

EL CONFLICTO DE LA TEOLOGÍA CATÓLICA CON LA MODERNIDAD

The clash between Catholic Theology and Modernity

ADOLFO GALEANO OFM.*

Resumen:

El artículo se propone mostrar la respuesta de la teología católica a la Modernidad. Así que se estudia la actual crisis de la modernidad y el surgimiento de la llamada postmodernidad. El conflicto del cristianismo con la modernidad ha sido largo y difícil, pero la modernidad tiene varias raíces cristianas. Por ejemplo, él asume el voluntarismo propio del nominalismo de Occam, que rigió en las universidades europeas en los siglos XIV y XV, y que también influyó en el surgimiento del protestantismo y del humanismo renacentista. Pero la modernidad es también la secularización de conceptos cristianos básicos, sobre todo el *eschaton* bíblico-cristiano que fue convertido en la utopía del progreso, tanto por la ideología liberal como por la ideología marxista. En el artículo se considera también la crítica que desde otra perspectiva han hecho Nietzsche, Heidegger y los grecistas europeos que han propuesto el retorno bien sea al arquetipo cultural griego, bien sea a las raíces ancestrales paganas de Europa. La crisis de la modernidad está ligada al "ocaso de los ídolos" proclamada por Nietzsche, en este caso, los ídolos de la modernidad, particularmente la razón y el progreso. Se consideran por último las corrientes teológicas con las que la Iglesia ha respondido a la modernidad: Pascal, Newman, la Nouvelle Théologie.

* Licenciado en filosofía en la Universidad de San Buenaventura. Licenciado en Teología por la Universidad Gregoriana, Roma y Doctor en Teología por la misma Universidad. Actualmente profesor de teología en la Universidad Pontificia Bolivariana. Ha publicado numerosos artículos en revistas nacionales e internacionales. Entre sus principales libros están: *La Iglesia y su Reforma según Y. Congar. Una eclesiología precursora del Vaticano II*, Bogotá 1991; *La situación humana a la luz del Evangelio. Guías homiléticas - Ciclo C.*, San Pablo, Bogotá 1997; *La situación humana a la luz del Evangelio - Ciclo B*, San Pablo, Bogotá 1998; *La situación humana a la luz del Evangelio, Ciclo A*, San Pablo, Bogotá 1999; *La Universidad Franciscana. Evangelización y Postmodernidad*, Medellín, U.S.B. 2004.

Artículo recibido el día 01 de septiembre aprobado Consejo Editorial el día 25 de septiembre de 2007.

Dirección del autor: pazybienco@hotmail.com

Palabras clave: Teología Católica – Filosofía – Modernidad – Cristianismo – Teología fundamental.

Abstract:

This article deals with the answer given by Catholic theology to modernity. It is a study of the actual crisis of modernity and how the post modernity era emerged. Although the conflict between Christianity and modernity has being long and sharp, modernity has good Christian roots. For instance, Christianity assumes the voluntarism born from the nominalism of Occam, which dominated the European universities during the 14th and 15th centuries and also the emergence of Protestantism and the humanism of the Renaissance. But modernity bares also the secularization of basic Christian concepts, in particular, the biblical *eschaton*, which became the utopia of progress, thanks to the liberal ideology and to the Marxist way of thinking. This article deals also with the critics formulated by Nietzsche, Heidegger and the Hellenist Europeans who advocated for the return to the Greek cultural archetype and for the return to the ancestral pagan roots of Europe. The crisis of modernity is linked to the “sunset of the idols” proclaimed by Nietzsche, namely, reason and progress. By the end, the author deals with theological currents presented by the Church as an answer to modernity: Pascal, Newman, the New theology.

Kew words: Catholic Theology – Philosophy – Modernity – Christianity – Fundamental Theology.

SIGLO XX: EL FIN DE LAS UTOPIAS

La historia es cambio permanente, pero a veces, los cambios son demasiado acelerados y bruscos. Lo particular de nuestro tiempo es que los cambios se han vuelto vertiginosos. Efectivamente, experimentamos cambios desenfrenados como si una nueva Revolución Industrial estuviera en marcha, dicen S. Best and D. Kellner: “Esta gran transformación... está moviendo el mundo hacia un modo de capitalismo global postindustrial, informático, de comunicaciones y de tecnologías genéticas”¹. Tal proceso de globalización incluye el crecimiento acelerado de las corporaciones transnacionales, una competencia a escala planetaria, una reubicación de la industria, todo lo cual está causando daños tremendos a la vida humana, a la biodiversidad y al ecosistema. Igualmente crecen la tecnificación, la computarización, y la automatización. Agregan los autores citados, “los individuos están siendo bombardeados por un spectrum de

¹ BEST S. Y KELLNER, D. *Postmodern theory: Critical interrogation*, New York 1991.

tecnologías que están reconstruyendo cada uno de los aspectos de la experiencia". Las industrias de la recreación y la información han creado unos nuevos espacios interactivos de innovación, proliferan incontables canales de TV y las computadoras despliegan una información apabullante. Estas tecnologías emergentes y la realidad virtual concomitante están produciendo fenómenos que alteran las nociones de espacio, tiempo, realidad e identidad. Al mismo tiempo explota una gran violencia urbana, asesinatos de jóvenes, proliferación de armas, se experimentan altas tasas de consumo de drogas y alcohol, crece el número de divorcios y separaciones matrimoniales y el miedo a una guerra nuclear aumenta a medida que muchos países desarrollan armas nucleares, y se multiplican los grupos terroristas que se apropian armas de destrucción masiva cada vez más poderosas. "Más aún, el superdesarrollo, la sobre población, el consumismo rampante, el debilitamiento de la capa de ozono, el calentamiento global y la destrucción de amplias zonas de bosques y selvas, causa la extinción de muchas especies animales y multiplica la crisis ecológica". En el siglo bio-tecnológico se ha emprendido "el experimento más radical que la humanidad haya podido realizar en el campo del mundo natural": la terapia genética y la biotecnología prometen la cura de numerosas enfermedades. Tecnologías de bio-ingeniería rediseñan la vida, y el concepto de "especie" como algo único e inviolable se está volviendo obsoleto y la noción de "mundo natural" es cada vez más problemática.

Además, si consideramos la parte interna de la sociedad actual, la espiritual y del pensamiento, el desconcierto es inmenso. Darío Antiseri, filósofo católico italiano, destaca el conflicto y el rechazo del pensamiento de la modernidad al cristianismo y sus consecuencias. Afirma que el siglo veinte empezó con un movimiento filosófico unido por la idea de que "*homo homini deus est*" (el hombre es dios para el hombre), el mismo siglo terminó con la conciencia de las limitaciones de la razón humana y de aquí con la conciencia del abismo de la nada. Para gran número de pensadores de la modernidad o de los que anuncia la postmodernidad como Freud, Sartre, Merleau Ponty, Camus, Claude Lévi-Strauss, Jacques Lacan, Derrida, no se debe esperar nada, no hay esperanza. El Círculo de Viena, a su vez, considera que términos como Dios, alma inmortal, trascendencia o Providencia no tienen sentido porque no son verificables empíricamente. Para el positivismo la fe es una ilusión, para el materialismo dialéctico es una alienación, para el neo-positivismo es un sin-sentido. Otros pensadores del hoy, sin embargo, opinaron distinto. K. Popper, por ejemplo, quien propugnó por la "sociedad abierta", luchó contra el seudo-racionalismo de los marxistas que se creían en posesión de las leyes de la historia, la cual, sin embargo, los cogió por sorpresa. Friedrich A. von Hayek, premio Nobel de economía en 1974 y que habla de "la gran sociedad", insiste en que el hombre no es y no será nunca dueño de su propio destino. Hans Georg Gadamer nos ha hecho entender que las filosofías que se han creído con fundamentos definitivos no son ya posibles.

Pero además, la experiencia del siglo XX fue el fracaso estruendoso de las ideologías y sus utopías: la gran utopía europea de "Belle époque" del progreso y del imperialismo europeo se fue al suelo con la primera guerra mundial. Luego, el fracaso devastador de

la utopía nazi con la segunda guerra mundial. En los años sesentas nacieron y murieron los sueños utópicos de un mundo de amor y de justicia del neo-marxismo y en 1989 se desplomó como un muro que no tenía fundamentos la utopía marxista-comunista del paraíso proletario. Queda una: la utopía del “sueño americano”, que es como si se hubiera tragado a todas las anteriores. El eclipse de las ideologías europeas ha sido para Europa lo que fue para Roma el ocaso de los ídolos. ¿Quién derrumbó a los ídolos, quién se tragó las ideologías?

En esta historia un testigo conflictivo y polémico las ha acompañado y cuestionado y no sólo ha sido testigo de su fracaso sino que ha sido testigo de muchos otros. Ese testigo es la Iglesia que ha visto morir muchas utopías. El problema es que el mismo cristianismo ha sido la fuente última de las utopías. En otras palabras, las utopías son la secularización de la escatología cristiana, pero el hecho es que el ideal de la modernidad de apropiarse y secularizar el *eschaton* cristiano y otras realidades suyas como la fraternidad, la justicia y la igualdad, ha fracasado de manera apocalíptica: millones y millones de seres humanos fueron sacrificados en guerras entre las ideologías europeas y monumentos ignominiosos de la crueldad humana: los Auschwitz y los Gulags. Como consecuencia, por todas partes se levanta una crítica implacable contra la Ilustración y la modernidad, por parte de la izquierda como la Escuela de Frankfurt, como por la derecha conservadora revolucionaria. La obra más significativa en esta crítica es *Dialéctica de la Ilustración*² de Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, que podría llevar como subtítulo “El fracaso de la Ilustración”. Ellos realizan un análisis hasta las entrañas del nazismo y del capitalismo liberal, ideologías todas producto de la Ilustración. Consideran que el error de la Ilustración fue no buscar la verdad sino dominar la naturaleza. Por eso el nazismo es la culminación de la Ilustración: la crueldad nazi es el retorno a la brutalidad ancestral por parte de la modernidad. En su análisis muestran cómo el logos o la razón se tragó a los dioses del Olimpo, que siguen siendo su fundamento, porque el temor a los demonios se esconde en los conceptos universales de la metafísica.

Nietzsche, que previó la catástrofe, y que significativamente tituló una de sus principales obras *El crepúsculo de los ídolos*, propuso un retorno al ethos arcaico de los griegos, y lo siguieron Heidegger, los nazis y los llamados grecistas europeos. Todo se busca, menos aceptar el *eschaton* cristiano, su “transmutación de todos los valores” del mundo pagano. En contra, se quiere volver a los valores paganos.

El cristianismo fue el que creó en Occidente la conciencia histórica (K. Löwith), ésta, a su vez, ha hecho que el hombre actual no viva en el ámbito de la naturaleza sino en el de la historia. Según K. Löwith, “Muchas cosas descubrieron los griegos por vez primera; en cambio, carecían de la conciencia histórica moderna cuyas raíces se encuentran en el futurismo escatológico del judaísmo y del cristianismo”³. En su visión

² HORKHEIMER- TH, M. Adorno. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid 2006.

³ LÖWITH, K. *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, Barcelona 1998, 237.

de la realidad, los griegos estaban influidos por el orden y la belleza del cosmos, de tal manera que lo que les interesaba era “el logos del cosmos”, no el sentido de los hechos o acontecimientos de la historia o el mismo dinamismo de la historia, y por eso todo su pensamiento estaba sometido a las leyes de la naturaleza: “Lo que afecta e interesa sobre todo y de manera directa a las personas corrientes de hoy en día no es... el discreto surgir, crecer y morir de los fenómenos naturales de la tierra y menos aún las regulares revoluciones de los cuerpos celestes, sino las crisis, revoluciones, transiciones y ocasos históricos”⁴. El cristianismo le dio un vuelco completo a esta manera de pensar: hizo que el hombre pusiera la naturaleza al servicio de la historia humana (K. Löwith). El cristianismo no realizó sólo una transmutación de los valores, como lo constató Nietzsche, sino también un trastorno en la manera de pensar la realidad. “La perpetua armonía del movimiento cósmico de los cuerpos celestes y el natural surgir y perecer de los fenómenos terrenales de la vida dejan indiferente” al hombre de hoy, el cual está dominado por un pensamiento o conciencia “de manera exclusivamente histórica” (K. Löwith). De esta forma el cristianismo es el agujón de la sociedad humana. Donde llega o ha llegado el cristianismo no deja a nadie tranquilo en la serena contemplación de la perpetua armonía del movimiento cósmico y el natural surgir de los fenómenos naturales, más aún, el cristianismo libera al hombre y a la cultura del sometimiento al cosmos y a la naturaleza.

