

LOS ALUMNOS DE PAREYSON Y EL PATRIMONIO CULTURAL CATÓLICO¹

Pedro Alzuru

Resumen

Entre los años 1996 y 2001, es decir en el giro del siglo y del milenio, tres eminentes filósofos italianos contemporáneos, que aún escriben lo mejor de sus obras, preocupados por la ética, la estética y sus relaciones, publicaron textos, cada uno de ellos, que constituyen un reconocimiento de su catolicidad, a pesar de todo, y a la vez una puesta en cuestión y un intento de renovación del patrimonio cultural católico.

Ellos son Umberto Eco, Gianni Vattimo y Mario Perniola, todos alumnos, en sus años de formación de otra figura eminente de la estética italiana, Luigi Pareyson.

Queremos aquí, revisar sus propuestas en un intento por indagar cuál es la situación de ese patrimonio y si, quizá es esto lo más importante, ese patrimonio puede permanecer inalterable.

Palabras clave: patrimonio cultural, catolicismo, filósofos italianos contemporáneos.

1. Lo que creen los que no creen

El primero de estos textos, *¿En qué creen los que no creen?*², es en realidad, a dos voces, del diálogo epistolar, público, que sostuvieron Umberto Eco, representando de alguna manera la cultura laica, y Carlo Maria Martini, Arzobispo de Milán, como voz del clero, aunque se nota en el diálogo, es necesario señalarlo, que intentan cada uno participar en él representándose sobre todo a sí mismos. Se agregan a este epistolario otras voces (E. Severino, M. Sgalambro; E. Scalfari, I. Montanelli; V. Foa y C. Martelli), filósofos, periodistas, políticos, que no consideraremos acá con el fin de limitarnos y centramos en lo que constituye la esencia de la discusión: aquellos asuntos que tienen que ver con el sentido de la fe, para los que creen, los que no creen y los que creen que creen o que no creen.

¹ Ponencia presentada en el Congreso Internacional Centenario del Archivo Arquidiocesano de Mérida 1905-2005, 5 al 11 de noviembre de 2005. Publicada por la Arquidiócesis de Mérida, Boletín del Archivo Arquidiocesano de Mérida, Tomo IX. Nº 25, Enero-Diciembre 2005, Mérida, Venezuela. ISSN: 1316-9173.

² Umberto Eco, *¿En qué creen los que no creen?*, 1996.

Iniciando el diálogo Eco constata la obsesión laica por un nuevo Apocalipsis, el hecho de que vivimos con el espíritu del *bebamos, comamos, mañana moriremos* y cómo este espíritu -y el concepto del fin de los tiempos que lo sustenta- se ha hecho más propio del mundo laico que del mundo cristiano. Esta idea aparece en el Apocalipsis de San Juan: Satanás fue apresado pero dentro de mil años regresará y el choque entre el bien y el mal será inevitable.

Con San Agustín su lectura deja de ser literal y se hace *espiritual*, tanto el milenio como la Ciudad de Dios son concebidos como acontecimientos místicos y no históricos. San Agustín y la patrística en conjunto, dan al mundo la idea de la Historia como trayectoria hacia delante, Hegel y Marx mismos les son deudores. Gran parte del mundo laico ve todavía hoy la historia como infinitamente perfectible y en este sentido comparten la Esperanza con la visión originalmente cristiana, aunque otros han sabido ver de la historia sus regresiones y locuras. Hay un milenarismo desesperado cuando se ve el fin de los tiempos como inevitable, entre laicos como entre cristianos. Ahora ¿puede haber una noción de esperanza común a creyentes y no creyentes?

El obispo de Milán sostiene que el miedo al futuro se reproduce en todas las épocas, las amenazas ya no son hoy las fantasías del pasado, son científicas, y eso las hace más espantosas. La clave de lectura del Apocalipsis, el último de los libros del Nuevo Testamento, debemos buscarla pues en su contexto.

En los otros textos apocalípticos de aquellos siglos predomina la fuga del presente para refugiarse en un futuro con unos valores y un orden definitivo, quienes los escriben representan a grupos humanos oprimidos deseosos de que las fuerzas cósmicas determinen la derrota de sus enemigos, de allí su carga utópica y esperanzadora pero también su resignación ante el presente.

Si el *Apocalipsis* se lee desde la perspectiva cristiana ya no lo vemos como la proyección de las frustraciones del presente sino como la prolongación de la plenitud y

de la *salvación* lograda por la Iglesia primitiva. En este sentido Martini coincide con Eco en que hoy la idea del fin de los tiempos es más común a los laicos, aunque los cristianos no han sido ajenos a esas pulsiones, ha prevalecido la interpretación simbólica de aquellos textos, la de la historia como un camino hacia una meta supra histórica: la historia posee un sentido, ese sentido se proyecta más allá de ella, los acontecimientos contingentes son el lugar ético en el que se decide ese sentido.

Más difícil le parece, en relación a Eco, que creyentes y no creyentes puedan compartir una noción de Esperanza. Hay creyentes y no creyentes, afirma, que le dan un sentido a su presente y son responsables con él, comparten valores esenciales para la humanidad; pero para que una reflexión sobre el fin nos haga atentos al futuro y al pasado es necesario que el fin sea *un fin*, es decir un valor decisivo que nos haga posible corregirnos y mejorarnos.

Eco se pregunta, en su segunda intervención, por el comienzo de la vida humana, una zona en la cual evidentemente el consenso no existe, donde surgen choques e incomprensiones que se traducen en el plano político y social. Tal es el caso de la interrupción del embarazo. Considera que existen situaciones terribles, de las cuales sabemos muy poco, en las que la mujer tiene derecho a tomar una decisión autónoma ya que tiene que ver con su cuerpo, sus sentimientos, su futuro. Otros, recurren al derecho a la vida, para no consentir que nadie mate a un semejante ni a sí mismo, ni trunque una vida que se inicia. La bandera de la vida conmueve todos los ánimos, sobre todo el de los no creyentes, precisamente porque no creen en una instancia sobrenatural, la vida es para ellos la única fuente de una ética posible.

