



## **Evangelio y cultura. Una aproximación estética (i)**

*JOSÉ MARÍA MADRONA MORENO*

ITCR San Fulgencio

En el n° 20 de su exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*, S. Pablo VI nos confió una de las inquietudes que consternaron los últimos años de su pontificado: «La ruptura entre Evangelio y cultura es sin duda alguna el drama de nuestro tiempo».

El propósito de la presente contribución es doble. En primer lugar, se trata de analizar las posibles causas de tal divorcio –incidiendo en el elemento estético que, en la teoría y la práctica, ha ocupado lugar destacado en la pastoral de D. José Manuel Lorca Planes–. Sería la *pars destruens* de esta contribución. Entreverada con ella, damos pasos hacia una vía esperanzadora de reconciliación.

La estrategia de la exposición trazará un movimiento compuesto, de tipo diástole-sístole, de modo análogo a como procede la definición esencial: al igual que esta delimita la especie amplificando, primero, al campo genérico para, en el seno de este, ceñir la definición por la diferencia específica, nosotros comenzaremos por situar el drama denunciado por Pablo VI en un marco superior, donde la cultura será uno entre varios elementos que se rastrean en el origen de la crisis. A partir de ahí, podremos focalizar en el campo específico de la cultura –y dentro incluso de él, del problema del arte y la belleza–, hasta perfilar una vía de salida, ya que el problema de la cultura acabará llevándonos a plantear el diseño actualizado de una apologética.

Eso sí: la dimensión estética debe abordarse desde el sentido amplio con que la aborda von Balthasar, esto es, como una captación de la forma. Nuestro

trabajo cuenta con la dificultad que para el hombre contemporáneo tiene trasladarse a la verdadera *forma mentis* del paganismo. Si así no fuera, pronto se desvanecerían las soñadas aspiraciones de recuperar una forma cultural que ya estaba amortizada y de la que el cristianismo vino a rescatarnos, con algunos interludios nostálgicos (Juliano el Apóstata, cátaros, valdenses, albigenses...), reavivados en el Renacimiento y finalmente reaparecidos con virulencia mal disimulada, desde Lessing, pasando por Goethe, la Ilustración y el romanticismo, hasta el neopaganismo actual, todos ellos de notorias raíces gnósticas.

1. EN EL PRINCIPIO DE LA CRISIS: *NUOVA NATURALITÀ, PREDOMINANTE SUGETTO, OMNICOMPRESIVA CULTURA*

a) Es absurdo pretender que la noción de *naturaleza* sea un descubrimiento del Renacimiento. El pensamiento medieval, heredero en esto del griego, apela a ella en cuanto «medio para interpretar la creación de las cosas por Dios»<sup>1</sup>. Solo que ahora, entendida como «todo lo que es antes de que el hombre ponga la mano en ello»<sup>2</sup>, se reviste de carga axiológica: apelar a la conformidad con ella –naturalidad– basta para eximir a la conducta, la sociedad, la política, el arte... de ulterior justificación<sup>3</sup>.

En seguida afectará el nuevo matiz a un progresivo escoramiento en lo religioso, bien hacia una naturaleza numinosa como «hecho primario religioso»<sup>4</sup>, bien hacia la intolerancia positivista que considera «el sentido para los hechos y la fidelidad a la realidad como lo único exacto»<sup>5</sup>.

Siendo contrarias ambas direcciones, se unifican en el suelo humano, donde la participación del hombre en el orden natural convive con su enfrentamiento a él cuando lo investiga positivamente –por la ciencia– y configura –por la técnica–. «De la experiencia de este enfrentamiento surge una segunda forma fundamental de interpretación de la existencia: la del sujeto»<sup>6</sup>.

b) De nuevo, estamos más ante un cambio de paradigma que ante una innovación: «también el pensamiento medieval sabe del sujeto como la unidad del existir individual, como el soporte de los actos espirituales y como el

---

1 R. GUARDINI, *Mundo y persona*, Madrid: Ediciones Encuentro, 2000, 15.

2 *Ibid.*, 13.

3 Cf. *ibid.*, 14.

4 Id., trayendo a Giordano Bruno, Spinoza, Goethe, Hölderlin, Schelling como ejemplos de esta «naturaleza-Dios».

5 Id.

6 *Ibid.*, 15.

punto de imputación de la responsabilidad»<sup>7</sup>. Lo que cambia en adelante es esa mirada desinteresada, para pasar a hacer del sujeto un objeto inmediato de interés, máxime si se manifiesta como genial: la gran personalidad –presente en todos los tiempos– ahora «lleva en sí la ley de su existencia, quiere ser entendida desde sí misma y justifica su obrar con su propia fuerza creadora. Lo que de ella surge auténticamente reviste carácter de validez»<sup>8</sup>. Percepción que el humanismo renacentista hará extensiva al hombre en general, gradualmente recortado sobre el trasfondo de las «cosas» hasta desembocar en la *autonomía* ilustrada:

Para el pensamiento de la Edad Moderna, un acto de conocimiento o un juicio moral se convierten en realmente válidos por el hecho de descansar en la autonomía del sujeto; un fenómeno que se corresponde con lo que más arriba dijimos sobre el conocimiento desde la naturaleza y sobre el criterio axiológico de la naturalidad.<sup>9</sup>

Como pasaba con la «nueva» naturaleza, la *predominancia* sujetual tiene su correlato en el ámbito religioso:

El genio es sentido como algo numinoso. El poeta, el artista, el hombre de acción aparecen como algo misterioso, y existe la tendencia a ponerlos en relación con la idea de los dioses [...] El pensamiento recibe desde aquí un carácter religioso, y este se vierte en la idea de la «ciencia», prestándole una significación hasta entonces desconocida<sup>10</sup>.

c) Pero el nuevo mundo se va a definir por un tercer parámetro, aportado por el concepto de «cultura». Una vez más, la grandiosidad de sus producciones culturales –tanto intelectuales como poyéticas, en sentido aristotélico– es testigo suficiente del alto valor que poseyó la cultura en la Edad Media. Una cosa le faltaba, con todo, para haber alcanzado el rango el término *cultura* recibirá a partir de la modernidad: que es la actitud con que tal creatividad se desplegó «hubiera tenido conciencia de sí»<sup>11</sup>:

---

7 *Ibid.*, 15-16.

8 *Ibid.*, 16.

9 *Ibid.*, 17.

10 *Id.*

11 *Ibid.*, 18.

El hombre se esforzaba en realizar la obra, pero no en reflexionar sobre esta obra, Y ello por qué lo que le interesaba era lo que había que crear, y no el mismo como creador<sup>12</sup>.

Esto va a cambiar con la predominancia moderna del sujeto y la nueva inflexión que has recibido el concepto de naturaleza: el hombre, antaño *adorador*, ahora es *creador*; y lo es de un mundo que, desconsiderada la obra divina, de *creación* pasa a la *naturaleza*. «todo ello se expresa en la palabra “cultura”. También en ella anida una pretensión de autonomía»<sup>13</sup>. Esta autonomía de la cultura será el motor de la progresiva emancipación de la fe de artes, letras y ciencias.

De nuevo aquí se produce el mismo reflejo religioso que en los dos parámetros anteriores: «quien tiene arte y ciencia, tiene también religión»<sup>14</sup>.

## 2. CONTRASTANDO EL CRISTIANISMO. LA METAMORFOSIS DE LA NATURALEZA

Cuál sea la triple dificultad que, con arreglo a cada uno de los planos considerados, deba afrontar el cristianismo —según la reacción que en cada caso le devuelva la relevancia cultural, sin detrimento de su propia identidad— va a ser el objeto de este trabajo, así como de su continuación. Decimos esto porque no vamos a extendernos en el presente artículo al tratamiento de los tres ejes, limitándonos a considerar una vía de respuesta a la «nueva naturaleza», quedando para una futura contribución posibles vías abiertas en el plano del sujeto y el de la cultura, en general.

### 2.1. *Devolver la naturaleza a la creación*

2.1.1. El actual predominio —al menos en las capas cultas— de las concepciones que empezaron a implantarse a partir de la modernidad muestra zonas de franca incompatibilidad entre el Evangelio y las vigencias culturales<sup>15</sup>. Si partimos del primer eje de Guardini, choca la naturaleza *moderna* con el basamento de la creación que, *in statu viae*, es conducida a su acabamiento en lo que llamamos Providencia.

---

12 Id.

13 Id.

14 *Ibid.*, 19.

15 Sobre el concepto orteguiano de vigencia, véase el desarrollo que hace J. MARÍAS en *La estructura social. Teoría y método*, Madrid: Sociedad de estudios y publicaciones, 1955, III, 81-124.

a) El comienzo mismo no parece, pues, presentarse bajo el signo del diálogo, sino de la beligerancia:

La conciencia creyente tiene que realizar aquí una diferenciación radical: el mundo no es «natural», sino creación, y creación en el puro sentido de la obra producida por una acción libre. [...]

El mundo no tiene el carácter de naturaleza, sino el de una historia realizada por Dios.<sup>16</sup>

Que sea inevitable la confrontación no retrae del diálogo. De hecho, la principal contribución del participante a un diálogo –y no otra cosa se le puede exigir al Evangelio– requiere para sí se le reconozca su postura como dotada de pretensión de verdad: «Todo diálogo vive de la pretensión de verdad de los que en él participan»<sup>17</sup>. En el fondo, se trata de aplicar los requisitos mismos que para un diálogo en general reclama la doctrina analítica de los actos de habla y su asunción para el diálogo social por parte de Habermas<sup>18</sup>. En una tal colaboración, solo un Evangelio no acomodaticio tendrá valiosas aportaciones, que destacan la insuficiencia de la absolutización axiológica operada por la modernidad sobre el concepto de naturaleza. Pero ¿cómo percibir la insuficiencia? Guardini postula una reducción existencial de la respuesta, por advertencia de las consecuencias que la conciencia fenomenológica extrae de la vivencia misma del mundo como naturaleza a la moderna:

---

16 GUARDINI, *Mundo y persona*, 24 y 26.

17 CTI: *El cristianismo y las religiones* (1996), n. 101. Puede consultarse en la colección de C. POZO SÁNCHEZ, *Documentos Comisión Teológica Internacional (1969-1996)*, Madrid: BAC, 1998.

Esta tesis se establece para reaccionar a las exigencias de la «teología pluralista de los últimos tiempos» (n. 93) de que el cristianismo renuncie, para poder ser interlocutor válido en un diálogo interreligioso, a «toda pretensión de superioridad y de absolutez. [...] Piensan que es una pretensión de superioridad la consideración de Jesús como salvador y mediador único para todos los hombres» (n. 93). De este modo, «El abandono de esta pretensión es considerado por tanto como esencial para que el diálogo pueda lograrse» (n. 94). La crítica que ejerce la Comisión Teológica Internacional sobre este presupuesto aparentemente dialogante nos parece conclusiva: atribuir igual validez a la pretensión de verdad de los otros participantes en el diálogo, en el fondo «llevaría a la indiferencia, es decir, a no tomar en serio la pretensión de verdad tanto propia como ajena» (n. 96), de modo que «la teología pluralista, como estrategia de diálogo entre las religiones, no sólo no se justifica ante la pretensión de verdad de la religión propia, sino que disuelve a la vez la pretensión de verdad de la otra parte» (n. 99). Volveremos sobre el asunto más adelante.

18 «Cuando el hablante hace un enunciado, cuenta algo, explica algo, expone algo, predice algo, o discute algo, etc., busca un acuerdo con el oyente sobre la base del reconocimiento de una pretensión de verdad» (J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, I, Madrid: Santillana, 1999, 395).

- En primer lugar, «Un mundo que existiera en forma de naturaleza no podría causar aquella impresión que provoca el agradecimiento [...] Sólo puedo agradecer aquello que recibo como donación. Sería un absurdo que la existencia fuera una donación, si la “naturaleza” fuera lo último»<sup>19</sup>.
- En segundo lugar, «la protesta [...] tampoco [...] sería posible en una existencia “natural”. En una “naturaleza” se puede sufrir, se puede incluso ser aniquilado, pero no se puede alzar la voz contra ella»<sup>20</sup>.

Una naturaleza de pretendida repercusión axiológica que no dé cabida a expedientes culturales tan básicos y humanos como el agradecimiento o la protesta, deja un vacío que pronto se intentará llenar con trámites *ad hoc* portadores de específicos recursos estéticos. Mencionamos dos en particular, para pasar luego a su evaluación resolución en cristiano.

(i) El recurso más inmediato es la apelación a la mayoría de edad que se alcanza con la nueva cosmovisión científica: una naturaleza desentrañada de todo misterio como mundo desencantado<sup>21</sup>. Es una «mayoría de edad» que se ha dado precipitadamente por supuesta y, con todo, ha triunfado como vigencia acriticamente asumida –afectando en esto al creyente mismo– en la conciencia desprevenida de nuestro tiempo:

La opinión general dice que la visión del mundo propia de la ciencia, sustentada por la conciencia de la naturaleza autónoma, es, en sentido propio, lo riguroso y lo adulto, mientras que la visión del mundo propia de la fe representa algo infantil, edificante, legendario. Incluso el creyente se ha inclinado ante este juicio, si no en manifestaciones expresas, sí en un sentimiento involuntario y en una actitud inconsciente. Todo lo que da de sí la fe del creyente consiste, a menudo, en creer pese a todo y en mantenerse en las contradicciones que de aquí derivan<sup>22</sup>.

(ii) En otro extremo, cuando la existencia tiene que habérselas con un mundo ya «desencantado», se ofrece la reacción del tragicismo<sup>23</sup>, que reclama para la

---

19 GUARDINI, *Mundo y persona*, 27.

20 Id.

21 «“Desencantado”, penetrado racionalmente, dominado por el cálculo y la técnica [...] tranquilizador y amable» (ibid., 66, n.26); «La corriente religiosa inmediatamente sentida, que había penetrado todo, se volatiliza ahora. Para emplear una expresión ya acuñada, el mundo “se desencanta”» (ibid., 21).

22 *Ibid.*, 29.

23 Pocos lugares recogen más contundentemente que *Ecce Homo* la reclamación que del honor de ser «un destino» –así en el título del último capítulo de la obra– hace Nietzsche cuando se reserva el «derecho a considerarme el primer *filósofo trágico* –esto es, la extrema antítesis

«mayoría de edad», no tanto el despliegue científico –que, como mucho, prolongará la agonía<sup>24</sup>–, cuanto el poder de una nueva «ligereza»<sup>25</sup>, la propia de la que sería auténtica respuesta natural a un mundo natural: la «fidelidad a la tierra»<sup>26</sup>, el unirse de y sumergirse en la finitud:

---

y el máximo antípoda de un filósofo pesimista. Antes de mí no existe esa transposición de lo dionisiaco a un *pathos* filosófico: falta la *sabiduría trágica* [...] Ese nuevo partido de la vida que tome en sus manos la mayor de todas las tareas, la cría superior de la humanidad, incluida la implacable destrucción de todo lo degenerado y parasitario, volverá a posibilitar en la tierra ese *exceso* de vida del que deberá volver a nacer también el estado dionisiaco. Prometo una época *trágica*: el arte supremo en el decir sí a la vida, la tragedia, renacerá cuando la humanidad haya asumido la conciencia de las guerras más duras, pero también más necesarias, sin sufrir por ello...» (F. NIETZSCHE, *Ecce Homo*, §§ 3 y 4, en *Obras completas*, vol. IV, Madrid: Tecnos, 2016, 819).

24 «La creencia en la ciencia, que ahora existe de modo incontestable, no pudo haber tenido su origen en un cálculo de utilidad de ese tipo, sino más bien *a pesar* de que se le demuestra continuamente la inutilidad y peligrosidad de la “voluntad de verdad”, de la “verdad a cualquier precio”. [...] Ya se habrá comprendido hacia dónde quiero ir, a que a aquello sobre lo que se basa nuestra creencia en la ciencia sigue siendo una *creencia metafísica*, — que incluso nosotros, hombres del conocimiento de hoy, nosotros, sin dios y antimetafísicos, también recogemos *nuestro* fuego del incendio que ha provocado una creencia milenaria, esa creencia cristiana que era también la creencia de Platón, de que Dios es la verdad, de que la verdad es divina...» (NIETZSCHE, *La gaya ciencia*, § 344, en *Obras completas*, vol. III, Madrid: Tecnos, 2014, 860).

