

PENSAMIENTO MODERNO Y NIHILISMO EN LA *FIDES ET RATIO*

VITTORIO POSSENTI

Facultad de Filosofía de la Universidad de Venecia

Modern thought and nihilism in the *Fides et Ratio*

Besides the analysis of modern thought, the *Fides et Ratio* presents a judgement of nihilism. This reference to nihilism, new in the Church's doctrine, places the Encyclical in the centre of the current spiritual panorama and reveals the root underlying many spheres of current culture and philosophy: the crisis of the idea of truth, of forgetting being; the nihilism that appears when reason does not direct itself towards being. Opposing the *nihilism of essences*, the Encyclical proposes the audacity of reason; that is, the real possibilities of discovering the essences. The *nihilism of values*, which dissolves any point of practical reference in man, has its roots in a weak reason, characterised by scepticism. Forgetting being entails negating the *analogia entis* and onto-theology in an attempt to make the concept of God disappear. The demise of nihilism must come together with the recovery of a philosophy of being and of the study of the biblical tradition.

En el título de la ponencia aparecen unidos dos núcleos heterogéneos: el pensamiento moderno, con la valoración ofrecida en *Fides et Ratio*, y el enigmático tema del nihilismo. Si consultamos las reacciones de diferentes orientaciones a la Encíclica, podemos comprobar que su presentación del pensamiento moderno ha suscitado muchos comentarios, mientras que las observaciones, siempre concisas, sobre el nihilismo parecen haber sido tratadas con muy poca atención en las intervenciones realizadas hasta ahora.

Esta disparidad aconseja presentar con amplitud el tema concreto del nihilismo, nuevo en la doctrina de la Iglesia y portador de una ori-

ginalidad que tiene que ser acogida y comprendida. De todas maneras, sea el juicio sobre lo moderno o sobre el nihilismo, con *Fides et Ratio* estamos ante una filosofía abierta a la Revelación y deseosa de volver a poner en marcha con un acto único la responsabilidad de la filosofía y pensamiento creyente.

Muchos han percibido la magnitud de la estima que el Magisterio tiene hacia la filosofía, considerada como una de las más nobles funciones del hombre. En su actual condición de saber marginal, la filosofía no ha recibido un elogio comparable al expresado por *Fides et Ratio* de parte de ninguna de las instituciones humanas.

El interés de la Iglesia por la filosofía, más intenso en el curso del último siglo y medio (como lo atestiguan los dos concilios vaticanos y la Encíclica *Aeterni Patris*) es un suceso que estimula la reflexión. Desde el punto de vista del pensamiento se ha encendido el enfrentamiento entre la modernidad y la Iglesia: en él se han dado las dialécticas más decididas, los contrastes más fuertes, las mayores dificultades, que, más allá de las páginas de los libros, han entrado con fuerza en la existencia histórica.

Se puede afirmar que la historia moderna es *historia filosófica*, que surge de la mente de los filósofos. En buena parte, a partir de la Ilustración y de la Revolución francesa, el enfrentamiento, que ya era latente en los siglos XVI y XVII, estalló con fuerza y llegó a su ápice en el siglo XIX y en parte del XX. También hoy en día, el juicio de la Iglesia acerca de la filosofía moderna y contemporánea, aunque más sereno y exento de anatemas que en el pasado, no consigue enmascarar completamente sus reservas hacia la modernidad.

El esbozo de historia de la filosofía presente en el texto de *Fides et Ratio* da a entender, contrariamente a la poderosa reconstrucción hegeliana, que el sucederse histórico de los sistemas metafísicos no calca de hecho el sucederse lógico de las determinaciones fundamentales de la Idea. A éste propósito Hegel escribía: “En el movimiento del espíritu pensante hay una continuidad esencial y se procede racionalmente. Con esta fe en el espíritu del mundo debemos acercarnos a la historia y, particularmente, a la historia de la filosofía”¹.

En la vicisitud del pensar filosófico, se dan tanto adquisiciones como pérdidas, levantamientos como caminos tortuosos, donde, en cada esquina, está al acecho lo mejor y lo peor. En *Fides et Ratio* hay unos pasajes en los cuales se reconocen los aspectos positivos y los grandes méritos de la modernidad filosófica. Por ejemplo, el desarrollo de la

1. HEGEL, G. W., *Lezioni di storia della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1973, vol. I, p. 29.

atención por el hombre; por la historia y por el problema del conocimiento; el cuidado por el universo del saber; los desarrollos contemporáneos con relación a la lógica, la epistemología, la filosofía del lenguaje, la filosofía de la naturaleza y el acercamiento existencial al análisis de la libertad.

No es casual que en el elenco realizado no aparezcan la metafísica, la ontología, la ética, es decir, las disciplinas centrales, por tradición, del hacer filosófico, en las cuales parece entenderse que no hayan intervenido grandes desarrollos; al contrario, puede que se hayan manifestado retrocesos. Tampoco es casual que cuando se habla con respecto a la filosofía más antigua, se hable de *maestros*, título que no suele ser empleado para los pensadores modernos. Todo ello da a entender que en la valoración de la Encíclica los aspectos y los juicios dudosos o negativos prevalecen hasta el punto de plantear la cuestión de si una considerable parte del pensamiento moderno es idóneo para favorecer aquella *fides quaerens intellectum*, aquella búsqueda de auténtica autocomprensión de la fe que piensa por sí misma, que constituye el fundamento del creer cristiano y la norma de su teología; o si más bien este saber está sometido al agnosticismo, al relativismo o al escepticismo.

Un horizonte común del diagnóstico, a menudo evocado, es la total desconfianza respecto al conocimiento de la razón y el anuncio del fin de la metafísica al que ha llegado la modernidad. Su dialéctica ha favorecido, además, la razón instrumental con fines de utilidad social y de poder.

La experiencia espiritual, que raramente en el tiempo moderno ha permitido una relación fecunda entre la filosofía y la palabra de Dios, ha sido localizada por la Encíclica en la creciente separación entre la razón y la fe, entre la filosofía y la teología: "... la legítima distinción entre los dos saberes (teología y filosofía) se ha ido transformando progresivamente en una nefasta separación" (n. 45). Ésa era considerada como un elemento negativo también en la *Aeterni Patris*, según el cual "óptimos filósofos son aquellos que llegan a conjuntar el estudio de la filosofía con el obsequio de la fe cristiana". La armonía entre razón y fe a que se había llegado en el pensamiento patristico y medieval fue comprometida por aquellas filosofías que planteaban el conocimiento racional como algo separado y alternativo a la fe, llegando a menudo a una explícita contraposición, y que despreciaban programáticamente las luces de la verdad contenidas en el mensaje de Dios al hombre. Este movimiento, empezado en los siglos XVII y XVIII, ha llegado a su ápice en el XIX con las expresiones del idealismo, con el humanismo ateo, con el positivismo, con el paso de la razón revelativa a la instrumental. Puede decirse que estos aspectos se van sumando entre ellos, y nos llevan a la pérdida de la dimensión de *sabiduría* propia de la filosofía en su *búsqueda del sentido*.

