
La relación entre modernidad y evangelización

Modernity and Evangelization

RECIBIDO: 12 DE OCTUBRE DE 2012 / ACEPTADO: 11 DE DICIEMBRE DE 2012

Paul O'CALLAGHAN

Facoltà di Teologia. Pontificia Università della Santa Croce
Roma, Italia
callaghan@pusc.it

Resumen: El estudio intenta explicar el perfil de la «nueva» evangelización en el contexto de la visión moderna del hombre. Es sabido que antropología moderna ha afirmado el valor del individuo, de la subjetividad humana, del cuerpo, de la libertad y autonomía, de la igualdad entre las personas, de la historia. Se explica que esta visión se ha cuajado en buena medida a partir de la fe cristiana vivida y pensada, y que no puede subsistir cuando queda eliminada esa fe. En base principalmente a los escritos de los papas recientes se explica que una nueva evangelización requiere la recuperación del sentido eucarístico –de reconocimiento– en la vida del hombre.

Palabras clave: Filosofía moderna, Fe-razón, Nueva evangelización.

Abstract: The study attempts to explain the need and content of a «new» evangelization. Modern anthropology has affirmed the value of the individual, of human subjectivity, of the body, of freedom and autonomy, of human equality, of history, etc. The paper explains that this understanding is the fruit of Christian faith, fully lived and thought-out, and cannot subsist for long should this faith be eliminated. Principally on the basis of the writings of recent Popes, the conclusion is reached that new evangelization requires a recuperation of a eucharistic sense, a sense of recognition of the great gifts of God.

Keywords: Modern Philosophy, Faith-Reason, New Evangelization.

El mundo está lleno de ideas cristianas enloquecidas

G. K. Chesterton

*La sociedad democrática vive de fuerzas que ella misma
no puede producir*

E.-W. Böckenförde

Fue el beato Juan Pablo II quien empezó a hablar de la «nueva evangelización»: por primera vez al volver a su patria, Polonia, poco después de haber sido elegido Romano Pontífice¹, después en un importante discurso dirigido a la CELAM del año 1983, en Port-au-Prince (Haití), luego en muchas otras ocasiones, especialmente en las encíclicas *Redemptoris missio* del 1990 y *Fides et ratio* del 1998². El Papa especificó en Haití que no se trataba de una simple «re-evangelización», sino de una «nueva evangelización»: «nueva en su ardor, nueva en sus métodos, nueva en su expresión»³. Y no se refería sólo a América Latina o a Europa, donde la fe estaba asentada desde hacía siglos, sino también a todas las partes del mundo donde la fe cristiana había echado raíces profundas⁴. De hecho, el Papa distinguió entre la misión *ad gentes*, dirigida a pueblos que todavía no conocen a Cristo, y la evangelización «en los países de antigua cristiandad, pero a veces también en las Iglesias más jóvenes, donde grupos enteros de bautizados han perdido el sentido vivo de la fe o incluso no se reconocen ya como miembros de la Iglesia, llevando

¹ BEATO JUAN PABLO II, *Homilía durante la S. Misa en el Santuario de la S. Cruz* (Mogila, Polonia), el 9-6-1979, n. 1. Los textos de los papas y de otros documentos de la Iglesia se han tomado del sitio www.vatican.va.

² Sobre el tema de la nueva evangelización en los textos recientes de la Iglesia, cfr. SÍNODO DE LOS OBISPOS, *Lineamenta de la XIII Asamblea general ordinaria* (2-2-2011), 1-5, que hace referencia a los documentos del Vaticano II, de PABLO VI, especialmente de su *Evangelii nuntiandi*, de JUAN PABLO II y de BENEDICTO XVI.

³ JUAN PABLO II, *Discurso a la Asamblea de la CELAM*, Port-au-Prince, Haití (9-3-1983), III.

⁴ JUAN PABLO II habla «de la urgencia y la necesidad de la “nueva evangelización”», mientras se toma cada vez más conciencia «de que Europa, hoy, no debe apelar simplemente a su herencia cristiana anterior; hay que alcanzar de nuevo la capacidad de decidir sobre el futuro de Europa en un encuentro con la persona y el mensaje de Jesucristo» Exhort. Ap. *Ecclesia in Europa* (28-6-2003), 2. Sobre este documento y la cuestión de las raíces cristianas de Europa, cfr. O'CALLAGHAN, P., «L'Europa e la speranza: tra promessa e ricordo. Riflessione intorno all'Ecclesia in Europa», *PATH* 4 (2005) 241-270.

una existencia alejada de Cristo y de su Evangelio. En este caso es necesaria una “nueva evangelización” o “re-evangelización”⁵.

El programa de Juan Pablo II ha sido acogido plenamente por el Papa Benedicto XVI, llevándole entre otras muchas cosas al establecimiento del Pontificio Consejo para la Nueva Evangelización y la convocación en el año 2012 de la XIII asamblea ordinaria del Sínodo de Obispos, cuyo título es: *La nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana*. Desde el punto de vista documental, tienen particular peso los discursos de Benedicto XVI en Ratisbona (12-6-2006), en la Universidad La Sapienza en Roma (17-1-2008), que no llegó a pronunciarse, y en el Colegio de los Bernardinos de París (12-9-2008).

Pero, ¿por qué se habla de una *nueva* evangelización? ¿Por qué no sencillamente una *renovada* evangelización, con nuevo empuje evangélico, más firmeza, más entusiasmo, más ardor, mejor uso de los medios de comunicación?

Parece justo afirmar que la invitación del Papa no está dirigida sólo a la voluntad, al «hacer más». Se trata más bien de un *nuevo modo de evangelizar*, y esto por una razón sencilla: han cambiando las circunstancias vitales e intelectuales del mundo moderno y contemporáneo. El mensaje es el mismo, la potencia del Evangelio es lo que siempre fue, Cristo sigue obrando por medio del Espíritu con energía prodigiosa. La sustancia no ha cambiado. Por ello no se trata de presentar una nueva imagen de Dios y de la salvación que no esté ya presente en la Sagrada Escritura y en la tradición teológica, litúrgica y espiritual de la Iglesia. Pero la cultura, las circunstancias, sí han cambiado, especialmente en los países de vieja tradición cristiana. Y para el cristianismo las circunstancias, la cultura, la filosofía reinante –aunque sea implícita– tienen peso. Explicamos este último punto.

1. EVANGELIZACIÓN Y DIÁLOGO CON LA CULTURA Y LA FILOSOFÍA EN LA ANTIGÜEDAD

Desde el comienzo del cristianismo, la cultura, las circunstancias vitales ya presentes en la sociedad y en la filosofía, han contribuido poderosamente a hacer explícita la identidad cristiana, a la elaboración de un pensamiento creyente. Para poder abrir el camino a la evangelización de todos los hombres,

⁵ Cfr. JUAN PABLO II, Enc. *Redemptoris missio* (1990), n. 33 (brev. RM); cfr. también *ibid.*, 3 y 32.

que es la misión originaria de la Iglesia, los creyentes cristianos tenían que entrar en profundidad en las categorías culturales de la época en que vivían. Por esta razón, como decía Juan Pablo II en la encíclica *Fides et ratio*, «la Iglesia... no puede olvidar lo que ha adquirido en la inculturación en el pensamiento grecolatino. Rechazar esta herencia sería ir en contra del designio providencial de Dios, que conduce su Iglesia por los caminos del tiempo y de la historia»⁶. En otras palabras, el pensamiento cristiano está marcado para siempre por las circunstancias culturales y filosóficas en las que se consolidó.

De todas maneras, esto no quiere decir que el pensamiento creyente se haya identificado sin más, o que se haya dejado llevar acríticamente, por el pensamiento de los antiguos, como pensaban los fautores de la «deshelenización», finamente analizada y repetidamente criticada por Benedicto XVI, especialmente en su famoso discurso en la Universidad de Ratisbona del 2006. Más que con las religiones, los autores cristianos dialogaban a fondo con la filosofía de su época⁷. Y esta última la empleaban, la asimilaban, pero al mismo tiempo la superaban. Benedicto XVI dijo que «la fe no pertenecía a las costumbres culturales, diversas según los pueblos, sino al ámbito de la verdad que igualmente tiene en cuenta a todos»⁸. Juan Pablo II en la *Fides et ratio* observa que «a los mismos platónicos, a quienes mencionaba de modo privilegiado, Agustín reprochaba que, aun habiendo conocido la meta hacia la que tender, habían ignorado sin embargo el camino que conduce a ella: el Verbo encarnado»⁹.