25 «La *ligereza nietzscheana* [...] se trata del aligeramiento de la carga de todo aquello que se ha colocado (sobre) el último hombre y así poder preparar y construir las condiciones más favorables para el *Übermensch*. En el caso ideal, el aligeramiento del último hombre será total pues Zaratustra no tiene miramiento ni consideraciones con la existencia de aquel: no quiere conservarlo en absoluto; anhela su *ocaso*. Quiere, en su lugar, un nuevo *tipo* de existencia humana, un nuevo tipo de hombre. [...] Zaratustra nos da algunas pistas sobre su situación: si acaso tiene un demonio, ese demonio es el espíritu de la pesadez: serio, grave, profundo y solemne. Él, que “hace caer todas las cosas”, no quiere que nada se eleve, ni por encima de él ni por encima de nada. Quisiera hacer caer a las mariposas y a las pompas de jabón. No soporta las almas ligeras y felices. Las hace caer no porque quiera el sentido de la tierra que es el sentido del *Übermensch*; las hace caer porque están elevadas, lo que significa que ríen y saben algo de la felicidad. De aquí se desprende fácilmente que, si el demonio de Zaratustra es este espíritu de la pesadez, su “remedio” será el *espíritu de ligereza*» (E. OCÁDIZ GARCÍA, «Fragmentos sobre la ligereza en los primeros discursos de *Así habló Zaratustra*», en <https://territoriodedialogos.com/fragmentos-sobre-la-ligereza-en-los-primeros-discursos-de-asi-hablo-zaratustra-2/>, §§ I y VII. Cf. también: A. CASTILLA CEREZO, (ed.), *Nietzsche y el espíritu de ligereza*, Madrid: Plaza y Valdés, 2006).

26 En una nueva versión de la *mayoría de edad*, hacia el final del *Zaratustra* se encuentra alguna de las afirmaciones recopilatorias del mensaje «salvador» de un Nietzsche que tiene más de lo que piensa de su denostada Ilustración: «Por supuesto: mientras no seáis como niños, no entraréis en el reino de los cielos. (Y Zaratustra señaló con las manos hacia arriba.) Pero nosotros no queremos entrar, en modo alguno, en el reino de los cielos: nos hemos hecho en hombres, — y por eso queremos el reino de la tierra» (NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, «La

Hay, podría decirse, no sólo una idea, sino una empresa que trata de superar esta situación, a saber, la exigencia del «amor fati» por Nietzsche y la aceptación sin más de la existencia tal como es. Desde el punto de vista mencionado, se trata de acostumbrar al sentimiento más íntimo a la idea de que no hay nada más que el mundo, y este solo como finito; del ejercitarse el hombre en una existencia que es solo mundo. La teoría del eterno retomo de lo mismo agudiza esta predicación y esta exigencia hasta el extremo, más aún, hasta el horror; piénsese en los aullidos del perro en *Zarathustra*. Es un intento de reconformar el más íntimo sentimiento existencial; de criar el hombre sólo del mundo, el hombre que no quiere más que la finitud, y que, por eso, no eleva ninguna protesta contra ella.<sup>27</sup>

## b) Reacción estética

Como decíamos en la introducción, la palabra *estética* tiene en este trabajo la amplitud con que opera en el pensamiento de von Balthasar, para quien «el hombre positivista-ateo, puesto ante el fenómeno de Cristo, tiene que aprender de nuevo a *ver* [de modo que...] la belleza es la primera palabra a ser conside-

---

fiesta del asno», § 2, en *Obras completas*, vol. IV, 272). El lema convertido en grito en boca de este nuevo redentor aletea desde el prólogo mismo de *Zarathustra*: «*Yo os predico al superhombre*. El hombre es algo que debe ser superado. ¿Qué habéis hecho vosotros para superarlo? [...] Mirad: ¡yo os predico al superhombre! El superhombre es el sentido de la tierra. Diga vuestra voluntad: ¡sea el superhombre el sentido de la tierra! ¡Yo os conjuro, hermanos míos, *permaneced fieles a la tierra*!» (*ibid.*, «Prólogo de *Zarathustra*», § 3, p. 73).

Pocas veces se encontrará una referencia más apretada, por reunir sintéticamente todos los grandes temas, que estas palabras de Löwith, con ocasión del análisis heideggeriano de Nietzsche: «*Así habló Zarathustra* es de comienzo a fin un evangelio anticristiano. El superhombre *Zarathustra*, que quiere vaciar la copa de la abundancia del deseo eterno y al que acompaña un águila orgullosa, es desde las primeras frases una imagen opuesta al Dios-hombre Cristo, que sufre, humilde como un cordero sacrificial, y vacía el cáliz del dolor; y finaliza sus discursos con la veneración blasfema de un asno que repite constantemente “s-i” al que el más feo de los hombres —que ha matado a Dios— le da de beber vino, pues *Zarathustra*, a diferencia del cristiano Reino de Dios, quiere un “Reino en la Tierra”» (K. LÖWITH, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, Buenos Aires: FCE, 2006, 262).

En otros lugares presenta Nietzsche una exposición no metafórica del tema. Así, hacia sus últimos años: «Cuando el centro de gravedad de la vida *no* se pone en la vida, sino que se lo traslada al “más allá” —a la “*nada*”—, entonces se le ha quitado a la vida como tal el centro de gravedad. La gran mentira de la inmortalidad personal destruye toda razón, toda naturaleza en el instinto, — a partir de entonces suscita desconfianza todo lo que en los instintos es benéfico, es fomentador de vida, es garante de futuro. *Vivir de tal manera* que no tenga ya ningún sentido el hecho de vivir, *eso* se convierte ahora en el “sentido” de la vida...» (NIETZSCHE, *El Anticristo*, §4 3, en *Obras completas*, vol. IV, 742).

<sup>27</sup> GUARDINI, *Mundo y persona*, cit., p. 27, nota 3.

rada en su relación con el bien que ha perdido su fuerza de atracción, y donde las pruebas de la verdad han perdido su carácter conclusivo»<sup>28</sup>, constituyéndose la experiencia estética en un proceso que circula de la *irradiación* a la *admiración y reconocimiento*<sup>29</sup>.

En este enseñar a ver de nuevo o, mejor dicho, con ojos de novedad, tan cara a la cultura audiovisual, lo estético cobrará, no obstante, un matiz distinto: no se trataría tanto de una «estética teológica» como de una «lógica estética», esto es, lógica de la presentación<sup>30</sup> de los contenidos. Una idea que se quiera defender, una situación que se trate de esclarecer, una verdad a cuyo reconocimiento se quiera atraer por la vía del esplendor no pueden separarse ya del modo de su presentación. Este se ha convertido en protagonista, tal vez por el impresionante desarrollo de las técnicas de publicidad o tal vez por el predominio de la retórica en la práctica política y comercial.

La situación cultural en que nos encontramos parece pedir una respuesta sobre los parámetros estéticos que han llegado a hacerse predominantes en el ambiente actual. Nos atreveríamos a enfocarlos sobre tres intereses principales:

- Los contenidos han de presentarse de modo *provocativo*, la versión más actual del *conmover*;
- Los contenidos han de presentarse de modo *paradójico*, pues en el reinante proceder de la razón, la sorpresa se fomenta por la aparente suspensión del principio de contradicción;
- Los contenidos han de presentarse de modo *ligero* (lejos del dramatismo de los grandes relatos), de ahí el gusto por lo irónico y humorístico.

Se trata, por supuesto, de un esfuerzo provisional hacia una solo aparente sinrazón<sup>31</sup>, pero con el que se quiere llamar la atención de una cultura Occi-

---

28 S. CANALS COMA, «*Via pulchritudinis*: respuesta de la Iglesia a la crisis contemporánea», en *Cuestiones Teológicas*, Vol. 39, N.º. 92 (julio - diciembre, 2012), 350-351.

29 Cf. *ibid.*, 347.

30 «Elementos que constituyen la realidad esencial de la belleza: la *forma* y el *esplendor* [...] La percepción de la forma es ese momento estético en que los elementos de las formas bellas activan los mecanismos de la sensibilidad Y generan ese placer estético que conmueve» (J. CASÁS OTERO, «Estética teológica y arte sagrado», en AA. VV., *Estética y espiritualidad. «Via pulchritudinis»*, Burgos-Ávila: Monte Carmelo y CiTeS, 2012, 19-20).

31 No puede eludirse la íntima relación entre los trascendentales, so pena de incurrir en un baldío esteticismo, donde la belleza sea esplendor de sí misma y no de la verdad. «Si la mentalidad posmoderna, caracterizada por la renuncia a las verdades objetivas, a las grandes teorías [...] se muestra más receptiva ante la belleza que comparece gratuitamente, si exhibe mayor capacidad para la contemplación y el goce estético, la más honda experiencia de lo bello que puede abrir hacia lo Absoluto no deja de plantear sus exigencias espirituales. [...] La más genuina experiencia del ser bajo el *pulchrum* no cede en exigencias en comparación con la ver-

dental que hace tiempo viene deslizándose por la rampa del sentimentalismo y la franca irracionalidad.

Así definida la estrategia, a nadie extrañará tampoco que se acuda a la ayuda de eminentes apologetas contemporáneos, como Kierkegaard, Chesterton, Lewis, Kreeft, etc.

(i') La primera línea descansaba sobre la falsa asunción de que el cristianismo quiera retener a toda costa la imagen de un mundo «encantado»<sup>32</sup>. Lo paradójico se desencadena cuando, como vemos en Schluchter, el motor del desencantamiento, frente a las mágicas y míticas visiones paganas, se encuentre en el cristianismo mismo<sup>33</sup>. Precisamente él hizo posible la visión científica de

---

dad o el bien» (G. TEJERINA, *Via esthetica. El acceso a Dios a través de la belleza del mundo. Lección inaugural en la solemne apertura del curso académico 2007/ 2008*, Salamanca: UPS, 2007, 40-41).

32 «A partir de finales de la Edad Media la fuerza de lo religioso se hizo cada vez más débil. El ímpetu hacia la trascendencia, que se había impuesto antes en todos los puntos de la existencia, cede ahora. [...] Para emplear una expresión ya acuñada, el mundo “se desencanta”» (GUARDINI, *Mundo y persona*, 21).

33 «El desencantamiento no es un proceso lineal ni tampoco irreversible, sino a largo plazo, promovido particularmente por la religión de redención judeo-cristiana y por la ciencia griega y moderna, en el cual el desencantamiento y el reencantamiento se estimularon recíprocamente, pero en el que también se modificó radicalmente la constelación básica de las esferas de valor y los órdenes de vida» (W. SCHLUCHTER, «“El desencantamiento del mundo”: visión de Max Weber sobre la modernidad», en SCHLUCHTER, *Ensayos generales sobre la doctrina de la ciencia*, 3ª ed., Tubinga, Mohr Siebeck, 1968, 429. Tomado de: SCHLUCHTER, “*El desencantamiento del mundo*”: *visión de Max Weber sobre la modernidad*, México: FCE, Primera edición electrónica, 2017). En esto insiste Heidegger, aunque desde una perspectiva que contrasta con el papel que aquí estamos subrayando: «La pérdida de dioses es el estado de indecisión respecto a dios y los dioses. Es precisamente el cristianismo el que más parte ha tenido en este acontecimiento. Pero, lejos de excluir la religiosidad, la pérdida de dioses es la responsable de que la relación con los dioses se transforme en una vivencia religiosa» (M. HEIDEGGER, «La época de la imagen del mundo», en *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza, 2010, 70).

Hasta Nietzsche podrá admitir este efecto, que aprovechará para llevarlo a rivalizar con la percepción vitalista de la naturaleza: «El sacerdote desvalora, *desantifica* la naturaleza: a este precio él existe como tal» (Nietzsche, *El Anticristo*, § 26, en *Obras completas*, vol. IV, 726).

Hay quien llega a señalar al cristianismo como motor remoto de la secularización y el ateísmo: «Al perder el carácter sacro que le atribuían las religiones paganas, el mundo se transforma en mero objeto –se cosifica–, y ello deja vía libre a su explotación por la técnica y por la razón instrumental. Y ahí reside el origen último de la modernidad: esta no sería sino el resultado de la secularización del cristianismo [...] El “desencantamiento del mundo” operado por el judeo-cristianismo abriría el camino a la secularización y al ateísmo» (R. AGULLÓ, «¿Qué religión para Europa? La polémica del neopaganismo», en J. Sebastián, *El debate sobre el paganismo de la Nueva Derecha*, vol. I, *Elementos. Revista de Metapolítica para una Civilización Europea*, núm. 82, 49-60. La cita, de la p. 51, la hemos tomado de: A. GARCÍA DURÁN y T. SAETEROS

la realidad<sup>34</sup>. Cuando Ratzinger subrayaba que «gracias al pensamiento científico es posible conseguir hoy muchas cosas; se puede viajar hasta la Luna y más allá en lo ilimitado del cosmos [...]; pero mientras no se abra la verdadera y auténtica frontera, la frontera entre el cielo y la tierra, entre Dios y el mundo, la misma Luna no será más que un pedacito de tierra, y conseguirla no nos acerca un solo paso más a la libertad y a la plenitud que anhelamos»<sup>35</sup>, estaba descartando que hubiera ganancia estética en romper barreras naturales. Sea cual sea la maravilla de la criatura, una fe que desengaña de cualquier salvación intramundana<sup>36</sup> no atribuye más magia a la Luna que a la Tierra, siendo la magia misma una corrupción de la actitud religiosa, como resalta la «chocante» presentación de C. S. Lewis:

Hay algo que une lo mágico y la ciencia aplicada y que separa a ambas de la «sabiduría» de tiempos anteriores. Para los antiguos hombres sabios, el problema cardinal era cómo adaptar el alma a la realidad, y la solución fue el conocimiento, la autodisciplina y la virtud. Para lo mágico y para la ciencia

---

PÉREZ, «La deriva nihilista del paganismo moderno», en *EN-CLAVES del Pensamiento*, 36 (2024), 242-261 (<https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i36.674>), en concreto de la p. 243). Véase la crítica que ahí mismo se hace de la tesis de Agulló.

34 Ignora la modernidad científica todo continuismo cuando pasa por alto las aportaciones medievales, sean las específicas de la física de S. Ambrosio o de los franciscanos de Oxford, sea la fundamentación tomista, exenta de tirantez, de la justa autonomía de lo creatural, que la tendencia renacentista perdería, a favor de un difuso panteísmo: «El orden natural y las disciplinas científicas dedicadas a su penetración solo nacieron después de que la mentalidad occidental recibió el sello de la teología de la Encarnación. Según Tomás de Aquino, Dios no está incluido dentro de la esencia de ninguna criatura. Si lo estuviera, ello significaría que toda ciencia necesitaría de la metafísica para llegar a su plenitud, lo cual es absurdo; pero solo el Occidente ha sido capaz de verlo así [...] El mismo concepto de *naturaleza*, de una estructura ontológica que funciona dentro de lo metafísico y lo teológico, pero que no está en forma alguna identificada con ellos, permitió ese inmenso crecimiento de las ciencias naturales en el mundo occidental» (WILHELMSSEN, F. D., *La metafísica del amor*, Rialp, Madrid, 1964, pp. 15 s.).

35 J. RATZINGER, *La Iglesia. Una comunidad siempre en camino*, Madrid: San Pablo, 2005, 132.

36 Nada hay para ella aquí o en el firmamento que no sea sino criatura al servicio de Dios. Cf. Dt 4, 19; 1 Re 23, 5; Bar 3, 32-36; Mt 24, 29; Hch 19, 19... Comentando este último pasaje en la catequesis durante la audiencia del 4 de diciembre de 2019, el papa FRANCISCO insistía en que «la incompatibilidad entre la fe en Cristo y la magia [...] La fe es abandono confiando en las manos de un Dios fiable que se da a conocer no mediante prácticas ocultas, sino por revelación y con amor gratuito». No es la primera vez que desmarca fe de magia. Anteriormente, decía, hablando del bautismo: «No es un gesto mágico: la magia es lo contrario a la lógica de los sacramentos porque pretende tener poder sobre Dios y, por esa razón, viene del tentador» (*Desiderio desideravi*, 12).

aplicada, el problema es cómo adaptar la realidad a los deseos del hombre: y la solución es una determinada técnica; y ambos, aplicando dicha técnica, están preparados para hacer cosas que hasta entonces se habían considerado displacientes e impías.<sup>37</sup>

La misma aplicación que se viene propagando del término *sobrenatural* a episodios mágicos o parapsicológicos no ha crecido sino donde una gnosis naturalista reemplaza el «materialismo» de la fe, induciendo en la crítica una inversión de la historia, una verdadera «transvaloración», dirá Kreeft, en sentido nietzscheano, con todo lo que esto arrastra de cambio en la cultura. Ante esto, hay que *aprender a ver* lo contrario de lo que se espera (provocación):

Supongamos que se le pide clasificar cuatro cosas –religión, ciencia, magia y tecnología–, agrupándolas en dos categorías. Casi todo el mundo emparejaría ciencia y tecnología, haciendo lo propio con religión y magia. Esta clasificación tiene una base: la ciencia y la tecnología se limitan a lo empíricamente verificable y al método científico; no así la religión y la magia. Pero hay una clasificación más profunda, que hace Lewis. Tanto la ciencia como la religión tratan de conformar la mente a la verdad objetiva, a la realidad objetiva (la ciencia, a la naturaleza del universo; la religión a la mente de Dios –así como la voluntad humana a la de Dios–). En cambio, la magia y la tecnología buscan conformar la realidad objetiva a la voluntad humana. De ahí que ambas surgieran al mismo tiempo, no en la Edad Media, sino en el Renacimiento, no en la Era de Dios, sino en la del Hombre. Ambas son fáusticas, prometeicas. La diferencia es, claro está, que la tecnología funciona mientras que la magia no (normalmente). Pero su fin, objetivo, propósito de partida, valores y deseos humanos en juego, así como el estado de alma que las puso en marcha, son los mismos<sup>38</sup>.

