

LA PATERNIDAD, REDESCUBRIMIENTO POSTMODERNO

[Metadata, citation and similar p...](#)

iversity of Navarra

JOSÉ M. GALVÁN

1. INTRODUCCIÓN

Al inicio de los años setenta parecía justificada la siguiente manifestación de Leo Scheffczyk: «Con la revelación del nombre de padre se ha comunicado al hombre una de las verdades más profundas sobre Dios y sobre su propio ser humano y, como toda revelación, significa a la vez fuerza y vida. Pero también en este punto se levanta una objeción contra la potencialidad vital del concepto de padre: ¿no es éste también la expresión de una determinada fase sociológica del desenvolvimiento de la humanidad que hoy se hunde en el pasado? ¿No es este concepto y su vigencia el producto de una sociedad patriarcal que hoy empieza a descomponerse para dar lugar a un orden más libre, ya no basado en relaciones naturales de dependencia (como es la de padres e hijos), sino en una camaradería y colegialidad libremente elegidas? Pero sobre todo: la idea de autoridad, anclada en el concepto de paternidad, y la conciencia de dependencia que se da con ella, ¿puede interpelar todavía al hombre o no le dificultará más bien una relación auténtica con Dios?»¹.

Efectivamente, en ese periodo, que ahora consideramos tan lejano, era posible plantearse el problema de la real «consistencia» del nombre de Padre aplicado a Dios. Diversas corrientes de pensamiento, que en esos momentos estaban en plenitud, habían condicionado un rechazo consistente a nivel cultural de la idea de paternidad. Con ello, también el más importante de los nombres neotestamentarios de Dios entraba en crisis.

En esta comunicación pretendo defender la tesis siguiente: aunque es cierto que en tiempos todavía recientes la imagen que el hombre tenía de sí mismo y del cosmos lo alejaba de aceptar la revelación de

1. L. SCHEFFCZYK, *Dios Uno y Trino*, Fax, Madrid 1973, pp. 90-91.

Dios como Padre, en la actualidad, si bien no han desaparecido totalmente esas dificultades, nos encontramos ante un panorama antropológico en el que se hace viva la necesidad de un sentido fuerte de filiación y, consecuentemente, se vuelven a dar las circunstancias que permiten al hombre abrirse a la fe en Dios Padre. Para ello trataré primero de analizar la profundidad del rechazo del Padre en la cultura moderna, haciendo referencia a algunas de sus posibles causas. En segundo lugar, procuraré dar algunos elementos que, a mi juicio, permiten entender la cultura post-moderna como un momento de (posible) retorno al Padre. Finalmente intentaré subrayar la incidencia que este hecho puede tener para la teología.

2. LA CRISIS MODERNA DE LA PATERNIDAD

No hay que quitar fuerza al rechazo de la paternidad que ha caracterizado gran parte de este siglo. Una solución fácil llevaba a decir a algunos, como Scheffczyk en el ensayo al que se ha hecho referencia, que la crítica a la idea del padre tenía como fundamento más bien una determinada forma de presentarse la idea de autoridad y la consecuente dependencia que de ella se deriva. Por tanto, si el concepto pudiese ser presentado no tanto desde el punto de vista de la sujeción que imponía al individuo, sino desde el aspecto de fundamento que la idea contiene, sería bien recibido por un hombre que, en el fondo, era consciente del dédalo intrincado en el que las corrientes de pensamiento relativistas y subjetivistas lo habían introducido. El tiempo ha demostrado que la cuestión era más grave. En el fondo, se huía de todo fundamento: no se trataba de «mejorar» la idea de padre, sino de aniquilarla².

Quizás el ejemplo más claro lo constituya la crítica de origen psicológico a la idea de padre que nace de la doctrina de Sigmund Freud. Para este autor, que no podemos exponer ahora con la profundidad que merece, el fenómeno religioso se puede reducir a la sintomatología neurótica proveniente de la sublimación del super-ego en el campo de la conciencia, a través de la satisfacción de los deseos infantiles en un proceso de divinización del padre humano³. Para él, por tanto, el

2. Seguiré en esta primera parte del trabajo el análisis contenido en A. KILANOWSKI, *Dio Padre in Rahner, Von Balthasar e Scheffczyk. Elementi per una teologia della prima Persona trinitaria*, Pontificia Università della Santa Croce, Roma 1998, pp. 12-50.

3. La bibliografía sobre la idea de la religión de S. Freud es abundante. Recordamos: J. SCHARFENBERGER, *Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben*, LEER, Göttingen 1968; P. RICOEUR, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 1970; E. FROMM, *Il complesso di Edipo e il mito di Edipo*, en

problema religioso nasce in la psique individual, y consiste fundamentalmente in la esperienza de impotencia infantile, manifestada como dependencia assoluta in relazione a los padres, y a la disposizione aggressivo-sexuale del hijo in la lotta che entabla con el padre para conquistare los sentimenti de la madre.

