

LA SECULARIZACION COMO LIBERACION DE LA RELIGION

DOS OBSERVACIONES AL TEMA ANTERIOR:

En el tema anterior (1) pretendí explicar el fenómeno macrocósmico. Es decir, el fenómeno más palpable de la creación de esta nueva raza de gente que es totalmente pragmática y que, por lo tanto, tiene una indiferencia radical para todo aquello que no sea o inmediatamente útil o inmediatamente verificable. Decía que esto era debido al choque de los distintos "mundos sociales" y a las rupturas subsiguientes de los esquemas de credibilidad.

Quiero, para no ser mal entendido, hacer unas observaciones:

1.— No se niega nunca la posibilidad del individuo como tal de crearse él mismo una ideología y de un acercamiento personal a la verdad. Es decir, la sociedad evidentemente nos impone una serie de condicionamientos, pero de ninguna manera tenemos que creer en un determinismo absoluto de esa sociedad.

La sociedad cierto que condiciona mucho; pero podemos también sustraernos a su influjo. Precisamente por eso la sociedad o "los mundos sociales" no son algo definitivo y terminado; están en un continuo movimiento dialéctico porque el individuo puede reaccionar contra esa imposición de los "mundos sociales". Es decir, el individuo tiene siempre una capacidad de movimiento, dentro de esos "mundos sociales", que le permite un acercamiento individual a la realidad.

2.— La relatividad que, a pesar de todo, tiene nuestro acercamiento a la realidad es ésta: la relatividad de nuestro acercamiento a la realidad, y *no* la relatividad de la realidad misma.

1. Cuando nosotros nos acercamos a la realidad, nos acercamos a partir de unos condicionamientos que nos relativizan el punto de partida y, por consiguiente, nos relativizan también la llegada a una verdad que nos sobrepasa en infinito. Por tanto, nuestro acercamiento es parcial, es relativo. Y es relativo no en el sentido de que sea falso o de que sea exacto, sino de que realmente es parcial; es decir, nos acercamos parcialmente a la realidad.

De aquí tiene que venir una modestia fundamental para comprender la posibilidad de otros acercamientos a la misma realidad a partir de otros puntos de vista que pueden parecer totalmente distintos, y a veces contradictorios, pero que, cuando se examinan más a fondo, se ve que en realidad coinciden a pesar de la aparente contradicción. Precisamente por eso es posible un diálogo, a pesar de la diversidad de opiniones en muchas cosas.

INTRODUCCION

El tema "la secularización como liberación de la religión" quizás pueda resultar un tanto farragoso. Intentaré hacerlo lo más esquemático posible sabiendo que, al simplificar, naturalmente se falsea también.

ELABORACION HISTORICA: BONHOEFFER Y ROBINSON.

La secularización como liberación de la religión es algo que se ha ido elaborando históricamente; es decir, tiene un origen histórico. A nosotros concretamente nos ha llegado a través de dos autores que son, creo, conocidos de la mayoría. Uno es Bonhoeffer, doctor en teología ya con veintidós años; a pesar de que hizo la habilitación —la posibilidad de ser catedrático—, dejó la carrera de la ciencia pura y se dedicó a ser pastor. Encarcelado por los nazis, murió ejecutado poco antes de terminar la guerra mundial.

Dietrich Bonhoeffer es, quizás, menos conocido en España a pesar de que su "Cartas desde la prisión" es uno de los documentos más conmovedores que hay de auténtica fe religiosa. Es, sin embargo, el que propone históricamente la posibilidad de lo que él llama "un cristianismo arreligioso". Es decir, la posibilidad de no considerar el cristianismo como una religión.

Esta idea la recoge después Robinson en su libro *Sincero para con Dios* y es él el que en realidad la ha popularizado, porque el libro *Sincero para con Dios* ha tenido mucha más difusión que el libro de Bonhoeffer. Yo tengo que reconocer que agradezco a Robinson prácticamente sólo esto: el que me pusiera en contacto con Bonhoeffer que es realmente un testigo extraordinario de la fe.