Por esto negociamos siempre nuestro concepto de respeto a la vida y debemos preguntarnos ¿cuándo empieza la vida humana?, ¿hasta cuándo podemos retrotraernos?, ¿consideraremos el desperdicio del semen un crimen?³ . La propia teología cristiana se plantea el problema de los sutiles confines entre el germen y la vida racional y mortal. Tal vez sólo sabremos que es un proceso que culmina con el

³ *Ídem*, p. 35 y ss.

milagro del recién nacido y que decidir hasta cuando podemos intervenir en él no debe ser aclarado ni discutido, tomar esa decisión es un riesgo del que la madre debe responder sólo ante Dios, su conciencia o la humanidad.

La respuesta de Martini a estas inquietudes es tajante: *la vida humana participa de la vida de Dios*. Y explica que aunque se piensa que la vida humana representa para los católicos el valor supremo, ello es impreciso ya que la vida que representa el supremo valor para los Evangelios no es la vida física y ni siquiera psicológica sino la vida comunicada al hombre, la suprema y concretísima Vida y Ser que es Dios mismo. El valor de la vida humana física es el de una vida llamada a participar de la vida de Dios, de la vida divina.

A partir de la concepción -precisa Martini- nace, en efecto, un nuevo ser que exige afecto y atención y cualquier violación de esta exigencia es vivida como conflicto, dolor y desgarró, en consecuencia, debemos hacer todo lo posible para que esto no ocurra. Subordina así el *cuándo* al *qué* y reconoce la dificultad de dialogar sobre un punto tan preciso de doctrina *revelada*.

En su siguiente intervención en el diálogo, Eco ve las diferencias entre laicos y creyentes para instaurar una ética común. Cuando las autoridades religiosas de cualquier confesión se pronuncian sobre estos principios, los laicos le reconocen ese derecho, excepto cuando una confesión tiende a imponer a los no creyentes, o a los creyentes de otra fe, comportamientos que las leyes del Estado prohíben comportamientos que las leyes del Estado permiten. Los laicos al contrario, sostiene Eco, no tienen derecho a criticar el modo de vivir de un creyente. Excepto como ya se señaló, cuando vaya contra las leyes del Estado o de otra fe. Una confesión propone un modo de vida que considera óptimo, los laicos consideran óptimos todos los modos de vida que nazcan de una libre elección y que no impidan las elecciones de los demás. Las distintas confesiones imponen a sus fieles ciertas obligaciones. Los laicos no tienen por qué escandalizarse cuando la Iglesia católica impone a sus fieles el no reconocimiento de la homosexualidad, la prohibición del divorcio, la prohibición del

matrimonio de los sacerdotes, etc., reaccionan si la Iglesia pretende imponérselo a los laicos. Con todo, Eco se pregunta, en tanto *laico sensible*, aunque estas son interrogaciones que atraviesan a la sociedad, dentro y fuera de la Iglesia católica, porqué ésta se muestra contraria al control de la natalidad, al aborto, a la homosexualidad y propone una hermenéutica distinta del precepto *crescite et multiplicamini*, no encontrando en las Escrituras razones persuasivas para estas prohibiciones, ni escriturales, ni simbólicas, ni doctrinales.

Martini se manifiesta de acuerdo con Eco en que no se deben imponer principios o comportamientos religiosos a quien no esté de acuerdo con ellos, es más, agrega: *si tales imposiciones han tenido lugar en el pasado, en contextos culturales distintos del actual y por razones que hoy no podemos ya compartir, lo justo es que una confesión religiosa lo reconozca como un error*⁴.

No está de acuerdo sin embargo en hablar de las *leyes del Estado* como algo absoluto e inmutable, es decir sostiene el derecho tanto del religioso como del laico a discutir y modificar, si es necesario, esas leyes que deben expresar la conciencia común de todos los ciudadanos, sometida al juego del diálogo, de las propuestas alternativas sostenidas en profundas convicciones éticas, eso es la democracia. No parece pensar lo mismo de los principios y comportamientos del clero; su respuesta en este sentido es igualmente tajante: *La Iglesia no satisface expectativas, celebra misterios*.

De la *espinosa cuestión* del sacerdocio negado a las mujeres, piensa que no se trata de un problema ético sino teológico. La teología debe partir, afirma, de los datos positivos e históricos de la Revelación: Jesucristo escogió a los doce apóstoles y esa historia en su singularidad debe determinar cualquier otra forma de sacerdocio. La praxis de la iglesia está profundamente enraizada en tradiciones de más de dos milenios, no en razones abstractas o apriorísticas. Atañe a su propio misterio no hallarse ante razonamientos simplemente humanos sino ante la propia actuación de Dios, de los actos salvíficos que la han generado y a los cuales debe permanecer fiel.

⁴ *Ídem*, p. 64.

En el último gran asunto planteado en este diálogo entre Eco y Martini, es éste, para variar, el que pregunta. Se pregunta ¿dónde encuentra el laico la luz del bien? Lo que nos introduce en los fundamentos de una ética laica en el marco de la postmodernidad. Reconoce que hay personas que se comportan con rectitud sin tener ningún fundamento religioso de la existencia, que tienen normas y valores para una recta convivencia humana pero considera que los cimientos de estos no deben estar atados a un principio mutable o negociable, considera que cimientos puramente humanistas son insuficientes y que hace falta un Misterio trascendente como fundamento de la actuación moral. Considera que lo humano se mantiene sólo fundado sobre lo divino, que sólo el Absoluto, lo incondicionado, puede vincularnos de manera absoluta.