Las posiciones a las que se dirige la exposición crítica de la Encíclica, pueden hacer remontarse a un antirrealismo que niega el conocimiento ontológico objetivo y a un fenomenismo, al relativismo y al rechazo de la metafísica, sin la cual se reduce el saber a veleidad. O bien al todavía no superado *principio de inmanencia*, que vincula la pretensión de una auto-fundación absoluta de la razón dentro del círculo cerrado de la auto-conciencia.

Al final de la dialéctica negativa hasta aquí esbozada, aparece el fenómeno más inquietante: el *nihilismo*, que aparece como “consecuencia de la crisis del racionalismo” (n. 46). Con relación al nihilismo, entra en escena un término que ha sido concepto central en la modernidad filosófica y ampliamente debatido en el curso de los últimos 150 años, pero desde siempre ausente del pensamiento católico y del Magisterio: quizá el Concilio Vaticano I tuvo lugar demasiado pronto para que se pudiera hablar del tema; no así el Vaticano II, que de todas maneras siguió en silencio al respecto.

Los factores evocados, aunque acojan unas influencias cristianas sobre la filosofía moderna, no han sufrido cambios sustanciales en el pensamiento contemporáneo, dentro del cual *Fides et Ratio* señala algunos puntos críticos: el eclecticismo, el historicismo, el cientificismo, el pragmatismo y el nihilismo. Merece la pena subrayar entre ellos, sobre todo el segundo y el tercero, porque se recurre a las dos grandes potencias de lo moderno: la Historia y la Ciencia. Al historicismo y al cientificismo se pueden remitir algunas de las posiciones que actualmente gozan de un amplio favor en el pensamiento contemporáneo, aunque no sean compartidas por todos.

Vamos a mencionar dos de ellas: a) la tesis, de origen heideggeriano, sobre el fin de la metafísica y el advenimiento de un pensamiento post-metafísico; b) la orientación hacia un universal, según el cual no sería posible alcanzar un conocimiento estable en relación con nada, con el corolario de que la única y legítima actividad del conocimiento sea la crítica y nunca aquella constructivo-positiva.

El cuadro dibujado puede parecer descompensado desde el punto de vista historiográfico si no hubiera integrado a los filósofos, a los pensadores, a los teólogos modernos capaces de conjugar perfectamente fe y razón. Ellos no eran modernos por el lado de la matriz especulativa, cuando ésta mostraba cerrazón frente a la Revelación tomando la forma de *filosofía separada*; pero lo eran por el lado personal: vivieron, operaron, combatieron en la modernidad y de ella acogieron las instancias en modo crítico, para reformularlas de nuevo si lo pensaban necesario. El texto papal homenajea a la labor de un amplio grupo de pensadores cristianos modernos, que han trabajado para obtener el encuentro entre

la revelación y la razón: Newman, Rosmini, Maritain, Gilson, Stein. Y es muy significativo que no se olvide de poner en la lista del mismo texto los nombres del oriente europeo: Soloviev, Florenskij, Caadaev, Losskij, con una oportuna valorización del *lumen oriental* y de la obra de Soloviev, el primero en ser citado (cfr. n. 74).

En estas listas se encuentra un fragmento feliz de la Encíclica, que va a integrar y a innovar aquella tradición que corría el peligro de repetirse ritualmente y en la que podían contemplarse el periodo patrístico y la época medieval, deteniéndose en el siglo XIII (esquema que todavía prevalece en la *Aeterni Patris*). Con su nuevo acercamiento, *Fides et Ratio* sugiere la idea de que la filosofía que posee una huella de metafísica y que está abierta a la fe es una realidad viviente dentro de una gran tradición (una de las máximas de la entera vicisitud de la cultura humana), y no un acontecimiento limitado a un lejano ayer. Igual, algunos hubieran deseado que la lista incluyera más nombres de pensadores contemporáneos, como Blondel, Guardini y Marcel. De todos modos, lo que no está citado no significa que sea excluido, así como deja entender el número 74: “pudiéramos citar más nombres”.

Puede adivinarse fácilmente que las concisas intervenciones sobre la modernidad filosófica hechas en la Encíclica darán pie a debates y objeciones. El filósofo y el historiador de la filosofía podrían objetar algo acerca de algunos de los juicios avanzados en el documento, asumiendo el horizonte en que él mismo se pone, o sea, las modalidades de la relación entre fe y razón. De hecho, quedan fuera del cuadro algunos pensadores importantes de la época del Humanismo, del Renacimiento, del siglo XVII, respecto a los cuales el juicio según el cual “pusieron el conocimiento racional como separado y alternativo a la fe” resulta algo inadecuado. Con relación al siglo XV, la mente corre a Cusano y, quizá más, a Ficino, que, buscando la síntesis entre cristianismo y platonismo, intentó sanar la separación entre *pietas* y *sapientia*, entre religión y filosofía; y, posteriormente, a Malebranche, a Vico, y en cierto modo al mismo Leibniz.

Si la separación entre fe y razón aparece sostenible para Descartes, no es así para Malebranche y Vico. El primero tentó su síntesis, buscando que la colaboración entre fe y razón fuera ventajosa para ambas (contrariamente a la antinomia puesta entre ellas por la apologética de Pascal). Quizá estos pensadores no ejercitaron una influencia intelectual comparable a la de los filósofos; pero su valorización hubiera atenuado la impresión de un total y poco creíble vacío entre el siglo XIII y la mitad del siglo XIX, cuando con Newman, Rosmini, la reanudación neoescolástica y la *Aeterni Patris* puede tocarse con la mano el vigoroso renacimiento de aquel pensamiento que no separa fe y razón. Todo

aquello hubiera consentido dar una mayor concreción al diagnóstico mismo de *Fides et Ratio*, que señala que “buena parte [por lo tanto, no la totalidad] del pensamiento filosófico moderno se ha desarrollado alejándose de la Revelación cristiana”.

Además, en la reconstrucción de la relación moderna entre filosofía y teología, podemos notar cierta carencia de una autocrítica capaz de reconocer las responsabilidades atribuibles a la vida eclesial. El alejamiento de la Revelación por parte de las escuelas filosóficas y la pobreza del pensamiento cristiano (pensemos especialmente en el siglo XVIII) constituyen fenómenos internos y no solamente externos a la Iglesia.