Para el cristianismo, en la historia se detectan realidades que la simple ciencia no capta porque ella está orientada hacia el cosmos y la naturaleza. Al volver la mirada humana hacia la realidad de la historia, el cristianismo le hace ver realidades nuevas: el Misterio de Dios y de Cristo actuante en ella, el *eschaton* que la agujonea, el Señorío de Cristo, el futuro y la esperanza como realidades más determinantes que el pasado y la nostalgia. El cosmos liga al hombre al eterno retorno de lo mismo, la historia le abre un futuro y lo empuja a él. Por ejemplo, para Tucídides “la historia es una historia de conflictos políticos basados en la naturaleza humana. Y, puesto que la naturaleza humana no cambia, los acontecimientos que ocurrieron en el pasado ocurrirán otra vez de la misma o similar manera”⁵. Es decir, para la mentalidad griega, la historia no cambia, y el cristianismo al mirar la historia no la consideró ligada a la fatalidad de la naturaleza sino a la voluntad personal de Dios y del hombre. Lo cual significa que el cristianismo ligó los acontecimientos de la historia a la libertad, tanto de Dios como del hombre, realidad en la que se mueven estas relaciones.

El cristianismo tiene un fundamento metafísico y sobrenatural, que es Cristo; pero tiene también un dinamismo escatológico que es la realización del Cristo total. De esta manera, Cristo Jesús está a la base, Cristo Jesús es el camino histórico y el dinamismo de la historia, y Cristo Jesús es el culmen, la plenitud, el telos, la meta de la historia, o como diría T. de Chardin, es el Omega de la evolución y de la historia. Las metafísicas

⁴ *Ibid.*, 239.

⁵ LÖWITH, K. *Meaning in History*, Chicago y Londres 1949, 7.

de santo Tomás y Escoto muestran que el fundamento metafísico de la realidad es cristológico. La teología histórico-escatológica de san Agustín y de san Buenaventura muestra que la plenitud escatológica, el *eschaton* de la realidad es Cristo.

En su obra, *Meaning in History*, K. Löwith, analizando distintas filosofías de la historia occidental, Burckhard, Marx, Hegel, Proudhon, Comte, Condorcet, Turgot, Voltaire y Vico, muestra como esas filosofías han secularizado muchos conceptos cristianos, particularmente los de providencia, progreso, escatología. Considera después los teólogos de la historia: Bossuet, Joaquín de Flora, san Agustín, Orosio y la Biblia. Argumenta que la noción de progreso, por ejemplo, es la secularización del milenarismo cristiano. La modernidad, en efecto, secularizó el escatológico Reino de Dios y lo convirtió en el ídolo del Progreso. La modernidad fracasó en esta empresa: su ídolo empezó a desmoronarse a partir de la primera guerra mundial y la segunda, Auschwitz y los Gulags demostraron que el ídolo era un demonio: si en el Sinaí se reveló Dios, en Auschwitz se reveló el demonio⁶. Es de recordar lo que dice san Pablo: “¿Los ídolos son realidad? No. Ellos son demonios” (Cfr. I Cor 10, 19-20). Ante este hecho aberrante, se busca un nuevo dios, aquel que avisó Nietzsche, que deseó Heidegger y que quieren actualizar los grecistas europeos: el paradigma europeo arcaico. Puesto que la modernidad fracasó al querer secularizar la escatología cristiana en utopía, los idólatras se vuelven rabiosos a la búsqueda de un nuevo dios. El hombre moderno ha perdido así su fe, su fe idólatra y se encuentra desesperado. K. Löwith se pregunta: “¿Quién puede creer todavía realmente en la historia desde que se ha roto la espina dorsal de esta creencia, la fe en el progreso, cuya forma originaria era cristiano-sobrenatural y que luego se secularizó en los siglos XVIII y XIX?”⁷. Al desmoronarse el ídolo del progreso, con el que Europa creyó poder dominar al mundo y colocarse por encima de todos, se está tratando de crear un nuevo ídolo: el de Nietzsche y de Heidegger, el ídolo del ayer, de las raíces arcaicas, de la Europa pagana, que, según ellos, persiste en el hoy y los hará, de nuevo, dueños del futuro. Es el ídolo soñado que persiste en los mitos y que, les devolverá la verdad mítica, el ser original del hombre europeo, pues según ellos, la verdad del hombre es su su origen o ser original, ya que el hombre se descubre en su naturaleza primordial o arcaica; porque, además, la historia funciona como retorno al origen. El origen permanece y es la esencia, lo que será, porque no hay futuro sin retomar la predestinación original, él introduce en el presente lo esencial. Resulta que el ídolo del Progreso fue vencido por el ídolo de los rusos (las leyes del materialismo histórico que iba a crear el paraíso del proletariado) y de los norteamericanos (el sueño americano). Pero, el de los rusos también ha sido vencido por el de éstos últimos. Con su ídolo, algunos europeos pretenden rebelarse contra Dios, el Dios de los cristianos, que es el Dios del futuro, que crea la historia, el futuro y la esperanza.

⁶ FACKENHEIM, E. L. afirma: “Elie Wiesel ha comparado el Holocausto con el Sinaí en cuanto a su importancia como revelación”, en: FACKENHEIM, E. L. *La presencia de Dios en la historia*, Salamanca 2002, 113.

⁷ LÖWITH, K. *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, o. c., 240-41.

El dios de Nietzsche y de Heidegger es el mismo ídolo de los nazis, sólo que ahora aparece con otra pintura y otros adornos. Como el ídolo de los nazis fue aniquilado de manera brutal, los idólatras no se resignan y, con los escombros del viejo ídolo, levantan uno nuevo ante el cual quieren hacer nuevos sacrificios. El templo que levantaron al antiguo dios fue Auschwitz donde sacrificaron millones de personas, como los aztecas de Méjico sacrificaban también millones de personas en sus santuarios. Es preciso recordar que las religiones arcaicas sacrificaban seres humanos a sus ídolos.

CRISIS DE LA MODERNIDAD Y POSTMODERNIDAD.

Descartes y Darwin promovieron una fe ilustrada en la razón humana, la ciencia y el progreso. Rousseau y Stuart Mill mostraron una Ilustración comprometida con la libertad. Kant es el esfuerzo por construir una moralidad de la Ilustración mediante el uso de la razón, y Spencer hizo un intento por sintetizar la ciencia y la política de la Ilustración. La modernidad, sin embargo, presenta una bifurcación. Una corriente de pensamiento moderno comienza con Bacon e incluye a Hobbes, Locke, Hume, Mill, y muchos pensadores anglo-americanos contemporáneos. Otra corriente, la franco-alemana, comienza con Descartes e incluye a Leibniz, Malebranche, Spinoza, Kant, Fichte, Hegel, Schopenhauer, y muchos filósofos continentales contemporáneos. Estas dos corrientes de pensamiento representan respuestas alternativas al problema fundamental planteado por el Dios nominalista a la ciencia moderna. De hecho, la ciencia moderna se desarrolló como resultado de una reconsideración del significado de la ontología nominalista, como veremos más adelante. Mientras Bacon colocó los ladrillos de la nueva ciencia sobre fundamentos nominalistas, fueron Galileo, Hobbes y Descartes quienes levantaron sus paredes.

Algunos piensan que el proyecto de la Ilustración fue iniciado por la obra de Locke *Ensayo sobre el conocimiento humano* de 1690 y completado por "*Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain*" de Condorcet en 1795, o, alternatively, inaugurado por la Revocación del Edicto de Nantes en 1685 y completado por la Declaración de los derechos del hombre de 1789. La sistematización más completa de la Ilustración la realizó Kant. Desde la razón crítica fundamenta la ciencia, la moral, la organización de las sociedades y su realización en la historia. Incluso la religión habrá de someterse a ella. A la vez, la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel es considerada como el sermón del monte de la modernidad. Sin embargo, llegó Nietzsche y se dio cuenta de que las ilusiones de la modernidad eran ilusas, que ella desembocaba en el nihilismo y que sus dioses: la razón, el progreso, la voluntad individual habían entrado en el ocaso. Así que proclamó la transmutación de los valores cristianos y un retorno a la Grecia antigua, a su comunión con el cosmos y la naturaleza, a su concepción cíclica del tiempo.

La modernidad le había dado un vuelco a la orientación del hombre, desde lo cósmico hacia lo antropológico. Su proyecto, en efecto, era conformar la realidad con los deseos y las ambiciones humanas. En lugar de acomodarse al ritmo del cosmos y de la naturaleza como lo quisieron los griegos, la modernidad ha buscado el desarrollo

y el dominio del mundo material, su propósito ha sido el progreso y la transformación. Por eso la modernidad fue la era de los grandes relatos, metadisursos o metarrelatos, según Lyotard⁸: los que legitimaban el desarrollo del espíritu (Hegel), la emancipación de la clase obrera (Marx) o de la humanidad, la transformación de la humanidad por la ciencia (Renacimiento/Ilustración), la autonomía de la razón (Descartes/Kant), el progreso, etc.

La postmodernidad, en cambio, ya no cree en ellos, los excluye. Y si “el recurso a los grandes relatos está excluido”, la razón ilustrada ha fracasado y en la actualidad la crisis de la modernidad será la lógica consecuencia de la descomposición de aquel proyecto de progreso. Se impone su desconstrucción. Si Lyotard había reconocido que mientras que la modernidad es crítica la postmodernidad es pragmatista⁹, Vattimo hablará claramente de “*pensiero debole*”¹⁰, que puede instalarse en una difusa tierra de nadie, limitándose al “cuidado de lo que ha sido”. “La filosofía -dice- no puede ni debe enseñar a donde nos dirigimos, sino a vivir en la condición de quien no se dirige a ninguna parte”.

Pero es que, además, con la postmodernidad ha entrado en crisis la idea del homo faber, ya no es el hombre o el sujeto humano que se realiza a sí mismo en la actividad racional. Se produce una deshumanización del sujeto. Las estructuras impersonales de la administración o de la economía están dominando todas las actividades humanas. Los deseos del sujeto están siendo producidos artificialmente por manipulaciones de la industria de la propaganda que tiene propósitos de ganancia. El propósito de la modernidad de mejorar las condiciones de vida mediante un progresivo dominio de la realidad desaparece ante el proyecto de disolución de lo humano y de sujeción a las fuerzas impersonales. No es claro quién o qué está en el control de la transformación del mundo que la actividad humana ha desatado. La realidad se vuelve artificial. Los postmodernistas viven en el ciberespacio sin un tiempo real. Descartes, en los comienzos del pensamiento moderno, usa la metáfora en su *Discours de la méthode* (1637) para describir cómo va a construir el edificio expresado en el principio: pienso luego existo. Cuando este fundamento cae entramos en la incertidumbre, en la dimensión sin fundamentos de la postmodernidad.

La certeza y unidad del yo, fundamento de la modernidad, fueron minados de forma diferente por Nietzsche y por Freud. Ambos pensadores prepararon los ataques radicales contra la integridad del sujeto, los cuales van a radicalizar Deleuze, Lacan, Derrida, Irigaray, Foucault, etc. El yo interpretado como sujeto no puede servir ya como fundamento para el conocimiento o aún para la conciencia y la experiencia. Se ha producido el ocaso del sujeto, disuelto en las redes de una sociedad en complejidad

⁸ Cf. LYOTARD, J. *La condición postmoderna*, Madrid 1989.

⁹ Cf. LYOTARD, J. *La postmodernidad (explicada a los niños)*, Barcelona 1987.

¹⁰ Cf. VATTIMO, G. *El pensamiento débil*, Madrid 1988.

creciente y monopolizadora de la información. De hecho, según la postmodernidad, ya no hay futuro. Ni tampoco pasado real. Tal vez tampoco hay presente, eso es pura ilusión. En la postmodernidad, no sólo el yo desaparece como postulado metafísico y el sujeto como primer principio epistemológico; todos los aspectos de la existencia individual y de la vida social son sacudidos desde sus bases. Esto se extiende a la ciencia, en la cual el caos reemplaza a la ley natural. El caos y la teoría de la complejidad tienen que vérselas con un universo abierto en el que no hay fundamento para lo que surge. El desarrollo biológico viene a ser entendido como azaroso. Los procesos vitales están abiertos a la casualidad. Están basados en intercambios de información que puede o no llegar. Ward¹¹ enfatiza que los dogmas que declaran al secularismo y a la ciencia como la verdadera historia del universo han sido minados por la crítica del post-estructuralismo, particularmente por la filosofía francesa. Foucault y Derrida, por ejemplo, han dado golpes fatales al ideal secular del conocimiento científico omnicompreensivo. No es extraño, entonces que se pinte a la postmodernidad con colores dramáticos oscuros: desconcierto, falta de confianza, melancolía, indecisión, cinismo, desesperanza.