Encuentra que la expresión *los demás están en nosotros* resume de alguna manera ese principio de la ética laica que sostiene la solidaridad, la justicia, el perdón, la solidaridad. Acepta que el terreno común es la dignidad humana pero afirma que ésta necesita un principio metafísico, un Misterio al que entregarse.

A estas dudas de Martini, en particular a lo que le parece el fundamento vago de la ética laica: *los demás están en nosotros*, responde Eco tomándole la palabra. Precisamente *cuando los demás entran en escena nace la ética*⁵, incluso en ausencia de la fe en una divinidad personal y providencial se dan formas de religiosidad, un sentido de lo sagrado, del límite, de la interrogación y de la esperanza, de la comunión con algo que nos supera y esto constituye lo vinculante e irrenunciable en estas formas de ética. Por esto la dimensión ética comienza cuando entran en escena los demás, toda ley regula relaciones interpersonales, incluso las de quien las impone.

Esta convicción de que los demás están en nosotros no es una vaga inclinación sentimental, sino una condición básica: llegamos a comprender quienes somos por la mirada y las respuestas de los demás, todos mendigamos de nuestros semejantes, aprobación, amor, respeto, elogio; por falta de esto el *niño salvaje* no se humaniza. Si

⁵ *Ídem*, p. 86.

algunas culturas llegan a masacrar y a humillar a los otros y hasta a sus hermanos es porque restringen el concepto de *los demás* a la propia comunidad tribal, étnica, religiosa, política y consideran *bárbaros* e inhumanos a los otros, los que tienen alguna diferencia real o inventada.

Por otro lado, aquello que podemos definir como fundamentos absolutos, no impide pecar a muchos creyentes, el mal como tentación y como acción está también en quien posee una noción fundada y revelada del bien. Así, lo único que da sentido a la propia vida y a la vida en general, para el laico, es el amor a los demás.

Así como el no creyente puede estar seguro que no hay nadie que desde lo alto pueda observar el mal que hace, también está seguro que no hay nadie para perdonarlo. Debe pedir el perdón de los demás y perdonar a los demás. De esta experiencia fundacional nace el amor, la tolerancia y la benevolencia, el equilibrio y la armonía.

Termina Eco su argumentación reivindicando el derecho que tiene el laico de recurrir al ejemplo de Cristo que perdona. Su historia vale tanto como una leyenda que ha podido ser imaginada y querida que como el hecho de haber sido el hijo, la encarnación, de un Dios real.

Quedan en este diálogo, evidentemente, márgenes de incompreensión, muy semejantes a los que existen entre sujetos de confesiones distintas pero en los conflictos de la fe *deben prevalecer la Caridad y la Prudencia*.

2. Volver a creer

El mismo año del texto anterior, 1996, Vattimo publica *Crear que se cree*. Advierte un renacer del interés religioso en el clima cultural en el que se mueve -clima que compartimos en este lado del mundo-, pero no sin señalar que es constitutivo de la experiencia religiosa ser siempre la recuperación de una experiencia previa.

Parte de este asunto de la *recuperación* para relacionarlo con una tesis que atraviesa toda su propuesta en este texto tan sugestivo: la *secularización* como rasgo constitutivo de toda experiencia religiosa auténtica. La entiende como relación de procedencia de un núcleo de lo sagrado del cual nos hemos alejado pero que sin embargo permanece, así sea en su versión *decaída*, distorsionada, mundana; relación necesariamente deyecta, por lo que no se trata de recordar el origen olvidado como de recordar que ya siempre lo habíamos olvidado, y por ello este recordar, esta distancia, se constituiría en la única experiencia religiosa auténtica.

Este *debilitamiento*, para emplear un término con el cual se asocia la filosofía de Vattimo, este creer que se cree, esta relación inevitablemente recordadora con el origen sagrado, tiene que ver para nuestro autor con la experiencia de la muerte, con la madurez y el envejecimiento pero sobre todo con la renuncia a la coincidencia de existencia y significado, con el abandono del sueño idealista y con las específicas circunstancias históricas que lo provocaron.

Las mismas Sagradas Escrituras tratan de la *carne* y su resurrección, por ello podemos pensar que la esperanza cristiana implica que la redención no está en discontinuidad con la vida mundana. En este sentido, el retorno de la fe está en relación con esta vida terrena. Si bien la trascendencia se ha pensado como lo opuesto a toda racionalidad es posible que este particular retorno de la fe esté destinado a disolver esta apariencia inicial sostenida por cierta teología y por la autoridad de la Iglesia católica. Estas transformaciones en el pensamiento es lo que hace aparecer nuevamente, según Vattimo, a las religiones como guías.

Pero el *fin de la modernidad*, o su crisis, ha implicado también la disolución del cientificismo (positivista, hegeliano y marxista), del racionalismo ateo, de la fe en la verdad exclusiva de la ciencia y en el progreso libre de toda autoridad trascendente.

Hoy son estas ideas las que parecen superadas, asistimos a un desencanto del desencanto, reconocemos la misma desmitificación como otro mito. Para llegar a estas

afirmaciones Vattimo se inspira en las ideas de Nietzsche y Heidegger sobre el nihilismo como punto de llegada de la modernidad y sobre la tarea de considerar el final de la metafísica. Este nihilismo, resultado y sentido de la historia de Occidente, no es para ellos un vagabundeo que se puede dejar volviendo al camino recto.

Vattimo agrega o subraya que todo esto es resultado de que nuestra cultura ha sido *trabajada* por el mensaje cristiano. Establece una relación de mutua determinación entre el volver a pensar la herencia cristiana y el pensamiento de ambos filósofos alemanes, circularidad que caracteriza el pensamiento del fin de la modernidad, herencia cristiana y nihilismo, reencuentro nihilista del cristianismo.

