

Luigi Giussani

LA CONCIENCIA RELIGIOSA
EN EL HOMBRE MODERNO

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Luigi Giussani', written over a large, stylized flourish or underline.

BIBLIOTECA S. CARLO MÉX

EX LIBRIS

30277

Encuentro
Ediciones

PARTE PRIMERA

“¿ES LA HUMANIDAD QUIEN HA
ABANDONADO A LA IGLESIA?”...

(T. S. Eliot, Coro VII de “La Piedra”)

Capítulo Primero

UN OLVIDO EN EL CAMINO RELIGIOSO DEL HOMBRE

El puente entre el hombre y el destino

Para situar lo que pretendo decir tomaré como punto de partida una página del poeta inglés Thomas Stearns Eliot, quien, en el séptimo de sus *Coros de La Piedra*, evoca poéticamente la historia religiosa de la humanidad ².

Primero el cosmos es descrito como “estéril y vacío. Y la tiniebla estaba sobre la faz de lo profundo”. “Estéril y vacío”, “tiniebla”, coinciden con la ausencia de significado. En efecto, será el hombre quien pueble el desierto y el vacío: en él la naturaleza misma parte a la aventura inagotable de la búsqueda del significado. Vino el hombre y se desencadenó enseguida el intento ininterrumpido de imaginar, definir y realizar teórica, práctica y estéticamente el nexo que enlaza el momento vivido, pasajero y efímero,

² T. S. Eliot, *Poesías Reunidas 1909/1962*, Alianza, Madrid, 1978. Citaremos por esta excelente traducción al castellano de José María Valverde (*n.d.t.*).

con el sentido eterno, último del mismo. ¿Cuál es el significado del instante contingente con relación al todo? El hombre, en todos los tiempos, aún cuando declarara lo contrario, ha afrontado y vivido este empeño interpretativo. La búsqueda de este nexo entre el instante y el todo, lo eterno, es un fenómeno inevitable para la razón humana, porque el hombre, desde siempre, y más profundamente de cuanto ha advertido sus otras necesidades, ha vivido la urgencia de interrogarse y de no dejar sin respuesta la pregunta sobre el fin último de su caminar.

Entre el polo de lo efímero y el del destino último, salta la chispa de la religiosidad. Y comienza así el trabajo de lanzar "el puente", como diría Victor Hugo en una poesía suya, de centenares y millares de arcadas entre la orilla humana y la estrella lejana³.

Y así han nacido todas las religiones: pues, en efecto, la religión no es otra cosa que el intento de construcción teórica, ética y ritual del modo con que el hombre imagina la relación con su destino. Tal imagen lleva consigo un cierto modo de pensar, de ver la realidad; estimula a adoptar una cierta actitud hacia el destino imaginado, y por eso empuja a una cierta moralidad; y finalmente requiere vibrar estéticamente, poéticamente, en ciertos ritos, con ciertos gestos. La suma de estos modos de pensar, de actuar y de ritualizar es la religión.

Eliot, pues, evoca dicha tradición religiosa de la humanidad.

Los grandes iniciadores de religiones han propuesto a los hombres sus ofertas de sentido, como si dijeran: "Venid

³ Victor Hugo, "Le Pont" en *Les Contemplations*, Oeuvres Complètes, Editions Rencontre.

conmigo, yo os mostraré el camino"; o bien: "Este es el camino de la perfección"; o todavía: "Para ser útiles a la historia, al mundo, éste es el sendero que hay que recorrer".

Un hecho anómalo

Pero en un cierto punto, continúa el poeta, ha surgido un fenómeno absolutamente anómalo. No es Uno que haya dicho: "Entre el momento contingente que tú vives y el significado eterno de ese mismo momento, entre este punto oscuro en que estás y la estrella más cercana del cielo, es necesario seguir este camino". No, lo que se ha alzado es una Voz que ha pretendido identificar consigo misma al Destino. Ya no se trata del hombre que indaga el misterio, que trata de imaginarse su destino, sino de un hombre que ha osado decir: "Yo soy ese Misterio, yo soy tu destino". No "os enseño el camino", sino "Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida"⁴.

"Entonces llegó, en un momento predeterminado,
un momento en el tiempo y del tiempo,
un momento no fuera del tiempo, sino en el tiempo,
en lo que llamamos historia: cortando, bisecando
el mundo del tiempo, un momento en el tiempo
pero no como un momento del tiempo,
un momento en el tiempo, pero el tiempo se hizo
mediante ese momento, pues sin el significado no
hay tiempo, y ese momento del tiempo dio el
significado.

⁴ Jn 14, 6.

Entonces pareció como si los hombres debieran avanzar de la luz a la luz, en la luz de la Palabra, a través de la Pasión y el Sacrificio salvados a pesar de su ser negativo: bestiales como siempre, carnales, buscándose a sí mismos como siempre, egoístas y cegatos como siempre, pero siempre luchando, siempre reafirmando, siempre reanudando la marcha por el camino iluminado por la luz; a menudo deteniéndose, vagueando, perdiéndose, retardándose, volviendo, pero sin seguir otro camino”⁵.

He aquí cómo las vívidas imágenes de Eliot ilustran la historia cristiana de dos mil años.

Cristo nos ha dejado igualmente hombres, pero nos ha dado la imposibilidad de pararnos, la tensión hacia el destino. “Siempre luchando”. Esta es la característica antropológica más sensible que el anuncio de Cristo ha aportado a la humanidad. A partir de aquel momento, el mundo fijó sus años, uno tras otro, por ese camino. Y pareció que los hombres iban a avanzar siempre “de la luz a la luz”, siempre dispuestos a retomar, a pesar de todo, el camino iluminado, caminando como podían, pero siempre tras la estela de ese Acontecimiento sin comparación posible.

Algo ha sucedido

“Pero parece que ha pasado algo que no había pasado nunca: aunque no sabemos bien cuándo, ni por qué, ni cómo, ni dónde.

⁵ T. S. Eliot, *op. cit.*, pp. 181-182.

Los hombres han dejado a Dios no por otros dioses, dicen, sino por ningún dios; y eso no había ocurrido nunca,

que los hombres a la vez negasen a los dioses y adorasen a dioses, profesando primero la Razón, y luego el Dinero, y el Poder, y lo que llaman Vida, o Raza, o Dialéctica.

La Iglesia renegada, la torre derribada, las campanas volcadas, ¿qué tenemos que hacer sino estar parados con las manos vacías y las palmas hacia arriba en una edad que avanza progresivamente hacia atrás?...

Estéril y vacío. Estéril y vacío. Y tiniebla sobre la faz de lo profundo.

¿Ha fallado la Iglesia a la humanidad, o la humanidad ha fallado a la Iglesia?

Cuando a la Iglesia ni se la considera ya, ni se oponen siquiera a ella, y los hombres han olvidado a todos los dioses excepto la Usura, la Lujuria y el Poder”⁶.

Yo creo que este fragmento poético, escrito hace cerca de 50 años⁷, es una descripción profética de la situación religiosa en que vive la mayor parte de los hombres de nuestro tiempo.

Considero esta descripción la mejor manera de poner el acento en la situación religiosa del hombre de hoy, en la que el hombre camina, vive y se agita; situación, por tanto,

⁶ T. S. Eliot, *op. cit.*, pp. 182-183.