El islamista Rémi Brague ha ofrecido una buena explicación del modo en que la fe cristiana dialogaba con la cultura, con la filosofía, ya desde la antigüedad. Ha observado que los nuevos planteamientos religiosos tienen como efecto normalmente la absorción y la eliminación de elementos culturales y religiosos ya existentes¹⁰; es decir, cada religión consume y elimina las ante-

⁶ JUAN PABLO II, Enc. *Fides et ratio* (1998), n. 72 (brev. FR).

⁷ Se trata de una tesis repetida muchas veces por Benedicto XVI, también antes de ser elegido Papa. Cfr., por ejemplo, RATZINGER, J., «Cristianesimo. La vittoria dell'intelligenza sul mondo delle religioni», *30 Giorni* 18/1 (2000) 49-60; y BENEDICTO XVI, *Audiencia general sobre san Justino* (21-3-2007).

⁸ BENEDICTO XVI, *Encuentro con el mundo de la cultura en el Colegio de los Bernardinos* (12-9-2008) (brev. Bernardins).

⁹ FR 40, citando SAN AGUSTÍN, *Conf. VII*, 9, 13s.

¹⁰ Cfr. BRAGUE, R., «Le fondamenta dell'Europa. Il cristianesimo come forma della cultura europea», en BUTTIGLIONE, R. y otros (dir.), *Cristianesimo e cultura in Europa. Memoria, coscienza, progetto. Atti del Simposio presinodale (Vaticano 28-31 ottobre 1991)*, Forlì: CSEO, 1992, 25-36.

riores, no pudiéndolas tolerar. Pero este fenómeno no se ha dado, sustancialmente, en el Occidente cristiano, caracterizado por lo que Brague llama «la secundariedad cultural». El Occidente cristiano, en efecto, es secundario respecto a su origen vivo y perenne que es la Sagrada Escritura, Antiguo y Nuevo Testamentos, porque no los ha absorbido y eliminado, sino que ha mantenido con ellos una relación dinámica y dialogada basada sobre una polaridad viva. La civilización occidental –Brague habla especialmente de Europa– es la única que se ha quedado perennemente dependiente de su origen vivo, la Palabra de Dios, expresión de la alteridad y de la cercanía de Dios respecto al mundo, sin absorberla. El Occidente vive del Nuevo Testamento del mismo modo que éste vive del Antiguo. Y así como el Nuevo no elimina el Antiguo, la civilización cristiana occidental no elimina, no cambia, la Sagrada Escritura, sino que se deja –se debería dejar– inspirar por ella. Brague recuerda por el contrario que el gnóstico Marción enseñó que el Nuevo Testamento ha sustituido, absorbido y eliminado el Antiguo, porque el Dios de misericordia del primero supera y sustituye al Dios justiciero del segundo. Por esta razón, Brague ve el rechazo de la doctrina gnóstica de parte de san Ireneo como el *momento teológico* de la fundación del Occidente cristiano –de Europa para entendernos– y considera que el obispo de Lyon debe ser considerado no sólo Padre de la Iglesia, sino también «Padre de Europa».

La paradoja es que el cristianismo como tal no constituía realmente una nueva civilización. Tampoco pretendía hacerlo. Más bien era una potencia divina que supo asimilar, hacer propia, e integrar las contribuciones justas del judaísmo, de la filosofía griega, y del derecho romano, encontrando en ellas frutos de la revelación o de la razón humana creada por Dios, aunque fuesen frutos todavía inmaduros e imperfectos. «En realidad», concluye Brague, «el cristianismo en relación con la cultura europea es más forma que contenido. Lejos de ser uno de los componentes entre los que se puede escoger, el cristianismo con su presencia permite que los demás existan»¹¹. «Más forma que contenido...», dice Brague: el cristianismo es fruto del actuar del Espíritu de Cristo que funda el Reino de Dios sobre la tierra, pero vive en medio del mundo como peregrino, nunca identificándose del todo con el mundo, con la sociedad, con la política, con la filosofía, al mismo tiempo que llena todo ello de vigor, de luz y de amor.

¹¹ *Ibíd.*, 36.

2. EVANGELIZACIÓN Y DIÁLOGO FILOSÓFICO EN LA MODERNIDAD

No es infrecuente hoy en día afirmar que, del mismo modo que los cristianos de la antigüedad establecieron un rico diálogo con el pensamiento de su época –aristotélico¹², platónico, estoico, y luego jurídico y artístico–, plasmando así la misma teología cristiana, hoy en día la Iglesia, atenta a los así llamados «signos de los tiempos» (Mt 16,3), debe dialogar con la filosofía de la época en que vivimos, la moderna y la contemporánea... críticamente, pero a fondo. Del mismo modo que se dialogó con profundidad con el pensamiento griego para producir una teología adecuada para aquella época, hoy en día habría que trabajar codo con codo con el idealismo, el empirismo, el hegelianismo, el marxismo, el existencialismo, la fenomenología, la filosofía analítica, el personalismo... y quizás hasta con el posmodernismo. Interesante la observación de Juan Pablo II: «se presentan a nuestra generación problemas análogos a los que la Iglesia tuvo que afrontar en los primeros siglos»¹³.

Pero en este planteamiento yace un equívoco de fondo. No sólo porque el cristianismo transformó la filosofía antigua, sin excluir sus intuiciones principales, produciendo una nueva metafísica, una nueva epistemología, una nueva antropología, una nueva ética, capaces de dar espacio a la novedad inesperrada de Cristo, Hijo de Dios encarnado, a la Trinidad de personas divinas, y a la dinámica de la salvación cristiana. El planteamiento es equivocado porque la modernidad, y con ella una buena parte de las filosofías que la caracterizan, es hija del cristianismo; hija que, desde muchos puntos de vista, tiene una relación ambivalente con sus padres. Así leyó la situación del mundo Karl Rahner en el año 1968: «El *éthos* aparentemente secularizado del tiempo actual, que habla (y, esperamos, no sólo habla) de libertad, de la dignidad del hombre, de la responsabilidad, del amor al prójimo... ¿es o no es el resultado del cristianismo? Es un hijo legítimo, aunque se trata de un hijo escapado de casa que arruina el propio patrimonio lejos de la casa paterna»¹⁴. Es innegable que la modernidad se ha vuelto cada vez más antropocéntrica y menos teocéntrica: a Dios que es

¹² Es cierto que la mayor parte de los Padres de la Iglesia no establecieron un diálogo profundo con Aristóteles. Más bien lo rechazaron considerándolo ateo. Excepciones hay: cfr. FESTUGIÈRE, A.-J., *L'idéal religieux des grecs et l'Évangile*, 2 ed. Paris: Librairie V. Lecoffre J. Gabalda & C.ie, 1932; RUNIA, D. T., «Festugière Revisited: Aristotele in the Greek Patres», *Vigiliae christianae* 43 (1989) 1-34.

¹³ FR 72.

¹⁴ RAHNER, K., *Gnade als Freiheit: kleine theologische Beiträge*, Freiburg: Herder, 1968, 32s.

Padre de los hombres se le ha obligado a retirarse cada vez más, primero con un deísmo frío, luego con el agnosticismo nebuloso, y por fin con el ateísmo nihilista. «En estos momentos», decía Gabriel Marcel en el año 1930, «es este espíritu humano deshumanizado, destituido de todo poder, de toda presencia y de toda existencia, el que se coloca en lugar de Dios y le sustituye»¹⁵.

Por esta razón, no se puede pretender un diálogo entre la fe cristiana y la modernidad semejante al que se verificó entre el Evangelio y las filosofías de la antigüedad. El resultado de la asunción dentro de la teología de categorías filosóficas inspiradas originariamente por la misma revelación cristiana pero desgajadas vitalmente de ella, será necesariamente un pensamiento pobre, flojo, roto, estéril... Demostración de ello se encuentra en los varios productos del posmodernismo: el *pensiero debole* de Vattimo, la negación de toda «meta-narrativa» de parte de Lyotard, la *dissémination* o dispersión del pensamiento en Derrida¹⁶. «La filosofía juzga cada época», observaba Hugo von Hofmannsthal (1929), «mala cosa es cuando da expresión a cada época»¹⁷.