LA LUCHA DE LAS IDEOLOGÍAS EN EL SIGLO XX

En el siglo veinte se presentó una lucha a muerte entre las ideologías de la modernidad, un espectáculo terrible que parece una página del Apocalipsis. Tres ideologías principales se delinean en la modernidad: 1) la modernidad anglosajona; 2) la marxista-comunista-rusa, derivada de la izquierda hegeliana que se alió con el utopismo o mesianismo ruso; 3) la modernidad franco-alemana que comenzó con Descartes y culminó en Kant y Hegel, pero a la que Nietzsche y Heidegger le dieron una orientación distinta según el Geist alemán y contrapuesta completamente a la modernidad tanto anglosajona como marxista-comunista rusa. Nietzsche, en efecto, mantiene una relación ambigua con la Ilustración o modernidad. Realiza contra ella un ataque virulento, pero al mismo tiempo presenta muchos elementos que son de la Ilustración. Es claro, sin embargo, que su ataque va sobre todo contra la Ilustración anglosajona a la que considera la más plena realización de esos ideales. La modernidad alemana, representada por Nietzsche y Heidegger, degeneró en el fascismo o nazismo. K. Löwith explicita esta relación: "Las ideas de Nietzsche prepararon espiritualmente el camino al Tercer Reich, si bien los pioneros siempre abren para otros senderos que ellos mismos no han recorrido. Nietzsche es el filósofo del último siglo más determinante en el pensamiento político alemán"¹². En cuanto a Heidegger, él planteaba una seria alternativa para Alemania: o el *Dasein* alemán o la Nada. Es la eterna alternativa de todos los ídolos: él o la nada, con la adenda que detrás del ídolo se esconde la nada. Los ídolos siempre están ofreciendo una trascendencia alternativa (el *Dasein* heideggeriano, por ejemplo), que siempre desemboca en la Nada, contra la trascendencia sobrenatural

¹¹ Cf. WARD, GRAHAM. *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*, Oxford 2001.

¹² LÖWITH, K. *El hombre en el centro de la historia*. O. c., 93.

cristiana, que no termina en el ser sino que lo asume y lo lleva mucho más allá de su trascendencia propia. El sobrenatural cristiano es mucho más que la metafísica griega. Es que la trascendencia cristiana es personalista: es trascender hacia el Tú, hacia el Señor de los señores de la tierra. Tanto Nietzsche como Heidegger previeron la llegada del nihilismo. Sobre Nietzsche dice Löwith: "Lo que Nietzsche previó, mirando hacia atrás, fue el surgir del nihilismo europeo... Describo lo que vendrá, dice, lo que no puede venir de otra manera: el surgir del nihilismo"¹³.

En esta lucha ideológica jugaron un papel decisivo los judíos, que parecen estar constitutivamente tensionados por la idolatría, que tomó la forma de asimilación cultural o ideológica, por una parte, y por la lucha contra los ídolos, por otra parte. Es muy significativo que la ideología de la modernidad, globalmente considerada, estaba fundada en la razón, pero fueron judíos los que destruyeron la confianza en la razón: Freud, Marx, la escuela de Francfort. Como lo explica Enzo Traverso los judíos se esforzaron por asimilarse a la cultura alemana, hasta el grado de llegar a considerar "a Alemania como el lugar de la tercera edad de oro del judaísmo, después de la del helenismo en la Grecia antigua y la de la cultura sefardí española y portuguesa antes de la Inquisición". Sólo que los judíos trataron de manera especial de asimilarse a la *Aufklärung* alemana. Se propuso una lectura del judaísmo a partir del racionalismo de la *Aufklärung* y se propagó un rechazo de la tradición auténticamente judía: "Expurgada de su dimensión mística, susceptible de evocar la imagen del ghetto y de asimilarla a una forma de oscurantismo medieval, el judaísmo se adaptaba a la modernidad y se convertía en una religión de la razón (Religión der *Vernunft*), según la definición que daría un siglo más tarde el filósofo kantiano Herman Cohen... Racionalizada y des-nacionalizada, la judeidad no debía guardar más que su carácter confesional". Pero esto fue un fracaso colosal. A la cultura judía alemana que era urbana, liberal, racionalista y cosmopolita, los alemanes opusieron su cultura *völkisch*, rural, anti-liberal, provincial, arcaizante. Por eso, aclara E. Traverso: "La cultura judeo-alemana nació, sin duda, de la asimilación, luego de la secularización del espíritu judío y de su apropiación del universo cultural alemán, pero tomó la forma de un monólogo judío", porque como dice Gershom Sholem "los judíos fueron percibidos siempre como elementos extraños a la nación alemana"¹⁴.

Las tendencias más profundas de la Alemania fascista iban por otro lado: su oposición a la ideología liberal moderna a la que tanto contribuyeron los judíos pero que también analizaron y atacaron tan profundamente. Muchos pensadores o pertenecientes a la "intelligentsia" fascista, consideraron al fascismo como el que retornaba a los genuinos valores del mundo greco-romano, contra los valores burgueses: E. Pound, F.T. Marinetti, Gottfried Benn, Alfred Rosenberg, Alfred Bäumler, Ernst Jünger, C. Schmitt, Moeller van den Bruck, Werner Sombart, Oswald Spengler, Drieu La Rochelle, L.F.Céline, D.H.

¹³ *Ibid.*, 303.

¹⁴ Cf. TRAVERSO, ENZO. *Los judíos y Alemania. Ensayo sobre la "simbiosis judío-alemana"*, Valencia 2005.

Lawrence¹⁵. De hecho, el fascismo fue una ideología que intentó la restauración cultural y social de Alemania contra el paradigma liberal-democrático¹⁶. Parte fundamental de este pensamiento fue el ataque a la Ilustración y el rechazo del positivismo, a favor del romántico "Geist" alemán y con la ayuda de los ideales völkisch, el acento sobre el irracionalismo espiritual contra el pragmatismo y la idea de la Kultur alemana contra la de "Zivilisation" europea. De hecho, tanto la primera como la segunda guerra mundiales fueron el ataque del paradigma alemán romántico-ancestral al modernismo liberal anglo-sajón. El paradigma alemán ancestral-conservador-revolucionario fue expresado ideológica y políticamente por Nietzsche, Heidegger y el nazismo. Este paradigma se opuso también al que representaba la izquierda moderna-proletaria-marxista-comunista. Tanto el paradigma ancestral-alemán-nazi como el proletario-marxista fueron derrotados por el paradigma anglo-sajón moderno¹⁷.

HEIDEGGER- Coincidiendo con Nietzsche, Heidegger afirma un nihilismo abismal: "pensar en el abismo" se convierte en su divisa de honor", dice R. Wolin¹⁸. Empieza por afirmar la pura facticidad poniendo a Dios entre paréntesis, es decir, dejando a la vida fáctica sin el fundamento metafísico de Dios. Su proceso lo llevó a un alejamiento cada vez mayor de la Iglesia, y a una adhesión completa al Nazismo en la época en que fue rector de la universidad de Friburgo. Hay en Nietzsche una lucha contra la metafísica afirmada por el cristianismo, que también se percibe en Heidegger, el que a la vez tiene la nostalgia de Grecia que tanto inquietó a Nietzsche: ambos quieren el desamparo del ser-ahí en el abismo de la nada contra la afirmación cristiana de una metafísica personalista que ve a Dios como fundamento del ser. Es decir, afirman un ateísmo y un nihilismo metafísico. Concretamente, Heidegger propone una revolución metafísica que llene el vacío que ha dejado la "muerte del dios" pensado por Nietzsche, con el agravante de que Heidegger propone esto como una metafísica que sirva de fundamento a la revolución nacionalsocialista, a la que, por lo demás, ve como un movimiento de resistencia a la evolución que estaba presentando la modernidad, liderada por Norteamérica: "Su imagen semihistórica de Norteamérica como un implacable Moloch tecnológico, como 'la sede de la catástrofe', se desarrolla a partir de actitudes y convicciones expresadas por primera vez en los textos de *Der Akademiker*"¹⁹. Posteriormente, cuando sufre una cierta desilusión con el nacionalsocialismo, el pensamiento de Heidegger evoluciona

¹⁵ Cf. HERF, JEFFREY. *El Modernismo Reaccionario. Tecnología, cultura y política en Weimar y el Tercer Reich*, México 1990.

¹⁶ WOLF, S. J. (ed.). *The Nature of Fascism*, Londres 1968, 206-7.

¹⁷ Cf. STUART HUGHES, HENRY. *Consciousness and Society: The Reorientation of European Social Thought 1890-1930*, Brighton 1986; GLASER, HERMANN. *The Cultural Roots of National Socialism*, Londres 1978; JAMES, HAROLD. *A German Identity 1770-1990*, Londres 1996; MOSSE, GEORGE. *The Crisis of German Ideology*, Londres 1966.

¹⁸ WOLIN, RICHARD. *Los hijos de Heidegger*, Madrid 2003, 323.

¹⁹ *Ibid.*, 299.

hacia el esfuerzo por pensar de una forma nueva a Dios, después del crepúsculo de los ídolos en los que puso todas sus esperanzas, o hacia el anuncio de un nuevo dios que se insinúa en el futuro.

No afirma como san Agustín que a causa del pecado el hombre vive en la nada, pero sí dice que el hombre “es guardián de la nada”²⁰. El “quiere obligar a sus oyentes a mirar por un momento ‘al fundamento del mundo’²¹, el cual es un abismo. La trascendencia del ser-ahí es la nada, el caos, la noche, el mal. Pero en el ser-ahí está la tendencia a esconder a los propios ojos el abismo de la nada, a mecerse en una falsa seguridad respecto de lo abismal y del mal. Habla del valor para la nada, la filosofía tiene la tarea de inyectar un espanto en el hombre, para devolverle a aquel lugar del que huye siempre: la nada. Para él, los filósofos son los lugartenientes de la nada, que se enfrentan con osadía “a la obscuridad del ente que se oculta, a la inseguridad del mundo”. En la cotidianidad, el ser humano experimenta la angustia que produce la nada-de-sentido, y por eso mismo busca huir mediante el entretenimiento y la distracción, y es así que la vida humana se convierte en algo oneroso.

Heidegger estuvo muy influenciado por la idea del Geist y la búsqueda de las verdades últimas. En 1927, cuando publicó *Ser y tiempo*, ideas centrales de esta obra como in/autenticidad, destino, decisión, historicidad, fueron aplicadas a Alemania como un todo, como un *Dasein* orgánico y comunal capaz de auto-renovación mediante una revolución espiritual. Su filosofía, en efecto, es un esfuerzo por analizar la construcción y la naturaleza de la existencia examinando conceptos metafísicos como la Nada y la Verdad. Planteaba lo que se puede denominar como una gnosis revolucionaria: se sintió con la misión de liberar a una sociedad esclavizada mediante la redención de un conocimiento elevado que fue adquiriendo cada vez un carácter político: es posible rastrear “la atracción de Heidegger hacia el nacionalsocialismo en tanto que fenómeno político “primordial”, capaz de redimir a Alemania de los desgarros y divisiones de la sociedad moderna. Ya en 1924 Heidegger declaró públicamente que era necesario poner ‘nuestro *Dasein* alemán sobre cimientos sólidos”²². En efecto, *Ser y Tiempo* aparece como el *Dasein* alemán que Heidegger quiere contraponer al modernismo anglo-sajón. Es un intento por darle fundamentación ontológico-metafísica al nazismo o a la ideología alemana. Esto fue lo que expresó en su oración para posesionarse como rector en la Universidad de Friburgo el 27 de mayo de 1933. Exhortó al *staff* universitario y a los estudiantes a abrazar su “misión espiritual” formando una cultura a la manera de los filósofos griegos pre-socráticos, cuya proximidad al Ser les permitió iniciar la historia, la lógica, la ciencia, la metafísica, el arte. El nacional-socialismo, según él, les ofrecía la oportunidad de formar una entidad colectiva mediante la *Wissenschaft*

²⁰ SAFRANSKI, R. *Un Maestro de Alemania. Martín Heidegger y su tiempo*, Barcelona 1997, 217.

²¹ *Ibid.*, 216.