La idea de que el cristianismo en realidad no es una religión es algo que, a primera vista, resulta chocante y sorprendente, y, si se exa-

mina más a fondo, puede resultar también totalmente falso. Entonces ¿cuál es el sentido que tenía para Bonhoeffer el que el cristianismo no es una religión? Porque el peligro que tiene esa afirmación es que se convierte simplemente en una especie de slogan —el cristianismo no es una religión y, por lo tanto, no cae bajo la crítica de la religión— y no sabemos que es lo que está detrás de esa afirmación de que el cristianismo no es una religión.

ANÁLISIS DE LOS ELEMENTOS DE LA RELIGIOSIDAD DE LA EPOCA

Para comprender la crítica de la religión que hace Bonhoeffer, hay que proceder un poco haciendo el análisis de los elementos que integraban la religiosidad propia de su época. La religiosidad propia de su época —que es propiamente lo que él consideraba como religión y lo que él critica, y de lo que él dice que el cristianismo realmente no pertenece a este concepto de religión—, la religiosidad de su época es algo que estaba formado por tres elementos: la metafísica, la historia y la interioridad.

“La metafísica había sido, en realidad, el único elemento absoluto de la religión para los grandes racionalistas.”

Para Kant lo único absoluto era la metafísica y, por lo tanto, la religión auténtica, la religión absoluta, nunca podía ser una religión histórica. Como el cristianismo es una religión histórica, el cristianismo no podía ser la religión absoluta. El cristianismo no podía ser más que una de tantas manifestaciones, quizás históricamente la más perfecta, de esa religión absoluta que pertenecía al campo de la metafísica.

Esa idea de poner una separación entre lo absoluto metafísico y lo contingente histórico es superada posteriormente por Hegel que hace una síntesis. Para Hegel el cristianismo es la religión absoluta precisamente como historia y, de tal manera, que él llega, en virtud de su concepción de la historia, a identificar el absoluto con la historia, y la religión absoluta con el cristianismo como expresión histórica del absoluto. Por consiguiente, la religión absoluta es históricamente el cristianismo. En esto es el último quizás que hace una síntesis del absoluto metafísico y la historia.

Esta síntesis se deshace posteriormente y ya Schleiermacher añade un tercer elemento que es la interioridad, el elemento de la subjetividad. Para él lo que constituye propiamente la religión no es ni la metafísica ni la historia. No es la metafísica, porque se ha perdido la fe en la metafísica —y ahora diré una palabra sobre qué significar perder la fe en la metafísica, y qué sentido tiene ahí la metafísica—. Y no es la historia, porque para él, que vive en la edad del historicismo, la historia es siempre absolutamente contingente y relativa y, por lo tanto, no puede ser absoluta. De ahí que la única religión absoluta no puede estar ni en

la metafísica ni en la historia, sino que tiene que estar únicamente en el sentido de dependencia absoluta; es decir, en la interioridad.

Estos tres elementos se combinan después, de una manera más o menos acertada, a lo largo de la apologética, sobre todo de la protestante, pero sin llegar a formar nunca una síntesis. De modo que o se recae en lo absoluto de la metafísica —la tendencia ortodoxa protestante—, o se recae más bien en aceptar la historia como el único elemento, pero contingente y que, por lo tanto, no puede garantizar el carácter absoluto del cristianismo —el liberalismo protestante, por ejemplo, Harnack—, o finalmente se vuelve a recaer en la religión de la interioridad —el pietismo—.

KARL BARTH Y SU CONCEPTO DE RELIGION

En todas estas consideraciones de la religión no aparecen para nada las religiones históricas fuera de lo que podríamos decir la piedad protestante del siglo XIX. Esto es interesante tenerlo en cuenta porque la crítica de Karl Barth, a la que se ha añadido posteriormente la crítica de Bonhoeffer, a lo que ha de dirigirse en realidad es a esta expresión de la piedad protestante y no a las religiones en general, tal y como hoy las conocemos por la historia de las religiones.

