún nombre le puede convenir, pues todo nombre puede tener un contrario y nada puede ser contrario a la infinitud innombrable.³²

²⁹ *Ibid.*, p. 69.

³⁰ *Idem.*

³¹ *Ibid.*, p. 71.

³² Citado en *ibid.*, p. 74. El fragmento procede de *De visione Dei (La visión de Dios)*.

Al llegar a aquí, se vuelve sobre el tema de la Trinidad y comienza por repetir que sólo Dios es idéntico a sí mismo, que sólo Dios es Identidad,³³ que sólo Él es el que es. A partir de esto encuentra “afinidades indudables” entre la doctrina hindú de la Identidad y la revelación cristiana de la Trinidad. ¿Acaso podrá hablarse de revelación (en el sentido cristiano del término) en el caso de aquella doctrina? Al monje de Occidente le parece que no hay razón por la cual deba decirse que no, que no hay por qué suponer que la revelación es patrimonio exclusivo del cristianismo. ¿Hay de hecho tal revelación? El autor declara que no cuenta ni con los medios ni con la autoridad para responder a esto. Empero, efectúa tres aportaciones para la discusión de la cuestión, siendo éstas relativas a: a) la perspectiva metacósmica (o acósmica) de la doctrina vedántica de la no-dualidad (correspondiente al orden del ser), b) la “fe” que se exige a quienes la siguen (correspondiente al orden de lo verdadero), y c) la inanidad de todo medio mundano de cara al Objetivo supremo (correspondiente al orden del bien). Las nombra “credenciales de la doctrina vedántica para ser calificada de ‘no humana’”.³⁴ Su fuente para todo esto es uno de los textos más conocidos de Shankara, el *Viveka Chudamani* (como nosotros lo conocemos o, quizá más correctamente, *Viveka-chûdâ-mani*, como lo prefiere el autor),³⁵ quien hace explícita referencia a la Gracia (*kripâ*) divina. No tiene caso profundizar aquí en ellas; su sola enunciación permite saber de qué se trata cada una.³⁶

Un tanto súbitamente, y a manera de preparación para lo que habrá de venir después, se aborda la cuestión de la temporalidad. Ésta es introducida por la reiteración de que nada finito es por sí, que todo lo finito tiene entonces un origen y que se encuentra sometido a la condición temporal. Aquí, como Agustín (a quien en breve citará) en las *Confesiones*, el autor se pregunta: “Pero, ¿qué es el tiempo?”. Ésta es la primera respuesta ofrecida: “[...] la sucesión incesante de ‘ahoras’ no adicionales (no se fusionan más que en mi psiquismo), imposibles, excluyéndose uno a otro de manera que sólo uno es en cada uno de los momentos de mi vida, encerrando estrechamente a ésta en una especie de prisión angosta e inestable”.³⁷ Como se ve, se trata

³³ A este propósito dice de Cristo que su identidad no es el resultado de la unión hipotática, sino que “*después y antes de la Encarnación*, esta identidad es, propiamente, el Verbo eterno del padre” (*Idem*).

³⁴ *Ibid.*, p. 89.

³⁵ Existe traducción al español: *La joya suprema del discernimiento*.

³⁶ Hemos hecho nuestra propia lectura selectiva de *La joya suprema del discernimiento* y confirmado la interpretación que en materia de tradición, de escrituras, de *guru* y de gracia hace el “monje de Occidente”.

³⁷ Un monje de Occidente, *Doctrina de la no-dualidad y cristianismo*, p. 77.

de una concepción del tiempo fenomenológico o vivido (como contrapuesto al cosmológico o universal) en la línea de Agustín (y, milenio y medio después, Husserl), pero con acentos propios. Explícitamente, se advierte el peligro de comprender el tiempo como una realidad en sí separable de lo que acontece y de nuestro ser y, a este propósito, se apunta la necesidad de que “no se pierda el contacto con la unidad de lo real”.³⁸ “Mundo y tiempo no son realidades separadas. No existe el mundo, por un lado y, por otro, aparte del mundo, el momento presente. Hay un único existente que podemos denominar el ‘mundo ahora’”.³⁹ Y es aquí donde se nos revela el secreto de la eternidad: no es posible escapar del “mundo ahora” salvo que se entre “*perpendicularmente al tiempo por la puerta estrecha del instante presente que abre directamente a la eternidad* [cursivas en el original]”.⁴⁰ Ahora bien, “el mundo ahora”, al igual que el pasado y el futuro, *no tiene existencia*: no es más que un futuro pasado y un pasado futuro; y, sin embargo, no debe confundirse “lo que pasa” con “el presente”: “[...] el mundo, entendido como el conjunto de las cosas *que pasan*, es en primer lugar lo que debe ‘pasar’ (es el ‘por-venir’), que, además, ‘pasa’, y *no es presente*, y que es por último ‘pasado’. *Por lo tanto, el presente no es parte del tiempo*”.⁴¹ Estrechamente ligado a esto es el hecho de que “[...] en cada uno de los momentos del tiempo, existe el mundo y, simultáneamente, en una eternidad sin sucesión que no es distinta a Él mismo, Dios. El verdadero presente es, en efecto, el de la eternidad. *No pasa*”.⁴² Basta con lo dicho para comprender por qué el autor afirma que el presente –aquella “prisión angosta”– es también el “lugar” de la liberación, ya que es el lugar de la eternidad. Hasta aquí la preparación para lo que sigue; pero, a decir verdad, la preparación ha resultado muy valiosa en sí misma; al menos así nos lo ha parecido a nosotros. En última instancia, todo ha versado sobre la equivalencia de lo efímero y lo irreal.

Es hasta después de la “preparación” centrada en la temporalidad cuando se aborda cabalmente el tema sugerido por el título del capítulo. La entrada es la siguiente: si bien desde el punto de vista del Infinito –si es posible hablar así, advierte el autor– el ilusionado es la misma ilusión, desde la perspectiva de los seres en estado de manifestación no es posible sin más tener por irreal al mundo y a sí mismos. Si no fuera así, no habría nada de lo cual liberarse ni nadie para llevarlo a cabo. Por el contrario, la liberación

³⁸ *Ibid.*, p. 78.

³⁹ *Ibid.*, pp. 79-80.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 80.

⁴¹ *Ibid.*, p. 82.

⁴² *Idem.*

exige una dedicación y un esfuerzo extraordinarios imposibles para la mayoría. Paradójicamente, si la liberación llega a tener lugar “aparecerá entonces con claridad que la ‘criatura’, reconocida como ‘ilusoria’, no habrá tenido parte alguna, *porque la realización no es una posibilidad de la criatura*”.⁴³

Paradójico, mas no contradictorio. La razón de ello es que las mismas cuestiones son susceptibles de ser vistas desde diversas perspectivas. El texto distingue tres de ellas: a) el punto de vista de la criatura, desde el cual lo creado se aprecia como situado en un punto intermedio entre su creador, de quien recibió el ser, y la nada de la que parece haber emergido; b) el de Dios, que se “desdobla” en uno (con dualidad) en el que los seres son vistos como exteriores a Él (y como proyecciones o expresiones de Sí), y en otro en el que se miran (sin sombra de dualidad) en la unidad y simplicidad de la Esencia Divina; y c) el de la nada, desde el cual no se considera a los seres ni en sí mismos, ni en Dios, sino en lo que serían si quedaran reducidos a sí mismos sin Dios: nada en absoluto. Así comprendidas las cosas, el segundo y el tercer punto de vista son completa y radicalmente opuestos. Es necesario, a este respecto, tener muy claro cómo se están comprendiendo; en efecto, existe una abundantísima literatura que equipara la nada con la realidad última.

Para el monje de Occidente, los elementos de la tradición vedántica, la escritura revelada, el *guru* (maestro espiritual, mistagogo) y el *mantra* (invocación sagrada para ser repetida indefinidamente) desempeñan una función análoga a la de los sacramentos en la vida cristiana. Aclara que en última instancia el verdadero *Guru* es el divino e interior, y que la razón de ser del *guru* humano y exterior es la de conducir a aquél.

“¿Quién soy yo?” es el título del quinto capítulo de *Doctrina de la no-dualidad y cristianismo*; es también la pregunta que se hacían sin cesar los discípulos de Ramana Maharshi y Nisargadatta Maharaj. Asimismo, es la pregunta que Jesús de Nazaret formuló a sus discípulos en Cesarea de Filipo y, como se apunta en el libro, la pregunta que Moisés dirigió a Dios en el Horeb. Cerca del inicio del capítulo su autor nos sorprende con la siguiente afirmación: “*No hay, no ha habido jamás y no habrá nunca un ilusionado*” [en cursivas en el original].⁴⁴ Y, sin embargo, el lector que ha estado atento a lo ya dicho podrá suponer correctamente la explicación de esto, la cual se proporciona dándole la palabra a Shankara:

Esclavitud y liberación son ambas suscitadas por *Mayá*, pero en el Sí (*Ātmā*) no tienen más existencia de la que pueda tener esa serpiente que, a ratos, aparece y desaparece

⁴³ *Ibid.*, p. 85.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 99.

en esa cuerda cuya naturaleza jamás cambió. Estaría permitido utilizar estos términos –esclavitud y liberación– si se constatará la presencia o ausencia de una máscara por la que lo Real estuviera oculto, pero ¿puede existir con respecto a Brahma una máscara de ese tipo? *¿Por qué cosa estaría Brahma enmascarado habida cuenta que no existe otro que Él?*⁴⁵

Ante esto, dice el autor, uno se pregunta (con angustia): entonces, ¿quién soy yo? ¿Qué es este yo?, y añade que desde la perspectiva del Oriente, esto es el inicio de toda sabiduría. Sabiduría que tal vez encerraba la fórmula “conócete a ti mismo”, la cual desde hace mucho ha sido para quien la escucha “una simple invitación a profundizar en la dirección y en el plano de lo que, de una vez por todas y sin diferencias en cuanto a lo esencial, *sabía* de sí mismo”.⁴⁶ El autor nos ofrece un fragmento de León Bloy, otro del *Katha-Upanishad* y uno más de Ramana Maharshi en los que se vislumbra la verdadera profundidad de la pregunta y de la fórmula. Reproducimos tan sólo algo del primero de estos fragmentos:

Es la más banal de las ilusiones creer que se es realmente lo que se parece ser, y esta ilusión universal es corroborada, a lo largo de toda la vida, por la tenaz impostura de todos nuestros sentidos. Será necesario nada menos que la muerte para enseñarnos que siempre hemos estado engañados. Al mismo tiempo que nos será revelada nuestra identidad, tan perfectamente desconocida para nosotros mismos, abismos inconcebibles se develarán ante nuestros *verdaderos ojos*, abismos en nosotros y fuera de nosotros.⁴⁷

El texto vuelve sobre la pregunta que da título al capítulo y se nos advierte que antes de intentar responderla (en la medida de lo posible porque “en el plano racional, la esencia, la significación, la posibilidad misma del *ser-Yo* son un enigma impenetrable *porque consiste en aquél mismo que plantea*”⁴⁸) es necesario aclarar que, además de la confusión panteísta, puede producirse la que implicaría la traducción –usual, por lo demás– de *âtmâ* por “alma”, ya que la noción de alma que se tiene en Occidente realmente no corresponde a la vedántica de *âtmâ*. La traducción que se propone es “*Si*” [*Soi*, en francés; *Self*, en inglés; *Selbst*, en alemán] y ello por la razón de que,

⁴⁵ Citado en *idem*. Son los versículos número 569 y 570 del *Viveka Chudamani*.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 100.