²² WOLIN, RICHARD. *Los hijos de Heidegger*, Madrid 2001, 300.

alemana. Se lograría combinando el servicio militar, laborar y de conocimiento de cada individuo con educación alta para levantar una barrera contra la erosión de la civilización, algo que solos los arios podrían lograr. El 12 de noviembre de 1933 decretó que la ayuda económica se le daría únicamente a estudiantes que pertenecieran a grupos como la SS y la SA, y que sería negada a judíos o marxistas y a aquellos que no se acomodaban al esquema ario de la ley nazi. Adicionalmente pronunció una serie de discursos exhortando a votar a favor de Hitler. Heidegger centró su argumentación en las virtudes sociales y nacionales atribuidas al nacional-socialismo. Estas virtudes nacionales son presentadas en términos filosóficos en su *Introducción a la metafísica*, de 1935, en la que testifica la “grandeza interior y la fuerza del nacional-socialismo” como una forma de vencer el materialismo americano y soviético que estaba ahogando a la cultura alemana por ambos lados: “colocados en el centro experimentamos la presión... y en la cima de esto somos el pueblo más metafísico...”. Creyendo en la creación de una sociedad alemana semejante a la de la antigua Grecia se adhirió al fascismo. Más tarde se alejó de él por la frustración que le causó al no lograr una renovación cultural dentro del tercer Reich mediante su proyecto filosófico. Heidegger intentó demostrar la superioridad metafísica de las mentes alemanas mediante la cultura, más que mediante medidas científicas e inductivas retóricas. Así que consideró al fascismo como un oasis cultural, más que bajo el aspecto de activismo político, el cual descartó. Así que fue el primer intelectual en moverse conscientemente de la política hacia la metapolítica, como respuesta al nazismo, y fue líder entre los promotores de la ideología fascista que buscaba la supremacía cultural sobre el liberalismo. Junto con el diálogo con los presocráticos griegos, Heidegger, en 1935, inició el examen de Friedrich Hölderlin: “Mi pensamiento tiene una relación esencial con la poesía de Hölderlin. Pienso que él es el poeta que apunta al futuro, que espera al dios”. Apropiándose a Hölderlin, Heidegger revela un gran desprecio por la cultura liberal y un gran deseo por la creación revolucionaria de una cultura basada en los valores alemanes del pasado. Lo que en 1933 fue la esperanza de un volver a la Grecia antigua, se convirtió en otra confirmación del alejamiento del Ser, la “huida de los dioses”, o la preponderancia de la tecnología planetaria. Es decir, un aplazamiento indefinido de la necesaria regeneración de Alemania. Dando una cierta síntesis del pensamiento heideggeriano, dice Löwith: “Él (Heidegger) piensa... el ser a partir del tiempo, como un pensador ‘de un tiempo indigente’, cuya indigencia, según la interpretación heideggeriana de Hölderlin, consiste en que este tiempo se encuentra en una doble carencia: ‘en el ya no de los dioses que han desaparecido y en el aún no del dios venidero’”²³.

LOS GRECISTAS. Continuadores de esta ideología, pero con algunas modificaciones, los grecistas de la nueva derecha francesa sostienen que Europa está en decadencia. GRECE son las siglas francesas del “Groupement de Recherche et d’Etudes

²³ LÖWITH, K. *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*, Buenos Aires 2006, 163.

pour la Civilisation Européenne”²⁴, cuyo principal representante es Alain de Benoist, que se caracteriza por su oposición al paradigma liberal y al cristianismo y su evocación de la herencia Indoeuropea como medio de regeneración cultural. Argumentan los grecistas que las naciones del continente europeo ya no son gobernadas según criterios europeos. Ahora tecnocracias guiadas por los imperativos del liberalismo gerencial gobiernan sus tierras y materializan una concepción genérica del hombre que es fatal para las naciones europeas.

Esas tecnocracias que se dedican exclusivamente a “la batalla por las exportaciones” y a la satisfacción de los dictados de la globalización están apoyadas por movimientos políticos que exaltan las virtudes del mercado mundial. La pérdida de la soberanía como consecuencia de la “Guerra de los Treinta años” (1914-1945), cuando Europa fue ocupada y dividida por los dos poderes extra-europeos, ha sido un fenómeno mucho más amenazador para la identidad europea que la acción de las tecnocracias. Los grecistas, aunque aceptan la idea de Heidegger de que las civilizaciones tecnocrónicas de la Rusia comunista y la América capitalista eran “metafísicamente lo mismo”, destacan que la ocupación norteamericana es más perniciosa: mientras los soviéticos sólo destruían cualquier atisbo de independencia política en sus estados satélites del Este de Europa, los EE.UU. no solo ocupaban militarmente Europa Occidental con la excusa de su defensa, sino que también colonizaban culturalmente a Europa imponiendo la “American way of life”.

Los grecistas, que combaten la hegemonía cultural de la modernidad anglo-sajona, insisten en que los EE.UU. son la manifestación más pura de la modernidad liberal y que en ningún otro lugar se han realizado tan completamente los principios de la Ilustración como en los EE.UU., principios tales como la igualdad, el racionalismo, el universalismo, el individualismo, el economicismo y el desarrollismo. Los Estados Unidos están constituidos sobre el concepto de ciudadano como “*homo oeconomicus*”, orientados

²⁴ DE BENOIST, ALAIN. “Hayek: A Critique”, en *Telos*, n. 110, Nueva Cork, (febrero de 1998); DE BENOIST, ALAIN. “Le libéralisme contre les identités”, en GUILLEMAIN, B. y GUYOT-JEANNIN, A (eds.). *Aux sources de le erreur liberale*, Lausanne 1999; FAYE, GUILLAUME. “Le libéralisme, je ne marche pas, ”, en *Éléments pour la civilisation européenne*, n. 44, (enero de 1983). Sobre el proyecto del GRECE, ver DE BENOIST, ALAIN Y CHAMPETIER, CHARLES. “The French New Right in the Year 2000”, en *Telos*, n. 115, Nueva York, (1999). Ver también SUNIC, TOMISLAV. *Against Democracy and Equality: The European New Right*, New York 1990; y *Telos* n. 98–99, Nueva York, (1993–1994), número especial dedicado la Nueva Derecha Francesa New Right — New Left — New Paradigm ?; DE BENOIST, ALAIN. “L’ordre”, en *Études et recherches*, n. 4–5, (enero 1977); HAUDRY, JEAN. “Linguistique et tradition indo-européenne”, en *Nouvelle École*, n. 45, (1988–89); BENOIST, ALAIN DE Y LA COMMISSION TRADITIONS ET COMMUNAUTÉ. *Les Traditions d’Europe*, Paris 1996; MILLER, DAVID L. *The New Polytheism: Rebirth of the Gods and Goddesses*, New York 1974; y FABER, R. Y SCHLESIER, R. (eds.). *Die Restauration de l’Âter. Antike Religion und Neo-Paganismus*, Würzburg 1986; MARLAUD, JACQUES. *Le renouveau païen dans la pensée française*, Paris 1986; LOCCHI, GIORGIO. “Die Zeit der Geschichte”, en *Elemente für die europäische Wiedergeburt*, n. 1 (Julio 1986).

hacia los intercambios mercantiles, sólo preocupados por el bienestar económico y desprovistos de tradición, y viviendo en el eterno presente.

Los grecistas no sólo combaten esta modernidad, también combaten el cristianismo pues consideran que es la base espiritual de la modernidad. Además, el cristianismo es multi-étnico e internacional, desprecia los particularismos y las diferencias etnoculturales, pues considera que tiene una misión universal y no nacional. Los cristianos no tienen patria, buscan una salvación en el más allá, han desacralizado el cosmos y la naturaleza y destruyeron los mitos primitivos europeos e impusieron una divinidad separada del mundo. El cristianismo, por lo demás, piensan ellos siguiendo a Nietzsche, tiene un concepto lineal del tiempo, porque su historia es escatológica, en la que el tiempo ya no es el círculo repetitivo de la naturaleza. Todo esto ha tenido como consecuencia el rechazo del pasado y la negación de “la inocencia en el devenir del ser” (Nietzsche). El liberalismo y el marxismo, nacidos ambos de la modernidad y del cristianismo, como también lo afirma Nietzsche, proponen un “telos de redención”.

Los grecistas, pues, rechazan el monoteísmo y piden una recuperación de las tradiciones védicas, homéricas, romanas, célticas y germánicas de la paganidad pre-cristiana. El mito, para ellos recupera el pasado como algo viviente, como algo permanente, “creativo y ejemplarizante”, según explica Mircea Eliade, y orienta a un pueblo en la regeneración de su mundo mediante la afirmación de su principio original.

NIETZSCHE. A pesar de las diferencias, los objetivos anti-metafísicos y anti-modernos que Nietzsche y Heidegger compartieron les hizo a ambos aliados apropiados del proyecto filosófico del GRECE, sobre todo en la importancia que ambos atribuyen al devenir y a los orígenes. Si los europeos olvidan sus orígenes, están en el peligro de sucumbir al “fin de la historia”. Los grecistas proponen una filosofía de la historia que libera a los europeos de los determinismos desculturalizantes del proyecto cristiano/modernista. Si los europeos retienen el espíritu creativo de su ser y juegan su papel histórico otra vez, no tienen otra alternativa que redescubrir “la esencia original de su identidad”, su linaje ancestral. La identidad individual es inseparable de la identidad de la comunidad, como ser-en-el-mundo reconoce su ser-con-los-otros (Mitsein) y acepta su participación en la existencia de su pueblo.

Nietzsche fue el primer gran pensador ligado al proyecto histórico del GRECE, porque su rechazo de la tradición metafísica occidental y su abrazo de los viejos mitos griegos para contrarrestar el racionalismo de los “dialécticos” (socráticos, cristianos o modernistas) anticipó muchas de las ideas de los grecistas. La idea básica del pensamiento de Nietzsche fue la del eterno retorno y es desde aquí que debe entenderse su crítica a las limitaciones del proyecto cristiano-modernista.

Nietzsche rechazaba la fe en el progreso propia de la Ilustración como ingenua y su utopía fue objeto de sus más radicales críticas. Inglaterra representaba para él la sociedad de la Ilustración en su plenitud. En sus formas políticas, en su fe en las posibilidades de la

ciencia y de la industria, en su inmovible confianza de que ella representaba mejor que cualquier nación el futuro del progreso humano, Inglaterra era para Nietzsche la Ilustración que él despreciaba. A la cultura anglosajona de la modernidad, él contraponía el ideal de la Grecia antigua.

K. Löwith²⁵ considera que el esfuerzo agónico de Nietzsche contra la modernidad a favor del retorno a la Grecia clásica, a su idea del eterno retorno y a la integración del destino humano a la fatalidad cósmica y de la naturaleza, fracasó porque él personalmente estaba radicalmente influenciado por el voluntarismo cristiano y el de la modernidad. La creatividad griega, dice Löwith, era una imitación de la naturaleza y no estaba impulsada por la voluntad, actitud tan propia del cristianismo como de la modernidad. El voluntarismo no se mueve en el ciclo del eterno retorno sino en el movimiento lineal del tiempo, y esto último es lo propio del pensamiento judeo-cristiano, no del pensamiento clásico griego. Es así que la noción cartesiana de ciencia descansa en una noción del hombre como ser de voluntad, modelado sobre la noción nominalista del Dios omnipotente, y capaz como Él de dominar la naturaleza mediante el ejercicio de su voluntad. La modernidad, que comenzó con el proyecto científico de hacer al hombre señor y dueño de la naturaleza, a través del nominalismo heredó el voluntarismo cristiano y como a tantos otros conceptos cristianos, a éste también lo secularizó.

Nietzsche argumentó que la vida no es una esencia predeterminada y ahistórica con un "telos". Ella es construida como el ser y lleva implícita la voluntad de poder. El eterno retorno es la afirmación del ser original del hombre. La teleología o finalismo histórico es algo cristiano y moderno. Es el hombre el que modela su futuro, no Dios como dicen los cristianos, ni el progreso como dice la modernidad, pero tampoco el materialismo histórico de los marxistas. El eterno retorno, en cambio, afirma que algo pasado fue alguna vez prefiguración de un futuro, y cada futuro nace como una anticipación pasada, que puede ser anticipada de nuevo. El hombre debe recuperar su confianza arcaica para formar un futuro más acorde con sus instintos. Se debe retornar a los actos ancestrales que marcaron el triunfo de los antiguos frente al caos del mundo.

Como Nietzsche, también Heidegger rechaza la metafísica cristiana-modernista e intenta recuperar el pasado, su significado no es abandonado y aún puede existir en la forma de una herencia o de una identidad, es algo a lo que se puede volver una y otra vez. El proyecto futuro del hombre está condicionado por el presente y por el pasado. Los acontecimientos que ha vivido el Dasein representan posibilidades pasadas que son potencialmente recuperables para proyectos futuros, el pasado siempre está a la mano, siempre es recuperable. Como Nietzsche, también Heidegger piensa que los impulsos regeneradores del tiempo mítico son inherentes a la historia. Esta no funciona

²⁵ Cf. LÖWITH, K. *Meaning in History*, o. c., 214-222.

²⁶ LÖWITH, K. *El hombre en el centro de la historia*. Balance filosófico del siglo XX, o. c., 244.

como un progreso hacia un telos, sino como un retorno al origen. Así que los orígenes no son meros antecedentes, ellos son la fuente de la esencia de lo que es. El origen determina la identidad y el destino, no es la causa, que siempre persiste a lo largo de la vida, preservando lo que ha sido. Los orígenes son parte de nosotros mismos. Ellos introducen en el presente lo esencial, lo que ha sido y lo que será. Retomando el origen, el hombre se convierte en lo que es. Lo auténtico es recuperar lo permanente, lo que dura, lo que está enraizado en uno mismo, en el propio pueblo, lo que está en las raíces. Así, sólo recuperando la herencia el hombre regresa a sí mismo, logra la autenticidad y se inscribe en el mundo de su tiempo. La verdad del ser se funda en los orígenes. Como lo destaca K. Löwith, Heidegger realizó una historización del ser y lo sacó de la metafísica de lo eterno: "pensamos el ser a partir del tiempo porque no conocemos nada eterno. El mérito de El Ser y el Tiempo de Heidegger reside en haber aclarado este hecho"²⁶.