A pesar de unos límites de interpretación, debidos parcialmente al canon metodológico a través del cual se mira a la modernidad (la relación entre fe y razón), *Fides et Ratio* está en continuidad con el Vaticano II. De hecho, la dinámica cultural y la interpretación del Concilio encontraron un desarrollo diferente: hay unas cuantas posiciones que en algunas corrientes del postconcilio han sido atribuidas al Concilio mismo, sin que él las reconociera. Y hay otras tantas que han sido mencionadas varias veces por el Concilio, pero que han sido ignoradas por la problemática suposición de que él mismo nunca las hubiera dicho y que además no quisiera sostenerlas.

Con diferencia respecto al pasado, el riesgo que existe ahora no es un exceso de confianza en la razón que quiere dejar de lado la Revelación, sino la demasiado escasa confianza de la razón, la cual se considera en su sitio solamente si, traficando con lo sensible, opera como agente de cambio. Si muchas voces amonestan al pensamiento para no ir buscando cosas demasiado altas, la Revelación lo estimula a no detener nunca ese tipo de búsqueda, porque él no puede descansar sino en el absoluto. Y eso sólo puede hacerlo si no se erige como totalidad autosuficiente. Toda la filosofía “necesita ser completada, porque en el fondo todo lo que está terminado es, por ser creado, puesto en relación con Dios; eso no se ha alcanzado por los recursos propios de la filosofía”².

Por el conjunto de estos reclamos se evoca el largo contencioso filosófico, que se ha desarrollado sobre todo en Europa, a lo largo de dos siglos, entre los defensores de las filosofías inmanentes, ateas y laicistas por un lado, y el pensamiento católico por el otro. Este extraordinario debate, en el que se ha realizado una de las más altas manifestaciones del espíritu y un momento cumbre de la búsqueda filosófica, merece ser recordado como algo grande que no puede caer en el olvido. Un modo

2. STEIN, E., Carta de J. Maritain, 16 de abril de 1936, en *Cahiers Jacques Maritain*, n. 25, diciembre 1992, p. 38.

para conseguir el fin consiste en explorar de nuevo lo que pensaban acerca de la modernidad los grandes exponentes del pensamiento católico (algunos de ellos de primera línea, y valgan dos nombres: Maritain y Rosmini). Una tarea de este tipo, en la que no se puede detener la presente exposición, la he desarrollado en el volumen *Filosofía y Revelación* (Città Nuova, Roma 1999), por medio del estudio de un limitado, pero significativo, grupo de pensadores franco-italianos de los siglos XIX y XX. Aquí, puedo sintetizar solamente el resultado: el esquema fundamental de análisis y de método con el que esos pensadores analizan la modernidad es muy cercano al de *Fides et Ratio* (y, antes, al de *Aeterni Patris*). En el diálogo crítico entre catolicismo y modernidad no es fácil discernir el papel del Magisterio del de los filósofos católicos a la hora de articular un esquema para interpretar la modernidad.

El enigma del nihilismo

Dentro del tejido de la Encíclica, señalado por la necesidad y la fecundidad del encuentro entre fe y razón, ocupa sitio relevante, aunque cuantitativamente modesto, el nihilismo. El hecho de que sea la primera vez que un alto documento de la Iglesia toca este asunto (el Concilio Vaticano II lo había dejado de lado), confiere a *Fides et Ratio* un carácter dramático, donde se juega con la permanencia o la salida del nihilismo. Evocándolo, *Fides et Ratio* alcanza dos efectos poderosos: se coloca en el centro de la situación espiritual del presente; ofrece una determinación de nihilismo que hasta ahora faltaba en la cultura mundial (en breve intentaré explicar este asunto). La conciencia de que la Encíclica aporta algo nuevo al respecto, por el momento, ha resultado inadecuada y hay una razón profunda: los ámbitos de la cultura y de la filosofía que todavía están viviendo en la sombra del nihilismo, no tienen la posibilidad de percibir su pesante hálito, ni tampoco de salir de él.

Hace casi medio siglo –cuando lo del nihilismo era tema conocido e incluso *viejo*– E. Jünger creía que lo que faltaba era una determinación consistente: “Una definición satisfactoria del nihilismo sería compararla con la identificación de la causa del cáncer. No significaría la curación, pero sí su premisa, en la medida en que los hombres en general trabajen en ello. De hecho, se trata de un procedimiento que ampliamente ocupa la historia.”³

Muy poco nos asegura hoy en día –en una época en que el término *nihilismo* ha sido empleado con todos los significados posibles, bien sea

3. JÜNGER, E., “Más allá de la línea”, en E. JÜNGER y M. HEIDEGGER, *Más allá de la línea*, Adelphi, Milano 1989, p. 38.

usándolo como nombre de condena o como un signo de bendición—que la cuestión no quede en una situación confusa. Ocurre algo similar a lo que pasó hace medio siglo, cuando Sartre diagnosticó el empleo aún más copioso e indeterminado del término *existencialismo*: a saber, que éste ya no tenía ningún significado. Por lo tanto, es arduo imaginar cómo el nihilismo pueda ser superado. Según mi juicio, contribuye a esta situación la falta de una instrucción filosófica previa sobre el tema, a causa de la cual a menudo se sobreponen el acercamiento filosófico y el teológico, o se choca de golpe contra el teológico sin tener un método suficiente para tratarlo, quedando así en deuda con la infraestructura conceptual indispensable para manejar los arduos problemas ontológicos implicados en el punto de vista teológico.

Que la indiscriminada referencia al nihilismo corra el peligro de vaciar completamente el significado del término, puede parecer una frase recurrente. Pero es la verdad —literalmente— cuando se considera todo lo que se ha dicho en torno a la idea de nihilismo: el falso no-sentido, el falso lamento, la falsa desesperación, el falso espiritualismo (mero decoro burgués de los tiempos pasados). Con relación a un problema tan complejo, el pensamiento amenaza con hundirse y limitarse a una charla insostenible si no se mantiene una cierta seriedad metódica. Esta seriedad no consiste en un empleo vacío del término *nada*, tal y como parecen indicar tantos. La nada —palabra ya inflacionada y utilizada con una ligereza irresponsable— es empleada como metáfora y alusión de algo más, que queda como un objeto misterioso, raramente hecho explícito y que cambia con los autores, o incluso dentro de las páginas de un mismo autor. De ello viene la imposibilidad de encontrar un sentido, y la sospecha de que un sentido esté latente en no pocas posiciones sobre el nihilismo y la nada.