⁴⁷ Citado en *idem*.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 101.

aunque no se trata de una correspondencia exacta, no se refiere gramaticalmente a ningún sujeto determinado.⁴⁹

Apenas iniciado el capítulo se ha planteado otra pregunta: “¿Qué tengo que ver, *yo*, con semejante identidad? ¿En qué me concierne?”⁵⁰

Si, por “yo”, se entiende la “persona humana”, en el sentido que Occidente da a esta expresión, es decir, el *individuo* formado por la unión de un alma y un cuerpo y falsamente identificado con la *persona*, en definitiva, si se oye hablar del *ego*, o, más bien, si es el *ego* el que habla de sí mismo (y es así, porque sólo el *ego* plantea preguntas), entonces debemos responder que, en efecto, *yo* no tengo nada que ver con tal “identidad” que no me concierne en absoluto. [...] El individuo está falsamente identificado con la persona.⁵¹

La pregunta ¿quién soy yo? equivale a ¿cómo definir el *ego* en cuanto tal? La primera respuesta que se aporta es: “Una ‘criatura’, es decir, una apariencia del *ser*, expresión y proyección del ser verdadero, reflejo cuya realidad debe ser buscada fuera y más allá de sus propios límites, de su propia finitud, lo que equivale a decir que no es *su* realidad”.⁵² No se está llevando a cabo una indagación filosófica; de lo que se trata es de determinar qué es el *ego* para nuestra mirada interior si nos consideramos desde dentro. El autor reproduce la respuesta de Shankara: “Engendrado por el Sí, el sentido del *ego* enmascara la Realidad del Sí. Aparece completamente solo en el campo de la conciencia *como si no debiera su existencia más que a sí mismo*”.⁵³ A continuación el monje de Occidente nos ofrece el siguiente comentario en la que a nuestro juicio, es una de sus páginas más lúcidas:

He aquí las palabras clave: *el ego es una ilusión de aseidad*. Es esto y nada más que esto. Ésa es toda su esencia. Que desaparezca la ilusión de aseidad y el sentido del *ego*, *que es esa misma ilusión*, desaparecerá con ella. Y así se ve con claridad que, en realidad, no ha habido, no hay y no habrá jamás un ilusionado, *porque el ego es, a la vez, el ilusionado y la ilusión*.⁵⁴

⁴⁹ También es rechazado el “yo” que connota la existencia de un yo particular entre otros “yoes” y que, al tratar de la no-dualidad, sesga hacia una identidad panteísta entre la criatura –yo– y el creador.

⁵⁰ Un monje de Occidente, *Doctrina de la no-dualidad y cristianismo*, pp. 97-98 y p. 103.

⁵¹ *Ibid.*, p. 103.

⁵² *Ibid.*, p. 104.

⁵³ Citado en *idem*. Es el versículo 142 del *Viveka Chudamani*.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 104-105.

A continuación, el autor cita un largo pasaje de Jacques Maritain, que (aunque mucho quisiéramos hacerlo) no debemos reproducir aquí en su integridad, precisamente por su extensión, aunque sí citaremos lo que nos parece lo más esencial. En dicho pasaje, Maritain observa que no es posible que, ahí donde hay ahora actos de intelección y de experiencia consciente, haya habido un día en que no hubiera nada. (Equipara esto a encontrarse en una habitación sin haberla dejado nunca y diciendo que se acaba de ingresar a ella). Pero, por otro lado, uno sabe que ha nacido en un momento del tiempo. Se presenta, entonces, una aparente contradicción entre dos certezas: la de la imposibilidad de un inicio de la experiencia conciente y la de haber nacido en el tiempo.

No hay más que una salida: yo he existido siempre, yo que pienso, pero no en mí mismo o en los límites de mi propia personalidad –y tampoco de una existencia o una vida impersonal (sin personalidad no hay pensamiento, pues era necesario que el pensamiento estuviera ahí, ya que ahora está en mí)–, sino, por lo tanto, con una existencia o una vida supra-personal. ¿Dónde entonces? Es necesario que sea en un ser de personalidad trascendente, en el que se encontraba de forma supereminente todo lo que hay de perfección en mi pensamiento y en todo pensamiento, y que en su propio sí infinito era, antes de que yo fuese, y es, ahora que yo soy, más yo que yo mismo, y que es eterno, y del que mi yo que piensa ahora ha procedido un día en la existencia temporal. Yo tenía (pero sin poder decir yo) una existencia eterna en Dios antes de recibir una existencia temporal en mi propia naturaleza y en mi propia personalidad.⁵⁵

“Soñar que el ego puede liberarse de la ilusión es por tanto un engaño, puesto que él mismo es la ilusión”.⁵⁶ De esto desprende el autor el necesario carácter “supra-natural”⁵⁷ de la liberación. La liberación “se opera” con la negación o desaparición del ego y, según Shankara, ello exige simultáneamente renuncia y discriminación. (Escribe también que es necesaria la cesación de todo apego ya que apego e ignorancia son lo mismo).

Se pasa a otro asunto.

Se ha recurrido a dos imágenes para propiciar la comprensión de la doctrina de la ilusión cósmica: la del reflejo del sol en el agua y la de la cuerda que es erróneamente percibida como una serpiente. Estas imágenes

⁵⁵ Citado en *ibid.*, p. 106. (Fuente original Jacques Maritain, *Approches de Dieu*, p. 86). Nosotros preguntaríamos (sugeriríamos): ¿es posible sustituir con provecho en este fragmento “experiencia subjetiva consciente” en lugar de “pensamiento”?

⁵⁶ Citado en *idem*; es la primera parte del versículo 146 del *Viveka Chudamani*.

⁵⁷ El autor prefiere esta expresión a la de “sobrenatural” por las connotaciones que ésta tiene en Occidente.

adolecen de una grave deficiencia: el observador es en ambos caso exterior al símbolo. Por esa razón se introduce una tercera imagen que no presenta este inconveniente. Considérese el caso del sueño (onírico): desde el interior del sueño, éste no ha tenido principio nunca, y, sin embargo, al despertar el hombre que soñó sabe que el sueño no tenía lugar antes del momento en el que él se durmió.⁵⁸ Obsérvese también que aun cuando en el sueño el que sueña (si no tiene conciencia de que lo está haciendo)⁵⁹ se identifica con uno solo de los personajes o entes del sueño –con exclusión de todos los demás, como escribe el autor– *todos son producciones suyas*. En adición a esto, lo notable aquí –y esto es lo que más quiere destacar el autor– es que se ha producido lo que el autor llama “una inversión de perspectivas”, en la que el punto de vista es el del productor de los seres. A este respecto señala con audacia:

Es un punto de vista “pan-teísta”, si se quiere, pero que no confunde, sin embargo, “creado” e “increado” (o ilusión y verdad), *ya que, por hipótesis, lo ‘creado’ como tal está excluido de su perspectiva*. No deja de abarcar sin embargo la totalidad de lo real, siendo el punto de vista de Dios, Océano sin orillas del Ser. Fuente única de la existencia universal, a la Cual nada exterior podría venir a añadirse que no estuviera ya en ella. A decir verdad, no se ve por qué, en principio, no sería posible un empleo legítimo del término “panteísmo”. [...] Pero, de hecho, ese término ha llegado a ser indisoluble de los sistemas que ha servido para designar, y que son naturalmente inaceptables, no sólo para la fe cristiana, sino incluso filosóficamente. Y existe además el *odium theologicum*...⁶⁰

Es así que, en los símbolos del sol sobre el agua y de la cuerda tomada por una serpiente, el observador externo “era ese *ego* imposible, pseudo-aseidad que aparece entre el ‘mundo’ y ‘Dios’ como su *límite* común [...] Totalmente relativos al *ego* y nacidos de su ‘punto de vista’, ‘Dios’ y ‘el mundo’ no son menos ilusorios en tanto que se excluyen y limitan el uno al otro por su misma oposición”.⁶¹ Hasta aquí lo que podríamos denominar

⁵⁸ De hecho, antes de presentar esta imagen se recurre a otra de “carácter intermedio”: la de las relaciones entre dos hombres, uno de los cuales es un “liberado en vida” y el otro no. Nos ha parecido conveniente omitirla en este repaso.

⁵⁹ El autor considera también el caso en el que el soñador es consciente de que está soñando. No lo trataremos aquí.

⁶⁰ Un monje de Occidente, *Doctrina de la no-dualidad y cristianismo*, p. 110. El autor cita a este propósito la *Primera carta de Pablo a los corintios* (15, 28): “Cuando hayan sido sometidas a él todas las cosas, entonces también el Hijo se someterá a Aquel que ha sometido a él todas las cosas, *para que Dios sea todo en todo*”. (Hemos escrito en cursivas las palabras que cita –en el griego original– el autor).

⁶¹ *Ibid.*, p. 112.

la parte expositiva del libro. Resta la parte más bien argumentativa o propositiva, mucho más breve que aquélla.

Al inicio del sexto capítulo, “Yo no soy el Cristo”, el autor responde a una pregunta planteada desde el tercero: ¿es lo mismo la identidad suprema de la doctrina vedántica de la no-dualidad, esto es, la identidad de *Ātmā* y *Brahma*, que la unión hipostática en la teología cristiana? La respuesta es resueltamente negativa. Antes de explicar por qué es así, recuerda en qué consiste la unión hipostática: “la unión en Jesucristo, sin mezcla ni confusión, de la naturaleza divina y la naturaleza humana en la unidad de la Persona eterna del verbo, *de manera que todo lo que realizó o sufrió el Hombre-Dios sea verdadera y realmente imputable a la Persona divina*”.⁶² El argumento es que la unión hipostática así entendida –“tal como la ha entendido siempre la tradición unánime de la Iglesia”– es radicalmente opuesta a la idea del Sí supremo, identificado con el Infinito, que no actúa, no padece, y no es afectado en manera alguna por nada, porque no hay nada que sea “exterior” a Él (sobre lo que pudiera actuar o que lo pudiera afectar), y es todo lo Real. Para quien quiera aceptar la doctrina vedántica de la no-dualidad, la no correspondencia entre la unión hipostática y la Identidad suprema hace que no sea necesario “suponer una hipotética extensión de la unión hipostática a todo el género humano, incluso a todos los existentes”.⁶³ Por otra parte, la dificultad objeto de gran discusión en el capítulo tercero del libro, relativa a la responsabilidad personal de Dios en los pecados de los hombres, en nada afecta a la Identidad suprema ya que ésta no tiene el carácter de una unión personal.

⁶² *Ibid.*, p. 113.

⁶³ *Ibid.*, p. 117. El autor cita a este propósito unos renglones de la encíclica *Mystici Corporis* de Pío XII (29 de junio, 1943). He aquí estos renglones en su contexto original: “Porque no faltan quienes, no advirtiendo bastante que el apóstol Pablo habló de esta materia [el cuerpo místico de Cristo] sólo metafóricamente, y no distinguiendo suficientemente, como conviene, los significados propios y peculiares de cuerpo físico, moral y místico, fingen una unidad falsa y equivocada, juntando y reuniendo en una misma persona física al divino Redentor con los miembros de la Iglesia [aquí nota] y, mientras atribuyen a los hombres propiedades divinas, hacen a Cristo nuestro Señor sujeto de los errores y las debilidades humanas. Esta doctrina falaz, en pugna completa con la fe católica y con los preceptos de los santos padres, es también abiertamente contraria a la mente y al pensamiento del Apóstol, quien aun uniendo entre sí con admirable trabazón a Cristo y su cuerpo místico, los opone como el Esposo y la esposa [cfr. Ef5, 22s]” (DH 3816). Una nota acompaña a este fragmento: se trata del “Pancristismo”, que hacia el año 1940 se propugnó en una obra escrita en alemán. El Concilio de Basilea, en su 22ª sesión del 15 de octubre de 1435, había condenado ya un error parecido de Agustín de Roma –a lo que aludimos ya anteriormente–.

En cuanto a lo de la “hipotética extensión de la unión hipostática a todo el género humano, incluso a todos los existentes”, el autor hace una anotación, que acaba resultando de sustancial importancia para nuestros propósitos en virtud de la posibilidad de vida racional extra-terrestre o de vida racional no humana terrestre: “no se podría hablar propiamente de unión hipostática más que para seres, humanos o no, dotados de vida y de inteligencia, es decir, para seres que, en ausencia de esta unión, no dejarían de ser, en virtud de su naturaleza, ‘personas’ creadas”.⁶⁴ Es así que el Sí supremo es la Verdad de todos los existentes, pero la unión de Dios y lo que no es persona no es hipostática. (Un tanto conmovedoramente explica que una piedra no es una “persona divina” aunque Dios se encuentre enteramente presente en ella en su indivisible unidad).

Una dificultad que tiene que ver con lo que hemos venido comentando es la del carácter no personal del Infinito y, en consecuencia, del carácter relativo –“relativamente relativo”, escribe el autor– e ilusorio del Dios personal. Confesamos que no estamos seguros de comprender cabalmente lo que el autor escribe a este propósito, ni de ver de qué manera responde a la dificultad planteada:

Sin embargo, y a pesar de las apariencias, si una unión personal entendida *strictu [sic] sensu*, a saber, como la unión del género humano y la Divinidad *en la unidad de una Persona divina única*, se excluye [como equivalente de la Identidad suprema, entendemos], la concepción que reconoce en el Infinito no-personal (o ‘supra-personal’ si se prefiere esta forma de expresarse) la Identidad de todo ser [...], no se excluye. Más aún, *es por el contrario su negación la que sería contradictoria con la idea del Infinito, que es eso fuera de lo cual nada hay.*⁶⁵

Lo que sí comprendemos es lo que escribe inmediatamente después: “todo, o casi todo, gira aquí en torno a la noción de *persona*”.⁶⁶ Anuncia que las consideraciones que a este respecto presenta resultan “inauditas” para el pensamiento occidental.