⁷ “La Piedra” fue escrita por T. S. Eliot en 1934 como cuadro histórico en versos para representar en un teatro londinense.

que tiene una influencia en su mentalidad, en su corazón, en su gusto moral y en sus posibilidades de esperanza.

En las palabras del poeta queda claro el contexto en que ha llegado a encontrarse hoy el sentido religioso: sumergido, dado el intento continuo de no hacerlo actuar como un factor existencialmente vivo, operante en la dinámica educativa y en la dinámica de las relaciones sociales, para congelarlo casi como un factor obstruido.

Pero el sentido religioso, que es el culmen de la razón —el futuro Pablo VI, en su primera carta como cardenal de Milán, lo definió como “la síntesis del espíritu”—, no puede como tal ser extirpado, no puede permanecer arrumbado por mucho tiempo en el olvido. Por eso, en una época como la nuestra, la ausencia de Dios encubre la presencia de algo diferente. También la religiosidad auténtica debe hoy día ajustar cuentas con una trama social tejida por una grave mentira: se niega a Dios, pero la dimensión religiosa, la búsqueda de la relación con el Yo, trata de realizarse, de todos modos, en la relación con “dioses” inconscientes, no proclamados como tales.

Los hombres pueden, ciertamente, eliminar el nombre de todos los dioses, pero estarán aceptando en cualquier caso y sin saberlo algún “dios”, en una esclavitud antinatural. Esos que Eliot llama Usura, Lujuria, Poder, pueden resumirse en una sola palabra: la mutua instrumentalización entre los hombres, proyección compensadora de una dependencia última concebida de manera engañosa.

Eliot afirma que no se sabe dónde o cómo o cuándo o por qué se ha creado esta situación. Sin embargo, es precisamente en intentar una respuesta sumaria a estas preguntas, atravesando la cautela del poeta, por donde queremos adentrarnos.

¿COMO HA PODIDO SUCEDER?

Para comprender el proceso de ese avanzar “hacia atrás, progresivamente” de que hablaba Eliot, pueden descifrarse algunos puntos de referencia históricos. Nuestra situación humana es resultado de una herencia.

Podemos decir, simplificando, que hacia finales de la Edad Media, las sociedades que habían “reconocido” el “hecho anómalo” sucedido en la historia identificaban como origen, destino e ideal del camino a algo más grande: Dios. La variedad de los factores que constituyen la personalidad humana y la humana convivencia estaban llamados a una unidad, a componerse y realizarse en una unidad, asegurando de este modo una concepción no fragmentada de la persona y, por tanto, del cosmos y de la historia. El compromiso ideal que caracterizaba a la Edad Media ponía a la figura del santo como imagen ejemplar de la personalidad humana: una figura de hombre que habría realizado la unidad de sí mismo con el propio destino.

La ruptura en mil pedazos de aquella unidad y de esta figura humana constituye el gran cambio.

Cuando el escritor francés Henri Daniel-Rops fue nombrado académico de Francia, en 1955, pronunció un discurso de ingreso⁸, en el que identificó los factores del malestar excepcionalmente grave que diagnosticaba en el corazón del hombre moderno. Indicó que la matriz cultural de tal situación se remontaba a una triple raíz que recordaré aquí brevemente, comentándola y observando la concatenación de su contenido.

El hombre como divo

Una de estas raíces se encuentra sistematizada por primera vez en el Humanismo. Aquella tensión hacia la unidad de la persona humana, bien indicada hasta entonces por la figura del santo, vivida como ideal de una sociedad, se deshace poco a poco hasta dejar de existir.

La santidad, como ideal del hombre, le proyectaba hacia algo más grande que él, y en esta tensión hacia otra cosa la perfección, evidentemente, residía en la unidad de todos los factores humanos en Dios. Si el nexo con lo que es más grande que el hombre se elude, la perfección como totalidad de factores no puede existir, no es ya ni siquiera concebible. Podrá existir entonces una "performance" particular en este o aquel campo, podrá existir una particular capacidad en un tipo u otro de expresividad humana, y así, desde este momento en adelante, el ordenamiento de la cultura que influirá en la sociedad es como si estuviera resquebrajado en subrayados parciales. El ideal de la santidad medieval es sustituido en el Humanismo por el ideal

⁸ Henri Daniel-Rops en *Semaine des Intellectuels Catholiques*, Desclée de Brouwer.

del *éxito humano*: ya no es Dios, en quien todo debe confluir en una unidad armónica, sino el "divo", el hombre de éxito que sólo cuenta con sus fuerzas. Hay que confiar en las propias fuerzas, hay que apostar en base a la propias energías. No importa en qué campo, pero es necesario que la vida "tenga éxito". Ya se ha filtrado como aceptable la idea de que no es tan importante "tener éxito" en la totalidad de la vida, sino que es suficiente producir admiración en un particular sector: la estética, el valor militar, la política, la erudición. El humanista Coluccio Salutati decía: "Del cielo es digno el hombre que hace grandes cosas en la tierra". Y si un hombre no ha gozado de circunstancias favorables, ¿dónde encuentra su dignidad si ésta ya no está regida por la relación objetiva con Dios, sino dejada a merced del azar? Y quien es pequeño y débil, ¿no puede ser hombre digno? La semilla del racismo ya tiene el terreno abonado para prender.

El descubrimiento de los manuscritos antiguos —salvados en buena parte por los monjes medievales— llevó, a nivel del lenguaje, a interesantes convergencias: la diosa "fortuna" o la diosa "fama" tuvieron una presencia relevante en esa operación de recuperación del vocabulario antiguo, característica de los humanistas, presencia que contribuye a clarificar hasta qué punto el sentido de la vida verdaderamente interiorizado era ya el éxito, obtenido en un aspecto particular de la vida. El dios, por tanto, no lejano y aislado de la existencia, sino operante y partícipe de las vicisitudes humanas, es el éxito.

Decía Chesterton: "Todo error es una verdad enloquecida". En efecto, el éxito en la existencia representa verdaderamente un valor. Y está fuertemente subrayado en la tradición cristiana mediante el concepto de "mérito". La

palabra "mérito" indica la proporción de los gestos que realiza el hombre ante lo eterno: el hombre debe merecer la felicidad, o el paraíso. Pero es claro que, en esta perspectiva cristiana, un enfermo, por ejemplo, un hombre desafortunado o un minusválido pueden tener una dignidad y una estatura mayor que la de aquellos cuyos nombres son celebrados por los periódicos en grandes titulares. Dicha estatura no se reduce a la convergencia afortunada de factores externos.

Toda esta parcialidad, esta ausencia de unidad, caracterizará el hilo conductor de la cultura moderna, del pensamiento y, por ende, de la praxis moderna. El éxito de la vida, la fe o la esperanza totalmente basadas en las energías humanas son también típicas de la mentalidad contemporánea. No es casual que la expresión "divismo" se haya difundido en nuestra época, y su campo de acción ciertamente no se reduce al sentido estrictamente hollywoodiano del término. El "divismo" tiene una ética propia socialmente incidente y no confinada en el mundo del celuloide. Todavía hoy Dios es sustituido por el "divo". Dios, en efecto, es concebido como entidad inalcanzable, mientras que el divo es el hombre que se realiza palpablemente, al igual que en el Humanismo.