La funzione paterna se ve como separazione del oggetto de piacere che el niño identifica in la madre, apenas éste está in condizioni de percepire la presenza del amore in su vida. Pero al sentimento de odio che genera el deseo de la morte del padre, se une el constatare la impotencia ante su forza superiore y su funzione protettrice. Por esto el sentimento de la presenza del padre es ambivalente: per una parte, es el rivale in la lotta per la conquista de la madre, per otra, es quien cura y protegge, offre sicurezza y es rappresentante del ordine de las norme y de las leggi⁴. La ribellione al padre se accompagna con la tendenza a divinizzarlo, accentuada esta seconda per el sentimento de colpa presente in la prima. Así, Dio se configura per cada uno secondo la immagine del padre.

Llegado a este punto, el autor, para poder explicar el fenómeno religioso, se ve obligado a hacer una generalización desde la psique individual hasta lo social: así el «complejo» de Edipo se convierte en el «mito» de Edipo⁵. La mitología griega, con la historia de Edipo que mata a su padre, es el paradigma general que permite explicar el nacimiento de las religiones.

En concreto el cristianismo, que procede de la tendencia mosaica de vuelta al Padre (Antiguo Testamento), llega a proponer el sacrificio expiatorio del hijo como total reconciliación con el padre asesinado. La clave del cristianismo consiste en conseguir, a través de la muerte y re-

R. NANDA ANSHEN (ed.), *La famiglia, la sua fondazione e il suo destino*, Bompiani, Milano 1970, pp. 321-347; B. CASPER, *Wesen und Grenzen der Religionskritik: Feuerbach, Marx, Freud*, Echter, Wurzburg 1974; V.E. FRANKL, *Dio nell'inconscio*, Morcelliana, Brescia 1977; M. MAGNANI, *Freud e la religione dei padri*, Studium, Roma 1996; V. CAPELLETTI, *Introduzione a Freud*, Laterza, Roma-Bari 1998.

4. «Infatti, la stessa persona alla quale il bambino deve la propria esistenza, il padre, lo ha anche protetto e sorvegliato quando era debole, inerme, esposto a tutti i pericoli che erano in agguato nel mondo esterno; sa,  vero, di essere in possesso di forze maggiori, ma anche la sua comprensione dei pericoli della vita si  accresciuta ed egli ne trae giustamente la conclusione di essere rimasto, in fondo, altrettanto inerme e sprovveduto come all'epoca della sua infanzia, di essere ancora un bambino di fronte al mondo. Neanche adesso vuole rinunciare alla protezione di cui ha goduto da piccolo. Da molto tempo ha pure riconosciuto che il padre  un essere strettamente limitato nel suo potere, che non dispone di vantaggi illimitati. Ricorre perci all'immagine idealistica del padre, da lui tanto sopravvalutato nell'et infantile, lo innalza a divinit e lo trasporta nel presente e nella realt», S. FREUD, *Totem e tab*, Boringhieri, Torino 1977, p. 267.

5. Cfr. *ibidem*, p. 193; D. STEIN, *L'assassinio del padre e Dio come Padre nell'opera di Freud*, in «Concilium» 3 (1981) 29-36.

surrección de Cristo, que el justo castigo por el asesinato del padre comporte una victoria sobre él mismo, una total emancipación. El cristianismo es la religión del hijo, que ha ocupado el lugar del padre: la muerte y resurrección de éste le hacen llegar a ser dios junto al padre, dios en sustitución del padre⁶. En este sentido, decir «religión del hijo» es incorrecto, porque no lo es en cuanto tal, es decir, en su dependencia relacional con el padre; en definitiva, se trata del intento extremo de librarse del padre para ejercer la propia autonomía.

Que la disolución freudiana de la religión del Padre sea realmente reflejo de un proceso mucho más amplio se puede ilustrar con el desarrollo de este principio en diversos ámbitos filosófico-culturales y teológicos, que se pueden encontrar en autores como P. Ricoeur o P. Tillich⁷; pero quizás el momento de mayor influjo se encuentre en la llamada *sociología crítica* de la Escuela de Frankfurt, y en su afirmación fundamental del advenimiento de una «sociedad huérfana de padre»⁸, proveniente de la constatación empírica de la pérdida de significado del papel psicológico y sociológico del padre en la sociedad moderna⁹. No solamente se trata de una pérdida de la presencia del padre por motivos socio-económicos (ausencia debida al horario de trabajo...), sino a un complejo conjunto de factores entre los que se incluyen aspectos culturales (diferencia cada vez más difícil de llenar entre los conocimientos técnicos y científicos de que disponen las generaciones...), y de desprestigio de la autoridad paterna (factores múltiples, como el aumento del divorcio, de las relaciones extra-matrimoniales, del alcoholismo...). Por todo esto, la relación paterno-filial no se estructura ya en base al modelo jerárquico, sino, en el mejor de los casos, sobre el modelo partner-colega¹⁰. La figura paterna tiende a no ser considerada como indispensable, ni siquiera para la maternidad (inseminación artificial...), y se reduce al papel de sustentamiento económico de la familia¹¹.