El monje de Occidente inicia sus consideraciones sobre la noción de persona recordando que previamente ha distinguido la *persona* verdadera del ego, ese compuesto alma-cuerpo al que tradicionalmente en Occidente se ha nombrado persona humana, y que no puede hablarse de persona donde no hay relación y alteridad. Es así que son insostenibles –“ilusorias”, escribe–

⁶⁴ *Ibid.*, p. 118.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 121.

⁶⁶ *Idem.*

tanto la idea de una persona única identificada con la totalidad de la realidad como la de un infinito personal (que vienen a ser, en última instancia, lo mismo). En relación con esto cita una vez más a Nicolás de Cusa: “tanto que Creador, Dios es a la vez Trinidad y Unidad. *En tanto que Infinito, no es ni Trinidad, ni Unidad, ni nada de lo que pueda ser enunciado* [cursivas nuestras]”.⁶⁷ Más aún, es claro que Dios, considerado como un Tú en relación con un yo, no es el Infinito. Ilumina estas ideas con citas provenientes del maestro Eckhart, Sri Râmakrishna, y del místico musulmán Ibn’Arabi. No las reproduciremos aquí.

No puede haber identificación –en el sentido de reconocerse, no en el de volverse idéntico– con el Sí sin una absoluta des-identificación en relación con el yo ilusorio, o, lo que es lo mismo, no puede haber realización –en el mismo sentido de reconocimiento– del Sí sin una total des-realización del yo, *y también del Tú en virtud de que éste es relativo al yo*. A este efecto el autor cita la sentencia bíblica: “Nadie puede ver a Dios sin morir”.⁶⁸ El sentido original parece ser: “ver a Dios causa la muerte”; el autor lo invierte: “es menester morir para ver a Dios”. Se trata, es claro, de la “muerte” del *ego*, pero, como se explica en el texto (y como ya podemos entender), en esa “muerte” no hay nada que muera salvo la ignorancia.

Dos veces aparece en el texto la oración: “Quien dice ‘persona’ dice ‘relación’, y quien dice ‘relación’ dice ‘relativo’”.⁶⁹ Es así que “es falso que la persona sea ese ‘absoluto’ que creen en general los occidentales”.⁷⁰ En relación con esto el autor parece querer decir en una página no del todo clara que si bien Dios –el Sí, el Absoluto– no es persona; es, según lo muy central de la teología cristiana, tres personas que se agotan en su ser relación unas con otras, es decir, lo que cada una es no es sino sus relaciones con las otras dos y son estas relaciones las que las diferencian, siendo cada una Dios –el único y mismo Dios– que es Amor, “Amor a Otro que es también Sí (pero no personalmente. El Padre ama al Hijo, y el Hijo ama al Padre *como a Sí mismo*”.⁷¹ Se insiste: el verdadero Sí, el Infinito, es necesariamente sin relación, no relativo (ya que relativo connota dos términos, esto es, dualidad). En consecuencia, “para mí”, según la doctrina vedántica de la no dualidad,

⁶⁷ Citado en *ibid.*, p. 122.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 124. La idea se repite varias veces en la Biblia, especialmente en el libro del Éxodo. Un ejemplo (Dios le dice a Moisés): “[...] mi rostro no podrás verlo, porque nadie puede verme y seguir con vida” (Ex 33, 20).

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 127 y 128.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 127.

⁷¹ *Ibid.*, p. 128.

“*la Persona está todavía de este lado en relación [con] la Identidad, que es algo que debe ser superado para encontrar la Identidad [cursivas en el original]*”.⁷² A decir del autor, esto –“una totalización, omniabarcante, instantánea y sin término, sin límites y sin partes, sin nombre también”–⁷³ es exactamente lo contrario a la despersonalización y al anonimato. Lo que parece haberse sugerido es que el Sí, el Absoluto, el Infinito, se encuentra “más allá” de lo personal y de todo lo que puede ser dicho, porque como ha dicho Ramana Maharshi (y todos los místicos de todos los tiempos y lugares), “el silencio es el verdadero lenguaje del verdadero Sí”.⁷⁴

Ha quedado claro que la unión hipostática no es la Identidad suprema; ahora las preguntas son: ¿son compatibles estas dos doctrinas? En caso afirmativo, ¿cómo se relacionan? Unión hipostática (Encarnación del Verbo) e Identidad suprema no pertenecen al mismo ámbito de realidad: en tanto que la primera es un acontecimiento –“propio de un ser único”, dice ahora el texto– que se realiza en el tiempo y que por lo tanto es algo creado,⁷⁵ la segunda no es un acontecimiento, sino la Verdad permanente, inmutable e increpada de todo cuanto existe. Como no pertenecen al mismo ámbito de realidad, no son recíprocamente excluyentes por necesidad. La pregunta ahora es: en el supuesto de la realidad de ambas, ¿cómo se articula una con otra? He aquí la respuesta que se proporciona:

[...] admitido que la Identidad suprema es el Fin universal, está permitido emitir la hipótesis de que la unión hipostática, es decir, la Encarnación redentora del verbo, sería la *condición* y el *medio* [...] de su realización –realización que, en la Humanidad de Cristo [...] se operó por Su muerte en la Cruz. Es pues por su *incorporación* a Cristo y su participación en el misterio pascual como el hombre recibiría la posibilidad de “verificar” en su persona la Identidad suprema [...].⁷⁶

⁷² *Ibid.*, pp. 128-129.

⁷³ *Ibid.*, p. 129.

⁷⁴ Citado en *idem*.

⁷⁵ En apoyo de esto se cita (*ibid.*, p. 131) a santo Tomás, quien lo afirma explícitamente: “Todo lo que comienza en el tiempo es creado. Pero esta unión no fue por toda la eternidad, sino que comenzó en el tiempo. Por tanto, esta unión es algo creado” (*Suma teológica*, 3ª parte, 2ª cuestión, 7º artículo).

⁷⁶ *Ibid.*, pp. 131-132. En relación con esto, el autor reproduce una cita del papa Juan Pablo II (que ya había incluido en el primer capítulo: “(El hombre) debe, por decirlo así, entrar en el Cristo con todo su ser, debe ‘apropiarse’ y asimilar toda la realidad de la Encarnación y la Redención, *para reencontrarse a sí mismo*”). (Citado en *ibid.*, pp. 46 y 132. La cita proviene de la encíclica *Redemptor hominis*, 1979).

En el séptimo capítulo, “Oriente y Occidente”, se lleva a cabo una suerte de recapitulación, se hace un contraste entre la *espiritualidad* oriental y el *pensamiento* occidental –esta distinción de ámbitos corresponde a una manera nuestra de entender las cosas y no a una expresión explícita del autor–, y una consideración sobre el monacato (en general y en nuestro tiempo). Lo primero se encuentra articulado alrededor de la sucesión de cinco símbolos de la Identidad suprema que han sido expuestos en los capítulos anteriores: a) el reflejo del sol en el agua, b) la cuerda que es confundida con una serpiente, c) el hombre que contempla su imagen en el espejo (al que nosotros no prestamos atención en su momento), d) las formaciones mentales experimentadas en un sueño, y e) el hombre despierto para quien se han disipado las formaciones experimentadas en el sueño. Se aprecian dos progresiones en esta secuencia. En la primera se pasa de símbolos que suponen un observador externo –(a) y (b)–, a símbolos en los que el observador ya se encuentra integrado a éstos –(c) y (d)–, hasta el último en el que el observador (si aún se le pudiera nombrar así) está solo, sin imágenes o formas de ningún tipo (ni siquiera por él producidas). La otra progresión es la de la irrealidad creciente del “mundo externo” en los símbolos. En ambos casos, se trata en el fondo de la progresión/sucesión de niveles de diferentes puntos de vista, cada uno de los cuales es el verdadero a su nivel.

Estas consideraciones dan pie a algunos contrastes entre lo oriental y lo occidental. En tanto que en Occidente la perspectiva aparece en la representación pictórica (que pone de manifiesto el predominio del punto de vista del individuo), en el Oriente lo importante ha sido siempre la perspectiva en la representación intelectual. Por otra parte, en tanto que en Occidente suele partirse de una ausencia de conocimiento y avanzar progresivamente hacia una verdad externa a él, en el Oriente tiende a transitarse de una verdad intuitivamente contemplada hacia su formulación y representación, entendida esa verdad no como algo teórico, especulativo o discursivo, sino como *lo que es* y como lo que se debe realizar hasta que Ser y Verdad coincidan absolutamente. El autor desagrega el punto de vista occidental en dos: el medieval y el moderno. Sus comentarios a este respecto se sintetizan en el siguiente cuadro (en el que nosotros tenderíamos a reemplazar “verdad” por “discurso”, al menos en los dos primeros casos):

CUADRO 4.1: PUNTOS DE VISTA Y UBICACIÓN DE LA VERDAD EN RELACIÓN CON LA INTELIGENCIA SEGÚN EL “MONJE DE OCCIDENTE”

PUNTO DE VISTA	UBICACIÓN DE LA VERDAD
Escolástico medieval	Verdad exterior a la inteligencia
Occidental moderno	Verdad en la inteligencia
Oriental	Inteligencia en la verdad

Es así que la comprensión del pensamiento oriental exige un “desplazamiento del punto focal espiritual”⁷⁷ (desde el del individuo humano al de Dios). Comenta el autor que en nuestro tiempo no parece posible, en general, separarse del punto de vista del individuo “si no es adoptando un punto de vista colectivo del mismo orden”,⁷⁸ del tipo que analizamos detalladamente en el sexto capítulo de V2 al tratar de los desplazamientos del ser-en-el-mundo al ser-en-el-lenguaje, primero, y del ser-en-el-lenguaje al acontecer-en-la-discursividad, después. Una vez más se plantea la pregunta que en esta obra se ha encontrado permanentemente “bajo la superficie”, emergiendo a lo explícito de cuando en cuando: ¿supresión del lenguaje?

La discusión sobre los puntos de vista conduce al tema del monaquismo cristiano hoy día. La línea argumentativa que se sigue es la siguiente: a) “gracias a la fe, el cristiano está llamado a considerar todas las cosas desde el punto de vista de Dios”;⁷⁹ b) de ahí la necesidad de una “teología monástica” en la que el conocimiento teórico-especulativo nunca sea un fin en sí mismo sino siempre un medio orientado a la contemplación, de manera que venga a ser sólo una precondition para la transformación interior –del “punto de vista”, suponemos nosotros–, la cual se operará en cualquier caso mediante la gracia de Dios; y c) aunque la vista monástica no constituye estrictamente hablando una condición *sine qua non* para dicha transformación, ciertamente está a ella ordenada.⁸⁰ De lo anterior se sigue, entre otras muchas cosas, el papel fundamental que está llamado a jugar el monaquismo cristiano tanto en la renovación espiritual del cristianismo como en su acercamiento al Oriente.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 139.

⁷⁸ *Idem.*

⁷⁹ *Idem.*

⁸⁰ Aunque con toda claridad el autor declara: “La vía monástica es una vía; no *la* Vía. Todavía menos es el objetivo. La Vía es el Señor. No hay otra”. (Un monje de Occidente, *Doctrina de la no-dualidad y cristianismo*, p. 142).

El libro termina con una breve conclusión. Al inicio de ésta el autor declara que está convencido de haber mostrado que un “no-dualismo cristiano” –expresión de Vladimir Lossky– no debe ser excluido apelando a la fe cristiana. Pero, ciertamente, no ha probado (ni intentado probar) que deba ser profesado, apelando a lo mismo. Reconoce de buen grado que en la Biblia no hay ninguna alusión a ello. Sin embargo, con Tomás de Aquino afirma que “la doctrina integral no está encerrada en los límites ‘de lo que está escrito’”, que “Cristo, en su sabiduría, no quiso consignar por sí mismo su enseñanza en un escrito ‘para que los hombres no piensen que no implica nada más que lo que ese escrito contendría’”, que “la enseñanza oral (y ‘factual’) de Cristo desborda muy ampliamente lo que los escritos podrían contener de ella”, que “Cristo, incluso en su enseñanza oral, no manifestó, ni a la multitud, ni siquiera a sus discípulos, toda la profundidad de su sabiduría, sino solamente lo que juzgó conveniente comunicarles”, y que “no todos comprendieron esto”.⁸¹ Con esto ha quedado abierta la puerta para todo aquello que no contradiga lo sí consignado en las Escrituras (o en el magisterio, según añadirían muchos). Parafraseando una sentencia proveniente de otro ámbito, podría decirse: “todo lo no prohibido está permitido”.