El estadounidense John Dewey, creador de la pedagogía americana —su notoriedad era tan grande que cuando cumplió 80 años de edad fueron proclamados en los Estados Unidos dos días de fiesta nacional—, plantea como fórmula suprema, como supremo criterio de la educación, "la eficiencia social". El añade a la palabra eficiencia la palabra social, pero su sentido nos acerca mucho al "divo" de los humanistas.

Es necesario en todo caso hacer notar que tales transfor-

maciones de mentalidad no se han verificado de manera necesariamente irreligiosa. Pues, aunque los principios cristianos puedan ser mantenidos con devoción, y no se reniegue de ellos, el sentimiento del vivir fluctúa por su cuenta. Dios acaba siendo visto como una nube que flota en el cielo, cada vez más lejana, con una influencia cada vez menor sobre una tierra cada vez más copiosamente aferrada y manipulada por el hombre solo. Dios se convierte en algo abstracto, yuxtapuesto a la tierra.

¿De dónde proceden las energías del hombre?

El humanista tenía todavía un sentido de la humanidad real y no podía olvidar que el hombre está lleno de límites. Sacaba de la lectura de los maestros antiguos ese velo de tristeza, ese sentido del límite último que hacía concluir trágicamente en el teatro griego a todo esfuerzo humano. Es sintomática en este sentido la exclamación de Petrarca cuando dice: "¿Quién me dará alas de paloma, de modo que me levante y despegue de la tierra?".

Es como si el humanista se preguntara de dónde le viene al hombre esa energía realizadora, fuente de éxito y de grandeza, y comprendiera muy bien que el hombre no puede dársela por sí mismo. Evidentemente, el individuo no es fuente de su propia fuerza; ésta proviene de algo distinto, algo más grande. Y así, frente a un Dios cristiano no negado, pero eclipsado en una lontananza celestial, pronto la creatividad última se identificará con la naturaleza, una naturaleza que es sustitución concreta de la divinidad abstracta.

Una naturaleza entendida de manera panteísta caracterizará a la época del Renacimiento.

Pero si la naturaleza es el origen de nuestras fortunas,

de nuestras energías, todo lo que nace de la naturaleza es un bien. Tras la afirmación del hombre realizador propia del humanista, el hombre renacentista va a definir un concepto ético nuevo: el hombre actúa bien naturalmente. Y de la naturaleza ¿qué sale? El impulso, lo espontáneo, el instinto. El instinto se convierte en el "bien". El "naturalismo" que constituye de esta manera la ética renacentista marca un cambio sistemático que va a tener lugar en el cuerpo entero de la moral. Cuando Rabelais escribía "haz lo que quieras, porque por naturaleza el hombre está impulsado a realizar actos virtuosos", explicitaba esta mutación, y con ello expresaba ya perfectamente un principio de la ética actual.

¡Cuán cierto es que el error es una verdad que ha enloquecido! Para reconocer el error es necesario interpe-larlo en su propia lógica, pues sólo entonces pondrá de manifiesto el hecho de que está obligado a olvidar o a renegar de algo. En este caso, por ejemplo, la tradición cristiana sería la primera en subrayar la afirmación de Rabelais, ya que la defensa de la ley natural que el hombre lleva inscrita en su corazón es postura característica de la cultura católica y significa reconocer que "por naturaleza el hombre está impulsado a realizar actos virtuosos".

Pero al mismo tiempo la Iglesia reconoce que es necesario ser realistas y no olvidar que, si bien es cierto que la naturaleza sugiere al hombre actos virtuosos, también lo es que la situación existencial en la que vive le hace imposible realizar el ímpetu ideal que el hombre lleva en su corazón. Todo impulso bueno tiende a degradarse pronto. Todos los hombres conocen el sabor amargo, la humillación de sentir esta decadencia de uno mismo. No reconocerlo significa perder de vista la concreción de la propia

humanidad. Rabelais olvida totalmente este límite realista, a cuyo origen llama la tradición cristiana pecado original. El poeta latino Ovidio admitía también este límite con una frase famosa: "Veo lo que es mejor y hago lo peor".

Es decir, el ánimo natural, aun constituyendo para el hombre de todos los tiempos una trama de indicaciones ideales, está sometido en lo concreto a una gran fragilidad. Si bien el hombre tiene una fuerza propia por naturaleza, existencialmente está herido, es ambiguo, equívoco. Es como si tuviera vértigo, como si le temblara el pulso. Si, por ejemplo, trazáramos una línea en el suelo y retásemos a los presentes a seguirla poniendo los pies uno tras otro y avanzar de este modo, ninguno tendría dificultad. Pero si pudiéramos tomar la misma línea y alzarla a cien metros de altura, la situación cambiaría radicalmente. Sería, sí, la misma línea, se requerirían los mismos gestos, pero en condiciones muy distintas, hasta el punto de hacer imposible para la mayoría la misma operación. Como estructura el hombre es capaz de determinadas cosas, de las cuales resulta incapaz histórica y existencialmente.

El resultado de este clima del naturalismo renacentista está bien indicado por una frase de Maquiavelo que registra con su acostumbrado cinismo la atmósfera y la mentalidad de las cortes del siglo XVI: "Nosotros somos los hombres más impíos y más inmorales que se pueda imaginar".

Es de notar que en el Renacimiento comienza una sutil aunque real hostilidad hacia el Dios cristiano, a un Dios que dice "sí" o "no", que trata de modular, de podar los instintos humanos. Un Dios así puede, incluso, entrar en contradicción con el impulso de la naturaleza, con el ímpetu que parece natural, comenzando de este modo a convertirse en un enemigo potencial o real.

El hombre como Prometeo

Al Renacimiento le siguió la gran época de los descubrimientos científicos. Descubrir una correspondencia sistemática entre la dinámica de la naturaleza y la dinámica del pensamiento humano pareció hacer alcanzar al hombre la última Thule de sus posibilidades. Su razón podría doblegar a la naturaleza cuanto quisiera.

Tal descubrimiento llevó al hombre a concebir su razón como el verdadero hecho dominador del mundo. De manera que creyó haber encontrado finalmente el auténtico dios, el señor: la razón. Si por medio de su aplicación el hombre podía, incluso, someter la naturaleza a sus propios fines, tenía entonces en sus manos el secreto de la felicidad y el instrumento para alcanzarla.

En el discurso que hemos citado anteriormente, Daniel-Rops observaba que, cuando Watt hizo saltar las primeras chispas de la máquina de vapor, le pareció al hombre haber realizado el antiguo mito de Prometeo, como si hubiera robado el fuego a los dioses. A partir de entonces el hombre creyó ser verdaderamente dueño de sí mismo. Es decir, el Dominus que tiene derecho a decidir sobre la vida y el cosmos ya no era Dios, sino el hombre mismo mediante su razón.

Estamos ya en la época racionalista. Con el desarrollo de las primeras conquistas parecieron abrirse posibilidades de un dominio sin fin e incontrastado. Cada vez más el ideal del caminar humano se ve determinado por la ciencia y la técnica, las cuales, por medio de la intervención sobre la realidad, prometen al hombre un mundo determinado según sus propios proyectos. El hombre es dueño de su destino.