Al constatar esto Vattimo encuentra una nueva fundamentación de su teoría del debilitamiento como carácter constitutivo del ser en la época del final de la metafísica. Pensar el ser en términos no metafísicos implica pensar la historia de la metafísica como historia del ser, pensar la vocación nihilista del ser que nos ha conducido a esta época del final de la metafísica en la cual el sustraerse y el debilitarse es el rasgo de lo que se nos da. Ahora, que la historia del ser tenga como hilo conductor el debilitamiento de sus rasgos metafísicos no es, afirma el profesor de filosofía de Turín, sino la transcripción de la doctrina cristiana de la encarnación del Hijo de Dios⁶.

En este punto de su argumentación recurre a las investigaciones sobre la violencia y lo sagrado del antropólogo francés René Girard: lo que desde un punto de vista natural y humano hemos llamado sagrado, está emparentado con la violencia. Las sociedades humanas se mantienen unidas por el impulso imitativo, pero este impulso es también origen de sus crisis, la voluntad de apropiarse de las cosas de los otros da lugar a la guerra de todos contra todos, la paz vuelve con la ejecución de un chivo expiatorio. La teología cristiana perpetua este mecanismo concibiendo a Jesucristo como la *víctima perfecta*. Para Vattimo esta lectura es errónea, no interpreta que Jesús se encarne para calmar la ira de su Padre sino para desvelar y liquidar el nexo entre la violencia y lo

⁶ Gianni Vattimo, *Crear que se cree*, 1996, p. 34.

sagrado, para él es decisiva la idea de entender la encarnación como disolución de la violencia de lo sagrado.

Lo sagrado natural que ha predominado en la teología cristiana y en la Iglesia católica es violento porque el mecanismo victimario supone una divinidad sedienta de venganza y porque atribuye a esta divinidad caracteres de omnipotencia, absolutidad, eternidad y trascendencia respecto al hombre. El Dios violento es el Dios de la metafísica, la disolución de la metafísica es también la disolución de esta imagen de Dios.

Contra esta tradición, Vattimo interpreta la misma encarnación, el descenso de Dios al nivel del hombre, la *kenosis* de Dios según el nuevo testamento, como signo de que el Dios no violento y no absoluto de la época posmetafísica se caracteriza por la misma vocación al debilitamiento que tematiza la filosofía de inspiración nietzscheana y heideggeriana. Si la historia de Occidente es verdaderamente interpretable como nihilismo su hilo conductor es la historia de la religión cristiana.

Desde esta perspectiva se interpreta la secularización, el proceso de derivar que desliga la civilización laica moderna de sus orígenes sagrados; es decir de lo sagrado natural como mecanismo violento que Jesús vino a desvelar y a desmentir, pero también como pérdida de autoridad de la Iglesia, autonomización de la razón humana de un Dios absoluto, como un efecto positivo de la enseñanza de Jesús y no un alejamiento de ella.

Este proceso se continúa con la secularización de la subjetividad moderna, con la disolución de la ultimidad sagrada de la conciencia. Se subraya el significado religioso de todo el proceso, nuestra civilización ya no se profesa explícitamente cristiana por lo que pudiéramos hablar de la secularización *positiva* como un rasgo de la modernidad y de la ontología débil como la transcripción en el plano filosófico del precepto cristiano de la caridad y de su rechazo de la violencia.

La ontología débil, de la cual Vattimo encuentra los inicios filosóficos en Nietzsche y Heidegger pero cuyo fundamento estaría en la *kenósis*, en la encarnación de Cristo, entiende que la historia del ser tiene un sentido *reductivo*, nihilista y que ello equivale al paso de la tradición cristiana de pensar a Dios como dueño a pensarlo como amigo. Esta ontología habla del ser como algo que se sustrae, por ello el pensamiento no puede ya considerarse como reflejo de estructuras objetivas sino como arriesgada interpretación de herencias, interpelaciones y procedencias. Y el discurso posmetafísico coherente con esta ontología, busca una persuasión que no pretende una validez universal, aventura siempre sólo una interpretación.

Así, en la confesión de fe explícita que hace nuestro autor en este libro, el cristianismo que reencuentra es el cristianismo que aparece en la época del final de la metafísica, de disolución de las estructuras sagradas de la sociedad cristiana. Pero esta no debe ser entendida como una disminución o una despedida del cristianismo, sino como una realización más plena de su verdad, la *kenosis*, un reconocimiento más sincero de la fe, iniciada con la encarnación de Cristo pero que continúa realizándose aún hoy con el desmontaje de la originaria esencia violenta de lo sagrado implícita a la historia de Occidente, no obstante los innumerables contraejemplos que la misma vida social nos plantea, *trabajada* por los fundamentalismos religiosos que se resisten a morir o reaparecen y por sus herederos en el mundo laico, los fundamentalismos ideológicos.

Para Vattimo, en este texto que continúa su *pensamiento débil*, el autoritarismo de la Iglesia católica está ligado a la metafísica, a la historia del pensamiento occidental en la forma del aristotelismo reelaborado por santo Tomás, a la idea de que hay una verdad objetiva del ser, base estable de una enseñanza dogmática y moral que pretende fundarse sobre la naturaleza eterna de las cosas. Él, opuestamente, relaciona la historia de la salvación con la historia de la interpretación: escuchar, entender y aplicar en la propia vida la enseñanza evangélica, coherente con lo que sucede en la relación entre Jesús y el Antiguo Testamento, una nueva y más intensa relación de caridad entre Dios y la humanidad y de los hombres entre sí. Es a esta luz que la

secularización, la disolución progresiva de toda sacralización naturalista, se revela como la esencia misma del cristianismo.