“Todo o casi todo gira aquí alrededor de la noción de persona” reitera el autor, y recuerda cómo la teología aportó una explicitación racional del misterio de la Trinidad en términos de la distinción en Dios entre personas y substancia, y, mucho después (en la tradición latina) de la concepción de las divinas Personas como “relaciones subsistentes”. A partir de esto, escribe con cierta audacia:

Siendo el carácter relacional inherente a la persona como tal, resulta inmediatamente de ello que la noción humana de un Dios (uni)personal *relativamente a la creación*, en suma, la idea que los hombres se hacen “naturalmente” de Dios, no puede ser más que provisional, una especie de concesión a vuestra debilidad mental. Somos *nosotros* quienes somos relativos a Dios y, por ello, constituidos como “personas”. [...] Nos parece que ese carácter en alguna medida pedagógicamente provisional de un Dios personal en relación [con] la criatura (o de un “Tú” divino) así entendido debería permitir al cristiano, y especialmente al teólogo, comprender y admitir –si es preciso, con las precisiones y retoques necesarios– la concepción no-dualista de la naturaleza “ilusoria” del “Dios-productor-de-los-seres” (*Brahmā*). ¿No debería ser evidente que el Misterio esencial trasciende infinitamente el “Rostro” del Dios creador? [...] En el mismo orden de ideas, quisiéramos llamar la atención sobre una cierta insuficiencia de las formulaciones teológicas corrientes de lo que se ha convenido en designar como las “misiones exteriores”, es decir, el envío al mundo del Verbo y del Espíritu. [...] *Es*

⁸¹ *Ibid.*, pp. 145-146. (La referencia es a la *Suma teológica*, 3ª parte, cuestión 42).

en efecto imposible que Dios salga de Sí mismo. No puede haber [...] reciprocidad real entre el Hombre y Dios más que en el Hijo, en el seno de la Trinidad, en el interior de la relación eterna del hijo con el Padre. Para que el hombre sea elevado hasta allí, el padre envía su Verbo y su Espíritu. Es por lo tanto perfectamente legítimo hablar de “misiones exteriores” desde el punto de vista del hombre [...]. Pero ese punto de vista es insuficiente y necesita ser completado por el “punto de vista de Dios”, lo que [...] implica siempre una inversión de perspectiva. Además, ese último punto de vista debe a su vez ser superado, pues es imposible que nada “se introduzca” en Dios que no esté ya contenido en él: en Él –en el Cristo– hemos sido escogidos desde antes de la creación del mundo y nadie sube al cielo sino el que ha bajado del cielo, el Hijo del Hombre que está en el cielo.⁸²

Anteriormente –lo hemos visto– el autor ha escrito que “el Sí es ‘por sí’ (*a se*, esto es la aseidad)”.⁸³ Ahora, en sus páginas de conclusiones, lo reitera y explicita aún más: “Esta idea [la de la *aseidad*] corresponde de una forma tan precisa como es posible [...] a lo que el hindú designa como *La Realidad*”,⁸⁴ y especifica también que esta equiparación del concepto de Aseidad con el de Realidad, junto con el hecho de que sólo el infinito es *a-Sé*, esto es, “por Sí”, permite concluir que para el no-dualista el Infinito es La Realidad. Es así que –como también ya había dicho– aseidad no debe confundirse con sustancialidad.

En las últimas páginas de su libro, el monje de Occidente advierte que el pensamiento del no-dualismo hindú resulta de entrada desconcertante –“desorientante” es la expresión que emplea– para un occidental, de tal manera que quien quiera verdaderamente adentrarse en él ha de asimilar su mentalidad y ser capaz, estar dispuesto y considerar legítimo emprender una renovación de las propias perspectivas, lo cual, por lo demás, podrá ser de enorme ayuda para la mejor comprensión de la propia fe. Quien esto haga caerá en la cuenta de la impropiedad de nombrar panteísta a ese no-dualismo en el que “todo (*pan*) desaparece, incluido el propio Dios creador” (*theos*). Con agudeza, el autor apunta que con más propiedad había que hablar de “a-teísmo” y, al mismo tiempo, de “a-cosmicismo”. Es por esto mismo que ha preferido hablar de “Infinito” en lugar de “Absoluto”.

⁸² *Ibid.*, pp. 147-149. En apoyo de parte de esto, el autor cita –una vez más– a Nicolás de Cusa; reproducimos unos renglones de lo citado: “Cuando veo en Vos la infinitud absoluta a la que no conviene ni el nombre de Creador creante, ni el de Creador creable, entonces comienzo a veros sin velos y a penetrar en el jardín de las delicias” (citado en *ibid.*, p. 148).

⁸³ *Ibid.*, p. 38.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 149.

En el estudio tercero registramos cómo el autor estuvo considerando *intelectualmente* la doctrina *Vedanta-advaita* durante más de cuarenta años antes de publicar el libro. La conclusión global a la que arriba después de ello es que “no hemos encontrado en ella nada que nos haya parecido incompatible con nuestra fe plena y completa en la Revelación cristiana”.⁸⁵ Con ejemplar humildad, empero, deja la última palabra a jueces más autorizados y competentes (entre los cuales ciertamente no nos encontramos nosotros).

En todo lo anterior hemos procurado en todo caso exponer el pensamiento plasmado en *Doctrina de la no-dualidad y cristianismo* en sus propios términos y sin intercalar el nuestro.

Una vez que hemos llegado al final de nuestra revisión del texto, nos sabemos convocados a introducir un comentario crítico. El autor dedicó varias páginas a argumentar con contundencia que la unión hipostática no podría considerarse como lo correspondiente en el cristianismo, en Occidente, a la Identidad suprema de la doctrina vedántica de la no-dualidad. Pero, ¿por qué no consideró otra posibilidad de correspondencia, a nuestro parecer bastante más plausible? Nos referimos a los muchos enunciados de Jesús de Nazaret registrados en los evangelios –sobre todo en el de Juan, mas no exclusivamente en él– del tipo “Yo soy”, “El Padre y yo somos uno”, “Quien me ve a mí ve al Padre”, etcétera, que antes ya hemos considerado. Confesamos que no entendemos la ausencia de mayor atención a este asunto en el libro. A fin de cuentas, parecería que los mayores rendimientos obtenidos a través de la revisión del libro son: a) la clarificación (teórico-conceptual y en la medida en la que ello es viable) de lo que en la doctrina vedántica de la no-dualidad es la Identidad suprema, b) la plausibilidad de la afirmación de que el monismo radical de esta doctrina no es (necesariamente) incompatible con la fe cristiana, y c) que la Identidad suprema no corresponde a la unión hipostática en la fe cristiana.

EL CASO DE DOM HENRI LE SAUX, O. S. B. / SWAMI ABHISHIKTANANDA

En la primera página del primer capítulo de *De la no-dualidad y cristianismo*, el anónimo monje de Occidente hace referencia a Dom Henri Le Saux (1910-1973) y reproduce un fragmento de uno de sus textos en el que sostiene que “la auténtica tradición de la India no es ni monista ni panteísta, al menos en el sentido que actualmente se da en Occidente a estas palabras”.⁸⁶ ¿Quién fue Le Saux?

⁸⁵ *Ibid.*, p. 152.

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 19-20.

¿Quién fue Swami Abhishiktananda?

Un monje benedictino francés (de la abadía de Kergonan –famosa por la calidad del canto gregoriano allí entonado–) que desde 1944 quiso ir a la India y que en 1948 vio realizado su anhelo después de que el obispo de Tiruchirapalli (en el Estado de Tamil Nadu) y el padre Jules Monchanin (quien allí residía) respondieron de manera favorable a sus indagatorias, y obtuvo de sus superiores el indulto de excomunión. En la India, asumió el nombre de Abhishiktananda⁸⁷ (que significa alegría o gozo de Cristo y con el que nos referiremos a él a partir de ahora, siguiendo así el uso establecido). Junto con el padre Monchanin, fundó (el 21 de marzo de 1950, fiesta de San Benito) el *ashram* Shantivanam en Tannirpalli (en la diócesis de Tiruchirapalli). De lo que se trataba era de emprender la búsqueda de Dios (el de la teología católica) desde la práctica y la filosofía *Vedanta-advaita*, siguiendo un estilo de vida hindú.

Shantivanam, en efecto, fue concebido como un *ashram* cristiano consagrado a la Santísima Trinidad. En los tiempos en los que Abhishiktananda y Monchanin estuvieron al frente del *ashram* no se logró el propósito de establecer en él una comunidad de monjes hindúes. En cambio, sin que sus fundadores lo supieran, se conformaba un modelo de *ashram* cristiano que llegó a ejercer posteriormente una gran influencia en la creación de otros *ashram* cristianos (actualmente existe un medio centenar de ellos en la India).⁸⁸

En 1949, el año anterior al de la fundación de Shantivanam, Abhishiktananda y Monchanin acudieron a Arunachala al *ashram* en el que habitaba Sri Ramana Maharshi, quien falleció al año siguiente. No obstante la ausencia de Sri Ramana Maharshi, quien había causado una impresión decisiva en Abhishiktananda (aunque su contacto con él haya sido relativamente limitado y nunca en privado), a lo largo de los años subsecuentes regresó a Arunachala en varias ocasiones (en dos de ellas a vivir por períodos extensos a la manera de un ermitaño en las cuevas que se encuentran en las cercanías del *ashram*), y para 1953 se había operado un trascendental cambio en su interior: su interés ya no se centraba en Shantivanam, sino en vivir como un *sannyasin*, esto es, como quien ha renunciado a todo pensamiento y deseo, y consagra su vida a la contemplación.

⁸⁷ Durante un tiempo el de Abhishiktesvaranda.

⁸⁸ Antes de 1950 existieron otros *ashram* cristianos; Shantivanam, empero, fue el primero en obtener aprobación formal de la Iglesia católica.

A fines de aquel año tuvo lugar otro encuentro decisivo, esta vez con Swami Sri Gnanananda, a quien reconoció como su *guru* y con quien convivió por tres semanas. Desde ese tiempo hasta su muerte, Abhishiktanda⁸⁹ vivió en el filo de la navaja entre el catolicismo y el *Vedanta*. Emprendió deliberadamente como proyecto de vida el ser a un tiempo leal a la “experiencia” de la *advaita* (se comprenderá el entrecomillado del término: como expusimos en el octavo capítulo de V2, la “experiencia mística” consiste precisamente en la supresión de la experiencia) y a las formulaciones dogmáticas y las prácticas del catolicismo (celebración de la eucaristía —que no abandonó jamás— y el rezo del breviario, por mencionar dos centrales en su condición de monje-sacerdote católico). De alguna manera, entonces, intentó realizar en sí mismo la difícil o imposible síntesis a la que nos referimos en V2, específicamente en lo que se refiere al componente histórico esencial del cristianismo (semítico, profético) y la “experiencia” de la *advaita* (indoeuropeo, vertiente mística). Para los efectos presentes podemos suponer que la “experiencia” de la *advaita* —con ese o con otro nombre— constituye el *summum bonum* de la mayor parte de las tradiciones espirituales de oriente, aquello a lo que suele hacerse referencia con expresiones tales como “despertar” o “iluminación” y que nosotros en ocasiones nombramos con el término (vago, cuando no se especifica su sentido) “experiencia mística”.

A diferencia del “monje de Occidente”, el plano en el que se mueve Abhishiktananda es ante todo el de la experiencia, concretamente el de la experiencia religiosa o, mejor, espiritual, aunque ciertamente escribió mucha teología.⁹⁰ Y, más que síntesis, pretendió la vivencia de la identidad profunda

⁸⁹ Monchanin murió en 1957 y Abhishiktananda se hizo cargo formalmente de Shantivanam. En 1968 la dirección del *ashram* pasó a manos del monje inglés Bede Griffiths (Swami Dayananda), también benedictino.