DIOS, SI EXISTE, NO IMPORTA

Este triple ideal cuyas connotaciones hemos recorrido brevemente —la vida vale si se tiene éxito; se pone una confianza absoluta en la naturaleza, y por eso se exalta el instinto; y, por último, se tiene la certeza de que la razón puede doblegar a la naturaleza ante cualquier gesto u orden suya, realizando con ello la felicidad del hombre—, estos tres valores han sido dejados por los siglos pasados como herencia a nuestro momento histórico, cuyo contenido cultural y ético siguen definiendo todavía hoy.

Sin embargo, ni siquiera en esta idea nueva del hombre, entendido en un modo totalmente autónomo, capaz de realizarse a sí mismo y de realizar sus propios proyectos, Dios es necesariamente eliminado. Lo que sucede es mucho más engañoso. Cornelio Fabro lo ha sintetizado bien: "Dios, si existe, no importa". Dios no tiene que ver con el hombre concreto, con sus intereses, sus problemas, ámbito donde el hombre es medida para sí mismo, señor de sí mismo, fuente de la que brota la imaginación del proyecto y la energía concreta para su realización, incluida la norma-

tiva ética implicada en ella. En el ámbito de los problemas humanos, por lo tanto, Dios —si existe— es como si no estuviera. De esta manera se produce la separación entre lo sagrado y lo profano, como si pudiera existir algo fuera de ese “templo” de Dios que es el cosmos entero.

Y así, a medida que el racionalismo, mediante el poder político —tras la Revolución francesa—, asume esa separación como propia, ésta se convierte lentamente en lugar común de los doctos, determina el firmamento cultural, se hace cultura dominante. Y a partir de ese olimpo cultural, con el paso de los siglos, su contenido innovador penetra, incluso mediante la educación estatal, en el corazón y la mente de todo el pueblo, convirtiéndose en mentalidad social.

Y cuanto más se dilata esa mentalidad, tanto más Dios se convierte en algo que se aleja, que no es tolerado si pretende intervenir en esos destinos de los que el hombre se siente dueño.

El laicismo

El término que indica con propiedad esta concepción, una vez convertida en mentalidad social a través de una influencia cultural que se ha convertido en dominante mediante el poder político y la educación pública, es el de *laicismo*. Este es “la profesión de que el hombre se pertenece y se basta a sí mismo” (Cornelio Fabro), la presunción de una autonomía total por parte del hombre.

Es la causa de la dificultad profunda en que se encuentra hoy la conciencia religiosa. En efecto, un Dios que no tenga que ver con la vida es un Dios, cuando menos, inútil. Y, por tanto, cuanto más activo sea un hombre, cuanto más

interesado en la vida y comprometido con ella, tanto más le parecería perder tiempo el pararse a considerar un Dios así. Dios se reduce a una opción más o menos privada, a un patético consuelo psicológico, a un hecho de museo. Para un hombre que sienta febrilmente la brevedad del tiempo y las muchas tareas a realizar ese Dios no sólo es inútil, sino incluso dañino, es “opio del pueblo”.

Una sociedad informada por una mentalidad así puede no ser atea formalmente, pero lo es de hecho.

Tal Dios no sólo es inútil, no sólo es dañino, sino que no es Dios. Un Dios que no interesa para la actividad del hombre, para su construcción, para su camino hacia el destino, en el mejor de los casos constituye una pérdida de tiempo y, llegando hasta las últimas consecuencias, es, ciertamente, algo que debe quitarse de enmedio, que debe eliminarse. La fórmula “Dios, si existe, no importa”, lleva consigo como coherencia última el que “Dios no exista”.

El verdadero enemigo de una auténtica religiosidad, a mi parecer, no es tanto el ateísmo cuanto ese laicismo; en efecto, un ámbito sagrado que no tenga que ver con el campo concreto de los intereses cotidianos del hombre hace concebible la relación con Dios sólo como algo totalmente subjetivo. Y la realidad humana queda con sus problemas y sus intereses a merced de los criterios del hombre, en la práctica fácilmente determinables por el poder.

Consecuencias del laicismo

Los valores fundamentales que el paso a la época moderna, iluminista y laicista, ha como sacudido y trastocado respecto a la tradición cultural cristiana son, en lo que concierne a nuestro tema, sobre todo cuatro.

a) Ante todo una reducción del concepto de *razón*.

La razón entendida como medida de lo real implica que se tenga de ella una concepción bloqueada, como si se tratase de una habitación. Se la puede agrandar cuanto se quiera, pero en tanto que habitación es limitada y está destinada a convertirse en una tumba donde el hombre quedará aprisionado.

La razón "medida de todas las cosas" —y por tanto, el hombre medida de la realidad— es, de hecho, una prisión: más allá de sus muros se declara que no hay nada. El hombre-medida-de-todas-las-cosas es un ser que se encierra dentro de un horizonte, haciendo imposible cualquier novedad en su vida. Si lo que mi metro no puede medir no existe, cualquier novedad es sólo aparente, es decir, formal: como en el juego del "mecano", para los niños puede cambiar la construcción formal, pero las piezas que la componen serán siempre las mismas. Cuando la razón se queda en "habitación" destruye su fuerza y mortifica la aventura —descubrimiento y creatividad— de la vida.

Para la tradición cristiana, en cambio, la razón es una mirada abierta, o, para seguir con la comparación, no "habitación" sino "ventana" abierta de par en par a una realidad en la cual dicha mirada nunca termina de entrar del todo; realidad que el hombre posee y experimenta como suya en la medida en que se adhiere a ella, la obedece. La razón es conciencia de la realidad según la totalidad de sus factores. Por esto la religiosidad, al ser afirmación del significado total, es el culmen de la racionalidad, pues representa precisamente la indicación de la totalidad de los factores.

La eliminación de la novedad es también responsable de la abolición de una dimensión característica de la verda-

dera razón, que es la categoría de la posibilidad. En una conversación, pocos días antes de morir, Einstein dijo que un hombre que no reconociera "el misterio insondable, tampoco podría ser un científico": en efecto, no podría fundamentar la categoría de la posibilidad, básica para la investigación.

b) Una segunda reducción que se opera es la de la imagen de la *libertad*.

Se entiende ésta como distanciamiento de algo, como ausencia de nexos, como carencia de vínculos. Se puede traducir esta concepción de manera banal diciendo que la libertad se entiende como abandono de uno mismo exclusivamente al propio impulso reactivo, al instinto, la imaginación, la opinión.

Mientras que para el cristianismo la libertad es energía de adhesión a lo real, al ser. Es adhesión a otra cosa distinta de uno mismo, que completa, hace crecer, construye y realiza nuestra persona. Libertad, por consiguiente, es una fuerza afectiva que conduce a un último "Tu". Libertad es energía constructiva del yo mediante la adhesión a "Otro".

c) Un tercer cambio profundo se opera en la idea de *conciencia*.

Para la cultura moderna la conciencia es el lugar donde se forman el criterio y la normativa de la acción; es la fuente autónoma de la norma ética.

Para la tradición cristiana, la conciencia es el lugar donde la libertad del yo escucha la Voz de Otro, el lugar donde brota la objetividad de una orden dada desde fuera de uno mismo, a la que obedecer. ¡Qué diferencia tan

abismal hay en la expresión "Yo sigo mi conciencia" entendida como el lugar de la obediencia, objetiva, o como el lugar de la interpretación última, subjetiva!

d) Como cuarto ejemplo de orientación radicalmente distinta de valores, apunto al desarrollo de una cierta acepción de *cultura*.