Y se entiende que un pensamiento débil es sencillamente incapaz de servir como vehículo para la presentación dinámica, eficaz y encarnada de la fe cristiana, es decir para una «nueva evangelización», que llegue a la razón humana y la ilumine, precisamente en los países de antigua tradición cristiana. Respecto a ellos Juan Pablo II escribió en la encíclica *Redemptoris missio*: «no parece justo equiparar la situación de un pueblo que no ha conocido nunca a Jesucristo con la de otro que lo ha conocido, lo ha aceptado y después lo ha rechazado, aunque haya seguido viviendo en una cultura que ha asimilado en gran parte los principios y valores evangélicos»¹⁸. Aquí nos situamos en el centro de la dinámica y del porqué de una «nueva evangelización»: hoy en día la fe cristiana se ve obligada a informar e iluminar una situación vital formada y plasmada ya por ella misma, pero sin la savia de una fe viva que la informa toda. Es una paradoja: el que vive de principios evangélicos sin el Evangelio vive en el pasado... pero sin *la fuerza actual y renovadora* que proviene de la fe, pues como dice san Juan, «ésta es la victoria que ha vencido al mundo: nuestra fe» (1 Jn 5,4). Por ello hemos dicho que la «nueva evangelización» no es

¹⁵ MARCEL, G., *Incredulidad y fe*, Barcelona: Guadarrama, 1971, 18, correspondiente a una conferencia de 1930 con el título *Consideraciones sobre la incredulidad contemporánea*, en *ibíd.*, 11-41.

¹⁶ Sobre el tema, cfr. SANNA, I., *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Brescia: Queriniana, 2001.

¹⁷ VON HOFMANNSTHAL, H., *Buch der Freunde*, Frankfurt: Insel, 1965.

¹⁸ RM 37.

sólo una cuestión práctica, de motivación, de organización, de renovado impulso y ardor, del uso de los nuevos medios, sino que atañe al mismo modo de plantear las relaciones entre filosofía y teología.

3. UNA GÉNESIS NARRATIVA PARA SITUAR LA NUEVA EVANGELIZACIÓN

Presentamos ahora las etapas principales de una genética narrativa que explica la percepción moderna de la relación entre fe cristiana y civilización occidental, para que podamos dibujar en el modo más exacto posible el justo perfil de la dinámica de una «nueva evangelización». Lo hacemos con seis afirmaciones.

1. La primera afirmación es ésta: *la Revelación cristiana acogida en la fe ha hecho posible el descubrimiento en ámbito filosófico de una serie de verdades fundamentales de gran valor sobre Dios y sobre el hombre*. Según la *Fides et ratio*, se trata de «cuestiones como el concepto de un Dios personal, libre y creador, que tanta importancia ha tenido para el desarrollo del pensamiento filosófico y, en particular, para la filosofía del ser»¹⁹. La misma encíclica menciona también nuestro conocimiento del pecado y del mal, la concepción de la persona como ser espiritual, que es «una originalidad peculiar de la fe». Con todo ello se debe incluir el anuncio «de la dignidad, de la igualdad y de la libertad de los hombres», y también «la importancia que tiene... para la filosofía el evento histórico, centro de la Revelación cristiana»²⁰. Habría que justificar más en detalle cada elemento de este panorama antropológico. En todo caso a los ya mencionados se podrían añadir otros dos. Por un lado, la contribución hecha a partir de la revelación cristiana a nuestra comprensión de la estrecha unión entre lo material y lo espiritual en el hombre, alma y cuerpo, creado por Dios y destinado a la resurrección final, por medio de una elegante superación del dilema existente entre el platonismo dualista, pero anti-mundano, y el aristotelismo unitario y mundano, pero incómodo ante el reto de explicar la inmortalidad del individuo²¹. Y por

¹⁹ FR 76.

²⁰ La traducción castellana de FR 76 dice «el hecho histórico». El original latín emplea la palabra *eventus*, «evento».

²¹ Bastantes estudiosos, siguiendo la posición del comentador de Aristóteles, Alejandro de Afrodisia, mantienen que el intelecto «agente» en el hombre se identifica con Dios mismo. Por tanto el intelecto humano (*nous*) espiritual e inmortal no sería individual sino colectivo o común. Esta última es la posición de BURNYEAT, M. L., *Aristotle's Divine Intellect*, Milwaukee (WI): Marquette University Press, 2008, 41s. Se trata de una cuestión discutida en la filosofía antigua.

otro lado, el valor de la subjetividad humana, desarrollada especialmente por san Agustín, san Bernardo y tantos otros, cuajada en el vasto crisol de la oración cristiana.

En el siglo XIX el historiador Jacob Burckhardt²² defendió la tesis según la cual el humanismo típico de la modernidad se origina en el periodo renacentista, es decir, en el tardo-medieval, con el intento de una nueva síntesis entre los valores cristianos y paganos. Desde el punto de vista de la expresión artística y otras manifestaciones externas, hay algo de verdad en lo que dice. Pero en lo que se refiere a las cuestiones más fundamentales, por ejemplo la dignidad del individuo humano, la posición de Burckhardt está ampliamente superada por muchos estudios recientes que sitúan el descubrimiento de la dignidad de la persona a principios del medieval²³.

2. Segunda afirmación: *en base a su fidelidad material a la fe cristiana y al hombre, la modernidad debe ser considerada, desde muchos puntos de vista, como un fenómeno altamente positivo*. Los frutos de civilización de que ahora gozamos están a la vista de todos. En su discurso de Ratisbona, Benedicto XVI critica ciertamente «la razón moderna desde su interior»²⁴, pero esta crítica «no comporta de manera alguna la opinión de que hay que regresar al periodo anterior a la Ilustración, rechazando de plano las convicciones de la época moderna. Se debe reconocer sin reservas lo que tiene de positivo el desarrollo moderno del espí-

²² BURCKHARDT, J., *Die Kultur der Renaissance in Italien: ein Versuch*, Stuttgart: A. Kröner, 1958 (orig. del 1860).

²³ SOUTHERN, R. W., «Medieval Humanism», en ID., *Medieval Humanism and Other Studies*, New York: Harper & Row, 1970, 29-60; MORRIS, C., *The Discovery of the Individual 1050-1200*, London: SPCK, 1972; HANNING, R. W., *The Individual in Twelfth-Century Romance*, New Haven: Yale University Press, 1977; BYNUM, C. W., «Did the Twelfth Century Discover the Individual?», *Journal of Ecclesiastical History* 31 (1980) 1-17; ULLMANN, W., *The Individual and Society in the Middle Ages*, London: Methuen, 1967; GUREVIC, A. J., *La nascita dell'individuo nell'Europa medievale*, Roma-Bari: Laterza 1994 (título ruso original: *Individ v Evrope*); TAYLOR, C., *A Secular Age*, Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2007. Escribe von Balthasar: «Sin duda se requería la luz del cristianismo para iluminar no sólo lo que es la persona en su vocación y dignidad sobrenaturales, sino también para dejar bien claro lo que ya, en la individualidad precristiana, le correspondía como presupuesto base», VON BALTHASAR, H. U., *Teodramática 2: las personas del drama: el hombre en Dios*, Madrid: Encuentro, 1992, 360.

²⁴ BENEDICTO XVI, *Discurso en Ratisbona* (12-9-2006) (brev. Ratisbona). Juan Pablo II dice: «los resultados positivos alcanzados no deben llevar a descuidar el hecho de que la razón misma, movida a indagar de forma unilateral sobre el hombre como sujeto, parece haber olvidado que éste está también llamado a orientarse hacia una verdad que lo trasciende» FR 5. En Ratisbona Benedicto XVI dijo: «Este concepto moderno de la razón se basa, por decirlo brevemente, en una síntesis entre platonismo (cartesianismo) y empirismo, una síntesis corroborada por el éxito de la técnica».

ritu: todos nos sentimos agradecidos por las maravillosas posibilidades que ha abierto al hombre y por los progresos que se han logrado en la humanidad»²⁵.

Y Juan Pablo II dice en la *Fides et ratio*: «sin duda la filosofía moderna tiene el gran mérito de haber concentrado su atención en el hombre»²⁶. Y añade: «Es cierto que, si se observa atentamente, incluso en la reflexión filosófica de aquellos que han contribuido a aumentar la distancia entre fe y razón aparecen a veces gérmenes preciosos de pensamiento que, profundizados y desarrollados con rectitud de mente y corazón, pueden ayudar a descubrir el camino de la verdad. Estos gérmenes de pensamiento se encuentran, por ejemplo, en los análisis profundos sobre la percepción y la experiencia, lo imaginario y el inconsciente, la personalidad y la intersubjetividad, la libertad y los valores, el tiempo y la historia; incluso el tema de la muerte puede llegar a ser para todo pensador una seria llamada a buscar dentro de sí mismo el sentido auténtico de la propia existencia»²⁷.