⁹⁰ Las experiencias, observaciones y reflexiones de Le Saux/Abhishiktananda se encuentran documentadas en las siguientes obras suyas (generalmente publicadas con Henri Le Saux como autor), de las que sólo mencionamos la primera edición en la lengua en la que fue originalmente publicada: *An Indian Benedictine Ashram* (1951, en colaboración con Jules Monchanin); *Swami Parama Arubi Anandam: Fr. J. Monchanin 1895-1957* (1959); *Sagesse hindoue, mystique chrétienne* (1965); *La rencontre de l'hindouisme et du christianisme* (1966); *Mountain of the Lord: Pilgrimage to Gangotri* (1966); *Prayer* (1967); *Gnanananda. Un maître spirituel du pays Tamoul* (1970); *The Further Shore* (1975); *Souvenirs d'Arunachala: Récit d'un ermite chrétien en terre hindoute* (1978); *Les Yeux de lumière: Écrits spirituels* (1979); *Intériorité et révélation: Essais théologiques* (1982); *La Montée au fond du coeur; Le journal intime du moine chrétien-sannyasi hindou* (1986); *Swami Abhishiktānanda: His life Told through His Letters* (1989); *Écrits* (1991); *Lettres d'un sannyasi chrétien à Joseph Lemarié* (1999). Las traducciones al español de las obras de Abhishiktananda publicadas originalmente en francés o inglés son,

de ambas “experiencias”, o quizá su superación (de corte hegeliana) en una resolución de profundidad mayor que la de cualquiera de ellas. Participó, desde luego, en numerosas ocasiones en discusiones relativas a la posibilidad de la compatibilidad de los discursos filosófico-teológicos cristiano e hindú y produjo notables ensayos al respecto,⁹¹ pero todo ello fue siempre tan sólo una derivación, una efusión, de sus vivencias. Cabe señalar que los esfuerzos de Abhishiktananda en la línea de la asimilación de prácticas y/o conceptos hindúes al interior del cristianismo o de prácticas y/o conceptos cristianos al interior del hinduismo, así como los incontables intentos que de una y otra cosa se han realizado con resultados muy diversos, no acaban siendo de mucha significación para aquello de lo que aquí nos estamos ocupando. Ésta es una descripción de alguno de estos esfuerzos:

Plantea al principio la *no-alteridad esencial* de Dios respecto al hombre y respecto al cosmos, a la que corresponde la *no-alteridad de los hombres entre sí*, si se comprende la *koinonía* evangélica en su verdadero nivel. La *salvación* es el despertar a esta Presencia que no es alteridad; la *creación* está ordenada “a despertar el corazón del hombre a Dios y a sí mismo”, un despertar que no hay que comprender, por ejemplo, como “habitación de la Trinidad en el alma”, fórmula que deja subsistir cierto dualismo, sino como el despertar de uno mismo en Dios. La *encarnación* es el despertar perfecto o inmediato de Cristo al “misterio íntimo, que no tiene exterior ni interior”, [...] se puede hablar del mismo modo de la *redención* y de la *resurrección*. En lo que insiste Le Saux no es tanto en la realidad *efectiva* en Cristo de lo que designa cada una de estas palabras, como en la experiencia esencial que, *simbólicamente*, sugieren y suscitan, en lugar suyo. En definitiva, la experiencia de Cristo puede manifestarse sin la confesión de estos símbolos.⁹²

No se trataba precisamente de lo que hoy llamaríamos un esfuerzo de *inculturización* —lo que en su tiempo, en especial antes del Segundo Concilio Vaticano, hubiera sido ya avanzado—⁹³ sino de enfrentar el problema planteado por la vivencia en profundidad de dos experiencias religiosas, ambas asumidas como válidas, en el caso de la experiencia cristiana, validada al menos existencialmente por la fe, y autovalidada en el de la *advaita* —no

hasta donde hemos podido ver, inexistentes; las traducciones al inglés de las obras originalmente en francés, escasas y difíciles de conseguir. La mejor biografía de Abhishiktanda parece ser: Shirley du Boulay, *The Cave of the Heart: The Life of Swami Abhishiktananda* (2005).

⁹¹ Recopilados en su mayoría en *Intériorité et révélation: Essais théologiques*.

⁹² Ghislain Lafont, *Dios, el tiempo y el ser*, pp. 305-306.

⁹³ El primer intento de este tipo en la India data del siglo XVII y lo emprendió el misionero jesuita toscano Roberto de Nobili (1577-1656).

podríamos hablar de verdad o falsedad en relación con experiencias— y al mismo tiempo como incompatibles, al menos si se realizan encarnadas en sus respectivos contextos culturales de procedencia, como parecería que *necesariamente* tendría que suceder (cosa que habremos de cuestionar más adelante).

Jacques Dupuis, una de nuestras fuentes principales en torno a Abhishiktananda, ha efectuado⁹⁴ tres recuentos —sin registrar así explícitamente el primero de ellos— de gran pertinencia para nosotros: a) el de algunos momentos en el proceso de autocomprensión de Abhishiktananda relativos a la síntesis pretendida, b) el de las interrogantes que plantea al cristianismo su “experiencia” y c) el de dos interpretaciones de esta “experiencia”. Repasamos a continuación estos recuentos.

Algunos momentos en el proceso de Abhishiktananda

El primero de los momentos que consideramos encuentra su expresión en el libro *Sagesse hindoue, mystique chrétienne. Du Védanta à la Trinité (Sabiduría hindú, mística cristiana. Del vedanta a la Trinidad, 1965)**. En él la “experiencia” de la *advaita* y la doctrina cristiana de la Trinidad son propuestas como complementarias y como recíprocamente enriquecedoras: la primera purifica la segunda y ésta revela una riqueza insospechada de lo vivenciado en la primera.

Más tarde, sin embargo, el propio Abhishiktananda repudiará este planteamiento y dirá que cuando lo formuló “era aún muy esclavo de los conceptos griegos” y que le parece “totalmente superado —con toda su teología y gnosis—”.⁹⁵ Por algún tiempo intentó sostener lo esencial del planteamiento al relajar la dependencia en los conceptos propios de la filosofía griega, pero se le fue imponiendo la idea de que cualquier intento de esta especie era inviable y ello por una razón elemental: la “experiencia” de la *advaita* y la doctrina cristiana de la Trinidad no son conmensurables porque pertenecen, por decirlo así, a planos o niveles distintos: la primera al de la “experiencia” y la segunda a la del discurso filosófico-teológico. Sobre esto, más en un instante.

⁹⁴ Jacques Dupuis, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, pp. 95-124. (Es el capítulo intitulado “Swami Abhishiktananda o la experiencia espiritual de un monje hindú-cristiano”).

⁹⁵ Las citas están tomadas de Jacques Dupuis, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, p. 107; provienen de dos cartas (de 1972 y de 1973) de Abhishiktananda “a un amigo religioso” que probablemente hayan sido dirigidas al padre Joseph Lemarié. (*Lettres d’un sannyasi chrétien à Joseph Lemarié. Tiene un prefacio de Dupuis*).

Ya en *Sagesse hindoue, mystique chrétienne* y en *La rencontre de l'hindouisme et du christianisme* (*El encuentro del hinduismo con el cristianismo*)*, también publicado en 1965, se encuentra presente una idea en la que Abhishiktananda habrá de insistir mucho durante los últimos años de su vida, esto es, durante la primera mitad de la década de los setenta: la conciencia de Jesús de ser uno con su Padre es la “experiencia” de la *advaita* (como lo sugeríamos al final de nuestra discusión del libro del monje de Occidente). Esto es, que expresiones tales como: “El Padre y yo somos una sola cosa” (Jn 10, 30), “El Padre está en mí y yo en el Padre” (Jn 10, 38), “El que me ha visto a mí ha visto al Padre” (Jn 14, 9), “Yo estoy en el Padre y el Padre está en mí” (Jn 14, 10-11), “Que todos sean uno. Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros” (Jn 17, 21),⁹⁶ originadas en un contexto semítico helenizado son equivalentes a las que en los *Upanishads* expresan lo que se conoce como la identidad suprema (entre el sí mismo o *atman* y el absoluto o *Brahma*), que buscan comunicar los *mahavakyas*: *aham brahmasmi* (yo soy *Brahma*)⁹⁷ y *tat tvam asi* (tú eres eso),⁹⁸ entre ellos. “La ‘experiencia’ del Absoluto de la que da testimonio con tanta fuerza la tradición mística de la India, se comprende en su plenitud en el ‘yo y el Padre somos uno’ de Jesús”,⁹⁹ escribe Abhishiktananda en 1965; y, en el ánimo conciliador que le caracterizaba en ese tiempo, añade “la experiencia de Jesús engloba y sobrepasa a la vez la experiencia vedántica”. En el último año de su vida escribirá con mayor sencillez que “llamar a Dios *abba* es un equivalente en términos semíticos de la *advaita* de la experiencia primordial”.¹⁰⁰

La singularidad del Jesús histórico, afirmada todavía en 1965, está ya algo relativizada en una anotación de 1970 en el *Diario íntimo* de Abhishiktananda que presentamos a continuación en primer lugar; más en la que le sigue, que data de un año después; y totalmente en la tercera que fue escrita en 1973:

El cristianismo es un *símbolo*, probablemente el más maravilloso que hay para hacer emerger en la conciencia el misterio que yace en el fondo del corazón del hombre y

⁹⁶ A éstas y a otras más en el mismo sentido se podrían adicionar aquéllas en las que Jesús se aut nombra “Yo Soy”, el nombre divino revelado a Moisés (*cf.* Ex 3, 14): Jn 8; 24, 28 y 58; y Jn 13, 19, por ejemplo.

⁹⁷ *Upanishad Brhadaranyaka* 1.4.10.

⁹⁸ *Upanishad Chandogya* 6.8.7; es una frase que un maestro dirige a su hijo refiriéndose —con “eso”— al ser absoluto/sí mismo/ *Brahma*.

⁹⁹ Henri Le Saux, *Sagesse hindoue, mystique chrétienne*, p. 129 (citado en Jacques Dupuis, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, p. 90).

¹⁰⁰ Citado en Jacques Dupuis, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, p. 109.

que lo constituye. [...] En el sistema simbólico del cristianismo los elementos de este símbolo tienen que ser *únicos*. La unicidad de la encarnación forma parte del *símbolo* cristiano. La realidad desborda indudablemente al símbolo; sin embargo, el símbolo representa en su orden, sin aprisionarla, toda la realidad.¹⁰¹

[...] reconozco también este misterio que he adorado desde siempre bajo el símbolo de Cristo, en los mitos de Nararayana, Prajapati, Siva, Purusha, Krishna, Rama, etc. El mismo misterio. Aunque para mí Jesús es mi *Sadguru* (*guru* verdadero).¹⁰²

Cristo no pierde nada de su verdadera grandeza cuando es liberado de las falsas grandezas con que lo habían emperifollado los mitos y la reflexión teológica. Jesús es la maravillosa epifanía del misterio del hombre, del Purusha, del misterio de cada hombre, como lo fue Buda y Ramana y tantos otros. Es el misterio del *Purusha* que se busca en el cosmos. Su epifanía está fuertemente marcada por el tiempo y el lugar de su aparición en la carne.¹⁰³

Este relativismo podría pensarse como propuesta de solución al problema de hacer compatibles conceptualmente las *doctrinas* cristiana y védica, pero esto no es lo que preocupaba a Abhishiktananda, como ya lo hemos visto. La tensión que experimentó al menos desde mediados de la década de los años cincuenta fue entre el *dogma* cristiano y la “experiencia” de la *advaita*, tensión que se resolvía, al menos en parte, en la conciencia de la imposibilidad de la oposición de una y otra. En 1970, Abhishiktananda anotaba a este respecto en su *Diario íntimo* lo siguiente:

[Entre el] cristianismo y la *advaita* no hay oposición ni incompatibilidad; se trata de dos planos diferentes. La *advaita* es algo que no se opone a nada. No es una filosofía, sino una *anubhava* (experiencia existencial). Todo el fenómeno cristiano es válido en su orden, orden del *vyabahara* (manifestación provisional), no del *paramarthika* (nivel del absoluto). Sin duda el *darsana* (filosofía) cristiano se opone al *darsana* vedántico, pero éste es simplemente al nivel de las doctrinas.¹⁰⁴

Puede pensarse en una oposición –insoluble o soluble– entre una filosofía vedántica, la del *Vedanta-Advaita*, en concreto, y el dogma de alguna de las confesiones cristianas, específicamente la católica en el caso de Abhishiktananda. No así entre la “experiencia” de la *advaita* –más allá de todo concepto– y cualquier doctrina formulada por necesidad en términos

¹⁰¹ Citado en *ibid.*, p. 110.

¹⁰² Citado en *ibid.*, p. 110 - 111.

¹⁰³ Citado en *ibid.*, p. 111.