En efecto, si el hombre es concebido como medida y verdad del mundo, la cultura es una proyección humana sobre lo real con el fin de poseerlo. Por consiguiente, para la época en que vivimos, la palabra cultura se refiere a un "tener" del individuo. La cultura como "tener" usa de la ciencia y de la técnica en sí mismas para poseer más la realidad, y no como funciones particulares de un organismo total en que el hombre pueda "ser" más. Así, también la ciencia y la técnica —y con ellas quien las usa— están condenadas a servir a una ideología para subrayar el particular punto de vista según el cual tenga interés en moverse el poder a fin de "tener" más.

Según la tradición cristiana, tan tenazmente retomada por Juan Pablo II, la cultura es un fenómeno de humanización del hombre, un camino de realización del hombre. Concieme, por lo tanto, al *ser* del hombre.

LA CARACTERISTICA MAS SIGNIFICATIVA DE LA TRIPLE HERENCIA

El optimismo frustrado

Toda la herencia moderna pone el acento en el hombre, dueño de su mundo, de su vida, de su tierra. La característica más impresionante de esa disposición mental es una especie de síndrome de *optimismo* que se afirma con certeza dogmática.

Se trata de un optimismo confiado que se introdujo primero con el Humanismo, se expandió con el Renacimiento y quedó consagrado después, definitivamente —así parecía entonces—, con el Racionalismo. Dicho optimismo —ya lo hemos apuntado antes— fue entre otras cosas, para el Humanismo, la única nota alternativa en relación con su fuente máxima de inspiración, que era la cultura clásica. La Antigüedad percibía de manera grandiosa el límite trágico del hombre, quien, por mucho que hiciera para dar la medida de su grandeza en las empresas más heroicas, no podía desafiar al hado amenazador: la catástrofe trágica

daba siempre cuenta del proyecto humano. Todo esto se acalla con el Humanismo.

Y ese optimismo ha permanecido como característica dominante de nuestra herencia cultural: a nosotros hoy día nos puede parecer ingenuo, pero, hasta el final del siglo pasado y los primeros años de nuestro siglo, dicho optimismo llegaba a declarar, en la literatura filosófica y teológica —especialmente americana, pero no sólo—, que de allí a poco tiempo la ciencia llevaría finalmente a la humanidad a una dinámica totalmente controlada y, por tanto, a realizar la perfección; solamente faltaban por dar algunos pasos en los campos psicológico y sociológico⁹. El teólogo e historiador de la iglesia estadounidense, Walter Rauschenbush, escribía en un texto de 1907: “La velocidad de la evolución en nuestro país documenta la inmensa capacidad de perfección que late en la naturaleza humana... Quizá estos diecinueve siglos de influencia cristiana han sido un largo período preliminar de crecimiento, y ahora el final y el fruto están casi al alcance de la mano”.

No obstante, el optimismo de impronta racionalista, por el cual la razón iba a poder resolver mediante la ciencia y la técnica todos los problemas humanos sin Dios, quedó frustrado por la tragedia de la primera guerra mundial. Recuerdo a este respecto el testimonio de los primeros libros de un gran protestante americano, Reinhold Niebuhr, quien ejerció un influjo imponente en la cultura estadouni-

⁹ Nos referimos en particular, y a título de ejemplo, a los autores del movimiento protestante americano de pensamiento y acción que se conoce con el nombre de “Social Gospel”, activo desde los últimos decenios del siglo pasado hasta el final de la primera guerra mundial.

dense de los años 30 y 40, particularmente con su *Moral man and immoral society* de 1932¹⁰.

A la primera le siguió la segunda guerra mundial, que completó la obra. La alta cultura se precipitó en un profundo extravío, porque, por una parte, Dios ya se había desvanecido en el horizonte humano y, por otra, el hombre, nuevo dios, se había destronado con sus propias manos.

Un episodio y una profecía

Quisiera recordar dos hechos antes de adentrarme en el análisis de las connotaciones más destacadas de ese extravío cultural que se difundió por Europa y por el mundo en los años de la segunda postguerra.

El primero se refiere a un viaje de Winston Churchill, cuando, terminado el conflicto mundial, fue a los Estados Unidos de América para una visita en la que le fueron tributados todos los honores por su contribución a la victoria que se consideraba había salvado la civilización. Se encontraba en una recepción del Massachusetts Institute of Technology de Boston —uno de los más conocidos centros científicos del mundo—, cuyo rector le dirigió un discurso cargado todavía de confiada e ingenua certeza sobre el magnífico futuro que la postguerra depararía a la humanidad. Tras haber apuntado todo lo que la civilización debía a Churchill por su aportación a la superación del peligro nazi, se aplicó a describir el carácter postbélico de tal civilización, cuyo principal atributo era, a su modo de ver, el hecho de haber tomado posesión, mediante la ciencia y

¹⁰ Reinhold Niebuhr.

la técnica, de todos los aspectos del ser humano. Sólo un pequeño paso separaba a la humanidad de la obtención de un completo dominio sobre el pensamiento, el afecto y el sentimiento del hombre hasta en sus raíces, de manera que, en adelante, ya no podría surgir ningún Hitler, y el mundo podría ser pronto una sociedad perfecta, como una gran oficina planteada siguiendo un buen proyecto. Cuando escuchó esto, Churchill se levantó y, tras haber agradecido al rector la acogida y sus palabras de alabanza, respecto al mundo feliz apenas descrito por este último, dijo que "esperaba ardientemente estar ya muerto antes de que tal cosa ocurriese". Ante ciertos últimos rebrotes grotescos de aquel optimismo radicado en la cultura anterior a la guerra siempre me ha gustado recordar la actitud llena de humor del estadista inglés...

El segundo episodio, con más evidencia dramática, se refiere a Daniel-Rops y su discurso de ingreso en la Academia de Francia que ya hemos recordado. Tenía lugar aquel día el décimo aniversario de la explosión de la bomba atómica en Hiroshima y el escritor afirmó que tal coincidencia para él, como cristiano, constituía un aviso que no debía olvidar. Citó entonces en su discurso el *Timeo* de Platón, donde se habla de una tierra de oro llamada Atlántida, un continente inalcanzable situado más allá de las columnas de Hércules, habitado por una estirpe feliz de hombres inteligentes y emprendedores. Estos habían llegado a ser realmente autosuficientes y por ello no adoraban ya a los dioses. Entonces Júpiter reunió a las divinidades del Olimpo y, tras considerar el caso, se preguntó qué hacer con aquellos hombres que vivían sin dioses. Se decidió exterminar a aquella raza de impíos, y Júpiter, con un rayo, hundió el continente de la Atlántida en el océano.

Sigue narrando Timeo que el reflujo del agua que se tragaba a la Atlántida, formó un enorme hongo que alcanzaba el cielo. "Hace exactamente diez años —comentó Daniel-Rops— este diálogo de Platón se realizaba".

EL EXTRAVÍO CULTURAL DEL HOMBRE MODERNO

Una "antropología de la disolución" señala la lógica última del desconcierto psicológico que ha provocado el impacto trágico de los acontecimientos. Trataré de perfilar un análisis de sus rasgos más destacados.

1. Angustia frente a la enigmaticidad del significado

La razón-medida-de-todas-las-cosas ha llevado al hombre hasta el miedo de perder no sólo la propia vida, sino incluso la propia humanidad. El extravío que se ha producido no tiene fondo ante el enigma del destino de la humanidad y de la persona.