Sin embargo, Heidegger difiere de Nietzsche porque hace del Ser la clave de la temporalidad, y no a la voluntad como Nietzsche y argumenta que el logos cristiano-modernista separa al ser del devenir y lo vacía de temporalidad. Esta negación de la temporalidad lleva a que la tradición filosófica dominante "olvide" que el ser existe en el tiempo y el espacio y que no es una esencia determinada por Dios o por las leyes de la naturaleza. Al repensar el ser según la temporalidad y al restaurarlo al devenir, Heidegger, como Nietzsche, hace del tiempo el horizonte de la existencia.

Heidegger pensó, además, que Nietzsche no rechazó completamente la tradición metafísica a la que él se opuso, ni vio más allá de los seres al Ser. Según él, la voluntad de poder de Nietzsche perpetúa el impulso trascendentalista de la modernidad. Heidegger, al contrario, privilegia el papel del devenir en el desarrollo, más que en la trascendencia del ser. Frente al individuo destemporalizado, desarraigado del pensamiento liberal, el hombre Heideggeriano logra su autenticidad por medio de una apropiación de los lazos multi-temporales e independientes que él comparte con su comunidad.

RAÍCES CATÓLICAS DE LA MODERNIDAD: EL NOMINALISMO

El proyecto de la modernidad, como lo han demostrado Hans Blumenberg y Amos Funkenstein²⁷, es profundamente deudor al voluntarismo nominalismo, que como se sabe, desde el punto de vista teológico, fue la teología preponderante en las universidades europeas durante los siglos XIV y XV. La reacción contra el pensamiento griego centrado en el cosmos y el giro antropológico de la modernidad ya se había producido con el nominalismo. De hecho, la visión medieval del mundo era una síntesis de cristianismo y filosofía pagana, o sea, de razón y revelación. Sin embargo, la tensión entre Revelación, con su énfasis en la omnipotencia divina y la encarnación,

²⁷ Cf. MICHAEL ALLEN GILLESPIE, *The Theological Origins of Modernity*: Critical Review, v.13, ns. 1-2 (1999).

por una parte, y el racionalismo filosófico y la noción de cosmos racional, por la otra, no se resolvió fácilmente.

La Escolástica fue el mayor y más comprensivo esfuerzo para resolver esta tensión. En el tomismo tomó la forma de realismo, que en su sentido escolástico era la creencia en una existencia extra-mental de los universales. Este afirmaba que los seres individuales eran sólo momentos o expresiones de los universales. Más aún, los universales eran las razones divinas dadas a conocer al hombre mediante la iluminación, como había sugerido san Agustín, o a través de la investigación de la naturaleza, como afirmaban santo Tomás y otros. Aunque Dios trasciende la creación, Él se refleja en ella y puede ser comprendido por analogía a través de ella. De esta manera, la lógica y la teología natural podrían remplazar a la revelación. El hombre no necesita de la Escritura para saber de Él o para conocer sus deberes morales o políticos. El hombre es un ser natural con un fin natural y está gobernado por leyes de la naturaleza. La Escritura, ciertamente, era necesaria para comprender lo que trasciende la naturaleza, pero la vida terrena puede ser captada mejor filosóficamente. Tal forma de pensamiento es la que va a imponerse en la teología que se enseñaba en América Latina durante toda la era colonial, teología definitivamente escolástica tomista, por lo que la Escritura no era objeto de mucho estudio.

En toda su magnificencia, la catedral del pensamiento escolástico depende del balance sutil entre la fe cristiana y el racionalismo pagano, y fue la inestabilidad de esta relación la que falló. Este balance fue amenazado por el esfuerzo por un cristianismo basado sólo en la Revelación, lo cual conllevaba una nueva visión de Dios, visión que fue, en gran medida, obra de Guillermo de Occam y el movimiento nominalista que él originó. Aquí se ponía énfasis en la omnipotencia como la característica fundamental de Dios. La fe, argumentaba Occam, nos enseña que Dios es omnipotente y que puede hacer todo lo que es lógicamente posible, i.e., todo lo que no es contradictorio. Los seres existen sólo porque Dios lo ha querido. La creación es un acto de pura gracia y es comprensible sólo a través de la revelación. Dios crea el mundo y continúa actuando en él, pero no está ligado por sus propias leyes o sus determinaciones. Actúa sola y simplemente como quiere, y Occam repite a menudo que Él no le debe nada al hombre. Así que no existe un orden inmutable de la naturaleza o de la razón que el hombre podría entender, ni tampoco existe un conocimiento de Dios fuera de la revelación. Este rechazo de la síntesis entre razón y revelación fue el comienzo del fin del mundo medieval. La noción de Occam de la divina omnipotencia significó el fin del realismo. Dios, argumenta Occam, no puede crear universales porque así limitaría su omnipotencia. Puesto que todo ser individual es contingente ante la libre voluntad de Dios, no puede haber conocimiento de los seres creados antes de una investigación. El silogismo es reemplazado por la hipótesis como fundamento de la ciencia. Y no nos podemos mover de la hipótesis, porque Dios es libre en el sentido pleno de la palabra, i.e., libre aún de determinaciones previas. Puede cambiar lo que había establecido, interrumpir cualquier cadena de causas. Así que no hay necesidad absoluta de nada excepto la omnipotencia de la voluntad de Dios.

La metafísica escolástica entendió a Dios como el máximo ser y la creación como un orden racional de seres orientados hacia Dios. Desde la perspectiva nominalista, sin embargo, tal orden es insostenible no sólo porque cada ser es radicalmente individual sino también, y tal vez más importante, porque Dios mismo no es ser en el mismo sentido en el que lo son los seres creados.

Desde Platón, el ser había sido entendido como intemporal, como presencia inmutable. El cambio es degeneración. El nominalismo cuestionó esta noción con su afirmación de que Dios mismo no sólo estaba sujeto al cambio sino que, tal vez, es cambio en sí mismo. El cosmos cambiante no era ya visto como una imperfección, y el cambio no puede ser considerado como una degeneración.

En respuesta al reto planteado por el Dios nominalista surgieron tanto el humanismo como la teología de la Reforma, que presentan una nueva imagen del hombre y de Dios. Sin embargo, no enfocan el problema del orden o desorden de la creación. Este fue el tema que Bacon, Galileo, Hobbes y Descartes consideraron y, como resultado de sus investigaciones, la modernidad llegó a ser consciente de sí misma como algo nuevo.

El nominalismo puso en jaque a la Escolástica, dio paso al nacimiento del humanismo y su voluntarismo está a la base de la modernidad, pero también el nominalismo influyó enormemente en el luteranismo. Su visión de Dios fue un reto al que trataron de responder el humanismo y el luteranismo. El humanismo, en efecto, brotó del nominalismo y ofrece una solución a los muchos problemas puestos por la omnipotencia divina. Esta solución estuvo realizada sobre las bases nominalistas, i.e., sobre la base de que el hombre es un ser de voluntad libre. Así que el humanismo buscó responder al problema planteado por la omnipotencia divina imaginando a una nueva clase de ser humano que se podía dar seguridad a sí mismo en medio del caótico mundo nominalista.

El segundo gran intento por llegar a entenderse con el problema del Dios nominalista fue la reforma luterana. Lutero estudió la Biblia, las *Sentencias* de Pedro Lombardo, las obras de Occam y de sus discípulos D'Ailly y Biel, como también las obras de san Bernardo, Duns Escoto y Agustín, pero su formación nominalista, con el énfasis en la omnipotencia y en la indiferencia divinas, exacerbó su inquietud espiritual. Su preocupación por la salvación personal no pudo encontrar reposo en un Dios que hoy podía salvar a los santos y condenar a los pecadores pero mañana podía hacer exactamente lo contrario. La respuesta al problema de la salvación la va a encontrar en la noción nominalista del hombre como un ser de voluntad pero transformó esta noción configurando de nuevo la relación de la voluntad divina y humana. La fe, según Lutero, es la voluntad de unión con Dios, el amor de Dios. Este amor evoca a su vez un gracioso amor de Dios.

LA RESPUESTA DE LA TEOLOGÍA CATÓLICA A LA MODERNIDAD

La relación entre Atenas y Jerusalén ha sido gozne alrededor del cual ha girado y se ha desarrollado la cultura occidental, pero también es el gozne sobre el que gira la teología católica. Todo empezó con la adopción del pensamiento griego por parte de los Padres, cuando el cristianismo comenzó a expandirse por el mundo greco-romano. Posteriormente, el pensamiento cristiano, que había conquistado el pensamiento griego en su variante platónica, se propuso conquistar y servirse de la variante aristotélica. Tal fue el gran logro de la Escolástica tomista. Pero el pensamiento cristiano no se estabiliza ni se sosiega en ninguna filosofía y menos en alguna ideología. Como dice Nietzsche, él se las traga y las digiere. El nominalismo, en los siglos XIV y XV cuestionó la síntesis cristiano-aristotélica de la Escolástica y produjo un verdadero estallido que va a tener varias consecuencias: el humanismo, el protestantismo y la modernidad. La modernidad rechazó la visión cosmocéntrica del pensamiento griego y dio un giro antropocéntrico y voluntarístico a todo el pensamiento y es un hecho que le aportó grandes beneficios al cristianismo: el valor de la racionalidad, el método histórico crítico en el estudio de la Sagrada Escritura, la teoría de la evolución de Darwin, el inmenso desarrollo de la psicología gracias a Freud, las nuevas teorías sociales de Marx, y el grandioso desarrollo de las ciencias naturales y cosmológicas a partir de las investigaciones de Copérnico, Kepler y Galileo. Pero también la modernidad se volvió contra el cristianismo y lo hizo secularizando conceptos cristianos fundamentales, tales como el *eschaton* que lo convirtió en utopía, la esperanza que la volvió optimismo, divinizó a la razón y secularizó el voluntarismo cristiano y las ideas de fraternidad y libertad. Así que el cristianismo mantuvo con ella un conflicto tenaz, puesto que la modernidad se negó rotundamente a aceptar el "sobrenatural" cristiano, sin el cual éste deja de ser lo que es. Varias reacciones hubo de parte del cristianismo frente a la modernidad.

Dentro del protestantismo se creó una división considerable: por una parte los fundamentalistas que rechazaron con fuerza la modernidad liberal: su racionalismo, el método histórico-crítico, el evolucionismo, etc, y la teología liberal que sometió el cristianismo a las exigencias de la modernidad. Esta teología liberal fue la que asumieron las llamadas denominaciones "mainline" o iglesias protestantes tradicionales. Los fundamentalistas, posteriormente, se metamorfosearon en Evangélicos, que se han convertido en la mayor respuesta protestante a la llamada postmodernidad.

Las consecuencias nefastas del sometimiento servil del cristianismo a la ideología liberal, o a cualquier ideología, pueden verse claramente en la teología de quien es considerado el iniciador y el padre de la teología liberal moderna protestante: Friedrich Schleiermacher (1768-1834), quien tratando de ganarse las clases educadas de Alemania, enseñó que las doctrinas referentes a las pruebas de la existencia de Dios, la inerrancia bíblica y los milagros no eran centrales en el cristianismo. Lo definitivo era el sentimiento de la experiencia de Dios.

El catolicismo también presentó varias respuestas. Un ejemplo muy significativo del conflicto de la Iglesia con la modernidad y de la respuesta que ésta última dio, es el que anota P. Berger: "Pienso ahora, por ejemplo, en el Vaticano I celebrado en 1870, precisamente en el momento en que las fuerzas de la modernidad -encarnadas en el ejército del nuevo estado italiano- estaban a punto de atacar a Roma. Desafiando todo lo que se consideraba en ese momento como progresista e intelectualmente correcto, el Concilio proclamó de manera solemne el dogma de la infalibilidad del papa, como antes el mismo papa reinante había proclamado el dogma de la Inmaculada Concepción de María, en ambos casos una sonora bofetada en la cara de la modernidad"²⁸. El papado se retiró al ghetto, ante la ofensiva de las fuerzas políticas liberales, y luego vino una serie de condenaciones magisteriales a la modernidad como tal y al modernismo católico. En la encíclica *Pascendi dominici gregis* de 1907, el papa Pío X habla del modernismo como una "peste", un "delirio", un "sacrilegio audaz", una "monstruosidad". La teología, por su parte, respondió de muchas maneras. Están la teología de Newman, luego Tubinga, la neoescolástica y el movimiento de la escuela romana, y la Nouvelle Théologie.