De modo igualmente infeliz se presenta la relación entre nihilismo y cristianismo, donde los escritores que se ejercitan en el tema ayudan a componer un conjunto no exactamente edificante: 1. el nihilismo es el resultado último del cristianismo, que es su causa y su antecedente; 2. el nihilismo, como el ateísmo, ha entrado en el mundo dentro de la gran ruptura representada por el cristianismo; 3. el nihilismo como *voluntad de poder* es el extremo de la *muerte de Dios omnipotente*, después de la cual la búsqueda de la omnipotencia pasa al hombre; 4. el nihilismo es la fe ilusoria en la redención divina, de la cual hay que liberarse; 5. el nihilismo representa la traducción y la explicitación mundana de la *kenosis* de Dios, de modo que el nihilismo se presentaría como la copia secularizada del grito de abandono de Cristo en la cruz; 6. el nihilismo es la verdadera actuación del cristianismo, completamente resuelto en la experiencia de la debilidad y de la *kenosis* sin resurrección, etc. De ese modo, el nihilismo nos ha sido presentado

cada vez como el negativo del cual hay que salir y como el positivo en el que estabilizarse. En fin, si las palabras toleran todo, la realidad, afortunadamente, es intolerante, y no deja espacio para las meras ejercitaciones literarias, donde la atracción de *la nada* significa a menudo que no hay nada en que pensar.

De todas las maneras, el peor de los puntos es alcanzado por aquellos que se estabilizan desde el comienzo, justo desde la *overtura*, en el Absoluto y desde allí nos explican cómo van las cosas en el interior de este Absoluto, callando cuidadosamente cualquier dato acerca de las fuentes de las cuales sacan un saber tan esencial. Son los más peligrosos y los menos atendibles de todos. Están llenos de mala teología, adoptan el método teológico —que desciende de arriba hacia abajo y que de tal manera puede avanzar porque su base es la Revelación— y, llevándolo indebidamente a la filosofía (que asciende de abajo hacia arriba), comprometen a un mismo tiempo a la filosofía y a la teología.

Entrampado por la comparación secular con las modernas culturas de la acción, sobre todo con el marxismo, el pensamiento cristiano ha dirigido la mirada hacia el nihilismo menos que otros, retrasándose un poco en este sentido. El nihilismo ha notado el desafío, lo ha temido sobre todo en el plano moral, lo ha intentado exorcizar manteniéndolo a distancia y raramente lo ha mirado a la cara. Sus mayores exponentes han puesto parcialmente los fundamentos para entender el carácter del nihilismo, pero sin ir más allá. De esta carencia ha resultado que la línea filosófica dominante fue la marcada por pensadores como Nietzsche y Heidegger. Los documentos del Magisterio (encíclicas sociales, cartas pastorales) han hablado largamente sobre el consumismo y casi nunca sobre el nihilismo. Ahora, profundizando más, nos damos cuenta que entre las causas del consumismo y su consecuencia, el hedonismo, se coloca el nihilismo considerado como un fenómeno mucho más radical e inquietante.

Fides et Ratio empieza a recuperar el tiempo perdido, ofreciendo aquella misma determinación de nihilismo (“¿qué es el nihilismo?”) que la filosofía mundial buscó con inusitado empeño a lo largo de 150 años, sin conseguir lograr nada⁴. Para entender este acontecimiento, debemos sacar de las breves referencias de la Encíclica aquellas modalidades a través de las cuales consigue ofrecer la esencia del nihilismo. El problema se aborda en primer lugar en el número 46 (sucesivamente, la cuestión es tomada de nuevo en los nn. 81, 91 y, sobre todo, en el 90). Dice en el número 46:

4. Para un análisis acerca de la naturaleza y de la difusa presencia del nihilismo, que intenta atenerse a la cosa, cfr. POSSENTI, V., *Terza navigazione. Nichilismo e metafisica*, Armando, Roma 1998.

“Como consecuencia de la crisis del racionalismo, ha tomado cuerpo el nihilismo. Como filosofía de la nada, consigue ejercitar su atractivo con nuestros contemporáneos. Sus partidarios teorizan la búsqueda como fin de sí misma, sin esperanza ni posibilidad alguna de alcanzar la meta de la verdad. Para la interpretación nihilista, la existencia es solamente una oportunidad para obtener aquellas sensaciones y aquellas experiencias en las cuales gana lo efímero. El nihilismo está en el origen de aquella mentalidad difusa, según la cual no hay que asumir jamás ningún compromiso definitivo, porque todo es fugaz y provisional”.

Con referencia al horizonte común de muchas filosofías, que han despedido como tarea propia la cuestión del *sentido del ser*, la Encíclica se refiere a la interpretación nihilista, “que es la unión del rechazo de cada fundamento y la negación de cada verdad objetiva. El nihilismo, antes de ponerse contra las exigencias y los contenidos de la palabra de Dios, es negación de la humanidad del hombre y de su propia identidad. De hecho, no se puede olvidar que el olvido del ser comporta inevitablemente la pérdida del contacto con la verdad objetiva y con el fundamento de la dignidad del hombre” (n. 90). Durante la época del nihilismo, se acaba el tiempo de las certidumbres y se pasa a la ausencia de sentido.

Las dos expresiones se completan recíprocamente. Mientras que la primera, aguda al sacar del racionalismo y de su crisis la génesis del nihilismo, presenta unos caracteres sintomáticos no necesariamente relacionables con el nihilismo mismo (la referencia a lo efímero), la segunda alcanza la naturaleza del nihilismo, especialmente de aquel teórico, muy a menudo preliminar y más originario que el nihilismo moral.

Crisis de la idea de verdad, olvido del ser, hundimiento del conocimiento real y objetivo, negación de la humanidad del hombre. podría decirse que hay nihilismo cuando la luz del intelecto especulativo ya no se dirige al ser; de modo que los hombres y las cosas dejan de estar ordenadas según su naturaleza o su valor de ser.

El núcleo especulativamente originario, del cual arrancan tantas formas de nihilismo (teóricas, y con específicas modalidades prácticas) se puede identificar como una estructura negativa compacta, en la que se encuentran entrelazados algunos elementos: a) una profunda fractura existencial entre hombre y realidad, cuyo más evidente reflejo teórico es el antirrealismo gnoseológico; b) olvido/ocultamiento del ser, de tal manera que el conocimiento del ser ya no constituye el objetivo permanente de la filosofía, precisamente por parecer oculto (eventualmente, ese conocimiento que escapa a la filosofía podrá ser reemplazado por la ciencia o por la voluntad de poder); c) victoria del nominalismo sobre el realismo, en el marco de un difundido antirrealismo que pasa

de la referencia al ser a la referencia al texto, y de una ontología metafísica a una *indirecta* de otro sello. De ese modo, el lenguaje fundamental de la filosofía ya no es el de la metafísica, sino el de las ciencias o el de la hermenéutica, orientado a la comprensión de textos y, por lo tanto, inmerso, como mucho, en una segunda inmediatez; d) el intento de renunciar y transformar el concepto de verdad levantando una mano parricida contra la idea de verdad como *adaequatio* entre el pensamiento (lo que se afirma) y el ser. Y así, en el núcleo compacto del nihilismo tiene lugar una especie de anulación o disolución del objeto, que ya había sido considerado por el idealismo como una producción inconsciente del yo.