3. Tercera afirmación: *es frecuente entre los filósofos de la modernidad admitir que el cristianismo haya contribuido a la consolidación de la antropología moderna*, con su afirmación del valor del individuo, de la subjetividad, del cuerpo, de la libertad, de la igualdad, de la autonomía, de la historia, etc. Pero al mismo tiempo consideran que la consolidación plena de estos valores dependerá de la emancipación definitiva de la fe cristiana y de la estructura que la manifiesta y la da continuidad, es decir, la Iglesia, del mismo modo que el hijo debe dejar a su padre para llegar a ser él mismo (se piense en lo que dijo Freud al respecto). Lo admiten de distintas maneras Rousseau, Hegel, Kant, Mill y otros. El filósofo Jürgen Habermas observa que Kant, en su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón*, «considera la religión cristiana como fuente de una moral que satisface los cánones de la razón, pero también como una roca tenebrosa que la filosofía debe purgar del oscurantismo y del fanatismo»²⁸. Y John Stuart Mill escribe: «acepto que algunos de los preceptos de Cristo... elevan algunas formas de comportamiento moral a un nivel mucho más alto de lo que habían alcanza-

²⁵ BENEDICTO XVI, *Ratisbona*.

²⁶ FR 5.

²⁷ FR 48.

²⁸ HABERMAS, J., «Die Grenze zwischen Glauben und Wissen», en NAGL-DOCEKAL, H. y LANGTHALER, R. (dirs.), *Recht - Geschichte - Religion: die Bedeutung Kants für die Gegenwart*, Berlin: Akademie Verlag, 2004, 150. El ensayo es publicado también en HABERMAS, J., *Zwischen Naturalismus und Religion: philosophische Aufsätze*, Frankfurt: Suhrkamp, 2005.

do antes... aunque ciertos preceptos considerados típicamente cristianos se encuentran en las *Meditaciones* de Marco Aurelio, no por influencia del cristianismo. Pero este beneficio, no importa cómo sea valorado, ya está adquirido. La humanidad ya lo tiene en su posesión. Ha llegado a ser un bien común de la humanidad, y ya no puede perderse si no es volviendo a la barbarie primitiva»²⁹.

Un autor más reciente, Hans Blumenberg, en una obra del 1966 que ofrece una visión muy positiva de la modernidad –se titula *La legitimación de la edad moderna*– admite la influencia de la fe cristiana en el desarrollo de la antropología moderna, pero explica que hay que dar un paso ulterior y definitivo, que es la superación de la doctrina cristiana de la gracia. En efecto, el hombre bajo la gracia divina no llegará nunca a la perfecta autonomía, porque se quedará siempre bajo el dominio de Dios o de la Iglesia³⁰. Volveremos más adelante a esta expresión del perenne «conflicto» entre gracia y libertad.

4. Cuarta afirmación: *a pesar de lo dicho, muchos autores cristianos son de la opinión de que sin la savia de la fe cristiana, fruto del actuar del Espíritu de Cristo en el mundo, las categorías antropológicas duramente conquistadas irán poco a poco deshaciéndose*. Entre ellos se cuentan F. Dostoevskij³¹, George Bernanos³², Jacques Maritain³³, Karl Löwith³⁴, Wolfhart Pannenberg³⁵, Marcello Pera³⁶ y

²⁹ MILL, J. S., «The Utility of Religion», en ID., *Three Essays on Religion*, 3 ed. London: Longmans, Green, Reader and Dyer, 1874, 67-122, 97s. Se puede notar que el emperador Marco Aurelio murió en el año 180 d.C. En su texto, Mill lo llama Marcus Antoninus, pues el nombre completo del emperador y autor de las *Meditaciones* es Marcus Aurelius Antoninus Augustus.

³⁰ Cfr. BLUMENBERG, H., *La legitimación de la edad moderna*, 2 ed. Valencia: Pre-Textos, 2008. Sobre su tesis, cfr. la bibliografía recogida por SCOLA, A., MARENGO, G. y PRADES LÓPEZ, J., *La persona umana. Antropologia teologica*, Milano: Jaca Book, 2000, 30, nota 14. Cfr. también la reseña de PANNENBERG, W., en *Radius* (1968/3), 40ss. Esta reseña fue publicada en italiano con el título: «La legittimità cristiana dell'evo moderno. Osservazioni su un'opera di Hans Blumenberg», en *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, Brescia: Queriniana, 1975, 537-549.

³¹ «El mundo ha negado Cristo. Y por esto, sólo por esto, que está muriendo», F. DOSTOEVSKIJ, cit. por RAVASI, G., «Le anime d'Europa. Un saggio sulle radici del vecchio continente», en *East* (ed. V. BORELLI), n. 3 (febrero 2005).

³² «Una civilización no colapsa como un edificio; más bien se vacía poco a poco en sus sustancias hasta el momento que no queda nada más que la piel», BERNANOS, G., *La France contre les robots*, Paris: Plon, 1970.

³³ Cfr. MARITAIN, J., *Religion et culture*, 3 ed. Paris: Desclée de Brouwer, 1930.

³⁴ Cfr. LÖWITH, K., *Weltgeschichte und Heilsgeschehen: die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, 5 ed. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1967.

³⁵ Véase la nota 30.

³⁶ Hablando de los derechos humanos, Marcello Pera dice en un libro escrito con J. Ratzinger: «ningún intento serio de dar cuenta de estos cambios de época ha podido prescindir de la contribución –directo o indirecto, causal o concomitante, determinante o auxiliar, como refuerzo o

Romano Guardini, T. S. Eliot y otros. Todos ellos se dan cuenta del fenómeno de lo que podemos llamar la *inercia cultural de las ideas* más genuinas producidas por el cristianismo. Pero también reconocen que estos monumentos no pueden mantenerse en pie para siempre sin la fuerza vital, actual y renovadora de la fe.

Hablando de la noción de persona humana, Guardini escribe en un ensayo importante del año 1950 que «sin la fe cristiana se puede tener una conciencia del individuo bien preparado, culto e inteligente, pero no de la persona auténtica, que es una determinación absoluta de cada hombre más allá de sus cualidades psicológicas o culturales. Por ello el conocimiento de la persona está conectado a la fe cristiana. El reconocimiento y el respeto hacia la persona pueden durar algo cuando esta fe se apaga, pero luego gradualmente se pierden»³⁷. Y T. S. Eliot: «no creo que la cultura de Europa pueda sobrevivir a la desaparición completa de la fe cristiana... Un ciudadano europeo puede no creer que el cristianismo sea verdadero, y al mismo tiempo lo que dice y hace surge de la cultura cristiana de que es heredero. Sin el cristianismo no habría habido un Voltaire o un Nietzsche. Si el cristianismo desaparece, se va con él toda nuestra cultura»³⁸.

Cada uno puede juzgar si la experiencia contemporánea da razón o no a esta aplicación de la inercia cultural de las ideas formulada por Guardini y Eliot³⁹.

5. Quinta afirmación. *Las verdades sobre el hombre desarrolladas a partir de la fe cristiana son, o pretenden ser, verdades naturales*, que corresponden a la esencia humana, la de cualquier hombre, de todos los hombres. No son «verdades de fe», en un sentido estricto, como la Trinidad, la encarnación del Verbo, etc. Pero si se trata de verdades naturales, ¿por qué no pueden ser descubiertas por

crítico— del cristianismo», PERA, M. y RATZINGER, J., *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, islam*, 4 ed. Milano: A. Mondadori, 2005, 6. Interesante los adjetivos usados por Pera para describir la relación entre cristianismo y pensamiento moderno.

³⁷ GUARDINI, R., *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*, 2 ed Basel: Hess, 1950, 115.

³⁸ ELIOT, T. S., «Appunti per una definizione della cultura», en *Opere*, Milano: Bompiani, 2003, 638s.

³⁹ Conviene tener en cuenta aquí la ambivalencia de la teoría del «progreso necesario», y a la vez de la contextualización histórica de la razón humana dentro de la tradición: «El hombre no ha sido creado para vivir solo. Nace y crece en una familia para insertarse más tarde con su trabajo en la sociedad. Desde el nacimiento, pues, está inmerso en varias tradiciones, de las cuales recibe no sólo el lenguaje y la formación cultural, sino también muchas verdades en las que, casi instintivamente, cree», FR 31.

el filósofo con la simple razón humana, quizá con la ayuda inicial de la fe, ayuda inicial pero provisional? Hablando de la antropología que se ha consolidado gradualmente en terreno cristiano, Juan Pablo II reconoce que la cuestión de su génesis no es sencilla: «la Revelación propone claramente algunas verdades que, *aun no siendo por naturaleza inaccesibles a la razón*, tal vez no hubieran sido nunca descubiertas por ella, si se la hubiera dejado sola»⁴⁰. Y queda la pregunta: ¿cuál es la contribución *permanente* de la fe a la razón? O: ¿qué llegará a ser la razón humana ante el panorama de la fe?