Ahora bien, si el enfrentamiento no reside en la distinta base –«natural» para la ciencia, «mágica» para la fe, ni siquiera en su afirmación del milagro<sup>39</sup>–, ¿dónde se produce, en lo que a la naturaleza concierne? La paradoja se plantea ahora en una inversión de la base, exigida por la ciencia, para una naturaleza autónoma: mal se entiende la autonomía cuando lo es *por* lo natural mismo, justificándose precisamente, por el contrario, cuando procede *por* creación:

---

37 C. S. LEWIS, *La abolición del hombre*, Madrid: Ediciones Encuentro, 1998, 75.

38 P. KREEFT, *C. S. Lewis for the Third Millennium. Six Essays on The abolition of Man*, S. Francisco: Ignatius Press, 1994, 136). La traducción es nuestra.

39 Cf. GUARDINI, *Libertad, gracia y destino*, Madrid: Palabra, 2018, 204, nota 1.

Lo que Dios crea, lo crea en realidad y en todos los aspectos, abandonando lo creado a su propia esencia, persistencia y acción. [...] La obra de la creación posee igualmente aquel pleno rigor de la validez, aquella inescapabilidad de hecho y de ley que determinan la vivencia y el ethos de la ciencia moderna [...]

Solo porque el crear divino es un crear real, puede ser entendido el ente como «naturaleza», es decir, como dotado de existencia y de inteligibilidad propias [...] Si el mundo fuese la obra de un ser imperfecto, por doquiera causaría la impresión de lo no logrado, y, por consiguiente también, de lo artificioso. En ningún caso poseería aquel rasgo convincente y sereno, aquella validez y magnificencia que pueden ser interpretadas equivocadamente como autonomía de lo natural.

[...] Una ley fundamental de toda auténtica axiología dice: cuanto más alto el valor, tanto mayor el peligro. El don de la existencia está saturado del valor del puro ser-creado; este valor, empero, lleva consigo la tremenda posibilidad de invertir el puro ser-creado en la autosuficiencia de la autonomía.<sup>40</sup>

De nuevo, si el enfrentamiento con la fe no reside en la distinta base —«racional» para la ciencia, «legendaria» para la fe—, ¿dónde se produce, en lo que a la naturaleza concierne? En el fondo, nada apoya la acusación de infantilismo que Guardini destacaba del rechazo racionalista al Evangelio. Ya Chesterton subrayaba el fraude de oponer el Evangelio a la razón, cuando ofrece la respuesta del P. Brown, en el diálogo que sostiene con un falso sacerdote, admirador del encantamiento estelar:

—¡Ah, sí! Los modernos infieles apelan a su razón; pero, ¿quién puede contemplar estos millones de mundos sin sentir que hay todavía universos maravillosos donde tal vez nuestra razón resulte irracional?

—No —dijo el otro—. La razón siempre es racional, aun en el limbo, aun en el último extremo de las cosas. Ya sé que la gente acusa a la Iglesia de rebajar la razón; *pero es al contrario. La Iglesia es la única que, en la tierra, hace de la razón un objeto supremo; la única que afirma que Dios mismo está sujeto por la razón.*<sup>41</sup>

Se precisaba presentar un revulsivo estético del imaginario que se ha impuesto hasta el punto de tildar a la fe de «legendaria» —recordemos a Guardini—. Es la notable labor ejercida por Chesterton con el recurso de la paradoja, de la

---

40 GUARDINI, *Mundo y persona*, 28-30.

41 G. K. CHESTERTON, «La cruz azul», en *La inocencia del padre Brown*, Madrid: Ediciones Encuentro, 1995, 38.

que fue maestro en el arte de desvelar el cuño de un tópico que se hace lugar común, cual los que proliferan en torno al cristianismo. Se trata de permutar los papeles que distribuye el contradictor a su posición y la cristiana, hasta devolverle, en un alarde de pensamiento creativo, la acusación de legendario: «En cierta ocasión, en el curso de un debate, cierto político me hizo observar que estaba proponiendo la misma resistencia a ciertas reformas modernas que la que alguno de los primitivos sacerdotes habría opuesto probablemente al descubrimiento de las ruedas. Le respondí diciéndole que lo más probable es que aquel sacerdote fuera el principal promotor del descubrimiento de las ruedas»<sup>42</sup>.

Pero cabe avanzar más en la remisión paradójica del cargo que se imputa a la fe con tanta simplicidad, a saber: que en su labor de desencantamiento, el Evangelio enseña a mantener el sano equilibrio que desciende a desencantar a la razón misma.

Lo que arrastra a la locura es precisamente la razón [...]. Decir que sus actos [*del loco*] son inmotivados es lo más falso que de ellos pueda decirse. Si de alguno puede decirse que son inmotivados hasta cierto punto, es de muchos de los actos minúsculos que los cuerdos ejecutamos a todas horas: silbar por la calle, destrozarse la hierba con el bastón, pegar con el pie en el suelo, frotarse las manos. El hombre feliz es el que hace mayor número de cosas inútiles. Porque el enfermo no puede gastar en ociosidades sus pobres fuerzas. Los locos son precisamente los que nunca podrán entender ese sinnúmero de pequeños actos descuidados y aparentemente inmotivados que hacemos los cuerdos; porque los locos, como los deterministas, suelen ver demasiada causalidad o motivación en las cosas. El loco tiende a ver un significado oculto o subversivo en todas nuestras ociosidades; creará que al estropear la hierba con el bastón nos proponemos conscientemente causar daños en propiedad ajena; creará que el pegar con el pie en el suelo es una señal convenida quién sabe para qué... ¡Ay! Si el loco pudiera descuidarse un instante, en ese mismo instante recobraría la salud. [...] Y, por lo mismo que ha perdido muchas de las sensibilidades propias de la salud, resulta más puramente lógico. Ciertamente, nada hay tan equivocado como la frase hecha con que se designa la locura: la pérdida de razón. No; el loco no es el que ha perdido la razón, sino el que lo ha perdido todo, todo menos la razón.<sup>43</sup>

(ii') Esto nos lleva a la respuesta a la «opción de finitud»: la reacción actitudinal misma revela lo precario de esa pretensión, traicionando la sin-

---

42 CHESTERTON, *El hombre eterno*, Madrid: Ed. Cristiandad, 2009, 86.

43 CHESTERTON, *Ortodoxia*, cap. II, «El maniaco», *Obras completas*, vol. I, Barcelona: Plaza y Janés, S.A., 1967, 504-508.

ceridad con que dice haberla hecho propia. También el Evangelio reacciona a la «seriedad» del mundo desencantado. En esto se han equivocado quienes lo encasillan como enemigo de la ligereza y frustrador de la risa, el terrible aguafiestas solemne enemigo de la tierra. De nuevo procede dar el giro provocativo. Mientras Nietzsche martillea en *La gaya ciencia* con la acusación de la «seriedad»<sup>44</sup> y, en *La genealogía de la moral*<sup>45</sup>, señala al sacerdote –morboso masoquista antinatural– como su misma encarnación inveterada, quejoso de la misma razón de que ha alertado Chesterton<sup>46</sup>, el Evangelio se revela más bien como el antídoto contra una morbosa «seriedad» en la consideración misma de la naturaleza. Así Guardini:

También la seriedad puede, desde luego, degenerar. Hay una manera de «tomar en serio» al mundo que no es cristiana y que sólo es posible porque se elude lo verdaderamente importante. La manera con que el hombre moderno toma en serio la naturaleza, se toma a sí mismo y a la cultura, tiene algo de

---

44 A título de ejemplo: «*Tomar en serio*. — Para la gran mayoría el intelecto es una máquina pesada, sombría y rechinante que es mala de poner en marcha: cuando quieren trabajar con esa máquina y pensar bien, lo llaman “*tomar en serio* las cosas” — ¡Ay, qué molesto que debe ser para ellos pensar bien! Parece ser que la amable bestia hombre, cada vez que piensa bien pierde el buen humor: ¡se vuelve “seria”! Y “donde hay risa y alegría, el pensar no sirve para nada”: — así reza el prejuicio de esta seria bestia en contra de toda “gaya ciencia”. — ¡Pues bien! ¡Mostremos que es un prejuicio!» (NIETZSCHE, *La gaya ciencia*, § 327, *Obras completas*, vol. III, 848).

45 «Y ahora, tras haber visto aparecer al *sacerdote ascético*, metamos en serio las manos en nuestro problema: ¿qué significa el ideal ascético?, — ahora es cuando se ponen “serias” las cosas: a partir de ahora tendremos enfrente de nosotros al verdadero *representante de la seriedad*. “¿Qué significa la seriedad?” [...] La idea por la que aquí se lucha es el *valor* que el sacerdote ascético da a la vida: esta vida (junto con todo lo que es inherente a ella, “naturaleza”, “mundo”, la esfera entera del devenir y de la transitoriedad) la ponen ellos en relación con una existencia totalmente distinta [...]. El asceta trata la vida como si fuera un camino erróneo que a la postre hay que desandar hasta el principio; o como un error que por medio de la acción se refuta se *debe* refutar [...] Ese modo atroz de valorar [...] es una de las realidades más extendidas y duraderas que existen. Vista desde una estrella lejana, quizá la escritura mayúscula de nuestra existencia terrena indujera a concluir que la Tierra es el *astro* verdaderamente *ascético*, un rincón poblado de criaturas insatisfechas, altaneras y repugnantes, incapaces de liberarse de un profundo disgusto de sí mismas, de la Tierra, de toda vida, y que se hacen todo el daño que pueden, por el placer de hacer daño: — probablemente su único placer» (NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*, Tercer tratado, § 11, *Obras completas*, vol. IV, 527s.).

46 «Ay, la razón, la seriedad, el dominio de los afectos, todo ese asunto tenebroso que se llama reflexión, todas esas prerrogativas, todos esos atributos de que hace gala el hombre: ¡qué caras se han hecho pagar!, ¡cuánta sangre, cuánto espanto hay en el fondo de las “cosas buenas”!» (*Ibid.*, Segundo tratado, § 3, 488).

grotesco para la mirada hecha sobria por la fe, ya que lo que tan terriblemente importante parece, no existe en realidad; y el que se abarque con tal seriedad la nada, es la befa de Satanás. El cristiano no toma como importante de esta manera ni al mundo, ni a la naturaleza, ni a sí mismo. Frente a todo ello el cristiano tiene el humor del redimido. Sólo, empero, en el espacio donado por Dios del «no tomar tan en serio», florece el mundo. Sólo en la libertad santa del ser creado se despliega el mundo. Del mundo no quiere ser un ídolo, sino que demanda aquella dulce ligereza, que encuentra su última expresión en la «libertad de los hijos de Dios». La «autonomía» es una convulsión en la que se ahoga el mundo.<sup>47</sup>

2.1.2. Las deficiencias de una torcida cultura de la naturaleza se destacan aún más si damos entrada al examen de esa *creatio continua*<sup>48</sup> que el mundo cristiano conoce como Providencia.

a) La providencia se pone en entredicho cuando la naturaleza se contempla en su errónea autonomía. Tomada de por sí, viene marcada –también en la Antigüedad y en la Edad Media– por el sello de dos atributos esenciales: fecundidad y necesidad<sup>49</sup>. La necesidad material, que en los presocráticos derivaba de la sustancia primordial o *physis*, en Platón es simplemente trasladada a la necesidad inteligible de las Ideas, que Aristóteles deposita en la esencia que, como «principio necesario de operaciones», fundamenta la regularidad de los fenómenos naturales<sup>50</sup>. Como ya hemos declarado, en la Edad Media, el universo «podía, pues, ser concebido como objeto de una explicación científica, en el sentido en que aun hoy lo entendemos»<sup>51</sup>, de modo que «si los hombres de aquel tiempo conocieron mal la naturaleza, no se equivocaron sobre los caracteres esenciales que hacen de ella un objeto de conocimiento racional, y hasta puede decirse que, en cierto sentido, si difiere de la naturaleza griega no es porque esté menos determinada que esta, sino porque lo está más»<sup>52</sup>. A pesar de eso, ya Sto. Tomás, siguiendo a Aristóteles, entresaca un factor que impide un determinismo astrológico de necesidad absoluta: el azar, «lo fortuito en la

---

47 GUARDINI, *Mundo y persona*, 28, nota 4.

48 «El Concilio Vaticano II no hace mención de la creación *ex nihilo*, pero evoca en diversas ocasiones la creación por la Palabra y la *creatio continua*, que implican la primera» (J. MORALES, *El misterio de la creación*, Pamplona: EUNSA, 2000<sup>2</sup>, 150., donde cita DV 3 y GS 36 y 57).

49 Cf. E. GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid: Rialp, 2009, 334.

50 Cf. id.

51 *Ibid.*, 335.

52 *Ibid.*, 336.

naturaleza, lo que no tiene finalidad [...] Los monstruos son errores accidentales de la naturaleza, que un concurso de circunstancias imprevisibles impide alcanzar su fin»<sup>53</sup>.

Ahora bien, en sentido estricto, en el universo cristiano no hay casualidad ni monstruos: «puesto que todo el mundo es obra de Dios, y que nada de lo que aquel contiene se sustrae a la providencia, ¿cómo pensar que haya acontecimientos radicalmente fortuitos? *Nihil igitur casu fit in mundo*»<sup>54</sup>. Y aquí enlazamos con el punto central en cuestión:

Donde el pensamiento griego tolera una indeterminación que se explica por una falta de racionalidad, la filosofía cristiana restringe el determinismo natural reduciendo a las leyes de una razón superior el aparente desorden de la naturaleza. Pero lo contrario no es menos cierto. Donde el pensamiento griego admite una necesidad antirracional, la filosofía cristiana quiebra esa necesidad porque es irracional. Con el mismo movimiento con que somete a leyes a la casualidad, descarga a la naturaleza del Destino, pues todo tiene una razón suficiente, pero no puede ser precisamente sino una Razón.<sup>55</sup>

De ahí brota el fundamento de la esperanza: «Esa es la naturaleza que la Edad Media conoció. No contenía nada menos que la de los griegos o la de la ciencia moderna, pero esperaba mucho más»<sup>56</sup>. En cuanto se asienta un horizonte de esperanza aflora «una nueva noción del sentido de duración de la del ciclo, o de regreso eterno, con que tan bien se contentaba el necesitarismo griego»<sup>57</sup>. Tan íntimo es el vínculo entre la apertura a la trascendencia y la duración finalizada que el eterno retorno es la vía abierta al orden necesario no-final de la secuencia vital humana, si esta aspira a aportar nuevo contenido para el vacío de Providencia en atmósfera postcristiana, no anticipable por el griego. Concebido como

---

53 *Ibid.*, 336-337.

54 *Ibid.*, 337.

55 *Ibid.*, 339. Añade, más adelante: «En el sistema de Aristóteles [...] lo que por esencia es accidental, por el hecho mismo de que escapa al orden de lo necesario entra en el de lo contingente [...], no se lo puede considerar como objeto de ciencia, y aun menos de previsión. [...] En el sistema estoico sucede lo contrario; la previsión de lo porvenir es cosa posible [...], pero la previsión de lo porvenir se basaba en la doctrina del Destino, cuya función era precisamente eliminar del universo todo elemento contingente. De modo que, o se concede la contingencia y se niega que lo contingente sea previsible, o bien se admite que la previsión es posible, y se niega la contingencia. Pasando entre las dos dificultades, la filosofía cristiana afirma simultáneamente la contingencia y su previsibilidad, porque disocia la noción de contingencia de la de azar, y la noción de determinación de la de destino» (p. 341).

56 *Ibid.*, 351.

57 *Ibid.*, 356.

una afirmación dionisiaca de la fatalidad de cuanto fue y cuanto será, ese círculo es el terreno donde brotan el «pesimismo de fuerza» y el «*amor fati*». El rastro moderno conduce hasta Spinoza, que asume la raíz estoica de un cosmos fatal en la que ya aletea el posterior desarrollo de la naturaleza como principio axiológico<sup>58</sup>, prácticamente personificado (la *divinización* de que partíamos) en Goethe:

Algunas ideas estoicas acerca de la Providencia reaparecen en el sistema filosófico monista de Baruc Spinoza (siglo XVII), para quien la libertad es la necesidad comprendida por el hombre sabio. Se hallan también presentes en la creación artística de Goethe, en cuyos escritos se encuentra el siguiente texto: «(La naturaleza) saca a sus criaturas de la nada y no les dice de dónde vienen ni a dónde van. Estas solo han de caminar, el rumbo lo sabe ella, para quien todo es presente. No conoce pasado ni futuro. Su presente es eternidad. Es buena, y yo la labo por todas sus obras. Es prudente y callada. No se le puede arrancar explicación alguna, ni obtener de ella don de ninguna clase, si no lo da voluntariamente.