Quisiera recordar una novela particularmente representativa de este momento histórico, resumen simbólico de esta crisis. Se trata de *Barrabás*, de Pär Fabian Lagerkvist¹¹. Barrabás es el símbolo del hombre moderno, expresión de

¹¹ P. F. Lagerkvist, *Barrabás*, Alianza Emecé, Madrid-Buenos Aires, 1971.

esa cultura que lo concibe como un ser totalmente autónomo. El libro narra la historia del bandido que recibió gracia en lugar de Cristo quien, de improviso, pocos días después de su captura, se ve liberado precisamente por causa de este desconocido, Jesús de Nazaret, al cual queda ligada por esto su vida: "su" vida, tan independiente, tan salvaje y tan libre. La novela está toda construida en torno al hecho de que, si Barrabás vive y continúa siendo poderoso y capaz de llevar a cabo las empresas que le han hecho famoso, lo debe al hecho de que "otro" ha muerto en su lugar. Giovanni Papini, en su introducción a la primera edición italiana de la novela, comenta agudamente: "Barrabás es, por consiguiente, el Hombre, el hombre por excelencia, que tiene su vida a salvo por obra de Cristo y no sabe por qué. Busca saber, busca informarse, trata de ver... y, en realidad, no lo sabrá jamás con exactitud. Barrabás está lleno de curiosidad, perturbado, pero nunca se convertirá"¹².

Lagerkvist obtuvo el premio Nobel en 1951, por esta novela escrita el año precedente, y la motivación del galardón la considera como "emblema del hombre europeo", el cual reconoce en el cristianismo la fuente de los valores que han impuesto al mundo su cultura, pero no logra ya creer en Cristo.

Lagerkvist, que es también un agudo poeta, dice en sus versos al "Amigo desconocido":

"Un desconocido es mi amigo
uno que yo no conozco, un desconocido
lejano, lejano.

¹² Esta introducción apareció en la primera traducción italiana del libro publicada en 1951 por Gherardo Casini Editore.

Por él mi corazón está lleno de nostalgia
porque El no está cerca de mí.

¿Quizá porque El no existe en absoluto?

¿Quién eres tú que colmas mi corazón con tu
ausencia,

que colmas toda la tierra de tu ausencia?"

Y añade en otra poesía suya "Al Dios que no existe":

"... no hay ninguno que oiga la voz

que resuena en las tinieblas; mas, ¿por qué existe la
voz?"

¿Por qué existe la voz? El hombre de hoy, inteligente, culto, amante de la vida y de la humanidad, comprende que no logra superar la negación, pero también comprende que la negación no es la medida de todo. La propia realidad es mayor que la negación.

El hombre de hoy, como ya hemos dicho, comprende los valores que le llegan del cristianismo, pero no logra creer y esto le hace terriblemente incompleto. La tristeza por la falta de plenitud es precisamente el contenido de las grandes conciencias de hoy. Aun no logrando creer, el hombre moderno, en un extremo y desesperado gesto de lealtad, lanza un grito de nostalgia de una afirmación última y positiva, aquel grito que Cristo lanzó bien conscientemente antes de morir: "A ti encomiendo mi espíritu"¹³.

Después de que el optimismo racionalista sufriera la frustración de las dos guerras mundiales, el profundo extravío actual de la más alta cultura contemporánea parece

¹³ Son las últimas palabras de Barrabás en la novela de Lagerkvist.

abrirse a una nostalgia nueva. El hombre no puede aguantar mucho tiempo en esta situación enigmática. "Toda la ley de la existencia humana —decía Dostoyevski— radica en esto: que el hombre pueda inclinarse ante lo infinitamente grande". Este estigma, tanto si es leído como si se deja en la penumbra, actúa en el hombre. Es todavía el escritor ruso quien observa que "la abeja conoce la fórmula de su colmena, la hormiga conoce la fórmula de su hormiguero, el hombre no conoce su fórmula". En efecto, ésta consiste en la relación con lo infinito.

2. Desesperación ética

El hombre no solamente ha perdido el significado de su propia existencia, sino que constata, además, que es incapaz de realizar su propia humanidad. El hombre es impotente para ser hombre. No tiene ley ideal, no tiene una norma que esté dispuesto a seguir, un rumbo seguro.

Pero además siente que no tendría siquiera la energía para vivirlo. Es como si desesperara éticamente de la posibilidad de realizar su propia dignidad, de ser leal consigo mismo. "No existe ideal al que podamos sacrificarnos —dice Malraux—, porque conocemos las mentiras de todos nosotros, nosotros que no sabemos en qué consiste la verdad".

La imagen más incisiva de esta desesperación basada en la propia impotencia ética se encuentra en la última escena del *Brand* de Ibsen, cuando el protagonista, que ha buscado la coherencia toda su vida, frente a la muerte, que el tronar del alud le preanuncia, grita: "Respóndeme, Dios, en esta hora en que la muerte me atropella: ¿puede toda la voluntad de un hombre obtener un solo hilo de salvación?".

Es decir, un solo acto perfecto, que significa en el fondo un acto enteramente humano.

¡Qué distante está el grito que Ibsen presta a su protagonista de la autosuficiencia que fue raíz de la cultura moderna! El hombre, que constata su incapacidad para realizarse a sí mismo, cae desde un optimismo a ultranza en un pesimismo profundo, total: todo acto está empapado de mal; una recuperación protestante ante tanto intento de autonomía.

Para terminar, esa terrible constatación de incapacidad hacía escribir también a Kafka: "También yo, como cualquiera, llevo en mí desde el nacimiento un centro de gravedad que ni siquiera la más loca educación ha logrado desplazar. Este centro de gravedad lo tengo todavía, pero en cierta manera ya no está el cuerpo que le corresponde". Ese "centro de gravedad" es lo que yo llamaría una exigencia de significado unitario, pero, en todo caso, está claro en el agudo análisis de Kafka que un "centro de gravedad" sin un "cuerpo que le corresponda", es decir, inoperante, se siente pesar en el cuerpo como una "bolsa de plomo", resulta una carga y no da vida al organismo: el corazón es como una piedra.

Un Dios que no tenga que ver con la vida —tal como nosotros lo hemos heredado culturalmente— agudiza la desesperación ética del hombre, es plomo en su existencia.

Y de este modo, el elenco de dioses que hacía Eliot —la usura, la lujuria, el poder— se convierten en activos dominadores del hombre, la pena inevitable del delito, el destino concreto que el hombre no puede evitar cuando abandona el nexo orgánico con quien le constituye creándole.

3. Consecuencias antropológicas

Quisiera esbozar cuáles son a mi juicio las categorías fundamentales de la psicología del hombre de hoy, en las que se traduce ese plomo inactivo de que hablábamos hace unos momentos.

a) Ya que es ley de la existencia humana el inclinarse ante lo infinitamente grande, ante aquello que rompe el horizonte de cualquier fórmula, la primera y más global de estas características aparece en un comentario de Teilhard de Chardin cuando dice: "...el mayor peligro que puede correr la humanidad no es una catástrofe que le venga de afuera, el hambre o la peste, sino más bien esa enfermedad espiritual, la más terrible pues es el azote más directamente humano, que es la pérdida del gusto de vivir".