Con la *Fides et ratio* se pueden decir dos cosas. En primer lugar que, ante la realidad del hombre como pecador, la fe purifica la razón. Dice Juan Pablo II: «Como virtud teologal, la fe libera la razón de la presunción, tentación típica a la que los filósofos están fácilmente sometidos... Con la humildad, el filósofo adquiere también el valor de afrontar algunas cuestiones que difícilmente podría resolver sin considerar los datos recibidos de la Revelación. Piénsese, por ejemplo, en los problemas del mal y del sufrimiento, en la identidad personal de Dios y en la pregunta sobre el sentido de la vida o, más directamente, en la pregunta metafísica radical: “¿Por qué existe algo?”»⁴¹. Como dijo Benedicto XVI en el Colegio de los Bernardinos, «hay que contar con la humildad del hombre que responde a la humildad de Dios»⁴². Y en segundo lugar, en continuidad con lo que se acaba de decir, la convicción de que el hombre mismo, y todo lo que caracteriza su ser y esencia, es fruto de la creación de Dios, es realidad donada, entregada por amor. Y esta dinámica de la verdad sobre el hombre *como don* lo apreciamos a partir principalmente de la fe cristiana⁴³. Por ello se entiende que el secreto del descubrimiento del hombre en toda su riqueza está en la confluencia fructífera entre fe y razón. En pocas palabras, la fe abre la mente humana a una realidad extraordinariamente amplia; la razón a su vez debe asimilar la nutrición que la fe le facilita. Así que la fe sin la razón no produce nada de sustancial, pues no es digerida; y la razón sin la fe se queda consigo mismo, desnutrida e sola.

⁴⁰ FR 76.

⁴¹ FR 76. Sobre el tema de la «soberbia filosófica», cfr. también FR 4.

⁴² BENEDICTO XVI, *Bernardins*. En la encíclica *Caritas in veritate* (2009) 56, el Papa escribe: «*La razón necesita siempre ser purificada por la fe*, y esto vale también para la razón política, que no debe creerse omnipotente. A su vez, *la religión tiene siempre necesidad de ser purificada por la razón* para mostrar su auténtico rostro humano».

⁴³ JUAN PABLO II habla al inicio de la *Fides et ratio* de la Iglesia que «ha recibido el don de la verdad última», FR 2.

El Papa Benedicto ha hablado repetidas veces en los últimos años de «la gran racionalidad», fruto de la fe⁴⁴, de la necesidad de «ampliar los horizontes de la razón»⁴⁵. En efecto, el hombre piensa –debería pensar– con todo su ser, no simplemente con una «razón» entendida en un sentido matemático o computacional⁴⁶, como una «facultad» intelectual⁴⁷. El hombre piensa mientras ama; es más, el amor da alas a su razón, la llena de recursos, de creatividad. Siguiendo una línea que encuentra sus raíces en san Agustín⁴⁸ y Ricardo de san Víctor⁴⁹, Hannah Arendt en su famoso libro *La condición humana*⁵⁰ hace ver que la respuesta a la pregunta *¿qué es el hombre?*, la da la razón, pero a la pregunta *¿quién es el hombre?*, la respuesta la da solamente el amor⁵¹. Sólo quien

⁴⁴ Cfr. O'CALLAGHAN, P., «Il compito della teologia: porre domande o elaborare risposte?», en SODI, M. (dir.), *Theo-loghía. Risorsa della universitas scientiarum*, Roma: Lateran University Press, 2011, 37-55, 50s.

⁴⁵ Véase el discurso de Benedicto XVI a los participantes del VI Simposio Europeo de profesores universitarios sobre el tema *Allargare gli orizzonti della razionalità. Prospettive per la filosofia* (7-6-2008). El mismo Papa en Ratisbona dijo que «la valentía para abrirse a la amplitud de la razón, y no la negación de su grandeza, es el programa con el que una teología comprometida en la reflexión sobre la fe bíblica entra en el debate de nuestro tiempo». Lo mismo en la encíclica *Caritas in veritate* (2009) 31, 33. En el mismo documento, n. 74, se lee: «Los descubrimientos científicos en este campo y las posibilidades de una intervención técnica han crecido tanto que parecen imponer la elección entre estos dos tipos de razón: una razón abierta a la trascendencia o una razón encerrada en la inmanencia. Estamos ante un *aut aut* decisivo. Pero la racionalidad del quehacer técnico centrada sólo en sí misma se revela como irracional, porque comporta un rechazo firme del sentido y del valor. Por ello, la cerrazón a la trascendencia tropieza con la dificultad de pensar cómo es posible que de la nada haya surgido el ser y de la casualidad la inteligencia. Ante estos problemas tan dramáticos, razón y fe se ayudan mutuamente. Sólo juntas salvarán al hombre. *Atraída por el puro quehacer técnico, la razón sin la fe se ve abocada a perderse en la ilusión de su propia omnipotencia. La fe sin la razón corre el riesgo de alejarse de la vida concreta de las personas*».

⁴⁶ Sobre esta comprensión empobrecida de la razón humana, cfr. O'CALLAGHAN, P., «L'incontro tra fede e ragione nella ricerca della verità», en MASPERO, G. y PÉREZ DE LABORDA, M. (dirs.), *Fede e ragione: l'incontro e il cammino. In occasione del decimo anniversario dell'enciclica Fides et ratio*, Siena: Cantagalli, 2011, 35-59, especialmente 37-39.

⁴⁷ Se vea la crítica hecha al respecto por ANGELINI, G., «Antropología teológica. La svolta necessaria», *Teologia* 34 (2009) 322-349.

⁴⁸ San Agustín distingue entre las preguntas «¿quién soy yo?» y «¿qué soy yo?», dirigiendo la primera al hombre como una pregunta que él se hace a sí mismo, y la segunda a Dios, pues es inabordable por la sola razón humana. Cfr. *Conf.* X, 6, 17; y ARENDT, H., *La condición humana*, 2 ed Barcelona-Buenos Aires-México, D.F.: Paidós, 1996, 350, nota 2. Sobre la cuestión, cfr. también SPAEMANN, R., *Personas: acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»*, Pamplona: Eunsa, 2000.

⁴⁹ Lo mismo se puede decir de Alejandro de Hales: cfr. RUSSO, F., *La persona umana: questioni di antropologia filosofica*, Roma: Armando, 2000, 121.

⁵⁰ H. ARENDT, *La condición humana*.

⁵¹ H. ARENDT, *La condición humana*, 262.

es capaz de *pensar amando* descubre a la persona en toda su riqueza e individualidad. Benedicto habla del «amor rico en inteligencia y la inteligencia llena de amor»⁵². El puro intelecto es abstractivo; no llega al individuo. Esto no importa demasiado para las cosas materiales, pues cada una es sencillamente un ejemplar de su especie. El aprecio de la realidad material pasa, por lo tanto, por la el simple factor de cantidad, es decir, el número de ejemplares de la especie. Pero las cosas cambian mucho cuando se quiere conocer el ejemplar de la especie humana, es decir la persona, inefable e insustituible en su individualidad y apertura a las demás personas. Es la paradoja más profunda de la antropología cristiana: sólo en el amor se descubre a la persona; sólo en la relación el individuo. Y lo que nos abre a esta vasta trama de relaciones reales, visibles e invisibles, es la fe⁵³.

La cuestión es importante: la verdad sobre el hombre y su dignidad es una verdad sumamente racional, pero se trata de una racionalidad que no es sólo nuestra, pues viene desde fuera, deriva por una parte de la misma realidad visible y tangible, pero por otra parte y más a fondo, del Creador del universo, Racionalidad suma, del *Verbum spirans Amorem*, como dice santo Tomás⁵⁴.