Por lo tanto, cuando Karl Barth se encuentra con la crítica tanto de Schleiermacher como posteriormente de Troeltsch —que, por ser un historicista o historista, tiene la idea de la relatividad absoluta de la historia y pretende, por consiguiente, justificar el valor absoluto de la religión a partir de otros principios volviendo al apriori de la interioridad—, cuando Karl Barth se encuentra con estas críticas tiene un comentario en que dice expresamente: “Troeltsch era un hombre en cierto sentido piadoso, lo cual se puede decir también de algunos de sus predecesores. Pero es claro que en él la doctrina cristiana se disuelve en una habladoría sin orillas, y la nueva teología protestante en él estaba a punto de naufragar en los escollos, a pesar de la autoconciencia de su contenido. Como nosotros —dice Karl Barth— no podíamos estar de acuerdo con esto, nos hemos bajado de este barco”.

La historia o la concepción de la religión que encuentra Karl Barth tanto en Schleiermacher como en Troeltsch es de tal categoría que él mismo confiesa “que era para hacerse católico”: y añade en una nota: “de hecho esto es lo que hizo Gertrudis von le Fort después de terminar este libro”. G. von le Fort ayudó a Karl Barth en la redacción del volumen cuarto, parte primera, de su dogmática y, al terminar la redacción de esa parte de la dogmática, se convirtió al catolicismo.

Karl Barth mantiene entonces una reacción violenta contra todo este esquema de religiosidad sobre todo a partir de la pura interioridad y, sobre todo, a partir de la relativización absoluta de la historia en la que Cristo perdía el puesto central, puesto que Cristo es un hecho histórico,

ya que se puede decir que Cristo nació en el año tal del Imperio Romano. Por consiguiente, el poder decir eso relativizaba a la historia de Cristo y, por lo tanto, le hacía imposible a los historicistas el considerar al cristianismo como una religión absoluta.

Karl Barth vuelve de nuevo a recuperar la historia, a salvarla de ese relativismo y a convertirla —la historia y, concretamente, Cristo— en la religión absoluta. Esto realmente es una gran aportación de Karl Barth al cristianismo moderno.

Pero, por otra parte, la religión entonces se convierte para él fundamentalmente en todo el esfuerzo humano para llegar por su cuenta a Dios. Entonces la oposición está entre la revelación, que es la salida de Dios al encuentro del hombre, y la religión que es el esfuerzo del hombre por llegar por sus propios medios a Dios. Con esto identifica la religión con la ley en el sentido del capítulo séptimo de la carta a los Romanos; y, por lo tanto, —dentro de la mentalidad protestante de Karl Barth— al ser esfuerzo humano es esencialmente pecado.

La religión es para Karl Barth únicamente la oposición a la revelación, el esfuerzo del hombre por llegar a Dios prescindiendo de la revelación, por sus propias fuerzas. Por consiguiente, la religión es fundamental y esencialmente pecado.

Mantiene de alguna manera un carácter dialéctico a la religión, pero un carácter dialéctico puramente negativo. La religión tiene algo que ver con el cristianismo, con la revelación; pero únicamente en cuanto que es oposición, como tendencia del hombre —tendencia por lo demás inevitable— a llegar por sus propias fuerzas a Dios. Y esa tendencia está inevitablemente condenada a ser pecado porque, como tendencia del hombre, es algo que procede de la carne y no del espíritu, es ley y no es espíritu.

BONHOEFFER: UN CRISTIANISMO ARRELIGIOSO

De esta idea es de la que procede, realmente en gran parte. Bonhoeffer. Es decir, el problema de Bonhoeffer al criticar la religión es que él hereda el concepto de religión que le viene dado por Karl Barth y, por consiguiente, es natural que para él la religión sea algo que no tiene nada que ver con el problema del cristianismo. El cristianismo es algo que supera totalmente, en el sentido hegeliano, a la religión y, por consiguiente, algo que termina con la religión; es el final de la religión.

Aquí, sin embargo, yo creo que se mezcla otro problema distinto; es una preocupación pastoral por parte de Bonhoeffer, que no está estrictamente en Karl Barth. La preocupación pastoral es que Bonhoeffer descubre en el hombre de hoy lo que él dice "la ausencia del a priori religioso". El hombre de hoy no tiene ese a priori religioso de fe en Dios que había sido la base común sobre la que se había edificado toda la

apologética cristiana y, en realidad, toda la pastoral cristiana. Cuando por ejemplo, San Pablo llega a Atenas puede empezar diciendo: "Atenienses, veo que sois hombres extraordinariamente religiosos". Es evidente que hoy San Pablo ni en París, ni en Londres, ni en Moscú, ni en ninguna otra parte podría empezar diciendo eso. Hoy se ha perdido esa base que era la base común sobre la que se construía la religión o, mejor dicho, la apologética, la predicación del evangelio en el tiempo antiguo.