Los golpes de fondo de *Fides et Ratio*, comparados con algunas intuiciones de Nietzsche y de Heidegger, si bien llevadas a otro horizonte de pensamiento, ayudan a pensar la esencia postmetafísica y postcristiana del nihilismo, que incluye una profunda antinomia: el rechazo, el odio incluso, a la *lex naturalis*, junto con una visión del hombre y del cosmos que no sólo no tiene ya huella de Dios, sino que se encuentra vacía de ser. El hombre que se empeña en sobrevivir en un cosmos hostil desarrolla dentro de sí un espíritu anticontemplativo y un consiguiente activismo intramundano. Si el eclipse del carácter de revelación del ser, junto con la actitud anticontemplativa, constituyen un círculo, la búsqueda, tan frecuente hoy en día, de un refugio frente al nihilismo en la ética corre el riesgo de convertirse en una mera maniobra de distracción. La ética no puede durar mucho cuando se ha comprometido el espacio de la verdad y del sentido. Con una clara intuición, Nietzsche había comprendido que la muerte de la ética hubiera sido el siguiente paso a la *muerte de Dios*: entre otras razones porque la ética es (y esto lo añado yo) un *agente secreto* al servicio del Altísimo.

Objetivamente conectada con estas afirmaciones fundamentales del nihilismo, y más allá de las intenciones del autor, encontramos la intensa afirmación de Nietzsche: “Nihilismo: falta el fin, falta la respuesta al por qué”. La realidad existe, el ser se da, pero todo carece de sentido porque es imposible encontrar cualquier sentido cuando faltan las ideas de fin, de inteligibilidad y de razón de ser. El nihilismo nos aparece aquí como una pérdida o un ocultamiento total del sentido. Y no es una problemática aislada. Se apodera, por ejemplo, de las intuiciones fundamentales de las que bebe la obra monumental de Weber, el discípulo lúcido y desilusionado de Nietzsche, quien, a diferencia de su maestro, no confía en la filosofía futura como creación y como lugar de la manifestación del *ultrahombre*. El carácter nihilista de la obra de Weber se manifiesta en muchas de sus formulaciones, entre las cuales es especialmente explícita aquella según la cual “la cultura es una porción finita de la infinitud carente del sentido del devenir del mundo,

(porción) a la cual se atribuye un sentido y un significado desde el punto de vista del hombre”⁵. Esta frase vuelve a confirmar que son características del nihilismo la falta de sentido (ningún por qué, ningún objetivo) y la necesidad de un acto de voluntad del sujeto, quien para sobrevivir y no precipitarse en el absurdo pone al sentido como desafío frente a una existencia engullida por el devenir y que se presenta como hostil, muda y absolutamente no reveladora.

El valor nihilista del núcleo (donde se suman la fractura entre hombre y realidad, el olvido del ser, el antirrealismo y la crisis de la idea de verdad) es alto, porque, remitiéndose a lo más originario, refleja indefinidamente sus efectos en multitud de direcciones, incluyendo la cuestión de la esencia, a la cual la tradición filosófica ha dado especial relieve de cara a la comprensión de la totalidad y de la existencia. Existe un nihilismo que considera inconsistente, mero *flatus vocis*, el concepto de esencia. Llamo a esta actitud *nihilismo de las esencias*; a ella se dirige la ideología (en sí nihilista) del cientificismo tecnológico, cuyo sector más fuerte es hoy el sector biológico-genético.

Esta específica forma de nihilismo se origina en una exaltación enfática del devenir, junto con una negación apriorística del sustrato necesario del ser y la afirmación de que las esencias son simples convenciones léxicas, algo que fundamentalmente depende de las elecciones del hombre y de las nunca firmes determinaciones de su libertad. El antirrealismo gnoseológico-ontológico se conjuga aquí como irrealidad de las esencias-naturalezas. En tanto que semejante afirmación constituye una postulación, y por lo tanto, una veleidad, se muestra al escrutinio del intelecto condenada al fracaso, si bien de forma peligrosa, porque del intento de violar lo inviolable se acarrearán muchas consecuencias negativas. Resulta, por lo tanto, clarividente la invitación de la *Fides et Ratio* a no limitarse a la manera de comprender y de hablar del lenguaje de la realidad, sino a seguir adelante comprobando las posibilidades que tiene la razón de descubrir las esencias. Esto haría posible establecer un límite al empuje hacia la omnipotencia de la técnica, que puede *tocar las esencias* pero no puede transformarlas. Ellas representan lo que es indisponible. Al olvido del ser y de las esencias de la voluntad de poder de la técnica corresponde con precisión geométrica al nihilismo.

De la postura definida como *nihilismo de las esencias* deriva el ataque a la idea de *sustancia*, en el intento de resolverla como función, como opinó Kelsen. Existe una necesidad interna que conecta el nihilismo teórico como olvido del ser con el abandono-disolución del concepto de sustancia, dado que ésta es la primera y fundamental con-

5. WEBER, M., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Mondadori, Milano 1980, pag. 96.

creación del ente real: sólo los individuos y las sustancias individuales existen.

Si ahora, sin perder de vista el diagnóstico especulativo, pasamos al campo práctico, podemos hablar de un nihilismo ético, entendido como ataque a los valores, como intento de disolverlos, como relativismo. El nihilismo moral, que hoy en día constituye quizá el elemento más evidente de la trama nihilista (dada la frecuencia con la cual se evoca en la cultura) posee algunas raíces prácticas. Su origen parece encontrarse en la supremacía de lo negativo sobre lo positivo, de *eros* sobre *ágape*. Un nihilismo en el cual se postula que lo positivo surge de lo negativo, y en el que se reconoce como elemento paradigmático la idea nietzscheana de que la moral del amor, del perdón, de la misericordia no nace de un impulso heroico positivo de la persona, sino de un inconfesable disfraz, de un duro *ressentiment* hacia la vida, la fuerza y la felicidad⁶. No resulta difícil conectar con este marco otro significado notable del nihilismo ético, cuyo origen se encuentra en una razón débil, múltiple, resignada al declive, escéptica. Ese nihilismo moral *dulce* que parece conquistar el mundo occidental contemporáneo, se parece a un *hazlo tú mismo*, y sus orígenes se encuentran en la metamorfosis del criterio de autonomía, sobre la que había centrado sus mayores esperanzas la modernidad. Sosteniendo que el principio supremo de la moralidad fuese la autonomía en cuanto autolegislación de la razón, Kant (cfr. *Fundación de la metafísica de las costumbres*) ponía delante de la mente una única ley moral y una única, universal e inmutable autolegislación de la razón. Pero ¿qué podemos decir hoy cuando el *uno* se ha convertido en *muchos*? Que la ley moral se ha desmigado en una ilimitada pluralidad de autolegislaciones empíricas de los individuos. En este nuevo clima espiritual pierden el sentido tanto el hecho de prohibir como el de prescribir.