En coherencia con esta interpretación, la filosofía trata de defender la libertad, la historicidad, la finitud, contra las consecuencias de la extensión a todo lo humano de la mentalidad metafísica prolongada en la mentalidad científico-técnica. Pero, agrega Vattimo, esta subjetividad humana que se quiere defender contra la organización total es cómplice de la metafísica al plantear sus propios derechos en nombre de una esencia estable. El sujeto humano, humanista, es sólo el *sujeto del objeto*, el sujeto cristiano burgués que ha construido el mundo de la voluntad de poder y que ahora se retrae, asustado.

Es a través de la disolución de este sujeto que se prepara la salida de la metafísica. En este contexto y frente a este diagnóstico, en vez de insistir en el *proyecto inacabado de la modernidad*, nuestro autor encuentra que las actuales transformaciones sociales en vez de amenazar la subjetividad moderna son posibilidades de emancipación de la metafísica, ocasión de *salvación*. En esta experiencia de *disolución*, de debilitamiento de las estructuras fuertes del sujeto, se reconoce la *kenosis* en la que se realiza la historia de la salvación. Tanto en el plano religioso como en el plano filosófico, debemos leer los *signos de los tiempos*, reconociendo la propia historicidad, tal y como hizo Jesús.

Si la lectura del texto evangélico necesita una dosis de desmitificación, podría resultar más bien coherente acercarse desde la razón moderna a los contenidos de la revelación cristiana. Finalmente la paradoja de la revelación cristiana es precisamente la encarnación de Dios, la *kenosis*, la disolución de los caracteres trascendentes, incomprensibles, misteriosos que conmueven tanto a los teóricos del salto en la fe como a los defensores del autoritarismo de la Iglesia. Este *debilitamiento* nos llevaría a considerarnos ya no ciervos de Dios sino sus amigos.

La insistencia del Papa (el autor se refería a Juan Pablo II pero esto se prolonga con Benedicto XVI), sobre aspectos indefendibles de la moral sexual católica, no parece motivada por razones fundamentales sino por el propósito de evitar toda impresión de debilitamiento de la doctrina y de la moral cristiana. Pero la práctica pastoral está hoy menos centrada en cuestiones de moral sexual, parece desaparecer la misma centralidad del sexo en la vida, el sexo está implicado en la secularización, deviene más libre y pierde su aura sagrada.

Reafirmando su talante hermenéutico en este texto y, sobre todo en este asunto de la teología católica, Vattimo afirma que la totalidad de la relación de Dios con el mundo debe ser mirada desde el punto de vista de la *kenosis*, no desde la verdad eterna y no sólo desde la *Ciencia*, la religiosidad moderna no puede prescindir del *libre examen* de las Escrituras. Por esto su cristianismo incluye a la Iglesia oficial pero dentro del marco más complejo de la reinterpretación continua del mensaje bíblico. Propone una doctrina que pretende la disolución de lo sagrado natural-violento desde una perspectiva *kenótico*-secularizante que no es precisamente la misma de la Iglesia.

No se trata de una indefinida negación de Dios, ni de cualquier interpretación sino de aquella que está legitimada por la doctrina de la encarnación de Dios, por la *kenosis* limitada y provista de sentido por el amor de Dios, por la interpretación que Jesucristo hace de las profecías que es Él mismo, su verdadero sentido: el amor de Dios por sus criaturas. Este sentido no puede ser jamás último, no puede ser el fundamento ya que la filosofía al final de la época de la metafísica se ha dado cuenta de la violencia implícita en toda ultimidad, en todo principio que prohíba una nueva pregunta.

Si la filosofía contemporánea se quiere desenmascaradora, en particular la de Nietzsche y Heidegger, Vattimo reconoce que ese desenmascaramiento lo inició el mismo Cristo; pero no sólo él, parte de la teología del siglo XX desarrolla ideas afines, como la *autenticación* secularizante de la fe, la idea de un cristianismo adulto, la posibilidad de pensar un Dios no omnipotente. Prescindiendo de los prejuicios metafísicos se podría entender el sentido cristiano de las desmitificaciones modernas

más radicales, siempre que estas no se pretendan a su vez absolutas. Así, modernidad, nihilismo y tradición hebraico-cristiana, son procesos paralelos que no se entienden el uno sin el otro, se trata de un itinerario en el que estamos implicados, al cristianismo es implícito el carácter interpretativo del ser desarrollado por la ontología débil de Nietzsche, Heidegger y Vattimo. Y esto no pretende ser otro enunciado metafísico sino sólo una interpretación razonablemente sostenible.

El mismo autor define este texto como una apología del *medio creyente*, cree que cree, acepta que ésta es la mejor forma de definir su relación con la religión, marcada por la implicación cristianismo-ontología débil, e invita a quien encuentra su tesis escandalosa a plantear una renovada posición metafísica.

Él empezó precisamente a dejar de ir a la Iglesia cuando encontró cada vez más razones para considerar insostenible la metafísica *cristiana* y cuando comenzó a construirse una vida sentimental libre del esquema neurótico de pecado y confesión. Este esquema está en el origen del horror por las *desviaciones*, propio de la violencia ligada a lo sagrado natural que la encarnación de Cristo y su mensaje de amor nos exige eliminar, sin convertirnos, por supuesto, en violentos combatientes de la violencia.

Entendiendo la reducción de la violencia como un proceso en curso, no un ideal de autenticidad ni una esencia eterna del hombre. Y si vuelve al cristianismo es con el objeto de repensar en términos secularizados los contenidos de la revelación, no se trata del retorno del hijo arrepentido. Vattimo reivindica el derecho a escuchar la palabra evangélica sin tener que compartir las supersticiones filosóficas y morales, la creencia en estructuras metafísicas objetivas, que oscurecen la doctrina oficial de la Iglesia, traduciéndola a términos más conformes con la caridad, reduciendo las situaciones de violencia y toda tentación a eliminar al *otro*.