Es un hecho que la teología católica, globalmente considerada, no se sometió servilmente al racionalismo de la modernidad. Aunque hubo corrientes católicas que simplemente trataron de acomodarse a la racionalidad de la Ilustración, tal fue el llamado modernismo católico representado por teólogos como: Georges Hermes, kantiano y de Anton Günther (1783-1863), hegeliano. A ellos se unieron el historiador antiescolástico Ignaz von Döllinger (1799-1800) en Alemania, y Lord John Acton (1834-1902), en Inglaterra. Tal vez quien mejor simboliza el conflicto del catolicismo con la modernidad, desde el punto de vista del pensamiento teológico, es Alfred Loisy (1857-1940) que expresa así su propósito: "adaptar la religión católica a las necesidades intelectuales, morales, sociales de nuestro tiempo". Pero aquí, precisamente, está el meollo de problema, porque no se trata, en definitiva que el mensaje cristiano se acomode a la modernidad sino de asumir la modernidad dentro del cristianismo. Este se encarna, pero no se disuelve.

LA REACCIÓN CATÓLICA AGUSTINIANA: PASCAL

Hubo varias reacciones extremas de rechazo. Una fue la del catolicismo hispano que se cerró a todo influjo de la modernidad, no sólo al pensamiento de los modernos sino también a la revolución científica y política. Así que el proceso en América Latina ha sido distinto puesto que, además, aquí no hubo Edad Media y la Modernidad llegó cuando estaba a punto de desintegrarse. Lo que aquí predominó fue la cultura barroca española, con una teología escolástica tomista, configurada por la escuela tomista-vitoriana de Salamanca, y posteriormente suareziana, que no sufrió el ataque nominalista, no tuvo como contrapartida ese otro polo tan constitutivo de la teología católica como es el agustinismo, ni tampoco sufrió el ataque de la modernidad y que,

²⁸ BERGER, P. L. *Una Gloria Lejana. La búsqueda de la fe en época de credulidad*, Barcelona 1994, 28.

por tanto, permaneció como señora absoluta del cristianismo de la América Latina. Otra reacción católica se presentó en Francia donde se trató de dar una respuesta agustiniana, y otra respuesta desde el tomismo reinterpretado por los jesuitas. Según Kolakowski, el triunfo de la teología jesuítica sobre la interpretación jansenista de la teología agustiniana capacitó al catolicismo para resistir la modernidad. En el umbral de la modernidad la controversia implacable entre el jansenismo y la teología jesuita en Francia puso las cartas sobre la mesa de lo que sería la actitud de la Iglesia frente a la modernidad: el principio dialéctico de la teología católica se puso más de presente que nunca: los jesuitas con su teología prepararon, en cierto modo, la Iglesia para contrarrestar esa cultura, pero, al mismo tiempo, el pensamiento agustiniano de Pascal sirvió de advertencia para la teología católica y para la modernidad: la Iglesia iba a luchar a brazo partido, no se iba a doblegar frente a la modernidad. Los principios agustinianos mantenidos por Pascal iban a permanecer como seria advertencia: los límites de la razón: “dos excesos: excluir la razón, no admitir sino la razón”; la maldad humana y la realidad del pecado: “El hombre no es más que disfraz, mentira e hipocresía para sí mismo y ante los demás. No quiere que se le diga la verdad, y evita decirla a los otros” “Qué hueco y lleno de suciedad es el corazón del hombre”; el caos y la tragedia de la historia: “Si (Platón y Aristóteles) han escrito de política, era como si trataran de arreglar un hospital de locos; y si han aparentado hablar de ello como de una gran cosa, es que sabían que los locos a quienes se dirían pensaban ser reyes y emperadores”; la necesidad insustituible de la gracia para mejorar al ser humano: “El hombre es algo lleno de error que le es natural y que no puede desaparecer sin la gracia”, “El hombre, por la gracia, se vuelve como semejante a Dios, y participante de la divinidad, y sin la gracia es como semejante a las bestias brutas”; la realidad de la Cruz: “Esta religión (cristiana)... dice que no tiene ni sabiduría ni señales, sino la cruz y la locura”. Todo esto resonará durante la era de la modernidad muy ufana con el poder de la razón, con el sueño de una sociedad perfecta construida por el hombre, las posibilidades de mejorar al ser humano mediante los medios meramente naturales y sin ayuda de la gracia. Una última advertencia que la modernidad ilusa hubiera debido tener en cuenta para evitar en algo las tragedias del siglo XX: “Las invenciones de los hombres van avanzando de siglo en siglo. La bondad y la maldad del mundo son, en general, las mismas”.

La interpretación errada del agustinismo por parte del jansenismo estaba saneada por el pensamiento francamente realista de Pascal. Lo que él decía no lo podía desconocer la modernidad, y esto se comprobó cuando los pensadores de la sospecha volvieron a enfatizar esa realidad proclamada por el agustinismo: Kierkegaard, Freud, Nietzsche.

Pascal intentó escribir una *Apología del Cristianismo* para responder a los escépticos y librepensadores y hacerles ver que Dios era demostrable, no por la razón, sino existencialmente, moralmente, históricamente. En una era en la que la razón estaba comenzando a ser casi adorada, Pascal, con una capacidad racional fuera de lo ordinario, se propuso señalar, por una parte, los límites de la razón y la finitud de la capacidad intelectual del ser humano, y por otra, la importancia de la fe cristiana, pues ninguna religión, ninguna filosofía explica mejor la condición humana y sus paradojas

que el cristianismo. L. Kolakowski confiesa: "A Pascal, tal y como él mismo reconoce, simplemente le gustaba ver como la razón presuntuosa era derrotada"²⁹ En el siglo XX se ha visto que Pascal tenía razón, el agustinismo tenía razón, la Iglesia tenía razón: la razón no es omnipotente, y el hombre no es tan racional como pretende ser. Esta nueva etapa de la teología fue demasiado tensa. Hay otro tema muy desarrollado por la teología jesuítica, que ha sido también centro de encendidas polémicas, pero que responde muy bien al carácter práctico social y político de esta teología, pero que es igualmente una respuesta católica a la modernidad. El hecho es que la teología que se desarrolló desde el siglo XIV hasta el siglo XVII realizó un detallado análisis moral de los temas sociales. Basta recordar a los franciscanos Olivi y a Occam, y luego la Escuela de Salamanca ofreció uno de las visiones más penetrantes de los problemas económicos, políticos y ético-morales, como también los teólogos jesuitas Bellarmino, Luis de Molina y Juan de Mariana.

Otras respuestas católicas sumamente acertadas fueron John H. Newman en Inglaterra, la escuela de Tubinga en Alemania y la Nouvelle Théologie en Francia.

LA CONFRONTACIÓN DE NEWMAN CON LA MODERNIDAD

J. H. Newman, aunque en el fondo se opuso decididamente a la modernidad, aceptó muchos de sus enfoques. No siguió el sistema escolástico, como tampoco se doblegó ante la modernidad, sino que buscó un camino distinto que diera respuesta a muchos de los interrogantes de ella. Estuvo convencido que la civilización occidental debía buscar nuevos fundamentos filosóficos porque los de entonces ya estaban superados. Esta era la exigencia de la modernidad. Tanto el catolicismo como el anglicanismo asumían, todavía en el siglo XIX, los principios filosóficos de la metafísica medieval. Esta metafísica había alcanzado su máxima articulación en el pensamiento de santo Tomás, el cual proporcionó los fundamentos filosóficos para aceptar el orden natural como una realidad en sí, y no meramente, como en los Padres, como símbolo o metáfora de las realidades sobrenaturales. En esta perspectiva el orden natural era el fundamento del orden social: el estado, la familia, y hasta se podía reconocer a Dios con base en ese orden. Todo constituye un magnífico orden o cosmos en la visión tomista. Ese orden natural no era visto según los postulados de la ciencia sino según el pensamiento filosófico de Aristóteles que santo Tomás había asumido tan decididamente. La teología, en esta perspectiva, se aviene perfectamente con el orden del cosmos. Desde el siglo XVII estaba surgiendo la modernidad, en la que lo determinante era el individuo, y por tanto lo subjetivo y privado, y no como en la Edad Media, la realidad corporativa, jerárquica y objetiva, con una ética fundada en lo racional y en las realidades metafísicas.

Al principio, el movimiento de Oxford de Newman quiso ser un retorno a Hooker y los Caroline Divines, que a su vez se fundamentaban en la filosofía y la metafísica

²⁹ KOLAKOWSKI, L. *Dios no nos debe nada*, Barcelona 1996, 232.

tomista y consideraban que tanto las leyes de la tierra como las del cielo descansan en la razón que, en el fondo, es la misma mente de Dios, es decir, como lo advierte Weatherby, "ven la mente de Dios reflejada en la estructura del mundo, en la razón del hombre y en la sociedad humana"³⁰, hasta el grado de llegar a considerar una verdadera armonía entre la ciudad de Dios y la ciudad del hombre, que el agustinismo ve en total contradicción, así como también Newman. Es claro que Newman rechazó ese fundamento filosófico aristotélico-tomista-anglicano tradicional. Su principio de interpretación de la realidad no es el práctico de la modernidad, pero tampoco el realista del tomismo, sino el simbólico, sacramental o místico de los Padres. Ciertamente que descubrió "la ausencia de Dios" en el mundo, como la modernidad, pero para él esa ausencia es consecuencia del pecado como la vieron los profetas de Israel, mientras que para la modernidad es a causa de su visión deísta de Dios. Así También, Newman cuestionó la separación de fe y razón que caracteriza el modelo de una ciencia neutral objetiva propia de la modernidad, pues para él se da una convergencia de la fe con la razón. Según él, cada uno llega a la certeza de la verdad por caminos determinados por la Providencia y no, como dice la modernidad, por la certeza científica. Además, en contra, tanto del optimismo antropológico tomista como del de la modernidad, Newman ve la realidad de la historia, y en ella la del mundo y del hombre, pero bajo una consideración pesimista, en cuanto ve al hombre en la situación de pecado. Como dice H. L. Weatherby, "lo que le impresionaba no era un mundo lleno de la presencia de Dios sino la creación alienada de su Creador"³¹. Al desconfiar de la ley natural y de la razón humana, que ve sometidas al pecado, y al no descubrir ninguna armonía entre Dios y el mundo, Newman se apoya en la autoridad de la Iglesia, como lo habían hecho también los otros dos grandes teólogos ingleses, Escoto y Occam, o sea, acepta la autoridad, en contra del postulado antiautoritario de la modernidad.

Este pensamiento personalista, individualista, subjetivista y anti-racionalista de Newman no significa un rechazo de la teología racional o nocional. La fe, en efecto, exige una teología nocional. Ella es un acto del intelecto que acepta esa verdad revelada. Sin embargo, siguiendo a san Agustín, Newman considera que la fe no sólo es racional sino que también es un acto de la recta razón formado por el amor de Dios. Para él, la distinción crucial no es entre fe y razón sino entre razón legalmente ejercida y la razón en estado de pecado. La primera lleva a la verdad, pero la segunda "corrompida por la pasión sobrepasa sus límites legales" y lleva a la increencia. Por eso la razón debe ser limitada por la verdad revelada dada su tendencia a transgredir sus propios límites y a usurpar la autoridad de la Iglesia en materia de fe.

Una de las luchas más enconadas que mantuvo la Iglesia con la modernidad se presentó en el campo de las relaciones con el Estado. En esto, la teología jesuítica

³⁰ WEATHERBY, HAROLD L. *Cardinal Newman in His Age. His Place in English Theology and Literature*, Nashville 1973, 19.