6. De hecho, según Freud, la reconciliación cristiana con Dios Padre comporta «l'espiazione del delitto commosso contro di lui, ma dall'altro lato della relazione compariva il fatto che il Figlio, che aveva preso su di sé l'espiazione, divenne egli stesso Dio accanto al Padre e propriamente al posto del Padre», S. FREUD, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica*, Boringhieri, Torino 1975, p. 149. Cfr. E. JONES, *Vita e opera di Freud*, vol. III, Bompiani, Milano 1962, pp. 343-429.

7. Cfr. AA.VV., *The Dialogue between Theology and Psicology*, Peter Hamans Editor, Chicago-London 1968.

8. Cfr. M. HORKHEIMER, *Teoria critica*, vol. II, Einaudi, Milano 1971, p. 12.

9. Cfr. AA.VV., *Studi sull'autorità e la famiglia*, Boringhieri, Torino 1974.

10. Cfr. A. MITSCHERLICH, *Verso una società senza padre. Giustificazione e critica dell'anti-autoritarismo*, Einaudi, Torino 1977, pp. 34 ss.

11. Cfr. D. LENZEN, *Alla ricerca del padre. Dal patriarcato agli alimenti*, Laterza, Roma-Bari 1994.

Este proceso histórico de devaluación del padre, que constituye el punto central de la crítica de la Escuela de Frankfurt a la religión del Padre¹², se refuerza con la consideración marxista de la necesidad de reconocer a la idea de la paternidad divina un papel ideológico reflejado en las relaciones económicas y sociales, que es necesario superar históricamente para la realización del hombre del futuro¹³. Como el marxismo, también la cuestión feminista ha dado una contribución substancial a la crisis de la idea de padre a nivel sociológico y religioso¹⁴.

También en el ambiente del moderno interés por la historia de las religiones se produce una curiosa ambigüedad en lo referente a la paternidad divina. Nunca se ha producido tanto en el campo de la filosofía de la religión como en la modernidad; a la vez, nunca ha faltado tanto una idea de Dios que permitiese un fundamento del discurso¹⁵. Por una parte, la historia de las religiones manifiesta la universalidad

12. Cfr. H. SEIDL, *Teologia del Padre e società senza padre*, en A. LOBATO (ed.), *La nuova evangelizzazione e il personalismo cristiano*, Ed. Studio Domenicano, Bologna 1994, pp. 151-167.

13. En el fondo, «la critica freudiana della religione del Padre resta valida se viene inquadrata nel contesto della critica marxiana alla religione come ideologia» afirma MITSCHERLICH, *op. cit.*, p. 176. Cfr. J. HABERMAS, *Prassi politica e teoria critica della società*, Il Mulino, Bologna 1973, p. 328; K. STICHEEH, *Erscheinungsformen der Vateridee bei Karl Marx*, en H. TELLENBACH (ed.), *Das Vaterbild im Abendland*, Kohlhammer, Stuttgart 1978, pp. 166-178.

14. «E' difficile trovare una teologia femminista che in una fase qualsiasi della sua formazione non abbia avvertito un confronto diretto e una sfida nell'immagine di Dio Padre», C. HALKES, *I motivi della protesta contro Dio Padre nella teologia femminista*, en «Concilium» 3 (1981) 168. En concreto, el hecho de que la teología feminista haya tenido una de sus banderas fundamentales en la necesidad de separar la idea de Dios del cuadro hermenéutico «masculino», necesariamente comporta una crítica del mismo a nivel cultural y sociológico: «Il problema della immagine maschile di Dio non può essere banalizzato o trattato come un accidente linguistico: dev'essere considerato anzitutto come un pregiudizio ideologico che riflette la sociologia delle società patriarcali, ossia della società dominate dai capifamiglia maschi e possidenti. E benché non tutte le società patriarcali abbiano religione monoteistiche maschili, non v'è dubbio che là dove c'è un tale concetto di Dio la sua immagine fornisca un grosso supporto alla struttura del governo patriarcale» R. RADFORD REUTHER, *La natura femminile di Dio: un problema della vita religiosa contemporanea*, en «Concilium» 3 (1981) 103.