El sentido de la revelación siempre se nos da en un contexto histórico, *la secularización es la verdad del cristianismo*⁷. El orden objetivo del mundo se ha roto, la imagen realista del conocimiento no ha resistido las críticas filosóficas y la voluntad de poder se ha afirmado como la esencia de la ciencia-técnica, por ello el orden del mundo, de existir, es una producción humana. Mientras la Edad Media pretendía probar la existencia de Dios a partir del orden del mundo, el pensamiento religioso moderno busca la prueba de Dios en la precariedad de la existencia humana y la encuentra en los *fracasos* de la razón moderna que han hecho que se desmorone la ideología del progreso.

Por todo esto, no se puede identificar la tradición de la Iglesia con la enseñanza del Papa y de los obispos, la tradición viva de la comunidad de los creyentes implica el deber, es esta la tarea del creyente, de reinterpretar personalmente el mensaje evangélico.

3. Del creer al sentir

La premisa del filósofo italiano Mario Perniola al escribir esta estética católica *Del sentire cattolico*⁸, es contribuir a superar el fanatismo y el espíritu de secta que parece extenderse hoy a toda la sociedad y envolver incluso las relaciones más personales e íntimas.

La tesis central de este original ensayo es que lo esencial del catolicismo no está en un contenido doctrinal específico, sino en una forma de sentir, un método basado en la experiencia de una *participación impartícipe* que permite tanto la adquisición del equilibrio individual como actuar eficazmente en el mundo. Tal método encuentra su formulación más clara en Francesco Guicciardini y en Ignacio de Loyola, quienes vivieron en una edad precedente a la ruptura con el protestantismo, cuando podían nutrir todavía el profundo sentimiento de universalidad del cristianismo. Sin embargo esta experiencia distanciada de sí mismo y del mundo, núcleo del sentir católico, fue

⁷ *Ídem*, p. 99.

⁸ Mario Perniola, *Del sentire cattolico*, 2001.

sustituida en la primera mitad del siglo XIX por el dogmatismo ideológico en el cual la iglesia se encerró para hacer frente a sus enemigos. A partir de aquel momento han sido -según Perniola- sobre todo los escritores y los artistas, generalmente no confesionales, quienes han interpretado y desarrollado de forma autónoma el sentir católico.

Esta forma de sentir se caracterizaría por *un catolicismo sin ortodoxia*, que no da por evidente la relación indisoluble entre el catolicismo y la aceptación de las doctrinas que la iglesia propone como divinamente y formalmente reveladas y, por ello, irreformables (por ejemplo: el carácter sacramental del matrimonio, la infalibilidad del papa, la divinidad de Jesús Cristo). Este catolicismo no se identifica de una manera simple con lo que la iglesia católica dice de sí misma, tiende a ver su esencia no en el creer sino en el sentir, no en la doctrina sino en una experiencia susceptible de universalización.

La acentuación de la subjetividad (la fe, la ortodoxia), está relacionada con la Reforma, un particular tipo de sentir que podríamos llamar *desde adentro*, pero existe en la tradición occidental otro tipo de sentir religioso donde es más importante la dimensión ritual, ceremonial e institucional y no atribuye a la interioridad tanta importancia, éste lo podríamos llamar un sentir *desde afuera*, rasgo del sentir católico, irreducible al subjetivismo.

En la rivalidad mimética que la institucionalidad católica ha desarrollado a partir de la Reforma se ha sumergido en la ortodoxia y la ortopraxis, pero la identificación entre el mundo y la iglesia es un rasgo decisivo de la sensibilidad católica, no considerar el mundo como el lugar del mal, del cual es necesario alejarse y la iglesia como una comunidad de perfectos. El universalismo implícito en el catolicismo supone el abandono de la tendencia a condenar el mundo y a pensar la iglesia como una secta. Por esto Perniola busca la especificidad del sentir católico no donde la ortodoxia y la ortopraxis parecen más fuertes sino donde son casi inexistentes, donde no son determinantes la idea de virtud y de verdad y esto lo ubica en el cristianismo de la primera mitad del siglo XVI, particularmente en Guicciardini y en Loyola, quienes

encuentran lo perturbador, lo absolutamente extraño, la diferencia, no en Dios o en la subjetividad humana, como hizo la Reforma, sino en el mundo y en su historia.

Es esta sensibilidad la que se focaliza en el mundo, en cómo andan las cosas aquí abajo, en el proceso histórico siempre enigmático y ambivalente, la que pone en primer plano no la subjetividad del individuo sino el mundo y su dinámica, que no pretende un absoluto control del mundo sino que ejerce un sentir y un pensar atento a lo incalculable y a lo imprevisible. Un segundo rasgo del sentir católico es el de *una fe sin dogma*. Hay en la incitación a creer y a comportarse de un cierto modo algo que ofende profundamente la sensibilidad religiosa, la cual, como la filosofía y el arte, prospera sólo en un clima de liberalidad y de magnanimidad. La fe puede ser entendida como *confianza* y como *confesión dogmática*, la confianza tiene que ver con la persuasión, el dogma tiene que ver con el creer. Tener fe entendido como tener confianza es estar en un estado de seguridad ocurra lo que ocurra y no tiene que ver con el tratar de convencer de la verdad absoluta de alguna proposición. Tener fe entendido como creer en un dogma implica la adhesión a una doctrina, el nexo entre dogma y fe de la iglesia católica sólo se consolida en la edad moderna.