Es éste, creo, el color de fondo que más conviene a la época que estamos viviendo.

b) Se registra, en segundo lugar, una contradicción que está en la raíz de muchas actitudes. Dice de nuevo el poeta Eliot en el VI de sus *Coros*:

"Ellos tratan constantemente de escapar de las tinieblas de fuera y de dentro a fuerza de soñar sistemas tan perfectos que nadie necesitará ser bueno."

Es decir, que el hombre, incapaz de ser él mismo, busca refugio en sistemas, en ideologías, en las que no se vea implicado lo que él es como hombre, como "yo". Siempre me ha resultado significativo este pasaje de

una carta de Marx a su mujer del 21 de junio de 1856: "Me siento de nuevo hombre porque experimento una gran pasión. La multiplicidad de cosas en que nos envuelve el estudio y la cultura moderna, y el escepticismo con que necesariamente estamos llevados a criticar todas las impresiones subjetivas y objetivas, están hechos aposta para hacernos a todos pequeños y débiles y quejumbrosos e irresueltos. Pero el amor, no por el hombre de Feuerbach, no por el metabolismo de Moleschott, ni por el proletariado, sino el amor por la amada, por ti, hace del hombre nuevamente un hombre".

No sólo, pues, amenaza al hombre moderno la pérdida del gusto de vivir, sino también una contradicción que está, si se quiere, latente —en el sentido de que difícilmente es leída como tal —pero que está operante, profundamente presente. En efecto, ¿cómo puede sostenerse una antropología, cómo se puede imaginar una concepción de la historia que no nazca de lo que el hombre hace cada día, que no lo abarque ni explique?

c) Y ahora la tercera nota: la destrucción de la utilidad del tiempo. Este indicio se encuentra en la concepción del instante. Pues en el instante es donde se sorprende al tiempo en su factura. A partir del momento en que se ha hecho usual afirmar que nosotros somos los únicos artifices de nuestra existencia, tal locura ha coincidido con el asesinato de la palabra destino, con la que se identifica la palabra Dios. Pero solamente si existe un destino tiene corporeidad el instante, tiene valor, está en "función" de algo. En caso contrario, como dice Oriana Fallaci, "...la vida se convierte en una serie de ocasiones perdidas, un lamento por lo que no fue y habría podido ser, un remordimiento

to por lo que no se ha hecho y habría podido hacerse. Y es así como se despilfarra el presente, haciendo de él otra ocasión perdida por la que amargarse después”.

d) Estas tres categorías que he apuntado hasta ahora desembocan en esa situación del hombre moderno que tiende hoy día a convertirse en una de las características sociales más impresionantes: la soledad. El resultado de estos cuatro siglos en los que el hombre ha intentado afirmarse a sí mismo como último término de la realidad es un solipsismo exasperado.

Se podría captar esa soledad en diversos aspectos, de desigual procedencia y vividos en momentos históricos distintos, pero todos ellos tienen en común la experiencia del hombre separado de sus relaciones con las cosas, con los demás, consigo mismo. “Allá donde no hay templo —comentaría Eliot— no hay moradas”, pues sólo en la morada encuentra el hombre alimento, amistad, lugar donde todas las cosas son para él útiles y buenas según su naturaleza profunda.

¡Qué soledad se desprende de este pasaje de Pavese!: “A uno que escribe todos le buscan, todos le quieren hablar, todos quieren poder decir ‘sé cómo estás hecho’, y servirse de ello, pero nadie le confía una jornada de simpatía total, de hombre a hombre”. Para confiar la simpatía total a un hombre se necesita amor a su destino.

e) Se pueden encontrar, incluso, aspectos desquiciados en la conciencia de esta soledad. He aquí un pasaje de Sartre que no puede dejar de estremecernos: “Mis manos, ¿qué son mis manos? La distancia incommensurable que me separa del mundo de los objetos y me aleja de ellos para

siempre”. Es la afirmación trágica de la imposibilidad de relación. Es una consecuencia lógica de la afirmación a ultranza del yo como medida de todo. Si el hombre es medida de todo, está solitario, como un dios sin compañía. Las manos pueden aferrar las cosas, acariciar un rostro amado, estrechar otras manos, pero no hay relación. El hombre es como una luz que resbala sobre la superficie de las piedras y del agua, que es inseparable de ellas, pero también extraña. El hombre, condenado a una cierta concepción de la libertad, cae en la cuenta de que esa libertad es extrañeidad. Y entonces es libre para nada. Cada apretón con la mano aleja del objeto, que se retira haciéndose de este modo cada vez más inalcanzable: una soledad abismal. Extraño a todo hasta el confín del mundo, al pasado y a sí mismo, el hombre solo no sabe qué hacer con esa libertad. Y no sabe qué hacer con la realidad misma. Moravia define la realidad como “insuficiente”, es decir, “incapaz de persuadir de su efectiva existencia”.

Y así todo se convierte en nada. Lo dice de nuevo Pavese en estos versos suyos:

“No hay cosa más amarga
que el alba de un día en que nada sucederá,
no hay cosa más amarga que la inutilidad...
La lentitud del ahora
es despiadada para quien ya no espera nada.”

f) El único remedio contra la disolución parece ser un compromiso voluntarista.

¿Qué oponer al propagarse de esta disolución de la personalidad humana? Pues, en efecto, perdido Dios, perdido el punto de referencia a un yo unitario, todo se agrieta,

se corrompe y muere. Esto es precisamente la muerte: la experiencia de la corrupción, cuando todos los elementos de un organismo se separan los unos de los otros.

Y entonces, frente a este hundimiento total, el intento de reacción humana más generoso consiste en un renovado voluntarismo estoico. Frente a la imposibilidad de realizar una imagen humana, frente a una naturaleza entendida en clave materialista que todo lo arrolla y elimina, la fuerza de voluntad humana se traza férreamente de antemano un proyecto y trata de realizarlo con toda su energía. Cito, a título de ejemplo, este pasaje de Russell: "...sentí algo como eso que el pueblo religioso llama conversión. Me hice consciente de improviso y vivamente de la soledad en que vive la mayoría y deseé apasionadamente encontrar las vías para disminuir este aislamiento trágico. La vida del hombre es una larga marcha a través de la noche rodeado de invisibles enemigos, torturado por el agotamiento y la pena; uno a uno, como en un libro, nuestros compañeros de viaje desaparecen de nuestra vida; brevísimo es el tiempo en que podemos ayudarles. Arroje nuestro tiempo luz solar en su camino, para renovar el ánimo que decae, para infundir fe en las horas de desesperación". Animo: ¿por qué? Fe: ¿cuál? El voluntarismo muestra su ceguera y su irracionalidad. Con él, el hombre trata de extender sus capacidades hasta un horizonte que su conciencia más reflexiva sabe no poder alcanzar, como la rana de la fábula que se infló a sí misma, pero en un cierto momento no pudo sino explotar.

g) El único dique realista que la humanidad de hoy sabe poner a su propia disolución es el Estado; el Estado como fuente de todo. Es el señorío del hombre realizado,

ipero, con cuánta ironía! La salvación última estaría asegurada por la alienación en una imagen ideológica de la sociedad, en la esclavitud enmascarada de todo el pueblo respecto de un *poder*, es decir, de los pocos "afortunados" que detentan la fuerza.

¿No va quizá en tal dirección el amargo comentario del premio Nobel de literatura Milosz?