Entonces, si ha dejado de existir esa base, tenemos que buscar otra base en la que apoyar nuestra predicación. Y Bonhoeffer busca algo que no se pueda llamar estrictamente religioso; y ese algo que él busca, que no llama estrictamente religioso, es algo que situó el cristianismo en el centro mismo del corazón del hombre y en el centro mismo de la sociedad. Es decir, que no encuentre el hombre a Dios únicamente en las situaciones límites, en las situaciones marginales de la desesperación, de la impotencia absoluta, de la ignorancia o de la muerte; sino que encuentre a Dios en la plenitud de la vida. Esa es la intención, en parte apologética y en parte pastoral, de Bonhoeffer.

Entonces Bonhoeffer dice: ¿Cuál es esa situación en la cual Dios me sale al encuentro y yo le puedo encontrar en la plenitud de mi acción y no precisamente en los límites de mi impotencia humana? Pues esa acción no es una acción específicamente religiosa; es una acción profana, es la acción de amar a los demás incondicionalmente. En el trabajo, en la entrega incondicional a los demás Cristo me sale al encuentro y no como el Dios omnipotente, sino como el Dios que por mí se ha hecho imponente. Y es la hora —ya Dios ha hecho bastante por nosotros— de que nosotros empecemos a hacer algo por Dios.

Esta es la idea fundamental de Bonhoeffer al criticar la religión y al querer sustraer al cristianismo de la idea de la religión. Para Bonhoeffer el cristianismo no es una religión en el sentido de la religión según el concepto de Karl Barth, no es la religión en esta síntesis de historia, metafísica e interioridad; y tampoco es religión en el sentido de respuesta a aquellos problemas que el hombre, bien por su pobreza intelectual, o bien por su pereza intelectual, o no quiere o no es capaz de resolver. En este sentido el cristianismo no es una religión, el cristianismo hay que interpretarlo de una manera arreligiosa.

GOGARTEN: EL CRISTIANISMO ES EL FUNDAMENTO DE LA SECULARIZACION

* Todo esto no tiene absolutamente nada que ver con el problema de la fenomenología de la religión tal y como existe realmente, tal y como la conocemos por la historia de la religión. Por lo tanto, cuando después Gogarten, siguiendo en parte a Bonhoeffer, hace un estudio —ya más positivo— y dice que el cristianismo en realidad no sólo no es una religión sino que además es el principio de la secularización actual y el fundamento de todo el progreso científico moderno, entonces es cuando

realmente podemos decir que de una manera positiva se ha llegado al culmen dentro de esta trayectoria. El cristianismo no sólo supera la religión y la anula, sino que además se convierte en el principio fundante de la secularización; es decir, de la posibilidad de la transformación del mundo.

Para esto Gogarten acude, sobre todo, al mandamiento que está al principio de la creación; Dios coloca al hombre en el mundo para que lo trabaje y someta a ese mundo con su trabajo. Acude también Gogarten a unas frases de San Pablo: "Todo es vuestro; ya Apolo, ya Cefas, la vida, la muerte, todo es vuestro. Ahora bien, vosotros sois de Cristo y Cristo es de Dios". El "todo me está permitido" de San Pablo es, en realidad, para Gogarten lo que él llama el evangelio de la secularidad. Es decir, el evangelio de la posibilidad de transformar el mundo.

Con esto se ha dado una evolución total en la concepción de la religión y de la irreligiosidad o, diríamos, de la interpretación no religiosa del cristianismo. Ahora bien, ¿corresponde esta interpretación a la historia o, en realidad, no corresponde a la historia de la religión?