Desde la segunda mitad del siglo XVI, la iglesia se confronta con el protestantismo, con el iluminismo y su descubrimiento de la experiencia subjetiva individual, luego con las ideologías y, finalmente, con la sensología, el universo afectivo caracterizado por un sentir colectivizado y reificado creado por los medios de comunicación de masas, y el nihilismo que ella implica. En estos tres momentos la iglesia católica se ha defendido con la estrategia de enfrentar a los enemigos con sus propias armas: exigir compromiso y participación en la defensa de los dogmas, dogmatizar la doctrina y la práctica, reificar y espectacularizar su propia imagen. La confusión de esta estrategia, para Perniola, ha sido tratar de imponer normas y creencias comunes a todos en vez de proponer caminos y experiencias que puedan ser gozados por todos. Esta confusión ha contribuido con el actual contexto de oscilación entre credulidad y nihilismo, entre creer en cualquier fantasía y no creer en nada, entre goce y frustración, excitación y depresión.

Se pierde así la experiencia suspendida del mundo, elemento específico del sentir católico, focalizado no en lo cognitivo de la fe sino en lo sensitivo de la experiencia, el sentir desde afuera que se apoya en la exterioridad y suspende las afecciones subjetivas en una experiencia distanciada pero no pasiva, en una fe sin dogma.

En la invitación a esperar hay algo más seductor que en la exigencia a creer, pero también más insidioso e ilusorio. Una tradición filosófica que se remonta al estoicismo nos pone en guardia contra la esperanza al considerarla contraria a la virtud. La esperanza y el miedo pondrían la existencia en un estado de inquietud que la hacen depender de algo sumamente incierto, el futuro: el ideal de vida de los estoicos privilegia el presente y desacredita el pasado y el futuro, para ellos el que es libre no tiene esperanza ni temor. Este argumento es retomado por Espinosa, para quien no hay esperanza sin temor ni temor sin esperanza, la fe como persuasión excluye la esperanza en la salvación.

De aquí que el tercer rasgo del sentir católico sea *una esperanza sin superstición*. La emancipación del futuro no llevó a los estoicos al ocio y a la inercia, ellos hacían una sutil diferencia entre objetivo (*scopós*) y fin (*télos*) de la acción: el primero, dirige el actuar humano y es sugerido por las acciones y las circunstancias en las cuales nos encontramos, alcanzarlo depende sólo parcialmente de nosotros; el segundo, al contrario consiste en el acuerdo consigo mismo y en una experiencia de juicioso abandono, debe ser alcanzado en cada momento de la vida, vivido como si fuera el último. Esta distinción permite mantener la acción sin ser prisionero de una proyectualidad planificadora y calculadora, la cual con frecuencia fracasa y nos hace incapaces de aprehender y gozar el presente.

Estas enseñanzas estoicas penetraron en la sensibilidad católica, la cual atribuye a la acción una gran importancia en la economía de la vida individual y colectiva, distinguiéndose del misticismo estático.

El catolicismo ha debido medirse con una tercera noción, la de fin último (*éschaton*), ésta pertenece al Antiguo Testamento, contraponen a la miseria del presente otro tiempo a venir, pleno de la acción salvadora de Jahvé, se presenta junto a la espera del retorno inminente de Cristo a la tierra y del cumplimiento de la salvación de la cual es portador. La escatología ocupó un espacio sin mayor importancia en la historia del catolicismo; sólo recientemente ha devenido una cuestión central de la reflexión teológica, ésta la ha depurado de ingenuidad y de superstición, dándole a la esperanza un carácter paradójico, más auténtica mientras menos determinada esté por el deseo de bienes específicos. Se accede a la verdadera esperanza cristiana sólo a través de la desesperación, con una actitud distinta a la del pensamiento calculador y planificador, opuesta también a la magia y a la superstición, las cuales comparten con el anterior la pretensión de indicar qué es lo bueno y lo malo.

La superstición sigue siendo un peligro para el catolicismo, así como causa de descrédito y de desprecio. Para que la esperanza sea verdaderamente tal y no ilusión o superstición, es necesario suspender el deseo y el miedo, que la mente y la voluntad se ocupen en la realización de lo mejor, pero no es fácil saber qué es lo mejor. La paciencia, la acción y la perseverancia son condiciones necesarias pero no suficientes: en el acaecer de lo esperado hay siempre algo incomprensible e irreducible a nuestras previsiones y proyectos. Por esto el sentir católico está lejos de la ilusión, de la escatología y del Apocalipsis y a sus formas culturales no pertenecen ni la idea de origen ni la de fin último.

4. Una caridad sin envilecimiento

En la historia plurimilenaria de la noción de caridad se yuxtaponen el hebraísmo, la prédica de Jesús y el helenismo. Para el hebraísmo, la caridad es uno de los más importantes, si no el más importante, de los mandamientos de la ley de Jahvé. Los preceptos: *Ama a Dios, tu Señor, con todo tu corazón y Ama a tu prójimo como a ti mismo*, caracterizan un nexo con Dios que pone una enorme distancia entre el justo y el culpable, el hombre pío y el impío. Jesús cambia el orden de los valores judaicos en un nuevo tipo de comunión con Dios, fundado no en la ley sino en el amor. Este es el

sentido de la palabra griega *ágape*, un amor que se dirige sobre todo a los pecadores (en el Nuevo Testamento), no el amor del hombre por Dios, sino el amor de Dios por el hombre, un amor espontáneo e inmotivado.

El *ágape* es diferente tanto de la ley veterotestamentaria que ancla el amor en la justicia, como del *Eros* griego, inseparable del deseo de posesión, amor dirigido hacia lo alto, lo trascendente, el mundo de las ideas, por esto es amor de los hombres no de los dioses. El *Eros* no es aprobación sino renuncia al mundo sensible, éste sólo es apreciable como peldaño hacia la idea de lo bello. Amor egocéntrico que gira en torno al yo y a su destino.