15. Así el filósofo italiano A. RIGOBELLO en la presentación del manual de BACCARINI, IVALDO, NEPI, *Il problema di Dio: lezioni di storia della filosofia*, «*Ut unum sint*», Roma 1987: «... il pensiero contemporaneo, se in merito alla dottrina su Dio si trova in uno stato di privazione e di indigenza, é invece ricco di analisi per quanto si riferisce all'esperienza religiosa. La via antropologica favorisce queste analisi, lo stesso modello fenomenologico aiuta a enucleare i significati. Fenomenologia della religione e analisi del linguaggio religioso sono discipline che hanno avuto un particolare sviluppo negli ultimi decenni, sviluppo indicativo di un orientamento e di una reale esigenza. Tutto ciò naturalmente é soltanto il supporto al problema, anzi al tema di Dio. E' un supporto di notevole aiuto nell'orientamento del discorso speculativo in senso forte senza tuttavia poter completamente superare alla sua mancanza». Cfr. también L. SCHEFFCZYK, *L'uomo moderno davanti alla salvezza cristiana*, en AA.VV., *Salvezza cristiana e culture odierne*, Torino 1985, t. I, pp. 27-39.

del fenómeno de la religión del Padre: la idea de padre es, probablemente, la idea más antigua de la religiosidad humana¹⁶, y su contenido se refiere a tres manifestaciones fundamentales: la función de generación, la función pedagógica (tutelar), y la espiritual (valores: amor, piedad, perdón, misericordia)¹⁷.

Por otra parte, se constata que la tendencia reciente ha sido la de olvidar estas dimensiones y reducirlas únicamente al concepto de *autoridad*. Moltmann pretende que esto ocurre ya en época constantiniana por culpa de la exageración del papel cósmico-creador de Dios, que lleva a subrayar la potencia real con la cual ejerce su poder absoluto¹⁸: así reducida la paternidad divina del Antiguo Testamento, se encontraría fácilmente con la tendencia romana a ver en el *pater familias* la imagen de la autoridad. La idea paterna de Dios se convierte en una idea patriarcal, no admisible como concepto de la divinidad en la cultura moderna.

Para terminar esta primera parte, se puede señalar que la dificultad de la modernidad en relación a la idea de paternidad, ejemplificada con elementos concretos provenientes de ambientes psicológicos, sociológicos y culturales, encuentra un correlativo filosófico y teológico no despreciable —por no decir una auténtica y propia causa—, en las corrientes de pensamiento autonomistas e inmanentistas de la filosofía europea de los últimos tiempos. Es evidente que el racionalismo, el principio de inmanencia kantiano, el idealismo hegeliano y post-hegeliano, han producido una gran tendencia a la disolución de la idea de un Dios personal, fundamento de la estructura dialógica del hombre. La divinidad ha tomado en algunos casos las características del Absoluto trascendente, inalcanzable temáticamente, incomprensible y lejano; en otros, contrariamente, se ha inmanentizado en el ser mismo del hombre y del mundo, viniendo a ser una especie de horizonte de posibilidad de la vida y de la historia. En cualquier caso, la idea de una divinidad a la que se pueda llamar «Padre nuestro» parece más bien lejana de las posibilidades interpretativas del período moderno.

16. Así el famoso texto de *Nostra Aetate*, 2. Cfr. también, en el ámbito propio de la filosofía de la religión, H. TELLENBACH (ed.), *Das vaterbild in Mythos und Geschichte*, DSD, Stuttgart 1976; J. DUPUIS, *Storia della paternità*, Mondadori, Milano 1992.

17. Cfr. J. LOH, *Gott der Vater. Ein Beitrag zum Gespräch mit der Psychologie über den praktischtheologischen Sinn der Vater-Symbolik*, P. Lang, Franckfurt-Bern-New York 1984.

18. «Agli inizi della cosiddetta "età constantiniana" si assiste ad un trasferimento dell'idea del padre romano al Dio cristiano. E' una fusione tra il concetto cristiano e il concetto romano di Dio che connoterà, in modo patriarcale e in profondità, la storia dell'Europa cristiana», J. MOLTMANN, *Trinità e regno di Dio*, Queriniana, Brescia 1983, p. 33. Cfr. A. WLOSK, *Vater und Vatervorstellung in der römischen Kultur*, en TELLENBACH (ed.), *op. cit.*

3. LA SITUACIÓN POST-MODERNA

Quizás el único elemento común en los diversos juicios sobre lo que se viene llamando post-modernidad, consiste en la constatación de un cambio. Un cambio sin fecha precisa, que se está realizando desde hace muchos decenios, y que todavía no se ha llevado a cabo totalmente. De hecho han convivido y conviven dos fuerzas opuestas: por una parte, las que han llevado a la concatenada aparición de fenómenos de secularización, autonomía, inmanencia y profanización¹⁹, con la consecuente afirmación absoluta de la ciencia y de la técnica como única vía de redención del límite de la humanidad; por otra parte, desde hace tiempo, y en un continuo *crescendo*, se alza la voz profética, en la que podemos reconocer las diversas tonalidades de Dostoievsky, Nietzsche, Teilhard de Chardin..., que recuerda que la cerrazón del hombre en el horizonte de su inmanencia impide de hecho descubrir un atisbo de sentido en su existencia histórica. La modernidad se caracteriza por el triunfo de la primera fuerza; la postmodernidad, por su derrota.