¹⁰⁴ Citado en *ibid.*, p. 108.

de conceptos (sean o no griegos), esto es, ubicada necesariamente en el ámbito de lo que en la tradición védica se denomina *nama-rupa*, que quiere decir nombres y formas. Parecerá que de esta manera todo ha quedado en su lugar y que todos los problemas están resueltos. No es el caso. El siguiente fragmento (en el que intercalamos breves comentarios), que proviene de las últimas páginas del *Diario íntimo*, lo pone de manifiesto: “El despertar al misterio [esto es la ‘experiencia’ de la *advaita*] no tiene nada que ver con los dogmas de la Trinidad, de la encarnación, de la redención...” –hasta aquí lo que hemos venido diciendo, pero Abhishiktananda continúa escribiendo– “todo el edificio trinitario se viene abajo, por ser también *nama-rupa*. [...] Todo el desarrollo de *Sagesse* se ha venido abajo, y en este derrumbamiento está el despertar”.¹⁰⁵

A fin de cuentas, la universalidad de Cristo es una función de la universalidad de su “despertar”, como lo muestra esta otra anotación del *Diario*, hecha en la misma fecha que la anterior:

Si se quiere que el acto salvador de Cristo sea universal, no puede buscarse en ningún *nama-rupa*: muerte, sacrificio, redención, resurrección... En realidad, sólo hay un acto por el cual Jesús –todo hombre– pasa al Padre (por emplear el vocabulario bíblico): el acto del despertar. Cuando uno se despierta, se despierta con y en nombre de todos, en razón de la esencial conexión humana.¹⁰⁶

Dupuis, que conoció muy bien la vida y el pensamiento de Le Saux/Abhishiktananda,¹⁰⁷ señala respecto de los fragmentos anteriores y de otros con contenido semejante, que no han de considerarse definitivos ni en su pensamiento ni en su expresión –les asigna un carácter provisional– y que lo que hacen es mostrar la dirección en la cual se movía el pensamiento de su autor en los que fueron sus intentos últimos de expresar la relación entre su “experiencia” y el contenido de su fe. Reconoce también el carácter autovalidante de la “experiencia” de la *advaita* en Abhishiktananda. Aceptaremos una y otra cosa e intentaremos llevar el asunto a sus últimas consecuencias a la luz de lo expuesto en páginas anteriores. Antes de hacerlo, sin embargo, repasaremos los otros dos recuentos efectuados por Dupuis.

¹⁰⁵ Tomado de un fragmento del *Diario íntimo*; citado en Jacques Dupuis, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, p. 109.

¹⁰⁶ Citado en Jacques Dupuis, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, p. 112.

¹⁰⁷ En su libro se refiere en varias ocasiones (pp. 105 y 118) a “un amigo religioso” destinatario de cartas de Abhishiktananda que permanece anónimo (en contraste de destinatarios de otras cartas de quien proporciona las iniciales), lo que da lugar a pensar que podría tratarse de él mismo.

Las interrogantes a las que da lugar la “experiencia” de Abhishiktananda

Son de hecho dos los recuentos que hace Dupuis de estas interrogantes. El primero tiene la forma de una serie de interpelaciones que desde el hecho de la “experiencia” de la *advaita* se formulan a la fe cristiana:

¿Resisten la Trinidad cristiana, la creación y el hombre en diálogo con Dios la prueba de la *advaita*? ¿Tiene la historia la consistencia que le concede el cristianismo? Y ¿qué decir del acontecimiento Jesucristo considerado como el compromiso total de Dios en la historia humana? ¿No se ha absolutizado indebidamente el dogma cristiano, algo que en definitiva no existe más que en el plano de lo relativo?¹⁰⁸

En el segundo de estos recuentos, mucho más pausado que el anterior, Dupuis centra su atención en tres cuestiones planteadas por el propio Abhishiktananda en los ensayos teológicos de *Intériorité et révélation (Interioridad y revelación, 1982)**. La primera es la relativa a la relación o la ausencia de relación entre la “experiencia” mística en general y de la *advaita* en particular, y lo enunciable. Aquí la pregunta es si contextos culturales distintos dan lugar a “experiencias” místicas distintas o no. Más concretamente, si la “experiencia” de la *advaita* es o no distinta de la “experiencia” mística de los místicos cristianos. No se trata de cómo se reportan estas “experiencias” —en cuanto se reportan de alguna manera, porque todos los místicos de todos los tiempos y de todos los lugares coinciden en la afirmación de que son literalmente inefables—, ya que ello sólo puede hacerse en términos del vocabulario y del aparato conceptual disponibles; se trata de que si este vocabulario y aparato conceptual condicionan o determinan en alguna forma el “contenido” de la “experiencia”. Lo que está en juego, se habrá comprendido ya, es lo relativo a la Trinidad, a la encarnación y redención, a la muerte y resurrección de Jesús, etcétera:

¿Habrá que decir entonces que la experiencia de la *advaita* está después de todo en su inefabilidad, más allá de la experiencia trinitaria, que depende de los conceptos, como lo está de toda elaboración conceptual en el contexto hindú? ¿O habrá que admitir más bien que tampoco ella escapa a la necesaria dependencia de los conceptos y habrá que explicar la irreductibilidad de los distintos aparatos conceptuales por la diferencia de los contextos en los que surgen?¹⁰⁹

¹⁰⁸ Jacques Dupuis, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, p. 104.

¹⁰⁹ *Ibid.*, pp. 115-116.

La segunda cuestión, estrechamente relacionada con la anterior, es la relativa a si son o no identificables la conciencia de unidad de Jesús con su Padre y la “experiencia” de la *advaita* (como hemos sugerido en el estudio tercero). Dupuis piensa que aunque las descripciones disponibles permiten suponer notables semejanzas entre una y otra cosas, también parecería haber al menos una diferencia: “El ‘yo’ de las palabras evangélicas de Jesús establece al mismo tiempo su unidad con el Padre y su distinción, no menos real, respecto al ‘tú’ del Padre”.¹¹⁰ A fin de cuentas, en opinión de Dupuis,

Podemos pensar con certeza que si Jesús hubiera vivido y hubiera revelado su propio misterio en tierras de cultura hindú y no judía, se habría expresado sin duda de otra manera, libre de los conceptos semíticos. Pero el modo en que se expresa en el contexto judío no parece que nos autorice a pensar que la experiencia de la *advaita* tal cual y sin ese nuevo componente hubiera sido una expresión suficiente de su propia experiencia.¹¹¹

La tercera de las cuestiones que aborda Dupuis es la relativa a la relación entre el Cristo de la fe y el Jesús de la historia, cuestión central en la reflexión cristológica actual. Observa con toda razón que lo cuestionado por la “experiencia” de Abhishiktananda “no es el proceso que va de la fe de la Iglesia primitiva al acontecimiento Jesucristo, sino el acontecimiento mismo en su conjunto y la consistencia que se le atribuye a pesar de su particularidad”,¹¹² y añade que “no se trata de crítica histórica, sino de crítica de la historia misma [...]. La experiencia de la *advaita* no reconoce a la historia más que un valor relativo”.¹¹³ Unas páginas antes había ya apuntado a este respecto que “el mayor problema está en la historia, con la que el misterio cristiano aparece indisolublemente unido”.¹¹⁴

Este último es precisamente el punto que nos interesa sobre todos los demás. Como señalábamos en un comentario crítico a Ricoeur en el primer capítulo de V2 al inicio de nuestras reflexiones sobre la síntesis imposible, nos es mucho más dable pensar en términos de oposición entre lo helénico y lo judío que de una “afinidad privilegiada”, y discernir la raíz común y las consecuentes semejanzas y afinidades profundas de lo helénico y lo hindú. El caso de Abhishiktananda pone de manifiesto el problema de lo que hemos llamado la síntesis imposible en lo que nos parece que es su mayor

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 116.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 117.

¹¹² *Idem.*

¹¹³ *Idem.*

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 109.

profundidad. No se trata de la inconmensurabilidad de los conceptos griegos e hindúes –unos y otros al fin y al cabo del mismo lado de la distinción indoeuropeo/semítico–, sino de la incompatibilidad entre el carácter esencial de lo histórico en el cristianismo (en el lado semítico) y la atemporalidad esencial de la *advaita* (en el lado indoeuropeo).

¿DOS INTERPRETACIONES DIVERGENTES?

“Dos interpretaciones divergentes” es el título del apartado en el que Dupuis presenta los comentarios de Marie-Madeleine Davy¹¹⁵ y de Ghislain Lafont¹¹⁶ al caso de Abhishiktananda.¹¹⁷ M-M. Davy es una prestigiada estudiosa del misticismo, tanto en su vertiente occidental como en la oriental. En su libro sobre Abhishiktananda, nos refiere Dupuis, se esfuerza en destacar los paralelismos entre el monje benedictino y el maestro Eckhart. Algunos de estos paralelismos, justamente los que nos interesarían en mayor grado, saltan a la vista de cualquiera que conozca algo de la obra de Eckhart;¹¹⁸ estamos pensando concretamente en la distinción que éste hace entre *Got* y *Gottheit* (Dios/Divinidad en el alto alemán medio de Eckhart),¹¹⁹ distinción que parecería que es posible hacer corresponder a la que Abhishiktananda establece entre el discurso trinitario que es de naturaleza *nama-rupa* y la “experiencia” de la *advaita*; y también en el *Durchbruch* (o *reditus*, en los textos en latín), que es el término con el que Eckhart se refiere al retorno del alma a su origen que es la Divinidad y que correspondería al despertar. No hay que olvidar, por otra parte, que Eckhart, al igual que Abhishiktananda, basa sus

¹¹⁵ Marie-Madeleine Davy, *Henri Le Saux: Abhishiktananda. Le passeur entre deux rives*.

¹¹⁶ Ghislain Lafont, *Dios, el tiempo y el ser*, en especial el capítulo “La experiencia y el discurso: las orientaciones de Henri Le Saux en ‘Intériorité et révélation’”, pp. 295-307.

¹¹⁷ Disponemos del texto de Lafont, no así del de Davy, circunstancia esta última por la que nuestros juicios (por lo que respecta a las opiniones de Davy) podrían ser criticables en cuanto no estar basados en las mejores fuentes en principio disponibles. Otra circunstancia, sin embargo, suple en algún grado esta deficiencia. La mencionamos enseguida (*cf.* nota siguiente). Por otra parte, hay que decir que Lafont basa sus comentarios exclusivamente en *Intériorité et révélation*, obra que por cierto fue publicada con una introducción de Dupuis.

¹¹⁸ En un grado modesto, tal es nuestro caso. Por esto y por no disponer del texto de la señora Davy, más que referir lo que Dupuis escribe sobre éste, apuntamos nuestro propio parecer en cuanto a las semejanzas entre la experiencia de Abhishiktananda y las que en su momento vivió Eckhart.

¹¹⁹ Ésta es la grafía de estos términos, que hoy se escribirían *Gott* y *Gottheit*, en el alto alemán medio empleado por Eckhart. Algo semejante ocurre con *Grunt* (en lugar de *Grund*).

escritos (y sus sermones) en sus propias “experiencias” místicas, por una parte, y su fe cristiana, por otra.

Los siguientes fragmentos de uno de sus sermones en alemán exhiben la forma radical en la que Eckhart marcaba la distinción *Got/Gottheit*: “Dios y la Divinidad son tan distintos como lo son el cielo y la tierra”,¹²⁰ “Todo lo que es en la Divinidad es uno y de ello no hay nada que decir. Dios labora, la Divinidad no labora: no hay nada que ha de hacer, no hay en ella actividad”.¹²¹ En otro fragmento del mismo sermón se entrelaza este tema con el del retorno: “Cuando retorne al fundamento, al fondo, al río y la fuente de la Divinidad, nadie me preguntará de dónde vengo o dónde he estado. Nadie me extrañó puesto que allí Dios no deviene”.¹²²

A partir de los textos de Eckhart, puede inferirse o construirse un itinerario circular que es recorrido por el alma y que presenta una manifiesta similitud con el esquema general de Plotino. Este itinerario se inicia y concluye en la divinidad. Para Eckhart, en el fondo del alma habita la divinidad –o, quizá mejor expresado, el fondo del alma se confunde con la divinidad– en una relación de pura unidad: “Frecuentemente he dicho que hay algo en el alma que está en tan estrecha relación con Dios que es uno con Él y no sólo está unido a Él. Es uno y no tiene nada en común con nada, ni nada creado tiene algo en común con Él. Todo lo creado es nada. Pero esto es muy distinto y extraño a todo lo creado. Si una persona fuera íntegramente de esta manera, íntegramente sería increada e increable”;¹²³ “El alma no está unida a Dios, sino que es una con Él”.¹²⁴ En realidad, esto último es la expresión occidental del *aham brahmasmi* y del *tat tvam asi*. Lo que provisionalmente podríamos llamar la toma de conciencia de ello se opera precisamente en el *Durchbruch* que corresponde exactamente a la “experiencia” de la *advaita*. Es significativo a este respecto que Eckhart recurriera a la misma expresión de Jesús que Abhishiktananda para referirse a esta unidad: “‘El Padre y yo somos una sola cosa’: el alma en Dios y Dios en el alma. [...] Dios no puede comprenderse a sí mismo sin el alma, ni el alma sin Dios; a tal grado son uno”.¹²⁵ Como podríamos esperar, allí reina el silencio en el sentido de la no discursividad:

¹²⁰ Meister Eckhart, *Sermons and Treatises*, vol II, p. 80. (Es el sermón # 56 en la recopilación de F. Pfeiffer y el #26 en la de J. Quint de 1955).