6. Sexta y última afirmación. *Lo que la modernidad ha perdido no es tanto el conocimiento sino el reconocimiento*. En efecto, la filosofía moderna –quien más quien menos– ha retenido un amplio conocimiento de la riqueza de la reali-

⁵² BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate* (2009) 30. Escribe: «Al afrontar los fenómenos que tenemos delante, la caridad en la verdad exige ante todo conocer y entender, conscientes y respetuosos de la competencia específica de cada ámbito del saber. La caridad no es una añadidura posterior, casi como un apéndice al trabajo ya concluido de las diferentes disciplinas, sino que dialoga con ellas desde el principio. Las exigencias del amor no contradicen las de la razón. El saber humano es insuficiente y las conclusiones de las ciencias no podrán indicar por sí solas la vía hacia el desarrollo integral del hombre. Siempre hay que lanzarse más allá: lo exige la caridad en la verdad. Pero ir más allá nunca significa prescindir de las conclusiones de la razón, ni contradecir sus resultados. No existe la inteligencia y después el amor: existe *el amor rico en inteligencia y la inteligencia llena de amor*».

⁵³ En una audiencia Benedicto XVI dijo: «la fe afirma que hay verdadera humanidad sólo en los lugares, en los gestos, en los tiempos y en las formas en los que el hombre es animado por el amor que viene de Dios, se expresa como don, se manifiesta en relaciones ricas de amor, de compasión, de atención y de servicio desinteresado hacia el otro. Donde hay dominio, posesión, abuso, maltrato del otro por egoísmo, donde se encuentra la arrogancia del “yo” cerrado en sí mismo, el hombre queda empobrecido, degradado, desfigurado», BENEDICTO XVI, *Audiencia* 17-10-2012.

⁵⁴ Sobre la cuestión, cfr. O'CALLAGHAN, P., «Verbum Patris spirans Amorem. Sviluppo e questioni dell'incontro tra fede e ragione», *PATH* 7 (2008) 69-86. La cita de santo Tomás es de la *S. Th.* I, q.43, a.3, que cita a su vez a san AGUSTÍN, *De Trin.* IX, 10.

dad sobre el hombre y el cosmos: el valor del individuo, de la subjetividad humana, de la libertad, de la igualdad, de la autonomía, de la historia, y de todas las consecuencias que derivan de ello, como son los derechos humanos, la democracia, las libertades sociales, etc. En todo ello el moderno es cristiano y el cristiano es moderno. Como se preguntaba Benedetto Croce en 1942: «¿por qué no podemos [los laicistas] no llamarnos cristianos?» Y el complemento: «¿por qué no podemos [los cristianos] no llamarnos laicistas?»⁵⁵. Quizá se puede decir que el cristiano es moderno *materialiter*, pero no *formaliter*, porque plantea el origen de sus convicciones diversamente: reconoce la fuente viva de su sabiduría, mientras que el moderno no lo hace.

En efecto, se trata de una cuestión de *reconocimiento*. Charles Taylor, en su reciente obra *Una época secular*, ha analizado ampliamente el fenómeno de la secularización⁵⁶. Y ha llegado a la conclusión que la modernidad ha sufrido sustancialmente lo que él llama un «eclipse de culto», por el hecho de que el hombre ha dejado de reconocer a Dios como fuente de todo bien e inteligibilidad. Por eso ha dejado de agradecer, de reconocer la realidad como don, de ser eucarístico, de colocar la celebración eucarística en el centro de su vida. Hablando poco antes del 50º aniversario del inicio del Concilio Vaticano II, sobre la *Sacrosanctum concilium*, la constitución sobre la liturgia, Benedicto XVI dijo: «Comenzando con el tema de la “liturgia”, el Concilio destacó muy claramente el primado de Dios, su prioridad absoluta. Dios primero de todo... Donde la mirada sobre Dios no es determinante, todo lo demás pierde su orientación»⁵⁷. La importancia atribuida a la liturgia por el Pontífice alemán en la renovación de la vida de la Iglesia es bien conocida. Quizá se puede decir que la visión secularizada ha cundido o bien porque se ha negado que las cosas vengan de Dios como fruto de su amor, o bien porque no se ha aceptado que debamos devolverlas a Dios, su último fin. Como escribe Johann Auer, el amor al mundo desarrollado por los autores nominalistas «conduce a una imagen del mundo secularizada, en la que ya no late el Dios amoroso de san Francisco, sino el Dios caprichoso del nominalismo. La afirmación dominicomista del mundo puede convertirse en una visión secularizada del mundo,

⁵⁵ Cfr. MORRA, G., «Sorgenti culturali dell'Europa», *Studi Cattolici* 45/489 (2001) 764. Los dos textos citados usan la palabra italiana «laici», entendido normalmente como «laicista».

⁵⁶ TAYLOR, *A Secular Age*; sobre esta obra véase el estudio de O'CALLAGHAN, P., «The Eclipse of Worship. Theological Reflections on Charles Taylor's "A Secular Age"», *Euntes Docete* 62/2 (2009) 89-123.

⁵⁷ BENEDICTO XVI, Audiencia «*La liturgia, escuela de oración*», del 26-9-2012.

cuando en su concepción filosófica fundamental se borra el elemento neoplatónico del “retorno”»⁵⁸.

El hecho es que el cristiano se encuentra a gusto en el mundo moderno, en los países occidentales desarrollados, porque comparte con los demás hombres, los no creyentes, una amplia variedad de convicciones, instituciones y estructuras que dignifican la vida y la hacen agradable. Pero las comparte por razones diversas, más profundas, convencido que «no tenemos aquí ciudad permanente» (Hb 13,14). Y cuando esas razones, que son de reconocimiento, de amor, se desvanecen, poco a poco las mismas verdades a las que dan vida se esfuman, se contradicen, se deshacen. Es posible que lo estamos viendo ante nuestros ojos en estos años.

Por ello hemos dicho que el diálogo entre iguales que se intenta establecer entre las grandes corrientes de la filosofía moderna por un lado, y la fe cristiana por otra, está destinado al fracaso, o a tener frutos escasos. Hace falta una reconciliación «familiar», por así decir, que reconozca dos cosas. Por un lado, que la fe cristiana ha impelido, ha enriquecido, ha servido como catalizador del pensamiento, y que lo puede y debe hacer todavía, en reconocimiento de «las raíces cristianas de Europa». En consecuencia, la «nueva evangelización» debe suscitar una amplia y rigurosa reflexión filosófica capaz de reconocer y acoger el impulso y la luz de la fe cristiana. Por otro lado, que la fe necesita descubrir en el vasto mar del pensamiento humano los elementos e instrumentos más idóneos para llevar a cabo su misión de llegar al corazón y a la cabeza de todos los hombres. El teólogo Eugen Biser habla con razón de la necesidad de redescubrir lo que él llama «la auto-actualización histórico-cultural de Jesucristo... en medio de los contenidos hundidos en los subterráneos de las estructuras portantes de la sociedad a causa de la secularización... El nombre más correcto de este complejo... es “cristianismo estructural”»⁵⁹.

4. UN EJEMPLO DEL FENÓMENO: LA LIBERTAD HUMANA

Tomemos como ejemplo de la dinámica que acabamos de describir el tema de la libertad humana, la gran conquista de la época moderna: la *liberté*, considerada por muchos como la «razón» que hace innecesarias todas las «razones».

⁵⁸ AUER, J., *El evangelio de la gracia*, 2 ed Barcelona: Herder, 1982, 180s.

⁵⁹ BISER, E., *Die Glaubensgeschichtliche Wende: eine theologische Positionsbestimmung*, 2 ed. Graz: Styria, 1987, 55, 172.

Hay que tener en cuenta que para los antiguos el hombre no era considerado de verdad libre. Algunos hombres, por suerte o por esfuerzo, lograron forjar precariamente su propio espacio de movimiento libre. Pero la gran mayoría –en especial los esclavos– no eran libres. Es más: según los filósofos más prestigiosos de la época, los estoicos, el hombre era considerado como un ser determinado por el destino, por la necesidad. Como decía Séneca, *ducunt volentem fata, nolentem trabunt*⁶⁰, «el destino conduce a quien quiere, y arrastra a quien no quiere». Pero la fe cristiana enseña que el hombre es de verdad libre y responsable, porque ha sido creado a imagen de Dios y, caído en la esclavitud del pecado, ha sido liberado por Cristo. La enseñanza es unánime entre los Padres de la Iglesia y los grandes teólogos. Hegel reconoce abiertamente la paternidad cristiana de la noción, de la convicción, del peso de la libertad humana en la vida del hombre y en la historia⁶¹. Y la convicción ha hecho mella en la cultura occidental, haciendo decir al poeta Heinrich Heine (1856) «la libertad es la nueva religión, la religión de nuestro tiempo»⁶².