Es sagaz, sobre todo para los fines buenos, y para no dejar traslucir su sagacidad. Ella me ha introducido aquí, y ella misma también me sacará. Yo me confié a ella. Puede disponer de mí como guste».<sup>59</sup>

---

58 Principio que, en la Ilustración radical llega a ser imperativo de una respuesta atea, como en seguida veremos en Holbach: «Los pensadores de la Ilustración radical abrazaron el materialismo y el ateísmo, no solo como veredicto final de la razón autorresponsable, sino también como el modo de ser íntegramente verdadero para la demanda de la naturaleza» (C. TAYLOR, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona: Paidós, 2006, 446).

59 MORALES, *op. cit.*, 297. La cita interna de Goethe está tomada, a su vez, de GUARDINI, *El ocaso de la Edad Moderna*, en *Obras*, I, 1981, 60-61. Damos aquí un gran salto que pasa por alto la aportación de la Ilustración al proceso secularizador que instaura la naturaleza como sucedáneo de Dios. Para un análisis pormenorizado de la paulatina transferencia histórica de propiedades y actitudes, cf. TAYLOR, *op. cit.*, en particular los capítulos 18 a 21. La secularización debe remontarse a un fundamento distinto de la indiscutible difusión de la educación y la ciencia, que Taylor encuentra en que hayan cobrado «disponibilidad» nuevas fuentes morales (429 ss.) que, más allá del paganismo de Epicuro y la Stoa, Taylor se centra en: a) las propias facultades del sujeto, en progresiva dirección a la autonomía y b) las honduras de la que él llama la «voz de la naturaleza» (431s.). Esta última oscilará desde una consideración teísta compatible con la providencia del orden (deísmo) hasta su mutación en el pensamiento increyente de la Ilustración radical. Tal deriva la estudia en el cap. 19, del que entresacamos un destacable pasaje del *Sistema de la naturaleza* de Holbach, donde esa voz hace un llamamiento a los humanos:

*¡Vosotros!, que gracias a mi impulso tendéis hacia la felicidad en cada momento de vuestra vida, no resistáis mi ley soberana. Trabajad en vuestra felicidad, gozad sin temor, sed felices...*

*En vano, ¡oh supersticioso!, buscarás tu bienestar fuera de los límites del universo en el que mi mano te ha colocado; en vano lo pedirás a esos fantasmas inexorables que tu imaginación quiere colocar sobre mi trono eterno; ... en vano cuentas con esas caprichosas divinidades cuya bondad te extasia, mientras que ellas llenan tu vida solo de calamidades, de terrores, de*

El avance implícito en la cita de Goethe no debe pasar desapercibido: no es ya que la libertad sea *tan solo* «necesidad comprendida»; ahora se trata de una voluntaria y gustosa sumisión confiada en lo que la naturaleza «quiera» hacer de él, una reorientación de la virtud de la esperanza hacia una nueva voluntad, que no es la divina. Como entrega volitiva de un devoto a una nueva Señora – que dispone sin que se le pidan cuentas–, se está a escasa distancia de un amor irrestricto a su destinación (*amor fati*). Algo que llegaba a escandalizar referido a Dios, aquí suena a poética destinación.

Ahora bien, la transición del mero necesitarismo a la positiva entrega a un destino supone el paso a lo que, en la introducción llamábamos el *reflejo religioso* sobre la situación descrita. Cuanto el Evangelio había ganado en la superación de la vivida fatalidad del destino, como veremos al final de nuestro estudio, se pierde con la transvaloración neopagana. Eso sí: esta no retrotrae a la situación que precedía al Evangelio. La pérdida será mayor después de haber poseído:

Ciertamente, el hombre puede [...] querer el solo mundo, sin Cristo ni el Dios vivo. Reaparece entonces el antiguo estado; y como el ojo del hombre se corrompe de nuevo, la mirada corrompida nuevamente tilda a ese estado como destino. Digámoslo con más precisión: en verdad, este estado es bastante más peligroso. Por la Redención, la entera situación del mundo se elevó

---

*gemidos, de ilusiones. Atrévete, pues, a liberarte del yugo de esta religión, mi orgullosa rival, que desconoce mis derechos; renuncia a estos dioses usurpadores de mi poder para volver bajo mis leyes. Es en mi imperio donde reina la libertad... ¡Vuelve, pues, hijo tráfuga, vuelve a la Naturaleza! Ella te consolará, ella arrojará de tu corazón estos temores que te oprimen, estas inquietudes que te desgarran, estos delirios que te agitan, estos odios que te alejan del hombre al que deberías amar* (p. 448).

El carácter axiológico de una naturaleza Señora, que venimos anunciando desde el principio, dará un paso ulterior hacia lo estético con el Romanticismo –ya en el clima espiritual de Goethe o Herder–, que Taylor denomina «giro expresivista» (cap. 21), cuyos recursos serán necesarios para la nietzscheana defensa de la aceptación del deseo que los calumniadores de la naturaleza han impedido, incapaces de «decir sí» a la tierra (pp. 468s.). Desde ese expresivismo, que arranca ya de Rousseau (pp. 287, 494), «la imagen de la naturaleza como fuente fue parte central de la armadura conceptual con la que el Romanticismo se erige y conquista la cultura y la sensibilidad europeas» (p. 503). El última instancia, la interiorización de la voz de la naturaleza conduce a su más elevado alcance axiológico: «de hecho, es necesario transformar la voluntad; y lo único que lo consigue es recuperar el contacto con el impulso de la naturaleza interior. Debemos abrirnos al *élan* de la naturaleza interior como en su día tuvimos que abrirnos a la gracia de Dios» (p. 506). El antecedente roussoniano es claro –así como su vínculo con la autonomía kantiana–, por cuanto, aun no dando el paso al subjetivismo según el cual «la voz interior de mis verdaderos sentimientos *define* qué es lo bueno: puesto que el *élan* de la naturaleza en mí “es” el bien» (p. 494), da los pasos previos al ensanchar «inmensamente el alcance de la voz interior» (*id.*).

a un plano de valores y decisiones absolutamente superior, y allí queda, se quiera o no. Si el hombre rechaza la Redención, eso que él llama destino es algo mucho más terrible que lo que antes llevaba ese nombre.<sup>60</sup>

La respuesta que, en el vigente estadio cultural, se da desde el neopaganismo no es, pues, recuperar la relación perdida, excluida por cuanto supone reconocerse en Otro que antecede y saca de la propia autonomía prometeica<sup>61</sup>, sino la de un hombre que

sabe que todo acontece como se ha fijado y, sin embargo, pone toda su fuerza en lograr sus propios fines. Puede observar que el curso del destino le es hostil y seguir luchando aún más encarnizadamente. Cuando después fracasan los planes y el desastre se avecina, él mantiene lo inevitable con una actitud que funde el conocimiento de la imposibilidad de éxito con la obstinación de su propia voluntad: un fatalismo trágico-activo, para el que naufragar, manteniéndose firme en lo deseado, se convierte en la forma extrema de actuación propia. Este fatalismo trágico se perfecciona en esa orientación en la que se pide al hombre dar su asentimiento al destino en cualquiera de las formas –aun la peor–, porque el destino siempre es vida: el *amor fati* de Nietzsche, que ante todo acontecimiento no solo dice *yo lo acepto*, sino incluso *yo lo amo*.<sup>62</sup>

---

60 GUARDINI: *Libertad...*, 274.

61 Fabrice Hadjadj expone, en un monólogo de ángel caído, el reclamo neopagano de «mera naturaleza», como «soledad trágica», preferida –en nombre de la presunta mayoría de edad– sobre cualquier *don* que, en cuanto no debido a uno mismo, tuviera que ser agradecido: «Dame lo que se debe a mi naturaleza y, en cuanto a lo demás, estamos en paz. No quiero de esa gracia que reclama como respuesta nuestra Alianza. Quiero ser el único en fabricar mi propia felicidad y animar a los demás a fabricar la suya por sus propios medios o, al menos, a rechazar esa felicidad envenenada que nos propones, ese don que, por muy gratuito que sea, nos obliga, nos convierte en deudores hasta el infinito, nos impone no sé qué clase de muerte a nosotros mismos en la ofrenda a Ti de nuestra vida [...]. Yo quiero ser la Virgen no esposada, que no es rescatada por nadie. Yo quiero ser el Hijo sin padre, que se aparta de su origen y solo se encuentra a gusto en lo que él inventa a partir de la nada. Yo quiero ser el siervo absoluto, que sabe enseñar a cada uno a no depender de nadie. Yo quiero ser el Verbo que no ha sido proferido, la Palabra que no procede de ninguna escucha, el puro *Monólogos* [...] Esas obscenas bodas de la gracia, esa orgullosa comunión en la divinidad, las rechazamos. Pero decimos “Sí” a la naturaleza pura. Respondemos “Aquí estoy” a cualquiera que quiera fabricar su felicidad [...] Cada uno debe poder alcanzarla solo del todo, como un adulto» (F. HADJADJ, *La fe de los demonios (o el ateísmo superado)*, Granada: Editorial Nuevo Inicio, 2010, 80-81).

62 GUARDINI, *Libertad*, 241-242.

Tentados estamos de parafrasear el célebre dicho atribuido a Chesterton: «Cuando el hombre deja de *amar* a Dios es capaz de *amar* cualquier cosa»<sup>63</sup>. Sea como sea, la entrega al destino abre la puerta tanto a la actitud pesimista como a la optimista. De hecho, Taylor registra tres salidas «estéticas» al optimismo naturalista romántico, cuyas primeras fisuras se presentan con el reconocimiento de «que la ruptura con la naturaleza era necesaria para alcanzar la razón y la libertad. Pero la meta era recobrar una unidad superior en la cual estas se reconciliaran con la naturaleza»<sup>64</sup>. La primera sería un realismo inmisericorde –paradójicamente conocido, también, como «naturalismo»– que, basado en «negar por completo la noción de una realidad espiritual más allá de las cosas o por detrás de ellas, y en particular, negar todas las nociones del gran torrente de la naturaleza, [constituiría...] el arte contraepifánico por excelencia, un arte decidido a mostrar las cosas en su cruda y baja realidad, y a disipar cualquier ilusión de que fueran habitadas por un significado más profundo —el exacto reverso de la transfiguración»<sup>65</sup>. Pero más nos interesan los que, en la segunda salida, secundan la línea del rechazo de la naturaleza de Baudelaire, conserven de los románticos el «buscar el antídoto en el arte»<sup>66</sup>, un arte epifánico, si bien de lo puesto a la naturaleza<sup>67</sup>: «Trasladado a la religión del arte, esto nos da la noción del arte de Baudelaire como antinaturaleza, emparejada con un vivo sentido de la maldad humana»<sup>68</sup>.

Ahora bien:

Junto al arte de la naturaleza desespiritualizada en el realismo, y al arte de las epifanías de la antinaturaleza, existe una tercera e importante forma de arte que asume la negación del Romanticismo en el siglo XIX, y esta es la de un arte relacionado con la violenta energía de una naturaleza amoral.

Este giro surge de la filosofía de Schopenhauer.<sup>69</sup>

---

63 Hasta ahora no han encontrado sus biógrafos en la obra de Chesterton la cita tal como se ha solido divulgar: «He who does not believe in God will believe in anything», modo en que la recoge C. HOLLIS en *The Mind of Chesterton* (University of Miami Press, Coral Gables, 1970), según parece atribuyéndosela erróneamente. Las hipótesis más autorizadas la han rastreado hasta el estudio de E. CAMMAERTS, *The laughing Prophet. The Seven Virtues and G. K. Chesterton* (Methuen & Co., Londres, 1937), en cuya página 211 sentencia –entre parecidas palabras textuales de la conclusión del relato chestertoriano «El oráculo del perro», de la colección de 1914 *La incredulidad del padre Brown*–: «The first effect of not believing in God is to believe in anything». Se postula una confusión entre el comentario y lo comentado.

64 TAYLOR, *Fuentes*, 585.

65 *Ibid.*, 586.

66 *Ibid.*, 593.

67 Cf. *ibid.*, 597.

68 *Ibid.*, 598.

69 *Ibid.*, 600.

La naturaleza es, todavía, una energía que todo lo penetra. Pero no hay en ella más que voluntad ciega, el «incontrolado afán, nunca satisfecho, incapaz de satisfacción, que nos impulsa, contra todos los principios, la ley, la moral, todos los estándares de dignidad, hacia una búsqueda insaciable de lo inalcanzable. La voluntad se empeña solo en perpetuarse a sí misma y sus objetivaciones; y lo que pensamos que son nuestros deseos, en un sentido son solo las estrategias inconscientes para alcanzar ese fin»<sup>70</sup>. Muy lejos de la respuesta cristiana, el pesimismo pagano de Schopenhauer «adopta explícitamente una perspectiva budista y percibe nuestra liberación, no en la transfiguración de la vida corriente, sino, lejos de ello, en el escape del yo y de la voluntad. [...] Es posible lograr acallar la voluntad en nosotros cuando captemos las Ideas, las formas eternas que apuntalan los particulares ejemplos que encontramos en el mundo de las objetivaciones de la mente en sus varios niveles. Estas las encontramos principalmente en el arte».

Se socavaban, así, los fundamentos de una aceptación de la bondad de las cosas, no ya solo la contenida en el optimismo romántico de un Schiller, sino la que había sostenido milenariamente la concepción judeocristiana de la naturaleza, sobre la base, no solo de la noción de orden cósmico, sino principalmente de la doctrina de la creación, como aparece al principio del *Génesis*: «La bondad del mundo no es algo demasiado independiente del hecho de que Dios lo vea bueno»<sup>71</sup>.

El problema surge cuando, dando por supuesto que la tradición religiosa ha sido la responsable de envenenar las fuentes de la naturaleza sana con sus doctrinas viciadas de ascetismo y negación, se aspire a alcanzar una afirmación total al margen de lo que Dios haya visto bueno:

Lo que se plantea en esta nueva cuestión de afirmar la bondad de las cosas es el desarrollo de un humano análogo a Dios que ve buenas las cosas: es un ver que también contribuye a llevar a efecto lo que ve. Eso puede significar, por supuesto, que la autoatribución de este poder es una doctrina resueltamente atea, la arrogación por parte del hombre de poderes antes exclusivos de Dios. Será así en el caso de Nietzsche.<sup>72</sup>

---

70 *Ibid.*, p. 600-601.

71 *Ibid.*, 609.

72 *Ibid.*, 610. Taylor no excluye una formulación no atea para esta afirmación. Lo hace con un interludio sobre las apuestas de Dostoievski y Kierkegaard. No nos serviremos de esa aportación hasta que tratemos, en la segunda parte por venir, la metamorfosis del sujeto y su recuperación estética.

En cuanto a la resonancia posterior de esta salvación sin Dios, «se habló de “vuelta a lo religioso” frente al proceso de secularización, que pronto se convirtió en «reencantamiento del mundo» con la apelación a una espiritualidad sin Dios. Este fenómeno cobra unas característi-

La dificultad con Nietzsche proviene de su exposición paradójica de la afirmación, donde su virulenta oposición al cristianismo convive con el íntimo impulso a «decir sí» a la realidad<sup>73</sup>. Clasificarlo como «pesimista» u «optimista» exige abandonar los habituales esquemas, y solo podrá abordarse con sentido desde un tratamiento estético de la devoción al destino que solo pueden soportar –con independencia de su signo– las fuertes espaldas de quien se ha vencido prometeicamente hasta poder asumir, sin Dios, el mundo como es:

La ruptura de Nietzsche con el pesimismo de Schopenhauer no dio como resultado una visión más elevada del cosmos o de las fuerzas que operan en él. Al contrario, todo es voluntad de poder y los humanos solo son una objetivación más intensa de esa voluntad. La aspiración se realiza por medio de una victoria sobre sí mismo, una especie de autosuperación, por la cual uno es capaz de afirmar el mundo, aun cuando el mundo sigue siendo ámbito de fuerzas ciegas, no espirituales, caóticas. Dicha autosuperación del mundo es imposible para la conciencia moral que brota del cristianismo. Esta solo puede soportarlo si lo percibe como sede de la racionalidad, si lo ve experimentando algún progreso en la ética y en la civilización, o destinado para la salvación final. Contra esto, Nietzsche opone su mito del eterno retorno: no habrá solución, no habrá superación ni compensación por el sufrimiento; no habrá reconciliación final, no hay salida. Esta es la visión que separa a todos-los-humanos-demasiado-humanos del super-hombre. Solo este puede soportarlo, puede mirarlo directamente a los ojos y aún decir «sí» a todo.<sup>74</sup>

El confrontamiento de una realidad viciada por un sujeto poderoso que triunfa, aun asumiendo despreciativamente la sumisión: esta es la fórmula de Nietzsche. En ella el poder de la voluntad tiene que ser tan elevado como para establecerse estéticamente «más bien y del mal»<sup>75</sup>, más allá de verdad y mentira, vigentes ahora en un sentido estético «extramoral»<sup>76</sup>. Por mucho que Nietzsche quiera

---

cas propias en las culturas marcadas por la tradición naturalista» (C. CAÑÓN, «Naturalización de la espiritualidad (1)», *Pensamiento*, vol. 73 (2017), núm. 276, 611s. Cf. su aportación «El territorio de la espiritualidad naturalizada», *Scientia et Fides*, 3 (1) 2015, 13-36.