³¹ WEATHERBY. HAROLD L. O. c., 14.

fue decisiva, pero también la de Newman. Si bien no aceptó el sistema teológico medieval que santo Tomás había llevado a su plena realización, tampoco se acomodó a la modernidad sino que intentó revitalizar el polo teológico católico que da énfasis a la historia y a la realidad sobrenatural. De igual forma, tampoco pudo someterse a la forma inglesa de cristianismo, representada por el anglicanismo y que significaba un sometimiento de la Iglesia al *establishment* inglés. De hecho, el movimiento tractariano que él lideró fue un ataque directo contra el “erastianismo” del *establishment* inglés que pretendía funcionar con un sometimiento del cristianismo al Estado. Así como el cristianismo no acepta nunca estar sometido a una ideología, así tampoco ha aceptado nunca estar sometido al Estado. El cuestionamiento de Newman al anglicanismo fue ese precisamente. La teología inglesa representada por Hooker, Andrewes y Laud, consideraba que la Iglesia era una parte de la nación y del Estado. En opinión de Weatherby³², los teólogos ingleses asumieron la filosofía de la ley de santo Tomás, según la cual la ley natural es la participación de la creatura en la ley eterna, la cual a su vez fundamenta los principios del orden social. Mediante la razón, el hombre deduce las leyes sociales de la ley natural, la que su vez deriva de la ley divina. Por eso, toda ley que esté de acuerdo con la razón es buena. Esta fundamentación en la ley natural y en la razón hace que el Estado y la Iglesia sean complementarios entre sí. Newman en cambio, fundamenta al Estado y a la sociedad en la idea que nace de la historia, de manera distinta a santo Tomás para quien la idea nace del orden metafísico. Pero la idea inglesa o anglicana, defendida por Hooker y los *Caroline Divines*, descansa en un orden metafísico estático que ha sido superado por la historia, y esto es lo que Newman puso de presente: ni la Iglesia católica ni el *establishment* inglés están fundados en un orden metafísico estático, sino en una historia, una historia que es la historia bíblica. Aquí se ve muy claramente la diferencia entre el tomismo y Newman: el orden es el principio metafísico del tomismo, un orden que se manifiesta en la naturaleza y es conocido por la razón. Sólo que santo Tomás no tiene en cuenta que ese orden ha sido alterado, aunque no destruido, por el pecado del hombre. Tomás parece no tener en cuenta “el misterio de la iniquidad”, que todo el agustinismo tiene muy presente. Pero, además, santo Tomás trabaja con una metafísica estática, que es la de Aristóteles, desconociendo el carácter dinámico evolutivo e histórico de todo orden social. El orden de Dios no es una pieza de un museo, sino una realidad viva, pero sometida al pecado. El pensamiento de Newman, en cambio, es histórico, dinámico, evolutivo. Newman, dice Weatherby, “abandonó el mundo que santo Tomás y Dante habían construido, que Chaucer, Spenser, Hooker, Shakespeare, Donne, Herbert, Andrewes, Laud, y aún Milton habían vivido... Newman abandonó la gran tradición de la poesía, la teología, la política y la ley inglesas. En efecto, dijo que el mundo que la Iglesia había construido no podía o no debía ya ser defendido por la Iglesia”³³. Como se ve, la teología de Newman, profundamente católica, supera la Escolástica, se separa del anglicanismo, afronta la modernidad, pero no claudica ante ella.

³² *Ibid.*, 233-259.

³³ *Ibid.*, 258.

Para él, a Dios no se le conoce de manera fría y objetiva, como lo hace la modernidad, sino interiormente, intuitivamente, en la calidez de los sentimientos del corazón. Estamos en la lógica de san Agustín y de Pascal. En palabras de Weatherby "Newman demuestra su afinidad con la tradición platónica y agustiniana más que con la aristotélica-tomista cuando contrasta lo real, no con lo ideal, sino con lo nocional; pues la imagen... o idea de Dios producida por la conciencia tiene una inmediatez, una "realidad", de la que carecen las abstracciones de la razón"³⁴. Newman habla de una "razón implícita" o "inferencia informal", o más comúnmente de "sentido ilativo", que está influenciada por probabilidades e implica a todo el ser humano y no solamente a su razón. Más que confiar en silogismos debemos confiar en la conciencia. El hombre ordinariamente razona más por instinto que por la razón lógica. El conocimiento de Dios es sentido intuitivamente en la conciencia y el corazón. Tenemos así en Newman un principio de conciencia, subjetivo e intuitivo. "Es una voz, o eco de una voz, no una conclusión abstracta o impersonal de evidencias... Para Tomás aún la fe, la fe de los confesores y mártires, es nocional... El insiste que el objeto de la fe, como el objeto de la razón, es algo complejo que aprehendemos, no inmediatamente sino racionalmente, no mediante una imagen impresa sino con abstracción, por vía de proposiciones"³⁵.

Al conocimiento científico, pieza clave de la modernidad, lo llama también Newman "razonamiento explícito o formal" y se contrapone al implícito y a la fe porque éste último se refiere a actividades del corazón y la conciencia que trascienden las leyes del pensamiento lógico racional. En el conocimiento de Dios, la imagen que la conciencia transmite es una persona no una esencia estática, y la respuesta que damos es toda la persona no meramente una respuesta intelectual o mental. Sin embargo, no es el simple corazón o conciencia la que nos da el verdadero conocimiento de Dios. Tanto la razón como la conciencia deben someterse a la autoridad de la Iglesia: ella "somete todas nuestras especulaciones teológicas o intuiciones a su juicio ortodoxo e infalible"³⁶. Pero la fe, en su sentido propio, no descansa en un principio o en una tesis doctrinal, en un conocimiento abstracto o en demostraciones racionales, sino en la persona de Jesucristo, que es aprehendido por la conciencia y el corazón, no por la razón.

LA ESCUELA DE TUBINGA- Ha venido siendo uno de los principales centros de trabajo del pensamiento teológico católico desde el siglo XIX³⁷. En su origen trató de responder al reto del Iluminismo, del pensamiento deísta y racionalista, y representó,

³⁴ WEATHERBY, H. L. O. c., 156.

³⁵ *Ibid.*, 157-158.

³⁶ *Ibid.*, 162.

³⁷ Cf. DIETRICH, D.J. AND HIMES, M. J. Ed., *The Legacy of the Tübingen School. The Relevance of Nineteenth-Century Theology for the Twenty-First Century*, New York 1997; HIMES, M.J. *Ongoing Incarnation. Johann Adam Möhler and the Beginnings of Modern Ecclesiology*, New York 1997; O'MEARA, TH. F. o.p., *Church and Culture. German Catholic Theology, 1860-1914*, Notre Dame-London 1991.

además, uno de los focos del renacimiento romántico católico. De hecho, Tubinga es la primera gran respuesta católica al Idealismo alemán, pues allí se estudiaron las filosofías de Kant, Fichte, Hegel, y particularmente Schelling. Aún en la segunda mitad del siglo XIX, el idealismo romántico católico que se había expandido desde Tubinga se mantuvo en teólogos tales como M.J. Scheeben, Alois Schmid, Paul Schanz, Herman Schell y Carl Braig, que presentaron una opción distinta a la dominante corriente neoescolástica³⁸. Estas dos corrientes teológicas en Alemania, el romanticismo católico y la neoescolástica, fueron dos formas distintas de afrontar el iluminismo y la modernidad por parte del catolicismo. La una más crítica y dialógica, la neoescolástica más combativa y apologetica. Una tercera gran corriente teológica católica alemana se presentará en la primera mitad del siglo XX, particularmente después de la gran guerra, con nombres tales como Romano Guardini (1885-1968), Karl Adams (1876-1966), y Erich Przywara (1889-1972), todos tres, y de modo diverso, teólogos agustinianos.

RESPUESTA DE LA NOUVELLE THÉOLOGIE A LA MODERNIDAD

Uno de los períodos más cruciales de la teología católica ha sido la primera mitad del siglo XX porque en él se preparó el Vaticano II y la Nouvelle Théologie rebatió a la modernidad en dos frentes. Por una parte, recuperó para la teología el principio básico del sobrenatural que la modernidad intentó abolir en la cultura occidental y luego, batalló contra la corriente teológica católica que lo quería olvidar enarbolando la supuesta tesis tomista de la "natura pura". Se trataba aquí de un contemporizar con la modernidad que hubiera sido desastroso para la Iglesia. A esto se agrega el contraponer, a una teología especulativa abstracta, una concreta e histórica.

Así que si hay algo que haya caracterizado la vida de la teología católica en el siglo XX fue la tensión, el conflicto y hasta el choque entre la Nouvelle Théologie y la Neoescolástica, que von Balthasar consideraba como un racionalismo secular, una perversión de la teología católica y un intelectualismo estrecho³⁹. Pero además, se trataba aquí de un conflicto entre una teología que considera ante todo la realidad de manera especulativa, trascendente al tiempo y a la historia y otra que mira a la realidad dramática y trágica de la historia, o para utilizar la terminología de von Balthasar, entre teología simbólica y teología conceptual especulativa. Dos teólogos particularmente se enfrentaron con la neo-escolástica, Henry de Lubac y Urs von Balthasar, pero es preciso también tener en cuenta a D. Chenu e Y. Congar que se propusieron recuperar el Tomás anterior a la interpretación barroca.

La Nouvelle Théologie tiene, pues, unas características muy precisas : para combatir el inmanentismo de la modernidad y la orientación meramente especulativo de la

³⁸ Cf. O'MEARA, TH. F. o.p., *Romantic Idealism and Roman Catholicism: Schelling and the Theologians*, Notre Dame Press, 1982; O'MEARA, TH. F. o.p., *Church and Culture*. O. c.

³⁹ Cf. MONGRAIN, K. *The systematic thought of Hans Urs von Balthasar*, 2.

teología, se propuso la recuperación del sobrenatural y el Misterio, la preeminencia de la Sagrada Escritura e igualmente la de los Padres, como también el sentido y el valor de la historia en la teología y el valor de la orientación encarnacionista en la misma.

Si exceptuamos los casos de Newman y de la Escuela de Tubinga, el gran mal de la teología católica moderna, que rigió desde el siglo XVII hasta comienzos del XX, y señalado por H. De Lubac en su obra, es el haberse vuelto sumamente árida, abstracta y desvinculada de la antropología, la espiritualidad y la Sagrada Escritura. Como dice De Lubac retomando una expresión de Chenu, la teología quedó “exilada”⁴⁰. A causa de una deficiencia que se detecta en el propio santo Tomás, cual es el no lograr una adecuada integración del aristotelismo con la tradición cristiana, se originó una interpretación de santo Tomás que afirmaba la existencia de una “natura pura” y la distinción de dos fines últimos, el natural y el sobrenatural en el hombre⁴¹. En efecto, citando a Nédoncelle, De Lubac advierte: “Cuando se trata de la naturaleza, se ha dicho, santo Tomás se acomodaba muy bien a la sabiduría de Aristóteles. . . , asigna a la beatitud un horizonte profundamente terrestre. . . . Opone a la felicidad perfecta que nos promete el Evangelio post *hanc vitam*, una cierta última felicitas *hominis quae in hac vita haberi potest*”⁴². Además, al darle tanto valor a lo natural, santo Tomás redujo la centralidad del Sobrenatural, y, por otra parte, no dio la importancia necesaria a la Sagrada Escritura. E. Gilson llega a afirmar: “una cosa está clara al menos en mi cabeza: el peor enemigo de Santo Tomás, incluso en la orden dominica, ha sido Aristóteles, cuyo profeta es Cayetano”⁴³. Sólo que para De Lubac, en el mismo santo Tomás hay bases para esa inclinación aristotélica de su pensamiento. De todas maneras, De Lubac es muy claro en destacar que la tal tesis de la “natura pura” no tiene fundamento en santo Tomás.

Las consecuencias van a ser desastrosas. El hombre tiene la posibilidad de realizarse plenamente en la sola dimensión natural, existe para él un “telos” inmanente, sin necesidad del sobrenatural. La vocación divina del hombre aparece como un añadido y no como algo constitutivo del ser del hombre. Este deja de tener “misterio”, su trascendencia es como un sobreañadido. La antropología cristiana aparece así completamente mutilada. La teología y la filosofía se separan. El descalabro se experimentó en que la teología no supo responder al inmanentismo de la filosofía de la Ilustración. La ordenación ontológica del ser humano hacia Dios, tan propia del agustinismo, parecía olvidada. Von Balthasar cita a Romano Guardini que expresa el problema así: “El hombre natural no existe. Eso es una abstracción. . . . El naturalismo moderno busca contruir un hombre puramente natural, que sea completo en su ser y en su significado. . . . El que quiera ver,

⁴⁰ DE LUBAC, H. *El misterio de lo sobrenatural*, 235.

⁴¹ De Lubac hace una crítica de la actitud de santo Tomás respecto a Aristóteles, actitud que le impide denunciar o rectificar al Filósofo: cf. *El misterio de lo sobrenatural*, 513-521.

⁴² *Ibid.*, 258-259.

⁴³ GILSON, E. *Carta a J. Maritain del 6 de abril de 1953*, 188.

puede constatar por doquiera que esta teoría es falsa, ... es un postulado de la voluntad que quiere emanciparse de Dios"⁴⁴. Impugnar tal idea era rebatir el meollo mismo de la modernidad, su inmanentismo, y eso fue lo que se propuso la llamada Nouvelle Théologie en su defensa del sobrenatural. Para von Balthasar la neo-escolástica era una especie de palacio barroco que había que demoler.

En los comienzos del Vaticano II se dio un choque entre las dos maneras del pensar el cristianismo: el neotomismo abstracto y ontologista, caracterizado por una teología metafísica-abstracta, en el que fueron redactados los documentos iniciales de trabajo, y la Nouvelle Théologie personalista, histórica-crítica, antropocéntrica, mucho más bíblica y patrística, o sea con una teología histórica concreta, que fue la que redactó los documentos que finalmente fueron aprobados por el Concilio. Posteriormente al Vaticano II se ha hecho una fuerte crítica al neo-tomismo considerado como una forma de pensar demasiado helenista, ya que vierte el pensar cristiano en los moldes del pensar griego, a consecuencia de lo cual crea una teología demasiado abstracta, esencialista, intelectualista, especulativa y ontologista.