Por su misma naturaleza, esta libertad desgajada de Dios y de la naturaleza creada, típica de la modernidad, se presenta como *una libertad sin límite*, con base en la cual se puede justificar todo a la vez: el respeto y el ataque, la acogida de las personas y su matanza impune, el cuidado extraordinario de la vida intrauterina y su arbitraria destrucción, la manipulación genética, los intentos de modificar la naturaleza del matrimonio, etc. Y la razón ofrecida es siempre la misma: la libertad. El cristiano lo sabe: sin la libre actuación no es posible al hombre hacer el bien, por lo menos, el bien humano. Por ello ama la libertad. Pero el hombre moderno, convencido del valor de la libertad en base a la cultura cristiana que ha embebido sin reconocerla, busca otra cosa: busca una libertad sin límites. Para él, actuar libremente constituye el único

⁶⁰ SÉNECA, *Epist.* 107, 10. Cfr. BOBZIEN, S., *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 1998.

⁶¹ «Partes enteras del mundo... nunca tuvieron esta idea [la libertad], ni la tienen aún. Los griegos y los romanos, Platón y Aristóteles, ni siquiera los estoicos la tuvieron; sabían, por el contrario, solamente que el hombre es realmente libre mediante el nacimiento (como ciudadano ateniense, espartano, etc.), o mediante la fuerza de carácter y la cultura, mediante la filosofía (el esclavo, también como esclavo y encadenado, es libre). Esta idea llegó al mundo por obra del cristianismo, por el cual el individuo, como tal, tiene valor infinito, y siendo su objeto y fin el amor de Dios, está destinado a tener relación absoluta con Dios como espíritu, y hacer que este espíritu more en él, esto es, el hombre está en sí destinado a la suma libertad», HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia de la ciencias filosóficas*, 2 ed. México, D.F.: A. M. Porrúa, 1973, 253 (§ 482).

⁶² HEINE, H., *Fragments ingleses*, Madrid: Calpe, 1922, 1827.

bien, haga lo que haga el actor. Como en la antigüedad, la libertad es considerada no como un don recibido de Dios, sino como una conquista que hay que defender con uñas y dientes, oponiéndose si es necesario a todo lo que puede limitar su ejercicio: leyes, religión, instituciones, familia, naturaleza, otras personas, etc. Como dijo Benedicto XVI en el Colegio de los Bernardinos, «sería fatal, si la cultura europea de hoy llegase a entender la libertad sólo como la falta total de vínculos y con esto favoreciese inevitablemente el fanatismo y la arbitrariedad. Falta de vínculos y arbitrariedad no son la libertad, sino su destrucción»⁶³.

Hemos dicho antes que la realidad de la libertad (y nuestro conocimiento de ella) deriva del acto creador de Dios, con que Dios nos ha donado la existencia. El hombre es libre porque Dios lo ha hecho libre. Además, su conciencia de vivir libremente proviene de Dios. No se puede entender fuera de ese contexto. San Agustín dijo: *Sed quid eligimus, nisi prius eligamur?*⁶⁴, «y ¿cómo vamos a escoger si antes no hemos sido escogidos?» Von Balthasar explica que la libertad humana es siempre finita, porque tiene frente a sí otra libertad infinita, divina⁶⁵. Fue especialmente el filósofo Søren Kierkegaard quien recordó la estructura teológica fundamental de toda libertad humana⁶⁶. Explica que el ideal autónomo de libertad defendido por Kant es ilusorio⁶⁷. Interesante la observación hecha por Habermas a este último autor: «la noción kantiana de autonomía es ciertamente fruto de una de-construcción secularizada del concepto cristiano de gracia y libre albedrío»⁶⁸. Lo mismo puede decirse de las estructuras dialécticas hegelianas, que se presentan como transformación racionalista y necesaria del misterio de la muerte y resurrección de Jesucristo⁶⁹. En efecto, Hegel, en vez de abrirse a la realidad donada del mun-

⁶³ BENEDICTO XVI, *Bernardins*.

⁶⁴ SAN AGUSTÍN, *Sermo* 34.

⁶⁵ VON BALTHASAR, H. U., *Teodramática* 2, 175-309.

⁶⁶ Cfr. KIERKEGAARD, S., *Diario* VII, dir. FABRO, C., Brescia: Morcelliana, 1981, A 171. Sobre Kierkegaard, cfr. JOLIVET, R., «La libertà e l'onnipotenza secondo Kierkegaard», en FABRO, C. (dir.), *Studi kierkegaardiani*, Brescia: Morcelliana, 1957, 170-174; MALANTSCHUK, G., «La dialectique de la liberté selon S. Kierkegaard», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 42 (1958) 711-725; ADINOLFI BETTILOLO, I., «Kierkegaard: libertà e ragione», en VIGNA, C. (dir.), *La libertà del bene*, Milano: Vita e pensiero, 1998, 319-350.

⁶⁷ KIERKEGAARD, S., *Diario* X, 2, dir. FABRO, C., A 396. Benedicto XVI en Ratisbona habló de «la autolimitación moderna de la razón», presente en la crítica kantiana.

⁶⁸ Así J. HABERMAS, en el discurso *Fe y conocimiento* pronunciado en la Pauluskirche, Frankfurt, el 14 de octubre de 2001, con ocasión de la concesión del Premio de la Paz de los libreros alemanes.

⁶⁹ Cfr. FR 46.

do, intentó –según Martin Buber– organizar con el pensamiento «la vida real del hombre»⁷⁰.

La filosofía personalista ha intentado extender la idea de Kierkegaard al hombre mismo: el hombre se descubre libre y vive libremente en el contexto vital de la relación con otras personas. Comenzando por Jules Lequier, este planteamiento pasa a Emmanuel Levinas, a Gabriel Marcel⁷¹, y a otros. Marcel explica que el acto humano libre se realiza o bien en la acogida del don que viene del otro, y a fin de cuentas de Dios, o bien en su rechazo. El hombre, dice, no se *auto-determina*, sin que es *sur-determiné*, determinado por lo que viene de lo alto⁷². No se puede hablar de la libertad a solas, sino siempre de la libertad en el contexto del otro que se me da o que recibe de mí; se debe hablar por ende de «libertad y fraternidad», «libertad y gracia», «libertad y existencia», «libertad y don», «libertad y esperanza»⁷³... la «libertad» sola es un absurdo.

Como vimos anteriormente, Hans Blumenberg sugirió que el último obstáculo para alcanzar la plena autonomía humana es la doctrina cristiana de la gracia. Pero, con lo que acabamos de decir, se deben invertir netamente los términos. Es precisamente la gracia –o en un sentido más amplio, la vasta gama de todos los dones de Dios– lo que permite al hombre actuar con una libertad sin confín, en sinergia con la libertad de Dios mismo, «la libertad de la gloria de los hijos de Dios» (Rm 8,21). Sin la gracia –y a su luz, sin el carácter donado de la vida humana– no se puede plantear en modo riguroso el tema de la libertad del hombre. Lo dice en modo escueto el ortodoxo Nicolas Berdjaev: «la doctrina cristiana de la gracia constituye la verdadera doctrina de la libertad»⁷⁴.

CONCLUSIÓN

Hemos visto en este estudio que el proyecto de la nueva evangelización requiere un esfuerzo renovado de empuje, organización y medios, para hacer llegar la luz de la fe a todos los confines de la tierra, de la cultura y de la vida

⁷⁰ BUBER, M., *Das Problem des Menschen*, 2 ed. Heidelberg: Lambert Schneider, 1971, cap. 3.

⁷¹ Cfr. O'CALLAGHAN, P., «El enigma de la libertad humana en Gabriel Marcel», *Anuario Filosófico* 23 (1990) 139-152.

⁷² Cfr. TROISFONTAINES, R., *De l'Existence a l'Etre. La philosophie de G. Marcel*, 2 ed. Louvain-Paris: Nauwelaerts, 1953, 1, 319.

⁷³ Cfr. O'CALLAGHAN, P., «El enigma de la libertad humana», 139, nota 1.

⁷⁴ BERDJAEV, N. A., *Filosofia dello spirito libero: problematica e apologia del cristianesimo*, Cinisello Balsamo: San Paolo, 1997, 219 (título original ruso, *Filosofija svobodnogo ducha. Problematika i apologija christianstva*).

humana. Este renovado impulso fue la razón de la convocatoria del Concilio Vaticano II, que Benedicto XVI ha querido celebrar en su 50º aniversario con un Sínodo de Obispos precisamente sobre ella. Hemos visto que la nueva evangelización requiere un modo nuevo de relacionarse con los logros duraderos de la filosofía moderna, un modo *confirmativo*, podemos decir, pues se trata de un pensamiento con el que el cristiano es muy familiar por lo menos materialmente, porque se ha consolidado bajo el impulso y la savia de la fe, y sobre todo un modo *eucarístico*, en reconocimiento y alabanza al Dios que le ha colmado abundantemente con sus dones. Pues el cristiano habla muy a gusto de lo humano, de todo lo humano, pero con la unción del que sabe que todo aquello es fruto del amor de Dios. Por ello no puede y no quiere asimilar la modernidad de un modo acrítico, sino a la luz de la fe.