"Se ha logrado hacer comprender al hombre que si vive es sólo por gracia de los poderosos. Piensa, pues, en beber tu café y en cazar mariposas.

A quien ame la res pública se le cortarán las manos."

LA OPCION

Toda esta situación descrita hasta ahora, con sus consecuencias, no es el fruto de una investigación más seria del hombre sobre sí mismo, sino de una opción. Decía el filósofo neomarxista Althusser abiertamente que la alternativa entre “la existencia de Dios y el marxismo no es cuestión de razón, sino una pura opción”. Es, pues, una posición que el hombre asume, es una libre elección.

Althusser tenía razón. Imaginemos a un hombre que está en la penumbra. Si vuelve la espalda a la luz, la penumbra es el comienzo de la nada, de la oscuridad; y viceversa, si da la espalda a la oscuridad, la penumbra es el comienzo de la luz. Se trata de ver qué posición decide asumir.

En todo caso, una de las dos es la realista: si hay penumbra significa que existe la tiniebla del drama humano, pero también significa que la luz existe. Por eso, el verdadero drama consiste precisamente en esta elección de postura frente a la realidad que, aun cuando se presenta como penumbra, puede parecer totalmente oscura, pero

también puede ser el descubrimiento del comienzo de la luz. Cuando, por el contrario, la voluntad —tensión y energía de la libertad, capacidad de adhesión al ser— adopta una postura negativa, como un niño con un capricho trágico, ya no salen las cuentas.

El hombre tiene el poder de hacer su capricho frente al ser, pero esto es tan trágico que, precisamente por ello, Dios ha tenido piedad de él. Se ha hecho uno de nosotros para zarandearnos, llamarnos la atención y hacernos levantar la cabeza. Pues, en efecto, el capricho del hombre ante el ser significa un odio a sí mismo y al propio destino.

Leemos en Nietzsche un anticipo de esta voluntad violenta, implícita en la pretensión que tiene el hombre moderno de ser medida de todas las cosas: "Un día, el viandante cerró la puerta tras de sí y lloró. Después se dijo: este ardiente deseo de lo auténtico, de lo real, de lo no aparente, de lo cierto, cómo lo odio...". Esta es la opción que ha tomado el hombre contemporáneo: cerrar la puerta a la esperanza, al impulso ideal que aletea en él, agazapado en el fondo de su corazón, que le ha transmitido su madre y todo lo que le antecede en la historia: este evidente deseo de lo verdadero, de lo real, de lo cierto. El hombre moderno se siente como perseguido por un déspota "ansioso y atormentado", pues a un tiempo admite estar constituido por el deseo de la verdad, mientras se rebela contra la naturaleza del propio corazón que es profecía de Dios. Aquí es donde se revela la maldad del hombre.

Ya Dante había indicado este último problema humano con la figura de Capaneo. El hombre cristiano conoce esta tentación: Tú, oh Dios, me atas a esto y yo no puedo huir, pero no puedes impedirme maldecirte y yo te maldigo. Y así es como, para renunciar a Dios, el hombre renuncia a sí

mismo. Ese deseo de lo verdadero, cual déspota, no le permite reposar. Para sustraerse a las exigencias del corazón, ¡cuántos desgarros, cuántas amarguras! "Pero ya que el hombre debe continuar la marcha cansado y herido" —continúa Nietzsche— entonces se da la vuelta y mira con un odio feroz las cosas bellas y adecuadas a su exigencia que no han sabido retenerlo. En medio de esta decisión airada de escapar a los interrogantes que le devolverían a Dios, está lleno de rencor porque aquellas exigencias del corazón no le han obligado a perseverar. Y de este modo, odia su propia libertad, la odia mientras la usa.

Montale describe en esta espléndida poesía suya el instante en que se percibe la contingencia de las cosas:

"Tal vez una mañana andando en un aire de vidrio,
árido, volviéndome, veré cumplirse el milagro:
la nada a mis espaldas, el vacío tras
de mí, con terror de borracho.
Después, como en pantalla, acamparán de paso
árboles, casas, colinas del consabido engaño.
Mas será ya muy tarde: y yo me iré callado
entre la gente que no se vuelve, con mi secreto".

El hombre, como nivel de la naturaleza en que ésta llega a tomar conciencia de sí misma, percibe que él no se hace por sí solo en cada instante y que por consiguiente las cosas no se hacen por sí solas. Esta percepción podría ser el comienzo de la experiencia mística, esto es, de la conciencia de la propia condición de criatura. ¿Cómo entonces llega a convertirse en nihilismo, "la nada a mis espaldas"? Se trata, como hemos dicho, de una opción, que elude, sin embargo, algunos interrogantes que la razón impone. Co-

mo todo error, esa opción está obligada, por su propia lógica, a olvidar o a renegar de algo: que las cosas existen. Contingentes, no consistentes en sí mismas, esto es muy cierto, pero existen. Y por eso mismo las cosas son signo de expresión de la gran Presencia.

Decía Cicerón: "¿No es torpe que los filósofos duden de las cosas de que ni siquiera los campesinos dudan?". Sucede, en definitiva, y es fuente de estupor para quien reflexiona en ello, que se va contra lo que hace vivir, contra lo que se llama el "buen" sentido. Bastaría simplemente con usar la razón: esa apertura a la realidad que es como una ventana abierta de par en par hacia un mar donde jamás termina uno de sumergirse y que a cada momento te aparece como nuevo.

Se puede tomar la opción de ponerse ante la realidad no como el niño del Evangelio al que le está prometido el reino de los cielos, con los ojos abiertos ante la vida, sino como el niño que se oculta la cara con el brazo, y no mira, no ve.

Este es el verdadero misterio del hombre, porque, o bien uno se pone ante las cosas prefiriendo no mirarlas, para censurar en ellas su aspecto aciago, o bien se mantiene con esa apertura natural que lanza al hombre a la comparación universal. O nos abrimos de corazón o nos cerramos enojados: ésta es la opción crucial, desde el punto de vista religioso, común a los hombres de todos los tiempos.

Es cierto que esta opción puede estar condicionada, en una época como la nuestra que hereda cuatro o cinco siglos de ateísmo elaborado, elaborado porque, como acertadamente decía el teólogo protestante Tillich: "El ateísmo en sentido etimológico es imposible".

Porque el ateísmo es existencialmente posible, si se trata de un dios que no tiene que ver con la vida, quizá estimado, al que se rinde honor dogmáticamente, pero con quien se pretende que la existencia no tenga nada que ver. Con la vida tendrían que ver los diversos intereses, "la lujuria, la usura y el poder", como decía Eliot. Y lentamente, mediante la justificación ética del naturalismo y mediante la justificación última del racionalismo, el hombre se aquieta en esa esclavitud final cuando ha renunciado a todos los dioses, excepto, precisamente, a "la usura y la lujuria", en síntesis, al "poder".

Vivimos, por lo tanto, en un momento dramáticamente bello, porque todo se apoya cada vez más en nuestra decisión, que debe luchar contra una mentalidad común hecha de cuatro siglos en la cual, sin embargo, aparecen hoy —como hemos visto— la nostalgia y los destellos de una conciencia de las exigencias humanas que ha estado más oscurecida en otros períodos históricos.

Al término de su itinerario filosófico Horkheimer dice: "Sin la revelación de un dios, el hombre no consigue recapacitar sobre sí mismo".