La Nouvelle Théologie asume un tomismo más compatible con san Agustín y la Patrística. Pero, de hecho, se fundamentó más en la Patrística que en el Tomismo. En la posición de De Lubac se percibe también una crítica a la orientación de la teología jesuítica, muy influida tanto por Aristóteles como por Suárez, "el príncipe de los teólogos jesuitas", quien todavía más que Cayetano impone la tesis de la "natura pura". Así que declara: "Suárez parte de la idea de que el hombre, como es un ser de la naturaleza, normalmente debe tener un fin dentro de los límites de la naturaleza, ya que, según un principio recibido de Aristóteles, todos los seres de la naturaleza deben tener un fin que les sea proporcionado... En virtud de su creación, el hombre está hecho, pues, para una beatitud de esencia natural"⁴⁵.

Tema central de la teología de De Lubac vienen a ser "el sobrenatural", el Misterio y la paradoja, sobre lo cual llevó a cabo su lucha, la que le causó mucha incompreensión y mucho sufrimiento⁴⁶. Para esa lucha se inspiró en san Agustín, del cual dice: "Desde las serenas reflexiones del joven convertido de Cassiciacum hasta las rudas polémicas del anciano obispo, el pensamiento de fondo del Doctor de la Gracia aparece constante: es enteramente 'sobrenatural'"⁴⁷. En su obra sobre *La Verdad del Mundo*, von Balthasar afirma que lo sobrenatural permea la naturaleza toda como un aliento o una fragancia omnipresente, de tal manera que no hay posibilidad de reconstruirla en su "natura

⁴⁴ VON BALTHASAR, H. U. *La Teología di Karl Barth*, Milano 1977, 370.

⁴⁵ DE LUBAC, H. O. c., 486.

⁴⁶ Un artículo de J. Daniélou, publicado en 1946, es llamado el manifiesto de la N.T.: Daniélou, J. "Les orientations présentes de la pensée religieuse", en *Etudes* 259 (1946) 5-21.

⁴⁷ DE LUBAC, H. O. c., 400.

pura". Así que De Lubac rechaza decisivamente ese concepto de una "natura pura", que se constituiría como un orden completo en sí mismo, autosuficiente, que podría prescindir del sobrenatural, el cual vendría a ser algo marginal. Los mayores responsables en la difusión de semejante idea de "natura pura" fueron Cayetano, "un tomista ardiente, pero en realidad infiel", como dice De Lubac⁴⁸, y Suárez quien la desarrolla sistemáticamente, "no se contentó con exponer la doctrina de Cayetano y de los moderniores: al revés de Domingo de Soto y de Francisco de Toledo, la aprobó. . . Para él, se trata sin duda de estas verdades fundamentales 'que pertenecen al patrimonio universal del espíritu humano'"⁴⁹.

Mientras que la neoescolástica había adoptado una postura puramente defensiva, de ataque y condena sin más al pensamiento moderno, subjetivista e inmanentista, y había reducido la teología a una serie de verdades ahistóricas y a preceptos morales, la Nouvelle Théologie se separa del enfoque racionalista-sistemático de la neoescolástica y descubre en la patrística las bases para un encuentro más positivo con el mundo moderno. Es por esto que H. Küng considera que De Lubac y Von Balthasar son aquellos que «llegaron a socavar(el predominio casi absoluto de la neoescolástica romana en la Iglesia católica"⁵⁰, y von Balthasar piensa que "con el Sobrenatural (de De Lubac) ingresa un joven David contra el moderno Goliat de la racionalización y de la reducción a lógica del misterio cristiano"⁵¹. Tal vez no exista en el siglo XX una obra de teología católica más decisiva y significativa que *El misterio de lo sobrenatural* de De Lubac, ni tampoco que exprese más profundamente el espíritu del catolicismo, obra que E. Gilson calificó de "perfecta"⁵². Ahí aparecen las dos grandes corrientes teológicas que han determinado la teología católica, y se percibe la tremenda tensión vital que mantiene viva a esta teología: el agustinismo y el tomismo. Pero también, aparecen allí las distintas corrientes teológicas secundarias que nacen de ellas dos, al mismo tiempo que se evidencia la espiritualidad católica, que nunca ha debido estar separada de la teología. Se pueden encontrar los antecedentes de la Nouvelle Théologie en el pensamiento de Newman y en la escuela de Tubinga, en el siglo XIX y en Blondel, en los comienzos del siglo XX.

De Lubac buscaba, en su trabajo teológico, construir una visión nueva de la relación entre lo natural y lo sobrenatural, superando el extrinsicismo naturalista moderno y dando al sobrenatural la centralidad y la absolutez que le corresponden. Según anota J. Komonchak "De Lubac describe un giro en la noción de teología desde la comprensión espiritual de la fe característica de los Padres, esos genios de el simbolismo ontológico, al racionalismo cristiano previsto en Berengario, adelantado por Abelardo y Anselmo,

⁴⁸ *Ibid.*, 193.

⁴⁹ *Ibid.*, 200-201.

⁵⁰ KÜNG, H. O. c., 43-44.

⁵¹ VON BALTHASAR, H. URS. *Il padre Henri de Lubac*, Milano 1977, 67.

⁵² *Ibid.*, 17.

vanamente resistido por Buenaventura, pero triunfante en santo Tomás⁵³. A su vez, von Balthasar coloca como fundamento programático o paradigma de todo su proyecto teológico a la teología de san Ireneo de Lyon, a quien también considera como la quintaesencia de la teología patrística⁵⁴.

La verdad no es tarea de una técnica racional, de ingeniería conceptual, sino que implica a todo el ser humano, mente y corazón, como lo reafirma la tradición que va de san Agustín, pasando por los padres griegos, luego san Anselmo y la escuela franciscana, y llegando hasta Newman. Para los padres, la verdad no es concebida como lógica abstracta, sino como algo concreto. Una frase de De Lubac indica claramente el sentido de su labor teológica: "Acaso se podría demostrar más explícitamente que no sólo nuestra perfección 'viene de Otro, fuera de nosotros mismos', sino que esta perfección no constituye tampoco el simple resultado normal de las tendencias que, sin una ayuda sobrenatural, no tendrían la fuerza de impulsarnos hasta su término: ella es 'unión transformante'"⁵⁵. Igualmente, la Nouvelle Théologie retomaba esa capacidad católica de leer la presencia del misterio de Cristo en la historia, en las mismas expresiones culturales humanas. No es casual que el primer trabajo científico de von Balthasar haya sido sobre la historia del problema escatológico en la moderna literatura alemana y que allí haya denunciado la divinización de la nada y de la muerte en las obras de Nietzsche y de Heidegger, ambos muy relacionados con el nazismo alemán, así como los intentos del hombre moderno por darse su propio "telos" o su propio "eschaton", e intentar redimirse a sí mismo. A ellos contraponen von Balthasar el *eschaton* cristiano que viene a completar lo bello, lo bueno y lo verdadero que se despliega en la historia. La relación con el agustinismo es evidente. Pero tanto De Lubac como Balthasar, desde la metafísica del Cristo salvador, hacen una crítica a la metafísica de la muerte y de la nada de los pensadores modernos como Nietzsche y Heidegger.

Pero aún más, De Lubac y Von Balthasar, en lugar de privilegiar una metafísica fundada en una visión estática del ser, de carácter aristotélica, se vuelven a la realidad que considera las tensiones profundas del ser, cuya unidad es compleja y dinámica. Una metafísica fundada en el aristotelismo considera la tranquila unidad del ser, sin tener en cuenta las contrariedades de la historia. Esto ya lo habían percibido Guardini con su idea de la "tensión polar", y lo concretan De Lubac con la idea de "la paradoja", y von Balthasar con su dialéctica. Von Balthasar, en su consideración de la teología toda, hace una distinción axial: la teología gnóstica que se funda en un conocimiento a priori, especulativo, abstracto, ahistórico y conceptualista; y la teología dramática de la existencia que es histórica, paradójica, que se funda en un conocimiento a-posteriori concreto, encarnatorio, bíblica, simbólica, siempre en conflicto y en tensión dramática.

⁵³ Cit. por K. MONGRAIN. *O. c.*, 5

⁵⁴ Esta es la tesis central de la obra de K. Mongrain sobre von Balthasar.

⁵⁵ DE LUBAC, H. *o. c.*, 68.

De Lubac elabora un pensamiento teológico muy orgánico. Coloca los fundamentos y el método de su pensamiento en obras tales como *Corpus Mysticum* de 1949 y *Catholicisme* de 1952. La base es el Misterio cristiano. Su obra primordial es *El misterio de lo sobrenatural*, de 1946, en la que hace un recorrido por toda la teología católica referente al tema del sobrenatural, de la naturaleza y la gracia, tan decisivo en la teología católica, y realiza un ataque implacable contra la doctrina de la "natura pura", haciendo ver el mal tremendo que le hizo a la teología católica, y por lo mismo que no existe la tal "natura pura", como tampoco existe una historia puramente profana o secular, independiente del Misterio sobrenatural. A propósito de esto último, A. Heschel precisa: "La historia (según los profetas de Israel) no es un conglomerado de hechos neutrales, sino un drama que describe la relación entre Dios y el hombre... Hay una furiosa batalla: el hombre, en su presunción, intenta modelar la historia sin consideración y desafiando a Dios... Pero Dios lucha con el hombre"⁵⁶. De igual forma san Agustín ve la historia como un drama en el que se desarrollan dos ciudades, y por lo tanto la ciudad del hombre no está sola en la historia: "Habéis oído y sabéis que estas dos ciudades, mezcladas en el cuerpo y separadas en el corazón, corren las vicisitudes de los siglos hasta el fin: una es la que tiene como fin la paz eterna, y se llama Jerusalén; y otra es aquella cuyo gozo es la paz temporal, y se llama Babilonia"⁵⁷. El mismo De Lubac asume todo esto y lo pone como base de su teología: "En estrecha conexión con su carácter social, aparece otro carácter igualmente esencial de nuestro dogma: su carácter histórico" y agrega: "Dios obra en la historia, Dios se revela por la historia. Más aún, Dios se mete en la historia, y le confiere así una "consagración religiosa" que nos obliga a tomarla en serio. Las realidades históricas tienen entonces una profundidad"⁵⁸. Por su parte, von Balthasar también se propone colocar la historia de la salvación como el punto de partida de su teología, pero acentuando el drama, el conflicto, el sentido agónico de esa historia y contraponiéndola, no sólo a la teología abstracta especulativa, sino también a la teología épico-histórica, igualmente imanentista, como la de Hegel, por ejemplo.

De Lubac rechaza la reducción de la historicidad de la Revelación a categorías abstractas especulativas realizada por el racionalismo teológico de la escolástica moderna. Así mismo, promueve la recuperación del primado del Misterio y del aspecto afectivo volitivo en teología sobre la racionalidad de esa misma escolástica moderna. Considera una regresión de la teología el objetivismo naturalístico del aristotelismo tomista frente a la interioridad agustiniana.

En su visión teológica de los humanistas cristianos, De Lubac despliega una amplia gama de personajes que han testimoniado el misterio cristiano en medio de la modernidad: Marsilio Ficino, Giannozzo Manetti, el Cusano, Erasmo de Rotterdam,

⁵⁶ HESCHEL, A. *Los Profetas. Concepciones históricas y teológicas*, t. II, Buenos Aires 1973, 61.

⁵⁷ SAN AGUSTÍN, In Ps. 136, I.

⁵⁸ DE LUBAC, H. *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris 1952, 110 y 133.

Tomás Moro, Pascal, Bérulle, Dostowiesky, Kierkegaard. Por último, sus estudios sobre Teilhard de Chardin destacan la forma cristiana de asumir el valor del mundo y de la evolución.

La Nouvelle Théologie resaltó que santo Tomás había sido interpretado por la neoescolástica de una manera estática y que los conceptos de la teología escolástica eran relativos y condicionados por su tiempo y su cultura. Se recuperaba así una visión vital e histórica del cristianismo todo. De igual forma, esta teología superaba una concepción impersonal e intelectualista de la fe y la considera ante todo como relación personal con Cristo. La teología dejaba de ser una mera sistematización racional de las verdades de la fe, una especie de técnica racional o de ingeniería conceptual, como hemos dicho. A su vez, la Nouvelle Théologie, influida por la filosofía de M. Blondel (m. 1949), fue una reacción católica contra el Iluminismo, en una época en la que ya se sentía la gran crisis de la Modernidad que se hará evidente en los años sesenta. En efecto, De Lubac representa una reacción agustiniana contra el inmanentismo de la modernidad, que en la teología cristiana toca los límites del pelagianismo, y contra el objetivismo naturalístico del aristotelismo tomista. Llevó a cabo una lucha contra el racionalismo inmanentista del Idealismo moderno pero desde dentro del mismo catolicismo, porque la tesis de la "natura pura" había metido ese inmanentismo dentro del mismo pensamiento católico. La modernidad ha terminado por gastarse y el cristianismo y la Iglesia se encuentran hoy con una realidad socio-cultural evanescente, es la llamada postmodernidad.