Expresando claramente nuestro convencimiento, hemos de decir que en tantas modalidades de nihilismo especulativo tiene un papel de primaria importancia el formalismo lógico-dialéctico, que de por sí es íntimamente antirrealístico. En aquello, que es vacío y estéril desde el punto de vista real, está ausente todo sentido del ser. Se puede reconocer su origen decisivo en la ocultación del ser real que llena la grande y engañosa máquina de la dialéctica hegeliana, según la cual el ser, o sea lo que es más rico y máximamente definido, es concebido por la *Ciencia de la lógica* como lo más vacío, lo más pobre, lo máximamente indefinido, pura nada. Raras veces en la historia de la filosofía se ha presentado una forma de olvido del ser tan intensa. Mientras tanto

6. Cfr. NIETZSCHE, F., *Genealogia della morale*, Adelphi, Milano 1988, p. 251.

permanece la pregunta constantemente formulada acerca de si es posible llegar a la realidad permaneciendo encerrado dentro de una red de conceptos meramente lógicos. En el nihilismo logicista circula de manera más o menos abierta el desprecio hacia la realidad: quizá porque ésta les parezca demasiado humilde a los doctores de la lógica para tenerla en cuenta.

El ataque a la ontoteología y a la analogía entis

El diagnóstico que conecta el nihilismo al alejamiento del ser y, por lo tanto, con el olvido del ser y con la pérdida de contacto de la verdad objetiva, si bien llega a la raíz, deja bastantes campos inexplorados. Permaneciendo en su propio espacio, se trata de captar lo no-dicho a partir del elemento por el cual la pérdida del sentido del ser remite a otro núcleo significativo que podemos formular así: el olvido del ser incluye el olvido y el rechazo de la *analogía entis* y de la ontoteología. Este distanciamiento se origina a menudo a partir de un deseo más o menos consciente de desmontar el concepto de Dios como obstáculo frente a la radicalidad del objetivo filosófico, y por lo tanto, denegar la identidad entre Dios y el Ser. La crítica contra la ontoteología y la analogía, convertida casi en lugar común en numerosas escuelas, se desarrolla generalmente inspirándose en Heidegger. Por otra parte, es poco frecuente la reflexión acerca de un punto nuclear: cómo es posible que un pensamiento como el de Heidegger, que se mueve dentro de la finitud y del insuperable círculo trascendental de la temporalidad, se pronuncie (tanto positiva como críticamente) sobre el infinito o sobre todo aquello que sobrepasa a dicho círculo trascendental. Atacar a la ontoteología y a la *analogía entis* desde esta base parece una tarea irrealizable.

La crítica heideggeriana se recoge en numerosas páginas entre las cuales las más significativas son las de “Identidad y diferencia” y “La constitución ontoteológica de la metafísica”. En ellas se discute el argumento según el cual Dios es considerado en la ontoteología como el ente supremo, el *Entísimo* (Ente Máximo) y como *causa sui*. No es una solución adecuada atribuir el equívoco —realmente colosal— a una escasa información historiográfica de Heidegger, la cual tiene también su papel (¿dónde y cuándo las más acreditadas teologías naturales han concebido el dios de la filosofía como *causa sui*?).

En realidad se mantienen dos posturas que no pueden coexistir: por un lado el límite de la ontoteología se encuentra en la concepción de Dios como ente y no como ser; por otro lado, se considera imposible interponer la identidad entre Dios y ser. Tienen relevancia los pasajes de *Beitrag zur Philosophie* donde Dios se determina como indefec-

tible necesidad del ser (*Notschaft des Seyns*), como si estuviera constituido por un hambre oscura; y también aquellos donde la ecuación *Deus=Esse* se niega con una claridad que no deja dudas: “Ser y Dios no son idénticos, y nunca intentaría pensar en la esencia de Dios mediante el ser. Algunos saben que yo vengo de la teología y que todavía mantengo por ella un viejo amor, y que algo entiendo. Si yo tuviese que escribir una teología –y a veces me siento tentado– en ella no debería aparecer el término *ser*. Si lo empleamos, ya no es fe... Creo que el ser no puede ser pensado nunca como esencia y fundamento de Dios”⁷.

En estas frases se expresan dos tendencias: una antihelénica y otra antibíblica. En la Biblia es frecuente la atribución del ser a Dios, y ello es parte de la idea de que Él sea la Perfección originaria y no un Dios que se hace, que es hambre de ser, un Dios porvenir, tan cercano al *último* Dios presentado por los *Beiträge*. Negando a la fe que sea tal, se recurre al ser, se hace más vívido riesgo de ontofobia del pensamiento heideggeriano. Ninguna otra ontoteología ha profundizado tanto en el problema de la diferencia entre el ser y el ente como la *Seinsphilosophie*, donde es válida la identidad *Deus=Esse* y donde su infinitud le distancia de los entes en su valor como el Único y el Otro. Sólo si se piensa en Dios como *Esse* se puede percibir el ser en su diferencia con el ente. Este grandioso desarrollo se le escapó a Heidegger, quien tampoco pudo evitar el olvido del ser a este respecto.

A los apuntes sobre ontoteología que ponen de manifiesto su incapacidad para pensar en la infinita diferencia entre el ente y Dios, se añaden a menudo los de la *analogia entis* entendida como forma de conciliación, en el sentido de una proximidad por semejanza entre finito e infinito, en vez de una marcada diferencia. A quienes quieran reflexionar un poco sobre este tema y aclarar el carácter de pretexto de esta referencia, les ayudará una afirmación del Concilio Lateranense IV (1215) que fija un punto histórico en la ontoteología: “*Inter creatorem et criatura non potest tanta similitudo notari, quin inter eos major sit dissimilitudo notanda*” (Denz., n. 432). Esto implica que el conocimiento de Dios desde abajo es indirecto, rodeado de misterio (*in aenigmate*), definitivamente incompleto e incapaz de captar su esencia. Sobre estos elementos se establece una continuidad desde San Agustín hasta San Anselmo, desde San Buenaventura hasta Santo Tomás, hasta alcanzar el pensamiento moderno del creyente que se salva del olvido del ser. A este propósito son significativas las páginas llenas de control y de equilibrio escritas por Maritain en *Los grados del saber*, acerca del conoci-

7. “Seminar” en *Gesamtausgabe*, vol. 15, Klostermann, Frankfurt a. M., p. 437. Acerca de estos temas cfr. POSSENTI, V., *Approssimazioni dell'essere*, Il Poligrafo, Padova 1995, pp. 99-106.

miento de Dios que puede alcanzar la búsqueda humana. La teología de Santo Tomás gira alrededor de esta adquisición, y se lee que “*de Deo quid sit penitus manet ignotum*”⁸. La *analogia entis*, es como un puente lanzado entre finito e infinito, es una analogía que no circunscribe ni tampoco agota su objeto divino. La posibilidad de un conocimiento directo es una característica de los ídolos.