¹²¹ *Ibid.*, p. 81.

¹²² *Ibid.*, p. 82.

¹²³ Meister Eckhart, *Teacher and Preacher*, p. 269.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 225.

¹²⁵ Meister Eckhart, *Sermons and Treatises II*, p. 183.

Los maestros dicen que de la cumbre del alma brotan dos potencias. Una es la voluntad, la otra el intelecto, y su perfección la alcanza en la potencia superior que es el intelecto. Éste nunca descansa. No quiere a Dios como Espíritu Santo ni como el Hijo: huye del Hijo. Ni quiere a Dios como Dios. ¿Por qué? Porque así tiene un nombre, y aun cuando hubiera mil Dioses continuaría penetrándolos porque quiere tenerlo allí donde no tiene nombre. Quiere algo más noble y mejor que Dios como teniendo un nombre.¹²⁶

Lo que ocasiona el descenso o la caída es el apego y la caída es precisamente a la temporalidad y a la multiplicidad, esto es –decimos nosotros–, a la discursividad:

Tres cosas impiden que escuchemos la palabra eterna. La primera es la corporalidad; la segunda, multiplicidad; la tercera, temporalidad. Si una persona hubiera pasado más allá de estas tres cosas viviría en la eternidad, en el espíritu, en la unidad y en la vasta soledad, y allí escucharía la palabra eterna.¹²⁷

De esto se desprende que la condición para el retorno,¹²⁸ para el despertar, sea lo que desde ahora denominaremos la *abolición de la temporalidad*: “Si el alma quiere conocer a Dios no debe contemplar nada en el tiempo”.¹²⁹ “Todo lo que el tiempo toca ha de ser desechado”.¹³⁰ Como podríamos anticipar, esta abolición de la temporalidad vendría a ser manifestación de la abolición o supresión de la discursividad y, a fin de cuentas, de toda distinción y de toda forma. Innumerables son los pasajes en los sermones y tratados de Eckhart que validan esta anticipación; he aquí uno que reviste un interés particular ya que, bajo la especie de número, hace referencia a los objetos matemáticos (a los que entendemos como *formas puras*): “El espíritu no conoce ni tiempo ni número: el número no existe salvo por la enfermedad que

¹²⁶ Meister Eckhart, *Sermons and Treatises I*, p. 99. (Es el sermón # 11 en la recopilación de F. Pfeiffer y el # 49 de la de J. Quint de 1955).

¹²⁷ Meister Eckhart, *Teacher and Preacher*, p. 267.

¹²⁸ Este retorno es en Eckhart un proceso en tres pasos de los cuales el primero es transitorio y los dos últimos habituales: *Gezucket* (éxtasis), *Geburt* (nacimiento del Hijo de Dios en el alma), y el *Durchbruch* o despertar (literalmente “penetración con ruptura a través”) propiamente dicho.

¹²⁹ Meister Eckhart, *Sermons and Treatises II*, p. 168. (Es el sermón # 69 en la recopilación de F. Pfeiffer y el #36 en la de J. Quint de 1955).

¹³⁰ Meister Eckhart, *Sermons and Treatises I*, p. 296. (Es el sermón # 42 en la recopilación de F. Pfeiffer y el # 40 en la de J. Quint de 1955).

es el tiempo”.¹³¹ El medio para lograr la abolición de toda temporalidad, en consecuencia de lo ya expresado, es el desprendimiento (*lâzen, gelâzen*, en la terminología de Eckhart) que tiene como efecto el desapego (*Gelassenheit*).¹³²

El carácter circular del itinerario lleva a recordar la idea de la inseparabilidad de lo escatológico y de lo protológico, idea que encuentra por cierto explícita expresión en Eckhart, como lo muestran estos fragmentos de otro de sus sermones en alemán: “*In principio*.”¹³³ esto quiere decir, al traducirse, tanto como el comienzo de todo ser, como dije en la escuela; dije más: es el fin de todo ser, puesto que el primer comienzo es en razón del último fin”¹³⁴ y “El comienzo es en razón del fin, ya que en el último fin se encuentra el reposo de todo lo que el ser racional adquirió alguna vez. El fin último del ser es la oscuridad o lo incognoscible de la divinidad oculta en la que brilla una luz que la oscuridad no comprende”.¹³⁵ El siguiente enunciado, tal vez el más citado de los pensamientos de Eckhart, sugiere la unidad resultante de la contracción del círculo hasta un sólo punto: “El ojo con el que veo a Dios es el mismo ojo con el que Dios me ve a mí. Mi ojo y el ojo de Dios son un solo ojo, un solo ver, un solo conocer y un solo amar”.¹³⁶

¿Cómo dar razón de los notables paralelismos entre lo que comunican por separado –y qué separación!– Abhishiktananda y Eckhart? Lo que sin duda constituiría la mejor explicación sería la semejanza de las “experiencias” místicas que vivieron. En dos ocasiones, sin embargo, Dupuis se refiere a una supuesta diferencia (aparentemente notada por Davy): “este monje hindú-cristiano ha llegado a las mismas cimas que el maestro renano pasando por la meditación de la experiencia de la *advaita*”,¹³⁷ “la diferencia entre el maestro renano y el *sannyasi* hindú-cristiano consiste en que éste ha alcanzado la cumbre del uno prescindiendo de toda representación, por medio de la experiencia de *advaita* del uno-sin-segundo (*ekam advitiam*)”.¹³⁸ La implicación

¹³¹ Citado en Ursula Fleming (ed.), *Meister Eckhart: The Man from Whom God Nothing Hid*, p. 96.

¹³² Término importante en Heidegger, en relación con el cual suele traducirse al español como “serenidad”, a veces como “espíritu de disponibilidad”.

¹³³ Palabras iniciales tanto del Génesis como del Evangelio según San Juan.

¹³⁴ Meister Eckhart, *The Essential Sermons, Commentaries, Treatises, and Defense*, p. 196. (Es el sermón # 58 en la recopilación de F. Pfeiffer y el # 27 de la de J. Quint de 1955). Ésta es una de las tesis (artículos) de Eckhart condenadas en la bula *In agro dominico* (1329) del papa Juan XXII.

¹³⁵ Meister Eckhart, *The Essential Sermons, Commentaries, Treatises, and Defense*, p. 192.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 270.

¹³⁷ Jacques Dupuis, *Jesucristo al encuentro de la religiones*, p. 119.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 121.

(porque no se señala por qué medio lo ha logrado Eckhart) es que ha sido por un medio diferente; pero, ¿acaso no es esto precisamente lo que está bajo discusión? (Ésta es, en efecto, la segunda de las cuestiones planteadas en el recuento anterior). ¿Qué no manifestaría una mayor consistencia la opinión de que lo que ponen de manifiesto los tan significativos paralelismos entre Eckhart y Abhishiktananda, paralelismos que se dan pese a las descomunales diferencias de cultura, tiempo y lugar de uno y otro, es la identidad de las “experiencias” de ambos, que es ésta la mejor explicación de ellos?

Ghislain Lafont, monje benedictino como lo fue Abhishiktananda, no duda de la autenticidad de las “experiencias” espirituales de éste. Opina, sin embargo, que “no hay una total solución de continuidad entre las palabras y la experiencia”;¹³⁹ lo que sugiere que en algún grado o aspecto la “experiencia” es una función del contexto en el que se da, en especial y explícitamente del contexto *lingüístico*. Lafont argumenta que la “experiencia” de la *advaita* de Abhishiktananda, al igual que las que podríamos calificar de correspondientes en otros contextos religioso-culturales, ha sido por lo general preparada, no sólo con medios ascéticos, sino también con enseñanzas lingüísticamente comunicadas, lo cual tiene como necesaria consecuencia que:

Aunque se silenciase absolutamente, en el recogimiento que rodea y sigue a la experiencia, no es posible sin embargo dejar de interpretarla aunque sea sólo para uno mismo y con la única finalidad de serle fiel, con ayuda de las palabras que el *guru* –alimentado también en una tradición de palabras– utilizó cuando se esforzaba en despertar a su discípulo. [...] Cuando se produzca la experiencia, será primero vivida y luego interpretada en la línea trazada, no sólo por las prácticas ascéticas sugeridas, sino por las palabras empleadas.¹⁴⁰

Es de notarse que Lafont agrupa y trata de manera igual la vivencia de la “experiencia” y su interpretación. De nueva cuenta: esto es precisamente lo que está bajo discusión. Que la interpretación de la “experiencia” haya de realizarse (en cuanto posible) en el medio lingüístico (el medio de los *nama-rupa*) no es discutible; la cuestión es: ¿esto es también verdad para la “experiencia” en sí? Un poco antes, en cambio, ha escrito lo siguiente buscando comunicar el pensar de Abhishiktananda:

Los tipos de lenguaje (mitos, símbolos, conceptos ...), los caminos de purificación (cultos, leyes, servicios ...), las etapas de civilización y formas doctrinales, todo adquiere

¹³⁹ Ghislain Lafont, *Dios, el tiempo y el ser*, p. 303.

¹⁴⁰ *Idem*.

sentido a partir del *despertar* que conduce a la intuición primitiva a su perfección de experiencia total, que desafía a toda denominación, a no ser quizás la del “Yo soy” en donde se encuentran, como en su corazón común, las tradiciones religiosas, especialmente la bíblica y la hindú.¹⁴¹

En repetidas ocasiones insiste en que, según Abhishiktananda, las prácticas y las formulaciones “tienen más bien un valor pedagógico que un valor de verdad”¹⁴² y que “las palabras humanas más verdaderas tienen un valor propedéutico o iniciático. Su contenido no importa tanto como su valor paradigmático”.¹⁴³ Este modo de pensar lo vincula a la tradición apofática –de Dios no puede en rigor decirse nada–, de fuerte influencia neoplatónica y presente en el cristianismo principalmente vía Dionisio el Areopagita o Pseudodionisio. De lo que se trata (como lo indica el nombre del capítulo “La experiencia y el discurso” del libro de Lafont que hemos venido considerando) es de la relación entre la “experiencia” mística y el lenguaje, y la tesis de Lafont al respecto es que lo que se enfrenta es un problema teórico, precisamente el de la relación entre las palabras y la “experiencia”, de manera que lo que ha referido como la postura de Abhishiktananda en relación con esto “[...] no traduce, a pesar de las apariencias, una *evidencia*, sino que presenta ya una *toma de posición teórica* exterior a la experiencia misma y vinculada a la tradición interpretativa de tipo ‘apofático’ que puede perfectamente someterse a discusión, ya que no es la única opción posible en lo que concierne a la relación de la experiencia y de su lenguaje”.¹⁴⁴

El asunto es de importancia para Lafont que mira –correctamente en nuestra opinión y probablemente también en la de Ricoeur– a la posibilidad de verdad de la historia de la salvación como una función de la posibilidad de verdad de la analogía (o a la metáfora en el caso de Ricoeur), atendiendo sobre todo al hecho de que “[...] esa cadena de acontecimientos que llamamos

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 302.

¹⁴² *Ibid.*, p. 301.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 307.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 304. En todo caso, en opinión de Lafont, la evidencia apoyaría la posición contraria; en una nota a pie de página, después de presentar algunas citas tomadas de San Juan de la Cruz y de Santa Teresa de Ávila, afirma que “podría hacerse todo un volumen con las citas que atestiguan la presencia, *en el corazón* de la experiencia espiritual más elevada, de las realidades esenciales de la fe cristiana, cuya verdadera realidad pone de manifiesto la gracia mística” (*Idem*). Sin embargo, de nueva cuenta, la cuestión aquí es si esas citas, *independientemente del pensar mismo de sus autores al respecto*, reportan una experiencia que en la posición contraria no podría ser reportada, o una interpretación de ésta. Y todavía cabría preguntar si los autores de esas citas llegaron a plantearse esta distinción tan crucial para lo que aquí se discute.