La clave última de esta mutación es difícil de precisar, pero muy probablemente tiene que ver con la pérdida de confianza en un sistema filosófico y cultural que se ha demostrado poco seguro, por no decir incapaz, a la hora de resolver los interrogantes radicales del hombre: dolor, muerte, culpa. En concreto, los elementos indicados en el punto anterior manifestaban claramente una situación autorreferencial del ser del hombre, en la cual ninguna instancia de petición de respuesta a algo que no sea él mismo o su historia era admisible: cualquier esperanza debía provenir de la inmanencia. Esta fe en la autorredención del hombre, que ha estado tremendamente arraigada en la cultura, y que todavía se encuentra a nivel popular, debido probablemente al fuerte impacto ejercitado por el progreso técnico en las conciencias, ya no existe. En el fondo, cabe preguntarse cómo ha sido posible su existencia, ya que la única respuesta teleológica posible proveniente de la sola ciencia consiste en la idea de progreso; y «progreso» es un concepto finalísticamente vacío: su único sentido está en dar siempre un paso más, no se sabe hasta cuándo o hasta dónde, convirtiendo al hombre en una «hormiga incansable»²⁰, cuyo paradigma literario puede encontrarse en el nuevo Sísifo de Camus.

19. Esta serie conceptual del contenido de la modernidad se debe a L. SCHEFFCZYK, *L'uomo moderno di fronte alla salvezza cristiana*, en AA.VV., *Salvezza cristiana e culture odierne*, Elledici, Torino 1985, vol. 1, pp. 28-31. La concatenación de los conceptos es también cronológica.

20. Cfr. L. POLO, *La originalidad de la concepción cristiana de la existencia*, en «Palabra» 54 (1970) 17-25; nótese que sobre este tema es posible citar una abundante bibliografía reciente, pero me parece especialmente significativa la fecha de este pequeño pero valioso trabajo de Polo.

La fe en la autorredención ha sido sustituida por la certeza de que las instancias intrahumanas no podrán dar respuesta a las cuestiones últimas: de ahí que el hombre postmoderno, si no se decide a abandonar sus presupuestos culturales dominantes, tenga que elegir entre la búsqueda desesperada de un sistema inmanente de redención (neognosticismo postmoderno), o la renuncia definitiva a cualquier tipo de respuesta a las preguntas radicales del ser y de la historia (*pensiero debole*).

De todas formas, parece posible una primera conclusión general: existe una certeza difusa de que la racionalidad «sólo» científica, con su dominio objetivo de la realidad, no puede llegar a la verdad de las cosas. Ésta no puede ser encerrada en asertos globales y absolutos: conocer no es dominar, sino participar en la realidad, con división empática. Somos conscientes de no poder mantener por más tiempo una forma de conocimiento objetivante e incomprometido: nuestro conocimiento de la realidad debe ser encontrante, apelante y respondente, creador de vinculación. En el camino del tercer milenio, no es posible seguir adelante con la «sola» razón: necesitamos una razón «acompañada». Pienso que esto constituye una base común de la humanidad que se dispone al cambio de siglo: está presente tanto en quien considera la verdad como consenso, o en quien ve como solución del ser histórico del hombre una nueva hermeneútica (*debolista*) de la caridad, como en la idea de razón que se encuentra como fundamento de la doctrina de Juan Pablo II en la encíclica *Fides et ratio*, ya que sólo una razón que se sabe acompañada está en condiciones de abrirse a un diálogo creativo con la fe.

Todas estas posiciones deben coincidir en un cambio de consideración de lo trascendente: mientras en la modernidad no se podía entender la trascendencia más que como ámbito de dominio objetivo, ahora es necesario establecer con ella un vínculo *relacional*. Como ha sido dicho recientemente, quizás el más claro síntoma que permite el diagnóstico diferencial entre la modernidad y la postmodernidad está justamente en el tipo de relación que se da entre inmanencia y trascendencia: es esta relación la que ha cambiado²¹. En el fondo, la certeza de la razón acompañada obliga a salir de sí y a encontrar el «otro» que funda la posibilidad de la compañía. Esta necesidad de trascendencia es, en definitiva, un nuevo descubrimiento de la cuestión metafísica, con la cual se trata de asegurar cómo lo que me es trascendente puede ser a la vez destinación de mi ser en novedad de vida; dicho de otra forma, hay que descubrir el nexo referencial con lo trascenden-

21. Cfr. P. DONATI, *Dio, relazione e alterità: la matrice teologica della società civile dopomoderna*, en «Divus Thomas» 101 (1998) 124-146.

te que permita interpretar el yo y el no-yo como realidades relacionales. En base a la solidez de este nexo relacional, se podrá fundar el «vale la pena» de la autorrealización donal: «la fe mueve a la razón a salir de todo aislamiento y a apostar de buen grado por lo que es bello, bueno y verdadero. Así, la fe se hace abogada convencida y convincente de la razón»²².