73 Cf. *Ibid.*, 615.

74 Id.

75 Cf. NIETZSCHE, *Más allá del bien y del mal*, en *Obras completas*, vol. IV, 295-437.

76 Cf. NIETZSCHE, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, *Obras completas*, vol. I, Madrid: Tecnos, 2011, 609-619.

dejar tras de sí la doctrina de la transfiguración estética que había extraído de Schopenhauer, y que marca sus primeras obras [...], lo que en el universo suscita nuestra afirmación, una vez superado lo humano-demasiado-humano, no es propiamente su bondad, pero se aproxima a ser su belleza. [...] Parte del heroísmo del superhombre nietzscheano es que puede elevarse más allá de la moral, más allá de la preocupación por lo bueno, y conseguir, a pesar del sufrimiento y el desorden, y de la ausencia de toda justicia, responder a algo como la belleza que hay en todo ello. Por consiguiente, la afirmación no puede separarse por completo de una transfiguración estética. Zaratustra es inseparablemente visionario y poeta.<sup>77</sup>

El momento cultural presente, caracterizado como de neopaganismo<sup>78</sup>, no reviste los tonos de la cultura que precedió a la difusión del Evangelio. El paganismo postcristiano está marcado por los acentos del nihilismo, particularmente el nietzscheano, como declara meridianamente uno de sus profetas actuales, A. De Benoist<sup>79</sup>. Valga el siguiente extracto de su pensamiento:

... es un retorno de la ética heroica, superada por la filosofía platónica. De hecho, el héroe es el ejemplar paradigmático de esta actitud lúdica. El héroe es el nuevo *ecce homo*, la imagen o el espejo donde hemos de mirar para ver reflejados los contornos de la imagen que hemos de esculpir en nosotros. Es el héroe aquel personaje que asume su destino con valentía, que le hace frente, que no necesita disfrazarlo ni negarlo, sino que juega con él aun a sabiendas de que, al término del día, será derrotado por la caducidad del

---

77 TAYLOR, *Fuentes*, 616.

78 Cf., al respecto, J. RATZINGER, *Ser cristiano en la era neopagana*, Madrid: Encuentro, 2006<sup>2</sup>, en particular el momento en que, haciendo historia de la revista *Communio*, afirma sin ambages: «Europa está hoy a punto de volver a ser de nuevo pagana. Pero entre estos nuevos paganos existe también una nueva sed de Dios que a menudo está mal orientada. Esta sed no se apaga con sueños de una nueva Iglesia ni con una Iglesia que pretenda renovarse a sí misma mediante discusiones sin término. Cuando es esto último lo que se ofrece, muchos prefieren refugiarse en lo esotérico, en lo mágico, allí donde parece abrirse la atmósfera del misterio, de lo totalmente otro» (p. 63). Véase, también, la entrevista concedida a A. Tornielli en noviembre de 1992, recogida bajo el título «Dar testimonio en la era pagana», donde contesta afirmativamente a la sugerencia del entrevistador del riesgo de reducir la fe a cultura, poniendo sobre aviso de la «reducción del cristianismo a espiritualismo, que puede adquirir dimensiones estéticas y entrar así en el juego de las culturas. Forma parte de cierto divertimento intelectual hablar de cosas trascendentes pero sin ese realismo que llega hasta lo concreto de nuestra vida. También Romano Guardini se opuso a esta tentación, ya presente en el periodo de entreguerras» (p. 143).

79 Puede encontrarse un amplio desarrollo de su propuesta en F. COLOMER, «La propuesta pagana», en *Scripta Fulgentina*, Año I (1991/1), enero-junio, 107-119. Las citas que de él hagamos proceden del artículo citado de García Durán y Saeteros Pérez.

tiempo, por la muerte. El heroísmo consiste en enfrentarse al destino para oponer a su inevitable triunfo natural, el triunfo propiamente humano que reside en haberlo afrontado, evitando la deshonra de una huida.

Es más, en buena lógica, lo sacro en el paganismo no puede ser juzgado, pues en cuanto totalidad sagrada no amerita redención alguna, ya que es portadora de su propia salvación. De este modo, la historia queda en manos de sí misma, se resuelve en el aquí, pues no hay un más allá; con ello, la única normatividad posible es la facticidad, lo que hay, sin posibilidad de vislumbrar un sentido, una meta, una razón.<sup>80</sup>

No vamos a abordar ahora el elemento heroico ni el papel del sujeto en la trasmutación neopagana. Eso será tema de una próxima contribución, desarrollando el segundo y el tercero de los ejes de Guardini que están sirviendo de programa a este estudio. En lo que vamos a detenernos es en plantear, en el mismo orden de lo estético desde el que se le quiere desbancar, la originalidad de la propuesta evangélica con la que quiere competir la elevación que venimos rastreando del naturalismo a factor salvífico, así como su apelación al destino, borrada ya del horizonte toda alusión a la Providencia.

Antes de pasar a ese momento, merece la pena reflexionar sobre la alteración del sentido cristiano de la Providencia. Por mucho que se haya preparado paulatinamente, resulta extraño que se hayan llegado a invertir los papeles en el nuevo paradigma cultural cuya vigencia calificaba Pablo VI de dramática. De nuevo Gilson arrojará luz en lo que a las premisas históricas de un «cambio de perspectiva sobre la esencia del cristianismo» se refiere:

Diría que el resultado esencial de la filosofía cristiana es la afirmación meditada de una realidad y de una bondad intrínseca de la naturaleza, que los griegos solo pudieron presentir, por no haber conocido el origen y el fin. No se me oculta el aspecto paradójico de semejante tesis, pero ahí están los hechos, y un contrasentido clásico no deja de ser un contrasentido. ¿Acaso no es cometer uno, tomar lo que los Padres de la Iglesia y los filósofos de la Edad Media dicen de la corrupción de la naturaleza, por lo que estos piensan de ella? Sin embargo, es lo que se hace; y haciéndolo no se comete un simple error de valoración sobre la intensidad de un sentimiento, sino que se les atribuye uno que no experimentaban y se les niega uno cuya ausencia, si no lo hubiesen sentido, les hubiera excluido del cristianismo tal como ellos lo comprendían. ¿Cómo ha podido producirse semejante error de perspectiva? Las causas son sin duda múltiples y muy complejas, pero hay por lo menos una cuya acción no deja lugar a dudas: el cambio de perspectiva sobre la

esencia del cristianismo, que se produjo a partir de la Reforma y que el jansenismo ayudó a difundir y a confirmar.

Lo que no es cierto del cristianismo medieval lo es, en efecto, del de los reformadores. Ni los judíos, ni los griegos, ni los romanos, a quienes se predicó el Evangelio creyeron que esa predicación significara la negación de la naturaleza, aun caída en desgracia, o la negación correlativa del libre albedrío. Muy por lo contrario, en los primeros siglos de la Iglesia, ser cristiano era esencialmente mantenerse a igual distancia entre Manes, que negaba la bondad radical de la naturaleza, y Pelagio, que negaba, con las heridas que esta había recibido, la necesidad de la gracia para curarla. San Agustín mismo, aunque la controversia antipelagiana hizo de él el Doctor de la gracia, tanto podría llamarse también el Doctor del libre albedrío, pues luego de empezar a escribir un *De libero arbitrio* antes de conocer a Pelagio, juzgó necesario escribir un *De gratia et libero arbitrio* en lo más recio de la disputa pelagiana. Para encontrar un *De servo arbitrio* hay que llegar a Lutero. Con la Reforma aparece por vez primera esta concepción radical de una gracia que salva al hombre sin cambiarlo, de una justicia que rescata a la naturaleza corrupta sin restaurarla, de un Cristo que perdona al pecador las heridas que se ha hecho, pero no las cura. Ahora bien: a medida que el tiempo transcurría y que el catolicismo medieval perdía influencia, se produjo, por una singular ilusión de perspectiva, el hecho de que se llegara a confundirlo con ese cristianismo de los reformadores, que era su negación misma. A partir de ese momento, la obra entera de la filosofía medieval solo podía parecer una hipocresía, incapaz, desde luego, de engañar a nadie, o, en la hipótesis más indulgente, como un error ingenuo.<sup>81</sup>

El parvo consuelo que para la libertad puede suponer entregarse, aunque sea amorosamente, a un destino impersonal es síntoma final de una personalidad despechada. Con todo, ahí está la Historia para constatar que se ha producido.

#### b) Respuesta estética.

El emplazamiento para una reacción estética debe (i) asentarse en la convicción de que *desencantamiento* no es *desmisterización*. Confundir encanto con misterio es reenviar a una perspectiva mítica lo que la había sustituido con la llegada de la fe. Pero no basta con eso. Hay que (ii) responder a la provocación pagana con una nueva inversión, en lenguaje paradójico, de su aparente optimismo, así como darle la vuelta a la acusación del cristianismo de ser la verdadera cultura de la negación. Finalmente, (iii) volveremos la mirada a Guardini para establecer la verdadera afirmación en Cristo que el pesimismo del destino ha venido a suplantar.

---

81 GILSON, *op. cit.*, 382-383.

(i) Un buen punto de partida para una revisión estética lo aporta G. Marcel, cuyo pensamiento ha llegado a calificarse de «humanismo trágico y esperanzado»<sup>82</sup>. La aparente contradicción entre lo trágico de Nietzsche y la esperanza, que horada el cerco del destino constituyen un nuevo tipo de configuración vital, no exento de paradoja. Que Marcel parta de la defensa de la verdad<sup>83</sup> ya es una primera reivindicación. Que adopte la filosofía del ser frente al valor de la nada (nihilismo), un paso más. Pero son otros dos elementos los que nos aportarán la reacción estética que proponemos.

— El primero es el perfilamiento objetivo del misterio que, frente a un subjetivo «encantamiento», será lugar de la oferta evangélica a un mundo pagano por medio de la personalización. Aquí, la acusación de negatividad y enemistad con lo creativo es subvertida: «El dinamismo epifánico del misterio consiste en ese tránsito de lo contingente, circunstancial y precario a lo trascendente, valioso, precioso, inagotable, que se hace presente a través de la transparencia del acontecimiento concreto existencial. Pero este dinamismo luminoso me implica a mí mismo, me envuelve, me afecta creativamente»<sup>84</sup> No hay pasividad espectadora en la epifanía del misterio. Al contrario, «Toda presencia es creadora, afirmativa de los seres que se encuentran en la comunión [...] La comunión presencial ilumina porque es la irrupción de la experiencia del ser que es luz. Su ausencia entenebrece porque toda deficiencia ontológica es dispersión y negación»<sup>85</sup>. Es más, el misterio, que es el ser mismo<sup>86</sup>, tiene lugar como manifestación dinámica. El misterio es «presencia ofrecida»<sup>87</sup>, que como presencia no puede no ser sino positiva, pero toda cuya «consistencia ontológica depende de la libertad que quiera acogerla»<sup>88</sup>. Entendámoslo: como

---

82 Cf. F. CABALLERO GARCÍA, *La experiencia del misterio: ontofanía concreta de Gabriel Marcel* (tesis doctoral), Madrid: Universidad Complutense de Madrid, Servicio de Reprografía, 1991, 228.

83 Con resonancias de una alusión nuestra reciente, Caballero nos aporta una cita: «Entre los grandes filósofos del pasado no existe probablemente ni uno solo que hubiese rehusado dar carta de ciudadanía a la verdad dentro de su pensamiento. Incluso un irracionalista como Schopenhauer juzgaba sin ninguna duda que había descubierto la verdad en el fondo de las cosas. La única excepción, probablemente más aparente que real, sería Nietzsche, en la medida en que su pensamiento parece establecerse en cierto modo no sólo más allá del bien y del mal, sino también más allá de lo verdadero y de lo falso» (G. MARCEL, *Filosofía para un tiempo de crisis*, Madrid: Guadarrama, 1968, 39).

84 CABALLERO GARCÍA, *cit.*, 203.

85 *Ibid.*, 204.

86 Cf. *ibid.*, 209.

87 *Ibid.*, 220.

88 *Id.*

de fe, el misterio, al contrario que la magia, solo se entrega a un sujeto que se expone entregándose. Más allá de simplemente «encantar», interpela a la libertad y reclama respuesta de acogida en un encuentro personal. Prácticamente excluidos de la vivencia del encuentro quedan los optimismos culturales que desconocen la urgencia de lo personal:

El hombre es capaz no solamente de negar el ser y cerrarse a él «en un veredicto abstracto», sino que puede realizar la negación radical de la coincidencia del ser y la vida, como negación efectiva. No solamente el suicidio, la traición y la desesperación para el pensamiento metafísico son modos de cerrarse y negar el ser en su condición de «principio de toda positividad». La desesperación y la traición son la aniquilación de la esperanza y la fidelidad con que el ser humano puede abrirse a la acogida del misterio.<sup>89</sup>

La posición en que el rechazo a acoger el misterio nos coloca tiene afinidad con la reincidente queja nietzscheana, solo que la inversión viene provocada por una paradójica traición a sí mismo —*por* el rechazo del ser— de un diligente afirmador de sí. No es la infidelidad a la tierra el detonante de la degeneración (decadencia en terminología nietzscheana), sino el desconocimiento de sí mismo como *siendo* y la soberbia aspiración a ser más que ser:

La posibilidad física del suicidio que está inscrita en nuestra naturaleza de seres encarnados no es más que la expresión sensible de otra posibilidad mucho más profunda, aunque más oculta: la de la negación espiritual de sí, o, lo que significa lo mismo, la de una afirmación de sí impía y demoníaca que equivale a un rechazo radical del ser. Este rechazo es, en cierto sentido, la mentira y el absurdo mismos, puesto que es la oposición al ser por alguien que es, pero en la medida en que cobra cuerpo se transforma —si puede decirse— en ser invertido y pervertido.<sup>90</sup>

— En segundo lugar, en el misterio del ser se anuda la forma de un heroísmo que le había sido secuestrado. Ya Marcel, contra la tradición nietzscheana, tuvo el atrevimiento de vincular la manifestado del misterio al testimonio:

El testimonio es la única vía de acceso a la realidad del misterio, porque es el único modo de acercarse al ser. Hay que reconocer la valentía intelectual de Marcel al hacer esta afirmación a favor del valor gnoseológico del

---

89 *Ibid.*, 213.

90 MARCEL, *El misterio del ser*, Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1964<sup>2</sup>, 308 (De nuevo agradecemos a Caballero su indicación de este pasaje).

testimonio. No solamente en nuestra época, sino en tiempos de Nietzsche el concepto de testimonio no solamente era rechazado, sino ridiculizado. [...] Y en efecto, el valor del testimonio no tiene sentido sino en un mundo humano y en las relaciones Interpersonales. Jamás se podrá aludir el testigo en un mundo donde reine la sospecha. la desconfianza y todas las relaciones entre Individuos se fundamenten en la verificación y sentido utilitario. Entre individuos cuyo motor profundo sean exclusivamente los instintos, no puede hablarse del acto de testimoniar. Solamente se es testigo entre personas En el pensamiento marceliano el testimonio es realidad vulnerable, que se esfuma si alguien no lo recoge. Para «poder ser reconocido como válido» necesita de una libertad personal que al acogerlo se convierta a su vez en testigo.<sup>91</sup>

Pero la reacción estética se vuelve más elocuente con la presentación que hace Scheler de la inversión de la inversión. En un contrapunto de tipos formales, la devolución del heroísmo al testigo pasa por invertir la acusación de resentimiento<sup>92</sup> y patentizar plásticamente la fórmula creativa que supuso el advenimiento del Evangelio sobre las doctrinas paganas del amor y la compasión, así como proponer la paradoja de un *poder* innegable en la disposición desembarazada que de su vida hace el cristiano. La naturaleza queda subordinada a un horizonte más elevado, en relación con el cual un sacrificio es una ganancia y es superado el necesitarismo. En efecto, el amor

---

91 CABALLERO GARCÍA, *cit.*, 250s. Alude en seguida, explícitamente, a un pasaje en concreto sobre el escándalo que al pagano supone mártir: «Que los mártires demuestran alguna cosa en favor de la verdad de una causa es tan poco verdadero que yo querría negar que jamás un mártir haya tenido algo que ver con la verdad. En el tono con el que un mártir le echa en cara al mundo su propio tener por verdadero, ya se expresa un grado tan bajo de probidad intelectual, tal insensibilidad con respecto a la cuestión de la verdad, que nunca se necesita refutar a un mártir [...] ¿Cambia algo el valor de una causa el hecho de que alguien pierda su vida por ella? — Un error que llega a ser honorable es un error que posee un aliciente de seducción más. Escribieron signos de sangre en el camino que recorrieron y su necesidad enseñó que la verdad se demuestra con sangre. Pero la sangre es el peor testigo de la verdad; la sangre pervierte la doctrina más pura y la convierte en locura y odio de los corazones» (NIETZSCHE, *El Anticristo, Obras completas* vol. IV, 756).