‘historia de salvación’ es continua en sus orientaciones, pero discontinua en la densidad de cada uno de sus momentos, diversa en las modalidades de la acción de Dios, las cuales dan lugar a unos nombres divinos que no son sinónimos [...]’.¹⁴⁵

En sus comentarios críticos a la opción teórica por la que parece inclinarse Abhishiktananda, Lafont escribe (haciéndonos recordar el *Tractatus* de Ludwig Wittgenstein) que dicha opción “es incapaz de justificar las palabras que, a pesar de todo, tiene que emplear; las devalúa y luego finalmente las anula, algo así como cuando se rechaza la escalera con el pie, cuando se ha alcanzado la plataforma”.¹⁴⁶ El problema para él radica en definitiva en que:

[...] si los “nombres divinos” no dicen *verdaderamente* a Dios, o bien la revelación evangélica es provisional, lo mismo que aquello de lo que habla (de manera que la teología trinitaria y la cristología quedarán escatológicamente abolidas), o bien no lo es, pero entonces resulta sumamente difícil articular el no-lenguaje místico, el lenguaje del *itinerarium mentis* y el del fundamento cristológico y trinitario tanto de la experiencia como del itinerario.¹⁴⁷

El argumento implícito, que formalmente recuerda una especie de reducción al absurdo, es susceptible de ser purificado: la articulación a la que se refiere no es difícil, *es imposible* (en el fondo es una contradicción en sus propios términos). Por lo demás, Lafont está convencido de que ésa no sería una salida a la que pretendiera recurrir Abhishiktananda: “Le Saux me parece que se orienta más bien a una eliminación escatológica de todo lo que pudiera parecerse a alguna dualidad, distinción o distancia”.¹⁴⁸ Todo indica que Lafont tiene razón.

Nos preguntamos si se trata en realidad de dos interpretaciones divergentes como lo quiere Dupuis. Más bien encontramos en Lafont una cierta ambigüedad: como lo acabamos de referir, discierne que Abhishiktananda apunta hacia la “eliminación escatológica de todo lo que pudiera parecerse a alguna dualidad, distinción o distancia”,¹⁴⁹ lo cual negaría aquello de que “cuando se produzca la experiencia, será primero vivida [...] en la línea

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 270.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 305.

¹⁴⁷ *Idem.* ¿Cómo habla un místico de Dios cuando se ve precisado a hacerlo? Para una respuesta, en lo que concierne a Eckhart, véase el estudio de Bernard McGinn “Meister Eckhart on speaking about God” incluido en la introducción a *Meister Eckhart, Teacher and Preacher* (pp. 15-30).

¹⁴⁸ *Idem.*

¹⁴⁹ *Idem.*

trazada, no sólo por las prácticas ascéticas sugeridas, *sino por las palabras empleadas*". Claro está que le podría responder a Lafont que lo primero es precisamente la *posición teórica* asumida por Abhishiktananda y lo segundo la suya propia, pero en tal caso habría que concluir que las interpretaciones divergentes no son las de Davy y Lafont, sino las de Abhishiktananda y la de Lafont¹⁵⁰ y eso no es a lo que parece referirse Dupuis. La verdad, nos parece, es que la interpretación de Davy (al menos la que le atribuimos a partir de nuestro propio conocimiento de Eckhart) y la que Lafont hace de lo escrito por Abhishiktananda (como contrastada de la que el mismo Lafont hace de lo vivenciado por el monje cristiano/hindú) se complementan, en el sentido de expresar lo mismo con categorías distintas.

Las muchas citas de textos de Eckhart que hemos proporcionado han tenido justamente el propósito de sustentar esto, que es lo mismo que, trabajando desde una perspectiva distinta, hemos sostenido en el octavo capítulo de V2 al tratar de la supresión de la gramática. ¿Logró Abhishiktananda su propósito? Ciertamente no a lo largo de la mayor parte de su búsqueda. Sus escritos así lo atestiguan. Hay datos que apuntan a que hacia el final de su vida experimentó alguna suerte de conciliación o, tal vez, lo innecesario de tal conciliación. Estos datos, sin embargo, no son de fácil interpretación.¹⁵¹ En el último apartado proporcionaremos algunos elementos para entender mejor la posible no necesidad de la conciliación.

Antes de pasar a otro asunto, cabe mencionar que, en la segunda mitad de la década de los años cincuenta del siglo pasado, Panikkar trató en la India (en el Monasterio de la Trinidad / Ashram Saccidananda) con el monje benedictino Jules Monchanin (Swami Paramarubiananda), y con Abhishiktananda. Más tarde, ya en Occidente, escribió que en múltiples ocasiones

¹⁵⁰ En otra parte de su libro, Lafont declara explícitamente que sus esfuerzos se encuentran orientados a "encontrar la *distancia justa*, que permita decir a Dios en él mismo, sin separarlo de la historia de los hombres, pero sin atarlo tampoco a ella, honrar la plenitud de su ser, pero sin tender por ello a anular, ni siquiera escatológicamente, la consistencia del ser y de la historia de los hombres, ser e historia que tienen su sentido y su valor atestiguados en el Resucitado" (p. 309).

¹⁵¹ Dupuis, si lo leemos correctamente, piensa que sí lo "experimentó"; escribe, en efecto: "[...] su determinación, en la que nunca desfalleció, de [y aquí cita a Abhishiktananda] 'mantener, aun en extrema tensión, estas dos formas de una 'única fe' hasta que aparezca la aurora'. La aurora la vio despuntar en sus últimos años, poco a poco, aun cuando en sus escritos no se refleje del todo. [...] Esa aurora, ese despertar resplandeció al fin, envolviéndolo todo en su luz incoercible" (*Jesucristo al encuentro de la religiones*, p. 118).

había tenido oportunidad de decir “salí [de Europa] cristiano, me descubrí hinduista y regreso budista, sin dejar por ello de ser lo primero”.¹⁵²

¿DIVERSOS TIPOS DE “EXPERIENCIAS MÍSTICAS”?

Hemos visto cómo Abhishiktananda hace inevitable preguntarse si la “experiencia” de la *advaita* es o no distinta de la “experiencia” mística de los místicos cristianos. Admitamos con Lafont que la interpretación que se haga de la “experiencia” mística es en función de una posición teórica previa, pero sólo para recordar de inmediato que nosotros hemos adoptado una: la que hemos expuesto en sus elementos fundamentales en V2. Esta posición asume la tesis del *carácter lingüístico* de la experiencia y es debido a esta persuasión que nos declaramos esencialistas (entendido el término en la forma en la que expusimos en el capítulo 8 de V2): sostenemos, como lo hicimos en V2, que los caminos hacia la trascendencia que parten de religiones y culturas distintas convergen en una misma “experiencia”. A esto se puede objetar, por supuesto, que, como nos lo enseñaron Johann Georg Hamann, Johann Gottfried von Herder y Wilhelm von Humboldt, el lenguaje no viene a ser un medio para la comunicación de experiencias de suyo prelingüísticas, sino lo constitutivo de las experiencias. Ésta es, en términos de Hans Georg Gadamer, la afirmación de la *lingüisticidad* de toda experiencia.

Como hemos ya dicho, estamos convencidos de que en el origen y en el fondo de todas las grandes religiones y de muchas filosofías se encuentra esa misma “experiencia”. Lo que ocurre es que, como hemos reiterado en varias ocasiones, también estamos convencidos de que esa “experiencia” *no es ninguna experiencia*.

En una primera aproximación, hay que responder, es claro, que la respuesta a esa pregunta que hace inevitable el caso de Abhishiktananda es aquella a la que él mismo apunta (y, añadiríamos, en general los místicos de todos los tiempos y lugares, quienes para *expresar* algo relativo a esa “experiencia” no han tenido más remedio que emplear los recursos lingüísticos que culturalmente les estaban disponibles). En esta primera aproximación decimos que la “experiencia” mística es lo que acontece cuando se suprime el discurso, y que es así como se opera en efecto la “abolición escatológica de la historia” y, sí, necesariamente la abolición escatológica –no apocalíptica– de la cristología y de la teología trinitaria (y de la teología toda).

Como hemos ya apuntado, no es posible trascender la experiencia, trascender el lenguaje. Pero es posible –y ésta es nuestra hipótesis fundamental– su

¹⁵² Raimon Panikkar, *The Intra Religious Dialogue*, p. 42.

supresión, donde tiene lugar entonces precisamente la “experiencia” mística, que por lo mismo no es experiencia y en la que además no hay tiempo, ni *yo* –como todo, una construcción lingüística– ni nada. En un sentido muy importante, la “experiencia” mística, que no es experiencia, es la “experiencia” de la nada, del vacío (eso es lo que quiere decir el término *sunyata*; *nirvana*, por su parte, quiere decir extinción). Es por esto que, a nuestro parecer, es una y la misma en todos los tiempos y en todos los lugares. No puede estar mediada por el lenguaje, las creencias o la cultura porque todo eso se ha suprimido. Consiste en –o es el efecto de– esa supresión. Más aún, como habremos de exponer más adelante, estamos persuadidos de que todas las “experiencias” místicas son *una y la misma numéricamente*.

Pero apenas dicho todo ello caemos en la cuenta de que no lo podemos decir consistentemente, de que lo que estamos diciendo es que *acontece la supresión del acontecer*, que *se experimenta el no experimentar*. No podemos decir lo que nos sentimos llevados a decir y no lo podemos decir porque es lo indecible. Nos hemos sentido llevados a decir que en la “experiencia” mística no hay ni Cristo, ni Trinidad, ni Dios (y podemos añadir que ni Bien, ni verdad, ni ser, ni nada), porque el haber acontece en la discursividad. Nos hemos sentido llevados a ello, sí, pero la verdad es que en rigor no podemos decirlo; tampoco podemos decir lo contrario, aunque tal vez eso y no lo otro fuera lo que quisiéramos decir.

En una segunda aproximación, una de corte apofático, decimos entonces que la “experiencia” mística no es ninguna experiencia. (Estrictamente hablando, aunque se preste a malos entendidos, habría que decir [técnicamente] que *no acontece*, lo cual no equivale desde luego a negarla). Esto es claro si se atiende a que hemos asumido el carácter lingüístico de toda experiencia y si adicionalmente damos por hecho, como lo insinuábamos, que lo específico de la “experiencia” mística es la no lingüisticidad, la no discursividad. En realidad hemos reemplazado un mal uso del lenguaje por otro y esto es irremediable cada vez que queremos decir algo de la “experiencia” mística. ¿Por qué? Porque es *inefable* (de nuevo: como lo han dicho siempre todos los místicos de todos los tiempos y lugares), porque de ella (¿ella?) no puede decirse nada (ni siquiera esto). Es aquí donde es perfectamente aplicable la última sentencia del *Tractatus*: “De lo que no nos es posible hablar es menester guardar silencio”;¹⁵³ también los renglones iniciales del más importante texto taoísta, el *Tao Te King* (*Dao De Jing*, *Laozi*): “El Tao que puede ser expresado no es el verdadero Tao”.

¹⁵³ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, p. 151.

Nuestra conclusión sólo puede ser entonces la siguiente (y, de nuevo, sólo para ser rechazada apenas formulada): La única interpretación posible de la “experiencia” mística es que *no es interpretable*. Como lo supo Nietzsche, la discursividad, semánticamente considerada, no es sino un juego abierto de interpretaciones de interpretaciones que sólo remiten a otras interpretaciones; toda interpretación lo es siempre de otra interpretación. Y la “experiencia” mística no es una interpretación. A fin de cuentas, “de lo que no nos es posible hablar es menester guardar silencio”.

Ahora bien, vistas las cosas desde otra óptica, es claro que *sí* es posible hablar de la “experiencia” mística (lo hemos venido haciendo en estas mismas páginas). Hemos podido afirmar, por ejemplo, que es lo que sobreviene cuando se suprime la discursividad. Dos cosas anotamos a este respecto. Primero, que también nos es posible hablar del círculo cuadrado y el círculo cuadrado es una contradicción en sus términos. (Desde nuestra perspectiva teórica, “experiencia mística” es una contradicción en sus términos, pero todavía más importante es que el intento de hablar de ella lo es en sí mismo). Segundo, que la posibilidad de hablar de alguna manera de “experiencia” mística hace pensar en una especie de relación asimétrica (en el plano de la discursividad) entre la discursividad y la “experiencia” mística.

Se habrá comprendido ya, estamos ciertos de ello, que el problema de la imposibilidad para hablar de la “experiencia” mística es en todo equivalente al problema tradicional para hablar de Dios; más aún, es ese mismo problema. Encontramos en una nota a pie de página en el libro de Lafont lo siguiente: “No sé si Le Saux ve correctamente que la no-alteridad de Dios con el hombre y la no-alteridad del hombre con Dios no son expresiones intercambiables”.¹⁵⁴ Pero esto mismo lo hemos visto en el libro del anónimo monje de Occidente.

¹⁵⁴ Ghislain Lafont, *Dios, el tiempo y el ser*, p. 305.



CRISTIANISMO, HISTORIA Y TEXTUALIDAD.
VOLUMEN I, DE LUIS VERGARA ANDERSON;
se imprimió en junio de 2019 por Alfonso
Sandoval Mazariego, calle Tizapán 172,
Col. Metropolitana Tercera Sección, Neza-
hualcóyotl, Estado de México, C. P. 57750.

El tiraje fue de 500 ejemplares ■