Que el paradigma relacional está en la base de la apertura contemporánea a la realidad parece poder demostrarse de forma empírica, como lo ha hecho el sociólogo Pierpaolo Donati, en un trabajo al que ya nos hemos referido. Este autor, citando diversas investigaciones demoscópicas recientes en ámbito italiano²³, llega a conclusiones muy significativas. En primer lugar, constata que la dimensión religiosa de la persona ha perdido su característica de «dato establecido», para pasar a ser un hecho adquirido a través de una libre elección²⁴. Este hecho coincide con el cambio de paradigma al que nos hemos referido antes: el esquema religioso moderno propende hacia una imagen de Dios como fundamento del *sistema*, que, en cuanto tal, es recibida como dato anterior al afirmarse de la subjetividad; esta imagen de Dios mundanizada tiende a ser institucional, individualística, no creadora de diálogo, porque es anterior a cualquier dimensión dialógica. El paradigma postmoderno, en cambio, se caracteriza por una radical subjetividad que, a diferencia del «subjetivismo» coexistente con la modernidad, abre al individuo a dimensiones relacionales: en el período anterior la religión era subjetivizada y Dios despersonalizado; ahora es la idea de Dios la que se subjetiviza, y la religión, al menos en cuanto a creencias y comportamientos, empieza a ser «socializada».

De hecho, la nueva religiosidad se caracteriza por ser fundamentalmente transpersonal, con una clara y constatable tendencia a la creación de *grupos, nuevos movimientos religiosos, nuevas iglesias*²⁵. El modelo del obrar religioso se concreta en el don, en la preocupación por el otro, en la necesidad de aplacar en la dimensión comunitaria la sed de trascendencia. Basta pensar como ejemplo en el crecimiento del fenómeno del voluntariado. Se puede explicar este dato demoscópico sin el

22. *Fides et ratio*, n. 56.

23. Cfr. S. BURGALASSI, C. PRANDI, S. MARTELLI (ed.), *Immagini della religiosità in Italia*, Angeli, Milano 1993; C. MONGARDINI, M. RUINI (ed.), *Religio. Ruolo del sacro, coesione sociale e nuove forme di solidarietà nella società contemporanea*, Bulzoni, Roma 1994; V. CESAREO, *La religiosità in Italia*, Mondadori, Milano 1995; P. DONATI, I. COZZOLI (ed.), *Giovani e generazioni. Quando si cresce in una società eticamente neutra*, Il Mulino, Bologna 1997.

24. «Il senso religioso appartiene sempre meno alle culture stabilizzate (stabilite) nel tempo e diventa sempre più ricerca», DONATI, *op. cit.*, p. 130.

25. *Ibid.* p. 131.

recurso a un Dios personal: de hecho, parece constatarse que siguen faltando los elementos necesarios para una verdadera «subjetivización» de Dios y que la aparición de ésta tiene que ver con la necesidad imperiosa de un obrar caritativo intramundano, como se encuentra, por ejemplo, en la herméutica de la caridad del *pensiero debole*.

Pero la falta de conceptualización de la personalidad de Dios crea una fuerte tensión en la tendencia humana a la caridad, especialmente puesta de relieve en una pequeña pero significativa obra de Gianni Vattimo²⁶. Visto desde la perspectiva sociológica, esto crea una «extrañación» social de quien intenta vivir la religión como caridad: no en el sentido del rechazo, ya que se trata, como hemos dicho, de un elemento fuertemente presente en la mentalidad actual, sino en el sentido de la dificultad de integración racional en los presupuestos que guían todavía el orden social²⁷. La civilización del amor, que todos ven como una necesidad en el futuro de la humanidad, no parece, sin embargo, tener un camino fácil ante sí.

Los términos de la paradoja son muy claros: no se puede cambiar el paradigma de la modernidad sin cambiar la idea de la trascendencia. No será posible el cambio mientras no tengamos una concepción relacional de la trascendencia.