92 «Del tronco del árbol aquel de la venganza y del odio, del odio judío —del más profundo y sublime de los odios, un odio creador de ideales, transformador de valores, que jamás ha tenido igual sobre la Tierra— surgió algo así mismo sin igual, un *amor nuevo*, el más profundo y sublime de todos los amores: — ¿de qué otro tronco habría podido surgir?... Mas ¡no se piense que vino a ser la auténtica negación de aquella sed de venganza, lo opuesto al odio judío! ¡No, la verdad es lo contrario! Del odio surgió ese amor en su copa, a modo de corona» (NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*, Tratado I, §8, *Obras completas*, vol. IV, 468).

es siempre para los griegos algo que pertenece a la esfera sensible, una forma del «apetito», de la «necesidad», etc., que no es propia del ser perfecto. [...] El universo es así una gran cadena de unidades dinámicas espirituales (las cosas, desde el ser de la «prima materia» hasta el hombre), una cadena en que lo inferior aspira a lo superior y es atraído por este, el cual no se vuelve, sino que aspira a su vez a «su» superior, y así hasta llegar a la Divinidad, que ya no ama, sino que representa el término, eternamente in móvil, de todos aquellos variados movimientos de amor a que presta unidad. [...] Opóngase ahora a esta concepción la cristiana. Sucede en esta algo que yo llamaría la inversión del movimiento amoroso. Aquí se vuelve descaradamente la espalda al axioma griego, según el cual el amor es una aspiración de lo inferior a lo superior. A la inversa, el amor debe mostrarse justamente en el hecho de que lo noble se rebaje y descienda hasta lo innoble, el sano hasta el enfermo, el rico hasta el pobre, el hermoso hasta el feo, el bueno y santo hasta el malo y vulgar, el Mesías hasta los publicanos y pecadores —y ello sin la angustia y temor antiguos a perder y volverse uno mismo innoble, sino con la convicción piadosa de conseguir lo más alto en la realización de este acto de «humillación», en este rebajarse a sí propio, en este «perderse a sí mismo»—, con la convicción de hacerse igual a Dios. La transformación de la idea de Dios y su relación con el mundo y el hombre no es la razón, sino la consecuencia de esta inversión del movimiento amoroso. Ahora Dios ya no es, para el amor de las cosas, un eterno término en reposo —comparable a una estrella—, que mueve al mundo como «lo amado mueve al amante», sino que su esencia misma se torna amor y servicio, y, por consiguiente, creación, voluntad y obra. En lugar del eterno «primer motor» del mundo, aparece el «creador», que lo creó «por amor» [...] El amor no es un aspirar y apetecer, y todavía menos un necesitar. Para estos actos es ley el consumirse en la realización de lo ansiado, mientras que el amor no; el amor crece con su acción.<sup>93</sup>

La pregunta de Scheler es si una tal inversión en la concepción del amor puede proceder del resentimiento como su causa motriz. La respuesta sería afirmativa si el descenso de la vida más perfecta a la menos, la inclinación al débil, fuera una estrategia taimada de la voluntad descrita por Schopenhauer, antítesis de la *gran salud* que se espera del antitipo futuro de Cristo. Es sintomática la presencia obsesiva del fantasma del Evangelio que, desde la Ilustración radical, y atravesando toda la historia de la nueva paganización, tipifica la que Taylor llama «filosofía parasitaria de sus adversarios»<sup>94</sup>:

---

93 M. SCHELER, *El resentimiento en la moral*, Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1938, 82-87.

94 «Esto se convierte en un rasgo reconocible de la clase de posiciones modernas que descienden de la Ilustración radical. Dado que no pueden admitir sus fuentes morales, se apela

En una época más fuerte que este presente caduco que duda de sí, ha de venir a nosotros el hombre *redentor*, el hombre del gran amor y el gran desprecio, el espíritu creador, al que su fuerza impulsiva mantiene una y otra vez alejado de cualquier más acá y más allá, cuya soledad el pueblo malinterpreta como si fuera una huida de la realidad — : cuando no es sino un sumergirse, un engolfarse, un ahondar en la realidad, para, cuando salga a la luz, traer de ella a casa la redención de dicha realidad: su redención respecto de la maldición que el ideal habido hasta ahora ha echado sobre ella. Ese hombre del futuro, que nos redimirá del ideal habido hasta ahora, así como de *lo que hubo de surgir de él*, la gran náusea, la voluntad de la nada, el nihilismo, ese toque de campana del mediodía y de la gran decisión, que hará que la voluntad sea de nuevo libre, que devolverá a la Tierra su meta y al hombre su esperanza, ese anticristo y antinihilista, vencedor de Dios y de la nada — *alguna vez tendrá que llegar...*<sup>95</sup>

---

a ellas especialmente en la polémica. Sus principales palabras-fuerza son condenatorias. Gran parte de lo que les sustenta ha de inferirse de la furia con que atacan o refutan a sus enemigos. [...] Esta clase de filosofía autoencubridora es, por tanto, también parasitaria. En el caso de la Ilustración radical, doblemente. Primero, es parasitaria de sus adversarios por la expresión de sus propias fuentes morales, sus palabras-fuerza y, de ahí, por la continuidad de su ímpetu moral. Pero, en segundo lugar, puesto que socava todas las formulaciones previas del bien constitutivo que podrían fundamentar los bienes vitales que reconoce, sin colocar ninguna en su lugar, también, en cierto grado, se sustenta de dichas formulaciones previas» (TAYLOR, *Fuentes*, 463s.). Como enseguida vemos, el «fantasma» del Evangelio tanto puede ser perseguido como conjurado. Que el propio Nietzsche se nombra, al final de su vida como «Ecce homo», llegando a firmar «El crucificado», es más bien anecdótico en comparación con la aspiración creciente al «Evangelio eterno».

95 NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*, Tratado II, §24, *Obras completas*, vol IV, 512. No es Nietzsche el iniciador de la saga de superadores del Evangelio. Es una tendencia que se viene amasando desde el joaquinismo, como se deja sentir en el ilustrado Lessing —tan admirado por Goethe—, y que constituye un antecedente próximo de nuestro autor. Bastan, como muestra, los §§ 85-89 de *La educación del género humano*, alusión a la adultez de la razón incluida: «Llegará, seguro que llegará el tiempo del cumplimiento, cuando el hombre, a medida que su inteligencia se vaya convenciendo de que el futuro será mejor cada vez, no tenga ya necesidad de recabar de ese mismo futuro motivos para sus acciones [...]. Llegará ese tiempo de cierto, el tiempo de *un nuevo Evangelio* eterno, que se nos promete a nosotros en los libros elementales del Nuevo Testamento. Algunos fanáticos de los siglos XIII y XIV tal vez captaron una ráfaga de ese nuevo Evangelio eterno y se equivocaron solamente al anunciar tan próxima su irrupción. Quizá no fuera una ocurrencia vana su *tercera edad del mundo*, y ciertamente no tenían ningún mal propósito cuando enseñaban que la Nueva Alianza quedaría *anticuada* igual que lo quedó el Antiguo Testamento. Ellos mantenían una misma Economía de un mismo Dios: siempre —para decirlo con mi lenguaje— el mismo plan de la educación general del género humano. Solo que lo precipitaron, solo que creyeron poder convertir de golpe a sus contemporáneos, salidos apenas de la niñez, sin ilustración ni preparación, en varones dignos de esa *su tercera edad*» (G. E. LESSING, *Escritos filosóficos y teológicos*, Madrid: Editora Nacional,

Pero no encuentra Scheler que sea ese el caso. La genealogía del amor cristiano lo lleva a él en otra dirección, en la que el nuevo paganismo no parece reparar. Transmutando, uno a uno, los tópicos con que Nietzsche pinta el que llama *nihilismo*<sup>96</sup>, Scheler localiza el real trasfondo del amor cristiano en una voluntad de vida hasta el paradójico desprecio de sí misma,

aquella forma que tiene por punto interno de partida y por fuerza motriz un poderoso sentimiento de la seguridad, firmeza, íntima salud e invencible plenitud de la propia existencia y vida; y de todo surge entonces la clara conciencia de poder dar algo del propio ser y de la propia abundancia. Aquí, el amor, el sacrificio, el auxilio, el inclinarse hacia el más humilde y más débil, es un espontáneo desbordamiento de las fuerzas, que va acompañado de beatitud y reposo íntimo. [...] Hay, sí, un sacrificio de la vida en aras de valores más altos aún que los que la vida encierra; pero no por esto todo sacrificio es una acción dirigida contra la vida y su fomento. Antes bien, hay un sacrificio que es libre dádiva de la propia riqueza vital, hermoso y natural desbordamiento de las fuerzas. [...] En la imagen que Jesús tenía de la naturaleza y de la vida, imagen que se trasluce a veces, parcialmente, envuelta en alusiones, a través de sus sermones y parábolas, advertimos con bastante claridad que Él vio este hecho. Cuando dice: «No os preocupéis de lo que hayáis de comer y beber», no lo dice porque la vida y lo necesario para su conservación le sea indiferente, sino porque considera como debilidad vital todo lo que sea «cuidarse» del día próximo, toda preocupación por el propio bienestar corporal. [...] Toda deliberada atención al propio bien sensible y

---

1982, 591ss.). En cuanto al latente milenarismo de Lessing y el Romanticismo alemán, cf. H. DE LUBAC, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore, I. De Joaquín a Schelling*, Madrid: Encuentro, 1989, 264 ss. La difusión de estas doctrinas atraviesa, bajo el apelativo de *Evangelio eterno*, la historia del pensamiento bajomedieval y particularmente la Modernidad alemana, alcanzando, en su estructuración triádica de las épocas, al propio Nietzsche en las «Tres metamorfosis del espíritu» del *Zarathustra* y, en nuestros días, Heidegger (cf. H. LEFEBVRE, *Hegel, Marx, Nietzsche*, Madrid: Siglo XXI de España, 1988<sup>8</sup>, 40ss.). Aunque queriendo marginarse de ellas, el mismo Benoist identifica facciones neopaganas de hoy, de cuño gnóstico, vinculadas a este esquema: «Los grupos “neopaganos”, sobre todo anglosajones, que se inscriben en la dinámica de la *New Age*. Más o menos nacida del movimiento hippie y de la contestación californiana de los años sesenta [...], sus temas principales son el ecofeminismo, el milenarismo de “Acuario”, una irrefrenable propensión hacia todas las formas del ocultismo y de lo paranormal, una aspiración a la transformación personal que permita al individuo vibrar al unísono del “alma del mundo”...» (A. DE BENOIST, entrevista concedida a C. Champetier, publicada en *Elements*, nº 89, julio de 1997).

96 Prácticamente sinónimo de cristianismo, como cuando, en crítica a la falta de radicalismo de Schopenhauer, le censura conservar «un sentido cristiano, es decir, nihilista» (NIETZSCHE, *El crepúsculo de los ídolos*, § 21, *Obras completas*, vol IV, 665).

toda preocupación y angustia, más paralizan que estimulan la fuerza creadora que guía, indeliberada y benéficamente, toda vida. «Y quién de vosotros, con todos sus cuidados, podrá alargar su vida ni el espacio de una hora?» (Lucas 12, 25). [...] Una alegre, ligera, valiente, caballeresca indiferencia hacia las circunstancias de la vida, indiferencia que mana del fondo de la vida misma, es el pozo de que fluyen estas palabras. El egoísmo, el miedo a la muerte (tan difundido en la Antigüedad, que varias escuelas filosóficas, como, por ejemplo, los epicúreos, daban a la filosofía por objeto el «librarnos del miedo a la muerte»), es una señal de vida descendente, enferma, quebrantada. Las épocas de máxima vitalidad han sido indiferentes a la vida y su término. Esta indiferencia es ella misma un estado de ánimo vitalmente valioso.

El amar y el sacrificarse de esta forma por el débil, el enfermo, el humilde, etc., nace, pues, de la interior seguridad y propia plenitud vital. Y cuanto más honda y céntrica sea, no solo esta seguridad vital, sino aquella otra seguridad y felicidad, aquel saberse seguro en el castillo del último ser mismo (Jesús lo llama el «reino de Dios»), tanto más puede y debe el hombre ver, con casi juguetona indiferencia, su «destino» en esas zonas periféricas de la existencia donde hay aún «dicha» y «desgracia», «agrado» y «desagrado», «placer» y «dolor».<sup>97</sup>

Obviando todo comentario sobre la fidelidad exegética de Scheler, no nos encontramos aquí con otra cosa que Nietzsche vuelto contra sí mismo, en un alarde que no creemos inadvertidamente provocativo. Pero no se completa con esto la reacción estética que queremos ofrecer al modelo axiológico de naturaleza vigente desde la Modernidad. La última mención del destino y el marco general del «optimismo» cristiano nos llevan a dar el siguiente paso.

(ii) Desde que planteamos el sistema de «respuesta estética», Chesterton ha sido el paradigma que hemos tomado como guía. Su incansable forcejeo con los derroteros culturales que se abrían paso irresistiblemente en toda Europa le han hecho merecedor de una fama de adelantado que, por el sistema de sus enfrentamientos le valió el merecido título de «príncipe de la paradoja». Pocas iniciativas que, por la plasticidad de su escenografía, puedan aspirar a rivalizar con la estética de la cultura vigente, alcanzan la altura, actualidad y potencial de la obra de Chesterton. En la pugna con una naturaleza que es destino y la espiritualidad fundada en asumirla como elevación, venimos a parar en las paradojas de pesimismo/optimismo que jalonan su ensayo apologético, a la par que autobiográfico –lo que lo hace tan vívido y creíble–, *Ortodoxia*. De aquí

---

97 SCHELER, *El resentimiento*, 90-94.

partimos para responder estéticamente a la paradoja que el *amor fati* solemnizó de un «pesimismo de la fuerza»<sup>98</sup>:

Donde el pesimismo clásico aborda el sufrimiento en la negativa sobriedad de considerarlo básicamente indeseable, el pesimismo de la fortaleza antepone la exaltación y la épica:

*Vosotros queréis, en lo posible, eliminar el sufrimiento — y no hay ningún «en lo posible» más loco que ese; —¿y nosotros?— ¡parece cabalmente que nosotros preferimos que el sufrimiento sea más grande y peor de lo que ha sido nunca!*<sup>99</sup>

Tanto abunda ese deseo de sufrimiento para que el pesimista de la fortaleza pueda probarse a sí mismo su catadura que Nietzsche plantea la tercera y última idea de su sistema que vamos a exponer: el eterno retorno. [...]

La idea de que nuestras vidas se repitan eternamente sin variación alguna es, para Nietzsche, motivo de gozo. Con todo, nos advierte, solo lo será para lo que él denomina «superhombre»: es el único tipo de ser humano que no se sentirá aterrado ante la idea de una vivencia cíclica de su propia existencia. Según Nietzsche, el superhombre es aquel individuo que, guiado por la voluntad de poder, ha escapado del rebaño del pensamiento esclavo y se nutre ahora tanto de su soledad como de los pensamientos particulares y heroicos que de ella nacen. Es tanta la satisfacción que el superhombre siente respecto a su vida que, ante la aparente pesadilla de repetirla en bucle, dice: “¿Era esto la vida? ¡Bien! ¡Otra vez!”<sup>100</sup>,<sup>101</sup>

La más clara expresión de amor al peor destino encuentra, pues, en la doctrina de Nietzsche, una expresión privilegiada. Yendo a mayores precisiones, Rosset, para distinguirla de otras versiones de «lógica de lo peor», como serían el pesimismo o el masoquismo, en la obra homónima que arriba mencionábamos la denomina «filosofía trágica», en línea algo heterogénea con Lucrecio o Pascal. Nosotros encontramos una descripción más ajustada al *humus* cultural contemporáneo en el pesimismo nihilista de Ligotti, no exento de amargo cinismo, inclinado a favor de Schopenhauer:

---

98 Tomamos de P. Naranjo la cita del *Pessimism: Philosophy, Ethic, Spirit* de J. F. Dienstag: «En la vasta literatura que Nietzsche ha generado, se presta muy poca atención a su autodefinición como pesimista» (P. NARANJO, «Pesimismos antagónicos: Mainländer y Nietzsche», en *Claridades. Revista de Filosofía*, 15/2 (2023), 11-36. La cita es de la p. 26).