Bibliografía

- ADINOLFI BETTIOLO, I., «Kierkegaard: libertà e ragione», en VIGNA, C. (dir.), *La libertà del bene*, Milano: Vita e pensiero, 1998, 319-350.
- ANGELINI, G., «Antropologia teologica. La svolta necessaria», *Teologia* 34 (2009) 322-349.
- ARENDT, H., *La condición humana*, 2 ed. Barcelona-Buenos Aires-México, D.F.: Paidós, 1996.
- AUER, J., *El evangelio de la gracia*, 2 ed. Barcelona: Herder, 1982.
- BERDJAEV, N. A., *Filosofia dello spirito libero: problematica e apologia del cristianesimo*, Cinisello Balsamo: San Paolo 1997.
- BERNANOS, G., *La France contre les robots*, Paris: Plon, 1970.
- BISER, E., *Die Glaubensgeschichtliche Wende: eine theologische Positionsbestimmung*, 2 ed. Graz: Styria, 1987.
- BLUMENBERG, H., *La legitimación de la edad moderna*, 2 ed. Valencia: Pre-Textos, 2008.
- BOBZIEN, S., *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 1998.
- BRAGUE, R., «Le fundamenta dell'Europa. Il cristianesimo come forma della cultura europea», en BUTTIGLIONE, R. y otros (dir.), *Cristianesimo e cultura in Europa. Memoria, coscienza, progetto. Atti del Simposio presinodale (Vaticano 28-31 ottobre 1991)*, Forlì: CSEO, 1992, 25-36.
- BUBER, M., *Das Problem des Menschen*, 2 ed. Lambert Schneider, Heidelberg 1971.
- BURCKHARDT, J., *Die Kultur der Renaissance in Italien: ein Versuch*, Stuttgart: A. Kröner, 1958.
- BURNYEAT, M. L., *Aristotle's Divine Intellect*, Milwaukee (WI): Marquette University Press, 2008.
- BYNUM, C. W., «Did the Twelfth Century Discover the Individual?», *Journal of Ecclesiastical History* 31 (1980) 1-17.
- ELIOT, T. S., «Appunti per una definizione della cultura», en ID., *Opere*, Milano: Bompiani, 2003, 638s.
- FESTUGIÈRE, A.-J., *L'idéal religieux des grecs et l'Évangile*, 2 ed. Paris: Librairie V. Lecoffre J. Gabalda & C.ie, 1932.
- GUARDINI, R., *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*, 2 ed. Basel: Hess, 1950.
- GUREVIC, A. J., *La nascita dell'individuo nell'Europa medievale*, Roma-Bari: Laterza 1994.

- HABERMAS, J., «Die Grenze zwischen Glauben und Wissen», en NAGL-DOCEKAL, H. y LANGTHALER, R. (dirs.), *Recht - Geschichte - Religion: die Bedeutung Kants für die Gegenwart*, Berlin: Akademie Verlag, 2004, 141-160 (también en *Zwischen Naturalismus und Religion: philosophische Aufsätze*, Frankfurt: Suhrkamp, 2005).
- HANNING, R. W., *The Individual in Twelfth-Century Romance*, New Haven: Yale University Press, 1977.
- HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia de la ciencias filosóficas*, 2 ed. México, D.F.: A. M. Porrúa, 1973.
- HEINE, H., *Fragmentos ingleses*, Madrid: Calpe, 1922.
- JOLIVET, R., «La libertà e l'onnipotenza secondo Kierkegaard», en FABRO, C. (dir.), *Studi kierkegaardiani*, Brescia: Morcelliana, 1957, 170-174.
- KIERKEGAARD, S., *Diario*, dir. FABRO, C., Brescia: Morcelliana, 1981.
- LÖWTH, K., *Weltgeschichte und Heilsgeschehen: die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, 5 ed. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1967.
- MALANTSCHUK, G., «La dialectique de la liberté selon S. Kierkegaard», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 42 (1958) 711-725.
- MARCEL, G., *Incredulidad y fe*, Barcelona: Guadarrama, 1971.
- MARITAIN, J., *Religion et culture*, 3 ed. Paris: Desclée de Brouwer, 1930.
- MILL, J. S., «The Utility of Religion», en *Three Essays on Religion*, 3 ed. London: Longmans, Green, Reader and Dyer, 1874, 67-122.
- MORRA, G., «Sorgenti culturali dell'Europa», *Studi Cattolici* 45/489 (2001) 756-764.
- MORRIS, C., *The Discovery of the Individual 1050-1200*, London: SPCK, 1972.
- O'CALLAGHAN, P., «El enigma de la libertad humana en Gabriel Marcel», *Anuario Filosófico* 23 (1990) 139-152.
- O'CALLAGHAN, P., «L'Europa e la speranza: tra promessa e ricordo. Riflessione intorno all'Ecclesia in Europa», *PATH* 4 (2005) 241-270.
- O'CALLAGHAN, P., «Verbum Patris spirans Amorem. Sviluppi e questioni dell'incontro tra fede e ragione», *PATH* 7 (2008) 69-86.
- O'CALLAGHAN, P., «The Eclipse of Worship. Theological Reflections on Charles Taylor's "A Secular Age"», *Euntes Docete* 62/2 (2009) 89-123.
- O'CALLAGHAN, P., «L'incontro tra fede e ragione nella ricerca della verità», en MASPERO, G. y PÉREZ DE LABORDA, M. (dirs.), *Fede e ragione: l'incontro e il cammino. In occasione del decimo anniversario dell'enciclica Fides et ratio*, Siena: Cantagalli, 2011, 35-59.

- O'CALLAGHAN, P., «Il compito della teologia: porre domande o elaborare risposte?», en SODI, M. (dir.), *Theo-loghía. Risorsa della universitas scientiarum*, Roma: Lateran University Press, 2011, 37-55.
- PANNENBERG, W., «La legittimità cristiana dell'evo moderno. Osservazioni su un'opera di Hans Blumenberg», en ID., *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, Brescia: Queriniana, 1975, 537-549.
- PERA, M. y RATZINGER, J., *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, islam*, 4 ed. Milano: A. Mondadori, 2005.
- RAHNER, K., *Gnade als Freiheit: kleine theologische Beiträge*, Freiburg: Herder, 1968.
- RATZINGER, J., «Cristianesimo. La vittoria dell'intelligenza sul mondo delle religioni», *30 Giorni* 18/1 (2000) 49-60.
- RAVASI, G., «Le anime d'Europa. Un saggio sulle radici del vecchio continente», en *East* (ed. V. BORELLI), n. 3 (febrero 2005).
- RUNIA, D. T., «Festugière Revisited: Aristotele in the Greek Patres», *Vigiliae christianae* 43 (1989) 1-34.
- RUSSO, F., *La persona umana: questioni di antropologia filosofica*, Roma: Armando, 2000.
- SANNA, I., *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Queriniana, Brescia, 2001.
- SCOLA, A., MARENGO, G. y PRADES LÓPEZ, J., *La persona umana. Antropologia teologica*, Milano: Jaca Book, 2000.
- SÍNODO DE LOS OBISPOS, *Lineamenta de la XIII Asamblea general ordinaria* (2-2-2011).
- SOUTHERN, R. W., «Medieval Humanism», en ID., *Medieval Humanism and Other Studies*, New York: Harper & Row, 1970, 29-60.
- SPAEMANN, R., *Personas: acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»*, Pamplona: Eunsa, 2000.
- TAYLOR, C., *A Secular Age*, Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- TROISFONTAINES, R., *De l'Existence a l'Être. La philosophie de G. Marcel*, 2 ed. Louvain-Paris: Nauwelaerts, 1953.
- ULLMANN, W., *The Individual and Society in the Middle Ages*, London: Methuen, 1967.
- VON BALTHASAR, H. U., *Teodramática 2: las personas del drama: el hombre en Dios*, Madrid: Encuentro, 1992.
- VON HOFMANNSTHAL, H., *Buch der Freunde* (1922), Frankfurt: Insel, 1965.