Nace con San Agustín una nueva noción referida a la palabra latina *caritas*, irreducible tanto al *Eros* como al *ágape* pero conteniéndolos, fusionando helenismo y cristianismo. La *caritas* (amor del hombre por Dios, base del amor por el prójimo) se opone a la *cupiditas* (amor de las cosas del mundo, origen de todo mal), pero ambas tienen en común el deseo, el *Eros*.

Con Lutero y la Reforma, el significado específico del *ágape* irrumpe de nuevo, disolviendo la síntesis agustiniana y renovando la auténtica experiencia cristiana del amor, esencialmente teocéntrica y no antropocéntrica. Un amor espontáneo, inmotivado, gratuito y creativo, que prescinde de todo cálculo y es independiente de la ley moral fundada en el temor del castigo y el deseo de un premio.

La respuesta del catolicismo a Lutero, sobre la cuestión de la caridad, fue práctica y operativa, el desarrollo y la organización de las *opere di misericordia*, misericordia corporal (alimentar a los hambrientos, saciar a los sedientos, vestir a los desnudos, hospedar a los peregrinos, curar a los enfermos, visitar a los prisioneros, sepultar a los muertos), y espiritual (instruir a los ignorantes, aconsejar a los que dudan, consolar a los afligidos, corregir a los pecadores).

Ahora, ¿todo ello ha sido obra del amor de Dios, del amor de sí o del amor al prójimo? Esta es una pregunta crucial desde el punto de vista protestante pero irrelevante desde el punto de vista católico, para el primero es esencial el origen de las obras buenas, para el segundo lo importante es que sean hechas. La primera perspectiva abre la vía de un *sentir desde adentro* y está orientada por interrogaciones filosófico-teológicas, la segunda abre la vía de un *sentir desde afuera* y remite a preocupaciones político organizativas, lo que no excluye que en el catolicismo se hayan desarrollado orientaciones que caracterizan al protestantismo y viceversa.

Ciertamente la sospecha reformista sobre la bondad de las obras católicas afectó y afecta al catolicismo: quizá las buenas obras son obras sin ser buenas, pueden estar marcadas por la administración burocrática y por el adoctrinamiento dogmático, haber sido cómplices más o menos involuntarias del colonialismo occidental, parecer una empresa que extrae de la ayuda de los necesitados un poder político, ser acusadas de tartufismo y de hipocresía; pero lo más grave es que muchos católicos sienten en su corazón que estas acusaciones tienen fundamento, son causa de su mala conciencia y el punto crucial para comprender la esclerosis del catolicismo en la ortodoxia y la ortopraxis. Permanece en el catolicismo la sospecha estoica sobre la compasión, a la cual se le acusa de ser sólo un multiplicador del dolor y de la miseria y por ello no debemos asumir el dolor de los otros, a menos que esté en nuestro poder liberarlos del dolor. Más coherente con el sentir católico es pensar la *caritas* como un servicio ofrecido a la sociedad, dirección en la cual se desarrolla el catolicismo social.

La especificidad de la *caritas* católica, con relación al *Eros* y al *ágape*, el amor al prójimo, está en valorizarlo, particularmente a los *pobres*, los que sufren, los miserables, los oprimidos. Esta valoración va más allá de la filantropía, porque trata de insertar a los pobres en una lógica de producción, de mantenimiento y crecimiento del valor, más allá de las buenas intenciones, se dirige a aquellos de los cuales no podemos esperar nada. La esencia de la *caritas* está en su referencia al *mundo*, considerado como algo irreducible tanto a Dios como al conjunto de las subjetividades

particulares, pensar el mundo en su diferencia, su diferencia no sólo respecto al resultado de la voluntad divina, sino también al resultado de la voluntad humana.

De esto deriva que la caridad pertenece a un ámbito autónomo de la moral, tiene que ver más con la política y la economía. La valoración del *pobre* remite a una noción de mundo cuyos rasgos son lo infinito, lo irreversible y lo imprevisible, muy diferente por ello de la concepción técnico-utilitaria. La experiencia de ese mundo común que ha preservado el catolicismo, a pesar de sus límites, pasa por el descubrimiento de su diferencia; mundo común no quiere decir que todos piensan y sienten de la misma manera y por ello no se puede reducir a las subjetividades particulares. Esto sí ocurre con la comunidad y el estado-nación que imponen a la colectividad una identidad fija destruyendo la misma idea de política. A la política, inseparable de la experiencia de la diferencia del mundo, la perjudican las tendencias que pretenden fundar el nexo social sobre una identidad rígida de carácter étnico, sexual, biológico, social o religioso. El adjetivo latino *catholicus* quiere decir universal, expresa una dimensión mundana en contraste con la acepción sectaria del término. La *caritas* católica es por esto amor del mundo, no se limita a la oposición paralizante entre amor de Dios y amor propio, sin caer en la ingenuidad del amor al prójimo o, peor aún, de la humanidad.

La experiencia de la diferencia del mundo, es decir del mundo como algo que no depende ni de la voluntad divina ni de la voluntad humana, es una convicción que nos invita a un catolicismo sin ortodoxia, a una fe sin dogma, a una esperanza sin superstición y a una caridad sin envilecimiento. Hemos visto pues que estos tres alumnos de Pareyson tienen sus especificidades y podríamos detenernos para delimitar sus diferencias pero queríamos más bien subrayar cómo coinciden en su voluntad de confrontar definitivamente el catolicismo con la modernidad, en la necesidad de renovar el patrimonio cultural católico: preguntándonos en qué creemos, volviendo a creer y yendo, más allá del creer, al sentir.

Referencias bibliográficas

Umberto Eco, Carlo María Martini (Arzobispo de Milán), *¿En qué creen los que no creen?*, 1997 (*In cosa crede chi non crede?*, 1996).

Gianni Vattimo, *Crear que se cree*, 1996 (Credere di credere, 1996).

Mario Perniola, *Del sentire cattolico*, Bologna, Il Mulino, 2001.