99 La cita es de *Más allá del bien y del mal*, § 225. Con diferente traducción se encuentra en NIETZSCHE, *Obras completas*. vol IV, 386.

100 NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, «De la visión y el enigma», § 2. Con diferente traducción se encuentra en *Obras completas*, vol. IV, 166.

101 NARANJO, «Pesimismos antagónicos», 30-31.

Nietzsche es, entre otras cosas, famoso como promotor de la supervivencia humana, en la medida en que haya suficientes supervivientes que le sigan como *pesimista pervertido* — alguien que se ha consagrado a amar la vida precisamente porque es lo peor imaginable, un paseo sadomasoquista hasta la muerte por las vueltas y entresijos del ser. Nietzsche no tenía problemas con la existencia humana en cuanto tragedia nacida de la consciencia, madre de todos los horrores. Este pesimismo irregular es la antinomia del pesimismo «normal» de Schopenhauer [...]

La clave de la popularidad de Nietzsche entre los ateos amoralistas es su misticismo materialista, un juego de manos mental que, ante sus ojos, transforma el sinsentido del mundo en algo significativo y reformula el destino como libertad [...]

En alianza con aquellos que creyó haber adelantado en la carrera hacia un destino indefinido, Nietzsche hizo cuanto pudo para mantener el desfile humano en marcha hacia... donde fuera. [...] Después de demoler la fe anti-vida del Crucificado, Nietzsche transmitió sus propios mandamientos por medio de Zarathustra, ese mesías cuasianticristo que había ataviado para relevar al cristianismo en la administración del mundo occidental y mantenerlo a flote con fondos falsificados. [...]

Probablemente se le haya robado a Nietzsche la que hemos etiquetado como Paradoja de Zapffe: los seres humanos engañándose a sí mismos para pensar sus vidas como lo que no son, a saber: dignas de ser vividas. En su *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche escribió:

*Es un fenómeno eterno: la ávida voluntad encuentra siempre un medio de retener a sus criaturas en la vida y de obligarlas a seguir viviendo, gracias a una ilusión extendida sobre las cosas.*<sup>102</sup> [...]

Solo nos queda lamentar que Nietzsche no desarrollara esta observación como pesimismo negador de la vida, al modo de Zapffe, en vez de como pesimismo que enseñe «qué significa “temer”» — un pesimismo de la *fortaleza*.<sup>103</sup>

Por estos derroteros transcurre el paganismo. Su versión de la naturaleza como trampolín e invitación a una gloria de la finitud venía precedida de la

---

102 NIETZSCHE, *El nacimiento de la tragedia*, cap. 18, *Obras completas*, vol., I, 409.

103 T. LIGOTTI, «*The Conspiracy against the Human Race. A Contrivance of Horror*», New York: Hippocampus Press, 2010, 120-123 (la traducción es nuestra). Agradecemos la referencia a P. Naranjo, «Pesimismo antagónico: Mainländer y Nietzsche», 28. En la más acendrada tradición del pesimismo, Ligotti no deja de recordar la tendencia antinatalista que comparte con P. W. Zapffe y remonta hasta los cátaros. Similar ascendente gnóstico encontramos en la promotora abortista y co-patrona de *Planned Parenthood* Margaret Sanger, con lazos con la Sociedad Fabiana y quizá también alguna secta del tronco *New Age*. Como siempre, Chesterton no tardaba en reaccionar, esta vez con su *Eugenics and other Evils*.

alegría, «pequeña publicidad del pagano»<sup>104</sup>. La fidelidad a la naturaleza, fundamento axiológico, sabías de garantizar la custodia permanente que la tierra prestaría a su consagrado. Sin embargo, el transcurrir de los momentos revela el oscuro envés de cada cosa:

Por los días en que el idealismo de los estoicos había comenzado a descubrir los puntos flacos del pesimismo, el culto tradicional de la naturaleza había empezado a descubrir las debilidades patentes del optimismo. El culto de la naturaleza puede considerarse natural en las sociedades jóvenes; es decir, el panteísmo es lícito mientras consista en el culto efectivo de Pan. Pero la naturaleza tiene otros aspectos, que la experiencia y el pecado no tardan en descubrir, y no es impertinente decir que el dios Pan pronto dejó ver la pezuña hendida. La religión natural admite esta única objeción: que, en cierto modo, acaba siempre por dejar de ser natural. Por la mañana, admiramos la inocencia y la afabilidad de la naturaleza; pero si la seguimos por la noche admirando, será por su crueldad y negrura. Nos lavamos, al amanecer, en el agua clara, como el sabio de los estoicos; pero, anochecido, resulta que nos estamos bañando, como Juliano el Apóstata, en la hirviente sangre de los toros. El exclusivo empeño de salud conduce a términos enfermizos<sup>105</sup>.

La progresiva depauperización del cielo pagano, de la que no ofrece resquicio a la duda el alegato de Ligotti, aporta una veta de desesperanza y hastío que se ha ido haciendo típica de la cultura nihilista. Así se ve en otros publicistas del pesimismo, léase, por ejemplo, el sudafricano antinatalista –como el mismo Ligotti y su admirado Zapffe– D. Benatar, en su obra *Mejor nunca haber sido. El mal de venir a la existencia*<sup>106</sup>. No son, por desgracia, una excepción en el

---

104 CHESTERTON, *Ortodoxia, Obras completas*, vol. I, 675.

105 *Ibid.*, 578-579.

106 De nuevo debemos a NARANJO (*op. cit.*, 34-35) la relación de este y otros libros que desarrollan el tema: D. BENATAR, *Better never to have been. The harm of coming into existence*, Oxford: Oxford University Press, 2006; O. QUINTANA, *Filosofía para una vida peor. Breviario del pesimismo filosófico del siglo XX*, Madrid: Punto de Vista, 2016; H. SEVILLA, «Dios se suicidó. Invitación al exterminio humano en la visión transpersonal de Mainländer», en *Tópicos: Revista de Filosofía de Santa Fe* (38), 2019, 144-171; E. THACKER, *En el polvo de este planeta*, Madrid: Materia Oscura, 2015.

Añadimos por nuestra cuenta otros lugares destacados sobre el pesimismo nihilista, tales como estudios monográficos: F. C. BEISE, *Weltschmerz. Pessimism in German Philosophy. 1860-1900*, Oxford: Oxford University Press, 2016; así como tratados «comprometidos»: P. W. ZAPFFE, *On the Tragic*, Lausanne: Peter Lang, 2014 o E. THACKER, *Cosmic Pessimism*, Minneapolis: Univocal Publishing, 2015; hasta llegar, finalmente, a las paladinas apologías del suicidio de J. AMÉRY, *On Suicide. A discourse on Voluntary Death* Bloomington: Indiana Uni-

pesimismo militante satisfecho de sí que ha ido cundiendo, como no parecen rareza intrascendente los exabruptos del actor y cineasta E. Casanova que vinieron circulado recientemente por los medios, del estilo de su reflexión sobre la maternidad («Es un acto completamente egoísta: tu hijo, hije o hija va a vivir en un mundo horrible. Y tú lo traes al mundo sin preguntarle si quiere venir») o sobre la población mundial («Estaría muy bien acabar con la humanidad, pero como somos un puto virus, no va a pasar»); «El ser humano va a luchar hasta el fin de sus días por una libertad que no existe. Todo por amor a sus hijos. Es el horror»<sup>107</sup>.

Esta profecía de Chesterton que acabamos de compartir no parece desca-minada. No obstante, lo que en esta sección nos interesa es hacer constar su análisis y percibir en él la bella sonoridad que aportaba la Providencia cristiana y ha venido ignorándose conforme se le desbancaba de la cultura. Nos centramos en *Ortodoxia* y el contrastado tratamiento que allí se hace de optimismo y pesimismo, sobre el trasfondo de una visión prosaica o poética según se conciba la naturaleza:

Según el cristianismo, somos realmente los supervivientes de un naufragio, la tripulación de un barco de oro que se ha ido a pique antes de los comienzos del mundo.

Pero lo más importante es que esta nueva actitud espiritual transformaba absolutamente las razones del optimismo, y que, al trastornarse estás, el alma experimentaba aquel brusco alivio del hueso dislocado que vuelve a su coyuntura. A menudo me he declarado optimista solo por rechazar la grosera blasfemia del pesimismo. Pero lo cierto es que todo el optimismo que las filosofías de mi tiempo pudieron proporcionarme, me resultaba tan falso como desalentador, por el hecho mismo de que todo él se gastaba en probar que los hombres somos plenamente adaptables al mundo. Y el optimismo cristiano se funda en el hecho reconocido de que no somos adaptables al mundo. [...] El placer del optimista era enteramente prosaico, por fundarse en la naturalidad de las cosas; pero la alegría cristiana es poética porque proce-

---

versity Press, 1999 o H. BURGER,—suicida él mismo—, *Tractatus Logico-Suicidalis. On Killing Oneself*, Cambridge [Massachusetts]: Wakefield Press, 2022.

Cambiando de tercio, merece la pena hojear el provocativo —por su ironía estética y su disenso combativo— estudio sobre la voluntad de muerte contemporánea *Tenga usted éxito en su muerte. Anti-método para vivir*, del converso F. HADJADI, Granada: Ed. Nuevo Inicio, 2011, con secciones particularmente gráficas, como la tercera —«Cóctel lítico y otros refrescos»— o la cuarta —«La sociedad del crimen perfecto»—.

107 Pueden consultarse en redes y diarios, tales como: *ABC* (11 ene 2023), *La opinión de Murcia* (13 ene 2023), *Cadena Dial* (12 ene 2023), *Semana* (11 ene 2023), *COPE* (10 ene 2023), etc.

de de la innaturalidad de las cosas a la luz de lo sobrenatural. El filósofo se cansaba de repetirme que yo estaba en mi verdadero sitio, y a mí hasta esas aprobaciones me resultaban depresivas. Pero averigüé, al fin, que estaba yo en el sitio equivocado, y entonces mi alma cantó sus regocijos como pájaro en primavera.<sup>108</sup>

El carácter autobiográfico se sigue viendo cuando Chesterton, en el capítulo «Las paradojas de cristianismo», narra la extrañeza que le provocaba que pudiera criticarse al cristianismo por una cosa y la contraria:

En el capítulo primero, mis autores me habían demostrado a satisfacción que la doctrina cristiana era un exceso de pesimismo; y después, en el capítulo segundo, comenzaban a demostrarme que había en ella un optimismo algo exagerado. Una de las acusaciones capitales contra el cristianismo era que, con su lúgubre y lacrimoso cortejo de terrores, impide que los hombres se regocijen libremente en el seno de la naturaleza. Pero otra acusación no menos grave pretendía que el cristianismo trataba de consolar a los hombres con las promesas de una fingida providencia, reduciéndolos al estado de niños de teta. Un autorizado agnóstico preguntaba por qué no había que estimarse la belleza natural, y por qué había de ser tan difícil la libertad; y otro autorizado agnóstico objetaba que el optimismo cristiano —«túnica del disimulo urdida por las manos de la piedad»— pretendía ocultarnos la fealdad de la naturaleza y la imposibilidad de ser libre. [...] Los cargos eran contradictorios, y esto me tenía confundido. No era posible que el cristianismo fuese a la vez un disfraz blanco de un mundo negro y un disfraz negro de un mundo blanco. [...] A imitación de toda la juventud de mi época, mascullaba yo con una alegría terrible las burlas que Swinburne lanzaba ante las desolaciones del Credo: «Triunfaste, pálido galileo, y el mundo se nubló con tu aliento». Pero habiendo leído las interpretaciones que del paganismo hace el poeta (por ejemplo, en *Atalanta*), pude inferir que el mundo estaba más nublado antes que después de los resuellos del galileo. El poeta, en efecto, sostenía que, de un modo abstracto, la vida era una profunda negrura; pero que, quién sabe cómo, el cristianismo la había ennegrecido todavía más: el mismo que acusaba la creencia cristiana por pesimista, no era más que un pesimista. «Algo anda mal aquí», me dije. Y en una hora de iluminación, cruzó por mi mente la idea de que no podían ser los mejores jueces en punto a las relaciones de la religión con la felicidad, los que, por propia confesión, no disfrutaban de la una ni de la otra.<sup>109</sup>

---

108 *Ortodoxia V*, en *Obras completas*, 583-584.

109 *Ibid.*, 589-590.

La plasticidad dramática que pone el Evangelio en el dinamismo de la vida es la que llama a escándalo a los que no pueden mantener el equilibrio-en-la-tensión, en la lucha, por falta de la esperanza que nivela pesimismo y optimismo:

No solo puso la Iglesia lado a lado cosas aparentemente contradictorias, sino que hizo más todavía, consintiéndoles chocar entre sí con cierta artística violencia, que de otro modo solo habría sido posible en la anarquía. Y así la dulzura vino a ser más trágica que la locura. Y alzóse el cristianismo histórico en un soberano golpe teatral, que es para la virtud lo que son para el vicio los crímenes neronianos. Los espíritus de la ira y de la caridad cobraron formas terrible o seductoras, graduándose desde aquella ferocidad monástica que azotara como a un pero al primero de los Plantagenets, hasta la sublime piedad de santa Catalina, que, entre las matanzas oficiales, besaba las sangrientas sienas del criminal. [...] Y esta manera de ética tan heroica y monumental se ha desvanecido completamente al desvanecerse las religiones sobrenaturales. Aquellos, con ser humildes, sabían levantarse y ostentarse; pero nosotros somos demasiado orgullosos para ser prominentes<sup>110</sup>.

En la apoteosis de la paradoja, la coexistencia de los extremos traza un relieve dramático que deben captar los que se retraen del Evangelio tomando la vida de fe por una estampa melosa, pacata, falta de mordente. ¿Qué subyace a una humildad que no rehúye exponerse: «si callan estos, gritarán las piedras»? ¿Qué falta al orgullo de hoy que sospecha que la aspiración ignaciana a «señalarse más» debe despacharse como altanería? Respondía Newman en uno de sus sermones –que le valió críticas de «jesuítico» de quienes lo sospechaban reo de romanización–, comentando el pasaje de Mt 10, 16, donde vuelve a resonar el equilibrio paradójico entre la sencillez de paloma y la simultánea astucia de serpiente, y donde disipa la sospecha que el monumental dramatismo de la tensión cristiana pudiera levantar, para una cultura pronta a percibir como hipócritas convicciones que creía desterradas, de no esconder más que la puesta en escena de un estetismo teatral. Hablamos del Sermón XX, «Wisdom and Innocence».

Reconozcamos que fraude, disimulo y desgaste se vuelven mecanismo de defensa en manos de los débiles, esclavos o niños maltratados con que contienen la acción impositiva de quien tiene fuerza. Y que, cuando se llega a carecer de escrúpulo en su aplicación, si redundo en beneficio, dan paso a las perfidia, traición, venganza blanda de las iras de Nietzsche. Pero una cosa distingue esta conducta, vecina probable del resentimiento, de la consigna del Señor, por mucho que apele a la sagacidad de la serpiente: «Sabido cuan peligrosa es

---

110 *Ibid.*, 603.

tal sabiduría, especialmente en tiempos de tentación, si no está despierta una conciencia firme, añadió: “Y sencillos como palomas”»<sup>111</sup>. El problema de este delicado equilibrio está en su presentación al espectador. Es tal la paradoja que, con facilidad, el mundo capta la forma invertida, de donde proceden las acusaciones de hipocresía:

A los cristianos se les llamaba astutos porque «profesando ser débiles eran, de hecho, tan fuertes». Después, por simple coherencia, se les llamaba hipócritas, ya que «era, claramente tan astutos, profesando ser inocentes». Y así, siempre han sido, conforme a las palabras de nuestro Señor, sabios e inocentes, pero siempre han sido llamados en su lugar astutos e hipócritas [...] Incurren en la acusación de astucia a los ojos del mundo porque pretendiendo tan poco, logran tanto.<sup>112</sup>

La labor de Newman va a consistir en analizar los casos y causas de la inversión: qué y por qué induce a percibir serpiente en la paloma. De entre las ocho razones que aporta para descubrir la génesis de la transformación de paradoja en engaño, conviene destacar:

- La falta de naturalidad, la apariencia de escenificación artificial que acompaña al autocontrol «para no decir lo que no se debe»<sup>113</sup>, en escenarios como los que predice el texto evangélico. Es como si, en el trance mismo de la opresión del mundo, hubiera que dudar de que se perdona porque no se esgrime una espontánea sonrisa.
- La ceguera del ambiente para los valores evangélicos, sospechando, tras lo que para él es un misterio, algún secreto oscuro, sutil, calculador que descubrir: «No puede creer que los hombres sacrifiquen deliberadamente esta vida por la siguiente; y cuando profesan hacerlo, piensa que tiene necesariamente que haber algo detrás que no divulgan»<sup>114</sup>.

---

111 J. H. NEWMAN, *Sermons Bearing on Subjects of the Day*, London, Oxford and Cambridge: Rivingtons, 1871, 297 (Las traducciones de esta obra son nuestras).