Cuando el ataque a la ontoteología y a la *analogia entis* es llevado hasta el final y se asimila todo su potencial, entonces se despliega un principio anticreacionista que en sus formas más radicales se expresa en un rechazo de Dios creador y de su causalidad trascendental omnipresente, y que implica una separación tan dramática entre *Causa prima* y causas segundas, Creador y criaturas, que en sentido propio ya no se puede decir que haya ni Creador ni criatura. En el fondo del ataque a la ontoteología y a la *analogia entis* (la última es el inmediato revés metafísico del principio creacionista) puede estar actuando un elemento antidivino, una voluntad de separación absoluta entre Dios (lejano, extraño, incluso hostil) y hombre. Este peligroso punto se le ha escapado a Barth quien, enredado en una polémica dirigida a demonizar la *analogia entis*, no ha tenido en cuenta las devastadoras implicaciones de su rechazo⁹. Asimismo, actúan precipitadamente los que, otorgando el triunfo a Heidegger y a Barth, aceptan sin comentario la crítica a la ontoteología y rechazan la identidad *Deus=Esse*. Todo ello parece tener su origen en un radical agnosticismo según el cual la filosofía, entendida como una dialéctica aporética a la que se puede volver del revés como a un guante, no conoce nada.

Hoy en día una teología cristiana sin creacionismo ya no tiene ningún derecho a llevar este nombre. Llevan las de perder aquellos caminos que separan creación y redención, tomando la segunda y olvidando la primera: olvido del ser, olvido del creacionismo y olvido de la causalidad van de la mano, y juntos, así como cada uno por su cuenta, valen como una forma de nihilismo en cuyos casos extremos es posible reconocer un oscuro acento antidivino. Tampoco constituye un camino adecuado aquel creacionismo que no coloca sus raíces en la causalidad omnipresente de la Causa primera, causalidad que a cada momento activa cada ser creado, salvándolo de la *vertibilitatis a nihilum* a la que está inclinado, y activando en él el acto primero y radical

8. SANTO TOMÁS DE AQUINO, SCG 1.III, c. 49. Cfr. *De pot.*, q. 7, a 2 a 4m.

9. Según K. Barth hay que considerar la *analogia entis* como una invención del Anticristo que representa la razón principal que impide hacerse católico (cfr. el prefacio al primer volumen de la *Dogmatica Ecclesial*). Se entiende que la condena de la *analogia entis* conlleva la condena de la teología natural y el recurso a la sola *analogia fidei*: las dos analogías no pueden ser utilizadas al tiempo porque se excluyen mutuamente. Cfr. CHAVANNES, H., *L'analogie entre Dieu et le monde*, Cerf, Paris 1969.

de existencia, que se mantiene como acto inmóvil y en reposo en el corazón del ente. El primer efecto, más íntimo y más inmediato, de la causalidad divina omnipresente es el *esse* característico de cada ente. Abriendo el camino a las profundizaciones especulativas de la ontoteología y de la *analogia entis*, el libro de la Sabiduría (13, 5) comenta: “De la grandeza y belleza de las criaturas por analogía se conoce al autor”. Este criterio abre el eterno camino (cerrado para los que están a la sombra del nihilismo) a lo largo del cual el hombre alcanza cierto conocimiento del absoluto¹⁰.

Intentos por salir del nihilismo

Si el cientificismo tecnológico (para el cual *ser* en el sentido más elevado no significa *ser siempre*, sino sólo *estar presentes y disponibles para toda transformación*) se manifiesta como un aspecto relevante del nihilismo, no nos parece que las filosofías existencialistas, las de la libertad o las trascendentales, puedan aportar una salida. A menudo el existencialismo condiciona la existencia a un acto de libertad y eventualmente al abismo de la libertad (el término es sintomático), o en última instancia a una decisión. El existencialista comprende que no se puede dejar al infinito en el relativismo ni en el nihilismo y decide salir de ellos mediante un acto de libertad.

El problema no es tanto salir del relativismo o del nihilismo, sino cómo hacerlo. La característica quizá más íntima del existencialismo es la conciencia de que en el fondo de todo conocimiento y de nosotros mismos, descubrimos el abismo, *lo-que-no-tiene-fundamento*. Eso es tan radical que acosa al mismo Absoluto, así que en definitiva toda verdad y todo significado se apoyan sobre el abismo sin fundamento de la libertad: sea humana o divina, según los casos, pero la estructura de lo originario no cambia. Si todo significado proviene del acto oscuro y originario de la libertad, entonces cada significado se basa en una decisión y, al final, no hay significado en sentido propio, sino decisión. A pesar de las diferentes opiniones personales, esta forma de existencialismo alberga un malentendido sobre la esencia de la libertad y sobre el carácter último del ser, y no parece tener la capacidad de oponerse al avance del nihilismo.

10. En el pensamiento negativo, alimentado por la crítica a la *analogia entis* y a la onto-teología, se manifiesta un rechazo a la posibilidad de conocer naturalmente las cosas, mediante los primeros principios (principio de no-contradicción, principio de causalidad, principio de finalidad). Su abandono, y el abandono de su validez trascendental, no es otra cosa sino un corolario del olvido del ser: ellos están formulados y tienen su validez en relación con el ser.

Si miramos hacia la filosofía trascendental, que en su carácter general ha representado la ontología moderna, encontramos muchas cosas respetables, excepto el ser. Se encuentran cosas y hombres, *onta* y sujetos humanos, y desde luego la *diferencia antropológica* entre los *onta* inanimados y el hombre viviente es muy destacable. Más aún: se exalta tanto la subjetividad que la doctrina trascendental moderna difícilmente hubiera podido nacer fuera del contexto espiritual envolvente del antropocentrismo, según el cual, dice Barth, el hombre es el sujeto universal y Cristo, en el mejor de los casos, un predicado. Semejante filosofía podía ser tanto una filosofía de la conciencia como de la libertad, y fue ambas cosas a la vez. Sin embargo, no logró llegar hasta la afirmación de la apertura del alma a la totalidad, apertura sin la cual no puede producirse la salida del nihilismo.