4. EL PAPEL DE LA TEOLOGÍA EN EL NUEVO DESCUBRIMIENTO DE LA PATERNIDAD

En esta comunicación no tengo intención ni posibilidad de tratar cómo la postmodernidad está recorriendo el camino abierto por la paradoja señalada anteriormente. Basta indicar que muchos signos manifiestan ya la existencia de una clara tendencia cultural que tiene como objetivo volver a «enlazar» la historia con la trascendencia, esta vez en clave relacional. Estas tendencias culturales han sido precedidas y están siendo acompañadas por un fuerte fermento intraeclesial de descubrimiento de la dimensión sacra o religiosa de lo secular, mani-

26. Cfr. G. VATTIMO, *Credere di credere*, Garzanti, Milano 1996; cfr. J.M. GALVÁN, *Fede debole, amore debole. A proposito del «Credere di credere» di Gianni Vattimo*, en «Annales Theologici» 10 (1996) 537-547.

27. «Questa, dunque, è la fenomenologia attuale: da un lato, c'è il senso di Dio come equivalente al sentire il mistero dell'Irrazionale; e, dall'altro, c'è il senso di Dio come disponibilità alla benevolenza umana. Chi prova a cercare connessioni significative fra l'uno e l'altro, fra il motivo soprannaturale e l'azione secolare, deve assumere un atteggiamento profetico, il quale, non appartenendo né ad un lato né all'altro, non viene riconosciuto. Deve restare al margine della nostra società. Non ha alcuna cittadinanza. Stenta perfino ad avere una cittadinanza religiosa», DONATI, *op. cit.*, pp. 131-132.

festado de forma especial en la doctrina de la Constitución *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II, en la teología de la historia que empa- pa el magisterio de Juan Pablo II, y en no pocos acontecimientos de la vida de la Iglesia de este siglo.

Tampoco puedo pararme a considerar por qué y cómo este proceso coincide con la rehabilitación de la idea humana de paternidad; de hecho, esto parece lógico si tenemos en cuenta los factores que han llevado a su abandono, y que han sido ejemplificados al inicio de esta comunicación. Me limitaré a decir que la búsqueda de una nueva imagen relacional de la trascendencia ha puesto en primer plano, con una fuerza que quizás hace poco tiempo parecía imposible, la idea de la paternidad de Dios y la consecuente filiación del hombre.

En este sentido, me parece importante orientar la presentación dogmática de la idea revelada de Dios de forma tal que permita una válida superficie de conexión con los requerimientos de la postmodernidad. Al demandar de la historia, puede ahora la fe responder con contenidos que, a diferencia quizás de épocas recientes, pueden encontrar un eco de positiva acogida.

¿Cómo puede la teología poner en evidencia la dimensión relacional de Dios en su apertura al mundo? Lógicamente, en la base del discurso debe estar la idea de Dios Amor, y en el desarrollo, la necesidad de hacer experimentable al hombre esta definición fundamental de la divinidad.

En primer lugar, hay que poner como premisa la afirmación de que la creación tiene sentido solamente si se entiende como evento interpersonal. La Sagrada Escritura, de hecho, insiste en presentar a Dios como ser personal vuelto al hombre, con el que desea establecer una comunión eterna de vida, que llamamos salvación. A la vez, la revelación insiste en subrayar que Dios *no necesita* en absoluto esta dimensión comunional con la criatura: es en Sí mismo plenitud de vida. En el Antiguo Testamento, esta plenitud de vida, necesariamente confesada pero no todavía desvelada, es el constitutivo fundamental de la *santidad* (qadosh). En el Nuevo Testamento el qadosh se manifiesta en la trisantidad de la vida personal intradivina: comunión del Padre, del Hijo, del Espíritu Santo. Como es sabido, sólo la confesión de esta comunión intratrinitaria permite afirmar y dar sentido a una comunión de Dios con el hombre.

La experiencia de sí como criatura amada requiere, por lo tanto, la aceptación de fe del hecho que Dios es Amor en su vida intratrinitaria. De otra forma, afirmar una realidad comunional entre el hombre y Dios *ad extra* comportaría el vaciamiento de la trascendencia divina, y con ello la vuelta al esquema moderno. Pero esto requiere que el ser de la criatura humana sea entendido solamente en su orientación y a la

luz de la misma vida intratrinitaria a la que es llamada. Lo cual equivale a decir que el hombre se entiende desde lo que es el constitutivo de esa vida de comunión intratrinitaria: las *procesiones eternas*.