112 *Ibid.*, pp. 298s.

113 Cf. *Ibid.*, 299s.

114 *Ibid.*, 300. Recordemos cómo Nietzsche reduce a golpe de efecto el plan redentor: «De golpe nos vemos ante el expediente, paradójico y tremendo, en que la humanidad martirizada halló un alivio momentáneo, la genialidad del cristianismo: Dios mismo sacrificándose por la culpa del hombre, Dios mismo pagándose a sí mismo, Dios siendo el único que puede redimir al hombre de aquello que para el propio hombre se ha vuelto irredimible — el acreedor sacrificándose por el deudor, por amor (¿quién iba a creerlo?), ¡por amor al deudor!» (NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*, §21, Obras completas, vol IV, 509).

- La apariencia de duplicidad en una legítima cesión externa –no siendo pecado– a la autoridad, sin, al mismo tiempo, asentir internamente: fastidia que «hagan según pueden, pero no más»<sup>115</sup>.
- El paradójico contento «antinatural», dada su situación. No se echará a buena parte que el cristiano eche a buena parte la contradicción y la prueba; hay disposición para admitir la «soledad trágica» del héroe nietzscheano, pero «la audacia, la decisión, la calma en el habla, que son necesariamente el resultado de la fe y esperanza cristianas, llevan al mundo a sospechar alguna confianza oculta, algún apoyo secreto que las expliquen»<sup>116</sup>.

En resumidas cuentas, se malinterpretará sistemáticamente la confianza en la Providencia como resultado de un cálculo de fondo no dispuesto a reconocerse: los que se saben instrumentos de Dios «deben de tener un propósito definido, solo porque cumplen uno»<sup>117</sup>. Pocas cosas parecen más increíbles al descreído que la esperanza del creyente, bajo la cual ahí siempre hay que suponer un motivo inconfesado. Y es que:

Los hombres no desean oír de la intervención de la Providencia en los asuntos del mundo; y, envidiosamente, atribuyen habilidad y destreza a Sus agentes para escapar de la idea de una Sabiduría Infinita y un Poder Omnipotente. Serán injustos con sus hermanos, para no ser justos con Él; serán desconsiderados en sus imputaciones, antes que humillarse a una confesión<sup>118</sup>.

En el fondo, ese desinterés casi despreciativo del hombre superior nietzscheano por los resultados de sus actos, que abandona al destino apenas salen de sus manos, resultaba encontrarse, paradójicamente, en el cristiano.

(iii) Y terminamos, cerrando el círculo que abrimos con la Providencia, restableciendo, de la mano de Guardini, la verdadera *afirmación* que el pesimismo del destino ha venido a suplantar, un SÍ que había que ridiculizar como el rebuzno de un asno<sup>119</sup>, para dar paso a la insoluble afirmación de la tierra que el proyecto ilustrado forzaba a prevalecer.

En la tercera parte de su *Libertad, gracia y destino*, el paganismo mítico desconoce aún la necesidad natural como resultado de una regulación legaliforme. La percepción de la naturaleza es más bien articulada mediante la acción de

---

115 *Ibid.*, 302.

116 *Id.*

117 *Ibid.*, 306.

118 *Ibid.*, 307.

119 Cf. nuestra nota 26.

fuerzas numinosas que cumplen la misión de dotar de sentido a la existencia y garantizar el orden, dada la necesidad que tenemos de «poder estar seguros»<sup>120</sup> de la naturaleza. Esa versión primitiva del necesitarismo queda, por tanto, provisionalmente conciliada con la acción libre, hasta forjar una visión del mundo que dé cabida a inicitivas del sujeto como acontecimientos suyos:

Hasta cierto punto, al hombre no le ocurre una cosa cualquiera, sino aquella que está en relación con su naturaleza. E incluso aquel suceso que le afecta de modo directo, aun proviniendo del contexto global de las vicisitudes universales, recibe una particular caracterización suya por el hecho de afectarle justamente a él.<sup>121</sup>

Sin embargo, cuando llega la circunstancia abrumadora, que rompe el orden de un proyecto con-sentido, provocando «las preguntas absolutamente sin respuesta, esas en las que retornan las palabras *por qué* y *yo*: ¿por qué me sucede esto precisamente a mí?»<sup>122</sup>, comparece lo numinoso y se experimenta su carácter misterioso y determinante: en los hechos, como diría Schopenhauer, «se revela una *voluntad*, que hace que sean así –sin permitirme reconocer el porqué– y que los mantiene en la existencia, por más violentamente que mi voluntad vital desee rebelarse contra ellos [...] En definitiva, los movimientos del destino provienen de una impenetrable ajenidad»<sup>123</sup>.

En períodos en que la actitud religiosa está vigente, la experiencia del destino provoca la reacción de zafarse de él, cada vez que se revela malicioso. Algo oscuro, demoníaco, se presiente en la trastienda que provoca necesariamente el rechazo. Lo contrario, el *amor fati*, es precisamente lo antinatural: «Es esteticismo moderno querer comprobar y consentir todo esto como elemento vital»<sup>124</sup>. La irracionalidad de ese elemento absurdo y negador no hace sino agravar la reacción del hombre espontáneamente –naturalmente– religioso. Y es que «su verdadera esencia solo la pone en claro la Revelación y, de modo definitivo, Jesucristo»<sup>125</sup>, sentando, correlativamente las bases de la superación del destino.

Porque una reacción incompleta, el fatalismo, no hace sino entregársele, sea de mal o de buen grado. En el primer caso, «el hombre se libera de la voluntad de afirmación individual y renuncia a la resistencia: llega a un acuerdo con el

---

120 GUARDINI, *Libertad, gracia y destino*, 206.

121 *Ibid.*, 219s.

122 *Ibid.*, 227

123 *Ibid.*, 229.

124 *Ibid.*, 232.

125 *Id.*

destino y se deja llevar por él»<sup>126</sup>. En el segundo, el fatalismo se hace *trágico*, según el amor y aceptación de que antes hablábamos<sup>127</sup>.

Ambas reacciones participan de un mismo defecto: el estar dispuestas a *todo* con tal de no admitir *algo*. Paradójicamente, el rechazo de ese algo por no deberlo a mí mismo, echa al sujeto en brazos de un todo que tampoco debe a sí mismo. Es la maniobra del que se siente soberano por decir la última palabra, confundiendo que sea *última* con que sea *sí*, pues, de hecho, el término proferido no puede ocultarse que es un *no* a su independencia. También el suicida obra en el consuelo de decir un *sí* último solo porque ejercita el flaco poder de adelantar el *no*.

Distinta valoración merece la respuesta que Guardini llama «humorismo». Se trata de aquel que

sufre muy hondamente, pero logra no amargarse, sino llegar a la que, junto con las lágrimas auténticas, es una de las mejores expresiones de lo humano: la sonrisa. Aquí hay fuerza, independencia, sabiduría, dolor y paciencia que lo supera. Y aquí hay amor, amor a la vida tal como es.

Únicamente queda una reserva: ver si semejante humor es posible sin la Redención. No hablamos del ingenio, que proviene de un corazón pobre de amor o representa un arma en la lucha de la vida; ni de la burla ante la estupidez y ferocidad de la existencia, en cuyo fondo subyacen desprecio y desesperación; ni tampoco de la ironía, que es un idealismo un tanto avergonzado. No. El verdadero humor, con su libertad y su amor, su dolor y su regocijo escondido, quizá no exista efectivamente más que en el ámbito creado por la Redención [...] En el reino de la Revelación, tal destino no existe.

---

126 *Ibid.*, 240.

127 A esta segunda modalidad de reacción al destino suma Guardini, en nota, una más, no desconectada del área de influencia nietzscheana. Se trata de «la forma sin precedentes en que el régimen nazi de los *doce años* utilizó el concepto del destino. Teóricamente enlazaba, de un lado, con el sentimiento germánico del destino; y, de otro, con el finitimo trágico diseñado por Nietzsche. La pedagogía se esforzaba por educar a la juventud en la aceptación del destino. La poesía idealizaba al hombre heroico, imbuido de la conciencia del destino. Los discursos públicos, la prensa, las enseñanzas sobre la concepción del mundo no cesaban de contraponer al cálculo judío y a la pusilanimidad cristiana el espíritu germánico, animado por la fuerza y la obstinación del destino. El hombre nuevo debía sentirse llamado, por la grandeza del *Reich*, al peligro y la cercanía de la muerte, y a elevarse a una existencia superior, aceptando la fatalidad que descendía del *Reich*. [...] Pero si hubiera habido alguna duda sobre los motivos de los gobernantes, la conclusión final la eliminó. Cuando llegó la hora, no ya de confiar a otros el *destino*, sino de plantarle cara, mostraron una falta de dignidad imposible de rebajar. Cualquiera puede ver que toda la *fe en el destino* no era más que el instrumento de una cínica voluntad de poder» (*Ibid.*, 247, n. 3).

En cuanto la fe cristiana se robustece en la vida del hombre, el sentimiento del destino se transforma.<sup>128</sup>

Cuando llega la hora de plantear el abismo que separa la Providencia cristiana del dominio del destino, Guardini recupera la *conformidad* como categoría explicativa fundamental que prevaleció durante la Cristiandad y que la restructuración moderno-ilustrada del Evangelio llevó a confundir con las de resignación o, en el otro extremo, vana bravuconería. Cuando a Cristo le llega el momento de afrontar su *hora*, la forma estética que se nos ofrece no es ninguna de esas, pues no puede decirse

que Él se resigne sin más al acontecimiento; sino que lo atrae hacia sí, lo acoge en su corazón. Y ni siquiera es que Él decida –tal vez según la forma del amor fati– aceptar incluso lo más temible; sino que –ahora nos acercamos a lo esencial– Él logra que todo encaje en una relación personal [...] Entre Él y el Padre existe una conformidad que llega hasta el fondo.<sup>129</sup>

Está completamente ausente de Cristo el que Guardini llama «esquema psicológico en que se configura el destino»<sup>130</sup>, con los caracteres a que antes aludimos de ajenidad y abuso. Y es que la conformidad dice coincidencia amorosa, donde la palabra *amor* «no indica nada idílico o sentimental, sino algo robusto y en un sentido divino, más duro que cualquier mitología de la existencia heroica»<sup>131</sup>. Nada hay en Cristo de ñoño. Ni hay rastro de la palidez con que lo pinta Swinburne. Los tonos dramáticos que hemos visto acentuar, en su peculiar estética provocativa, a Chesterton, tienen en él su máxima expresión. No se puede acusar de infidelidad a la tierra al que, en su agonía, bebe y vive «hasta el fondo la condición terrena»<sup>132</sup>. En suma, todo este acontecimiento que, como Guardini subraya, en otro caso sería destino, aquí es conformidad en el amor redentor, y eso mismo hace que se transfiguren los elementos numinosos que embargaban al hombre cuando se carga sobre él el peso abrumador del misterio. Lo numinoso cede lugar a lo santo cuando se abre paso el misterio personal del Dios vivo. La acción demoníaca también se esclarece a la luz de los objetivos de un tentador personal, interesado en revertir –transvalorar– las relaciones creaturales:

---

128 *Ibid.*, 245 y 250.

129 *Ibid.*, 256s.

130 *Ibid.*, 263.

131 *Ibid.*, 264.

132 *Id.*

En primer lugar, induce a los hombres a que quieran pertenecerse a sí mismos (cf. Gn 3, 1-5). En realidad, esto no es posible, porque el hombre está ordenado por naturaleza a algo Absoluto y Realísimo. *Servir* –tomando la palabra en su sentido más noble– representa su verdad, por lo que la proclamación de la autonomía no es más que un paso [de un señor a otro]. Si el hombre abandona al verdadero Señor, “al que servir es reinar”, cae en manos del primer rebelde, al que servir es esclavitud e ignominia. Jesús ha quebrado este dominio perverso.<sup>133</sup>

A la luz de la Redención, el presunto destino fatal no es más un concepto degradado, cuyo original es el de un mundo alejado de Dios por efecto de su caída. Su recuperación por el acto redentor instauro un ámbito de conformidad como categoría del nuevo orden de lo personal. «Se anuló la desesperación impotente y el miedo, así como la seguridad en uno mismo y el *pathos* de la creencia en el *fatum*, el hado. La verdad se mostró mucho más sencilla, mucho más dura y a la vez, mucho más consoladora. [...] Allí donde la creencia en el hado era una fuerza esquiva, impersonal, aparece la persona del Padre. Con esto cambia todo el carácter de la existencia. Hay alguien que responde de lo que le ocurre al hombre. *El destino* es irresponsable. Parcas y Normas, Moira y Ananké no responden de lo que tramán»<sup>134</sup>. Eso supone la realidad de la Providencia, con la que establecer relaciones personales de conformidad, sobre la base de que «Dios no entra en una unión de tipo naturalista con el mundo»<sup>135</sup>.

### 3. A MODO DE CONCLUSIÓN

Con lo precedente, se ha constatado una triple dificultad para la admisión cultural del Evangelio, que no se reducirá a un problema de mera admisión, pues por parte del Evangelio ha de haber una capacidad –llámesele o no *aggiornamento*– de acceder a los campos de la cultura en la que se tiene que mover, pero para la que tiene el límite de su fidelidad identitaria. Esta tensión se ha constado históricamente en escenarios como el de la confluencia de la naciente Iglesia con el entorno de la civilización clásica. Ya Pablo VI, en el número con que comenzábamos, adelantaba una dirección explicativa de esta tensión cuasi constitutiva en sendas afirmaciones: «El Evangelio y, por consiguiente, la evangelización, no se identifican ciertamente con la cultura y son

---

133 *Ibid.*, 268s. La cita interior es de la *Misa por la paz* del Misal Romano.

134 *Ibid.*, 273 y 275.

135 *Ibid.*, 277.

independientes con respecto a todas las culturas [...] capaces de impregnarlas a todas sin someterse a ninguna».

*Impregnar sin someterse.* He ahí la fórmula. Y he ahí el timbre de escándalo para una cultura que *se sabe* tal. Y nuestro recorrido nos lleva a concluir que el último factor explicativo de una cultura que admite *cualquier cosa* antes que ceder al Evangelio es el reconocimiento mismo de su protagonista. El sometimiento a la necesidad y al destino, antes que la fe y la esperanza en él.

Es lo que, pocos años después de *Evangelii nuntiadi*, uno de sus admirados pensadores, amigo personal del pontífice y observador invitado a las sesiones del Concilio Vaticano II, expresaría desde la propia vivencia. En efecto, Jean Guitton, en su *Silence sur l'essentiel*, deslizó una confidencia de sus años de estudiante:

Uno de mis maestros me decía que aceptaba todas las filosofías, a excepción de la «filosofía cristiana»: el cristiano no puede buscar sinceramente la verdad, puesto que ya la posee. Yo había encontrado esta actitud anímica estudiando al más dulce de los emperadores, Marco Aurelio, que no era duro más que con los cristianos. Voltaire, el más inteligente de los escritores, lo aceptaba todo, excepto «lo infame». Y, detrás del telón de acero, no faltan políticos dispuestos a aceptar todos los cultos, incluso el ortodoxo... salvo el catolicismo.

Me he preguntado a qué se debía este ostracismo. Y de tiempo atrás me respondía León Brunschvicg: «La causa de esta intolerancia de los emperadores es la siguiente: estaban dispuestos a introducir a Jesús entre los dioses, a condición de que no fuera el único. Aceptaban hasta al Dios judío, pero no podían soportar la intolerancia de los primeros cristianos». Y añadía: «Me atrevo a definir así la tolerancia como *la intolerancia de la intolerancia*».<sup>136</sup>

El contexto actual desborda la comparación con los emperadores por la incidencia de las tres incorporaciones de la Modernidad, que parece exigir con nueva intensidad la condición para deshacer el divorcio con la cultura: el Evangelio habría de renunciar a la «intolerancia» de no «compartir» a Cristo, ni siquiera admisible como *primum inter pares*. Solo un falso irenismo puede reclamar una asunción ingenua que desconsidere las efectivas zonas de contradicción que se instalaron desde entonces, en una estrategia de impregnar por el sometimiento.

---

136 J. GUITTON, *Silence sur l'essentiel*, Paris: Desclée de Brouwer, 1987, 75s. (La traducción es nuestra).

Las dificultades para abrir una vía cultural que impregne sin renunciar a Cristo son tales que necesita pasar por una presentación estética del paradójico heroísmo, allí mismo donde se había descartado. La continuación anunciada del presente trabajo pondrá, pues, los acentos en lo único que nos parece hacer creíble la fe en un mundo que responde a los modelos: las figuras provocativas de los santos. «El hombre contemporáneo escucha más a gusto a los testigos que a los maestros, o si escucha a los maestros lo hace porque son testigos»<sup>137</sup>.

---

137 PABLO VI, «Discurso a los miembros del *Consilium pro Laicis* (2 de octubre, 1974)», *AAS* 66 (1974), 568.