La apertura del alma, a la cual se refiere el antiguo dicho *anima est quodammodo omnia*, significa aquí apertura al ser y a la experiencia, en la posible aceptación de aquella infinita apertura producida dentro de nosotros por la Revelación. Por razones profundas Nietzsche intentó con inflexible energía abolir el alma: comprendió que una condición para la llegada del nihilismo era la cancelación del alma como capacidad de sentir lo ontológico y teológico. El olvido del ser y del alma, y la disolución del ser, se dan la mano.

Para poder salir del nihilismo parecen realmente eficaces dos grandes corrientes vitales: la filosofía del ser y la tradición bíblica. Sin optar por una postura definida en cuestión de escuelas, la Encíclica sugiere que una de las mayores limitaciones del pensamiento filosófico moderno se debe al hecho de que el ser ha sido puesto entre paréntesis, y que no ha logrado imponerse como filosofía del ser, encontrando inmensas dificultades a la hora de volver a encontrar la dimensión sapiencial característica del pensamiento filosófico y acabando así con un saber fragmentado (cfr. nn. 83 y 97, este último es crucial de todo el discurso). La referencia a la metafísica justifica la evocación por contraste de aquel área de la filosofía contemporánea que se autodefine como *postmetafísica*, queriendo aludir con esta expresión a la irreversible devaluación de los fundamentos de la verdad y de la validez que encontramos en la cultura occidental.

Despedida

La salida del nihilismo podría resultar para la filosofía como un renacimiento y para la teología como un volver a tomar su función sapiencial, contemplativa, dogmática; hoy en día menos presente debido a la presencia de diversos factores, entre ellos: la influencia todavía no

pequeña del heideggerismo en la misma teología; y aquel positivismo exegético-filológico utilizado para acercarse a la Biblia, que, más allá de cualquier buena intención, produce una rotura en la fase de la comprensión del plan de Dios. Para que esta superación se verifique, es deseable una recuperación del diálogo entre filosofía y Revelación.

Por otra parte, no sabemos si en Occidente, *tierra de símbolos quebrados* definía P. Tillich, éstas volverán a comunicarse intensamente; como, entre otros, auspiciaba Jaspers, según el cual “la Biblia y la tradición bíblica son uno de los fundamentos de nuestra filosofía. La búsqueda filosófica en el Oeste –se diga o no– se hace siempre a través de la Biblia, incluso cuando se combate contra ella”¹¹.

Aquí es posible sugerir el significado fundamental de filosofía abierta, que actúa como trasfondo de la Encíclica: filosofía abierta es aquella que consciente de sus límites, alcanzados por un procedimiento racional y controlable, queda a la escucha de una posible Revelación, de una palabra pronunciada por el Trascendente en la historia y que no excluye que de Él le pueda venir un estímulo, una ayuda para alcanzar mejor su objetivo. Parece como si dos legitimidades se cogieran de la mano: aquella –concedida comúnmente– de que sea la razón la que interroga a la Revelación; y aquella que interroga a la razón partiendo de la Revelación, comprobando que de la misma no venga una contribución para poner en marcha otra vez la búsqueda filosófica y para abrirle nuevos horizontes.

Esta filosofía abierta no se presentaría ni como una religión filosófica, de la cual son conocidas las graves limitaciones, ni como una filosofía genéricamente religiosa. Un nombre no impropio, aunque históricamente lleno de múltiplo significados, podría ser *filosofía cristiana*, porque ella estaría abierta no solamente al fenómeno religioso, sino específicamente a la Revelación del cristianismo. Resultaría posible, entonces, ponerse otra vez a trabajar sobre tal concepto en filosofía y en teología. Entrelazando un procedimiento circular virtuoso entre filosofía y Revelación, se avanzaría hacia la superación de una *extrañeza* recíproca, que desde siempre ha sido notable: ya sea porque la teología ha querido reasumir en sí misma el vértice y la totalidad del saber; o bien porque eso ha sucedido para ventaja de la filosofía, que, sobre todo en el idealismo, está llena de intencionalidades teológicas capturadas dentro del sistema.

La absorción de una disciplina en la otra o, viceversa, su recíproco carácter excluyente representan un empobrecimiento que, a mi juicio, todavía existe en Italia y que tiene su punto más emblemático y revela-

11. JASPERS, K., *La foi philosophique*, Plon, Paris 1952, p. 129.

dor en la eliminación (que se remonta a 1874) de las ciencias religiosas y teológicas de tejido universitario nacional. Eso lleva al pobre diálogo que existe entre la cultura y la filosofía y la Biblia, la cual, aunque no agota la totalidad de la Revelación, permanece como el gran código del Oeste y del Este europeos. La Biblia es como un río solemne que recoge las aguas de miles y miles de fuentes: voces, dudas, alabanzas, protestas, preguntas, contestaciones. Es el libro del diálogo entre el hombre y Dios; representa las actas de la iniciativa de Dios hacia el hombre.

Resulta curioso constatar cómo se lee a Esiodo, Platón, Sófocles, Cicerón, Virgilio, pero no al Génesis, a Lucas, Pablo, Clemente. ¿Por qué a Homero sí y no a Juan? En este sentido sería aconsejable una profunda revolución del modelo de instrucción adoptado en Europa desde hace muchos siglos y que, antes, se había basado en lo clásico griego y latino, y después se había ampliado a las ciencias técnicas, pero manteniendo siempre a distancia el código bíblico.

La integración del paradigma presupone la construcción de una relación diferente con la Escritura y la Revelación; una visitación suya que no queda limitada al método histórico-crítico, ciertamente importante, al tiempo que problemático y esterilizante bajo muchos aspectos¹². Se nota, por tanto, la oportunidad de una escucha y de un empleo de la Biblia en la filosofía, algo similar al camino recorrido por algunos autores judíos, por lo menos en el sentido de que ella no sea entendida como una simple documentación cerrada del pasado. Por ello, la escasez de la influencia bíblica en el pensamiento filosófico constituye un empobrecimiento que disminuye la posibilidad de un viaje, de una revolución, necesaria para superar la actual limitación del filosofar.

De hecho, se ha tratado con frecuencia de asaltar la razón; para establecer no sólo su carácter finito (lo que no quiere decir que sea falso), sino también su insuperable naturaleza finita, a causa de la cual siempre se encuentra *situada, relativa*, incapaz de alcanzar el universal; para bajar esto último (y con él el concepto) hasta el absoluto particular e incluso al *étnico*.

12. Cuando este método es entendido como "Historia de las formas" (R. Bultmann), el Jesús de la historia y el Jesús de la fe se separan, con la llegada a una variante de docetismo, según la cual en el origen del cristianismo siempre hay menos hechos y personas y más proyecciones míticas de la comunidad.