La relación entre la vida trinitaria *ad intra* y la existencia de la *criatura ad extra* se da en el interior de la Trinidad. Santo Tomás, haciendo uso de la analogía psicológica afirmaba: «Deus autem non accipit scientiam a rebus, sed per scientiam suam causat res; nec per voluntatem suam tendit in aliquid exterius sicut in finem, sed omnia exteriora ordinat in se sicut in finem. Est ergo tam in nobis quam in Deo circulatio quaedam in operibus intellectus et voluntatis; nam voluntas redit in id a quo fuit principium intelligendi: sed in nobis concluditur circulus ad id quod est extra, dum bonum exterius movet intellectum nostrum, et intellectus movet voluntatem, et voluntas tendit per appetitum et amorem in exterius bonum; sed in Deo iste circulus clauditur in se ipso. Nam Deus intelligendo se, concipit verbum suum, quod est etiam ratio omnium intellectorum per ipsum, propter hoc quod omnia intelligit intelligendo seipsum: et ex hoc verbo procedit in amorem omnium et sui ipsius. Unde dixit quidam, quod monas monadem genuit, et in se suum reflectit ardorem. Postquam vero circulus conclusus est, nihil ultra addi potest; et ideo non potest sequi tertia processio in natura divina, sed sequitur ulterius processio in exteriorem naturam»²⁸. En definitiva, cualquier procesión ad extra esta «cerrada» en la circularidad de la segunda procesión intratrinitaria.

Aunque la confesión de la omnipotencia absoluta divina podría llevar a la hipótesis de una creación no personal, no se entiende por qué Dios habría puesto en el ser un *no-Dios*, conocido en su Verbo y amado en su Amor, que no fuese capaz de establecer una comunión personal con El. No se entiende una creación sin «personas» para responder al Amor: «Os digo que si estos callan, gritarán las piedras»²⁹. «Persona creada» es un *no-Dios* llamado a amar a Dios. La *alteridad* necesaria para la comunión amorosa es asegurada *ad extra* por la procesión de la creación, de forma similar a como las procesiones inmanentes lo hacen en el *ad intra* de la vida divina.

La modalidad concreta de nuestro ser *no-Dios llamado a Dios* se realiza en unidad sustancial de alma y cuerpo. Por encima del hecho de que la inclusión de la corporeidad en este diálogo amoroso crea problemas no pequeños, de los que en parte me he ocupado en otra ocasión³⁰, hay que decir que el hecho de que la criatura sea una criatu-

28. S. TOMÁS, *De potentia*, 9, 9.

29. *Lc* 19,40

30. Cfr. J.M. GALVÁN, *Il problema teologico degli attributi divini (II): Dio e la sofferenza umana*, en «Annales Theologici» 10 (1996) 69-90.

ra amada se debe manifestar tanto en su dimensión espiritual como en su dimensión corporal. La admisión de *todo* el hombre al diálogo intratrinitario se ha establecido, por decreto divino, a través de su unión personal con la Segunda Persona de la Santísima Trinidad. En Cristo, por Cristo, y en vista de Cristo todas las cosas han sido creadas, las del cielo y las de la tierra³¹: a Cristo hace referencia todo el universo, en todas sus dimensiones. El hombre, «única criatura querida por sí misma»³², lleva consigo todo el cosmos en su unión con el Verbo, que es el Hombre. El principio teándrico de la Encarnación debe ser entendido en sentido radical: no solamente con «la Encarnación el Hijo de Dios se ha unido en cierto modo a cada hombre»³³, sino que, con este evento, en el que el Verbo se ha hecho verdaderamente carne, también todo el cosmos se ha unido a El. «La Encarnación de Dios-Hijo significa asumir la unidad con Dios no sólo de la naturaleza humana sino asumir también en ella, *en cierto modo, todo lo que es "carne"*, toda la humanidad, todo el mundo visible y material. La Encarnación, por tanto, tiene también su significado cósmico y su dimensión cósmica. El "Primogénito de toda la creación"³⁴, al encarnarse en la humanidad individual de Cristo, se une en cierto modo a toda la realidad del hombre, el cual es también "carne"³⁵, y en ella a toda "carne" y a toda la creación»³⁶.

Todo el hombre y todo su ser en el mundo, con todas sus dimensiones, entran en diálogo con Dios a través de Cristo. Adquieren el sentido último de su ser relacional en la filiación del Hijo, en el interior de una comunión eterna cerrado por el Espíritu. Es ésta una vía a través de la cual la fe cristiana se puede proponer como respuesta de sentido al demandar postmoderno de una cultura que, en el fondo, está buscando desesperadamente su condición filial. La relación de filiación tiene que ser el paradigma del sentido religioso del futuro.

31. Cfr. *Col* 1,16; *Gen* 1,1.

32. *Gaudium et spes*, 24c.

33. *Gaudium et spes*, 22b.

34. *Col* 1,15.

35. Cfr. Por ejemplo, *Gén* 9, 11; *Dt* 5, 26; *Job* 34, 15; *Is* 40, 6; 52, 10; *Sal* 145 [144], 21; *Lc* 3, 6; *1 Pe* 1, 24.

36. *Dominum et vivificantem*, 50.