1.— Habría que preguntarse unas cuantas cosas a propósito de esta interpretación que yo he expuesto de una manera enormemente sumaria. Lo primero es: ¿Se puede real y honradamente decir que *la ciencia actual*, tal y como la conocemos hoy en su transformación del mundo, procede del evangelio?

A esto habría que responder que ciertamente en la historia de la Iglesia, tanto de la Iglesia católica como de la Iglesia protestante, no parece que encontremos vestigios de que esto sea realmente así. Y la razón está en que parece que la Iglesia se ha ido oponiendo de una manera sistemática a los progresos de la ciencia misma. Basta citar el caso de Galileo. Tiene infinidad de explicaciones. Es evidente que habría una enorme cantidad de razones para que interviniera la Iglesia en el sentido en que intervino. Pero el hecho es que la Iglesia intervino en contra de Galileo y que esa intervención ha influido de la manera más radical para agudizar la separación entre la ciencia y la religión o la Iglesia. Y esto en virtud de ese principio sociológico que dice que lo que influye en la historia no son las cosas como son en sí, sino como la gente cree que son.

Por parte protestante hay que decir que pasó, poco más o menos, igual. Lo mismo que la Iglesia católica se opuso a Galileo, las Iglesias protestantes se opusieron a Kepler y Copérnico. De manera que en este sentido no hay diferencias en la actuación de las Iglesias.

2.— Habría que preguntarse también si es verdad o no el principio que pone Gogarten de que *la religión antigua era enemiga del mundo* y opuesta al mundo. Es decir, ¿la religión antigua se oponía radicalmente a la transformación del mundo o no? ¿Había una cerrazón al mundo por parte de la religión antigua, o lo que había era más bien un hastío del mundo?

Hay que decir que lo que había era más bien un hastío del mundo. Y este hastío del mundo no estaba propiamente en la religión o en la religiosidad antigua, sino en los pensadores y en los filósofos antiguos. Este hastío de la realidad —propio, sobre todo, de los pensadores de la línea platónica— es el que después se ha de introducir en la iglesia cristiana y es el que ha de influir de una manera decisiva en determinadas posturas de la iglesia cristiana a lo largo de su historia. Por el contrario el pensamiento aristotélico es el que ha de volver a influir después para devolverle al pensamiento cristiano la capacidad de interesarse por este mundo y la capacidad, por lo tanto, de transformar este mundo.

La mentalidad prometeica se atribuye, quizás de una manera un tanto precipitada, a la religión antigua considerándola como la única mentalidad de esa religión. En realidad no es esa la única mentalidad de la religión antigua.

INTRODUCCION DE LA METAFISICA EN LA RELIGION Y SU CRITICA ACTUAL

A propósito de esta cerrazón al mundo del pensamiento antiguo —aunque no precisamente del pensamiento religioso— voy a hacer unas precisiones, ya que esto ha tenido después un influjo enorme en el pensamiento cristiano. Quiero hacer caer en la cuenta de donde viene la crítica de la metafísica en la actualidad y qué se entiende por metafísica, cuando se habla contra la metafísica y contra la introducción de la metafísica en la religión. Aunque se trata de esquemas muy simplistas, creo que se podrá entender el problema suficientemente.

Hasta finales del siglo XII —después de unos principios en que prevalecen unas corrientes más o menos eclécticas de filosofía— domina fundamentalmente en la Iglesia el platonismo. Ahora bien, la concepción platónica concebía que había una realidad que era la auténtica realidad, lo que llamaba Platón “el ser auténtico”. Ese ser auténtico no es el ser que nosotros creemos o este mundo que vemos. Este mundo que vemos es contingente, es mutable, es variable y, por lo tanto, ni es eterno, ni es inmutable, ni es infinito. El mundo que nosotros vemos no es, en realidad, más que una sombra proyectada hacia el mundo absoluto. A través de este mundo, o precisamente procediendo de este mundo, nosotros podemos intuir cuál es la realidad, podemos deducir cuál es la auténtica realidad. Las relaciones, por consiguiente, entre este mundo, en el cual nosotros vivimos, y la realidad auténtica son relaciones de imagen a realidad, de sombra a realidad.

La tendencia ¿cuál será? La tendencia será la de evadirse de este mundo contingente hacia la realidad absoluta. Y esta es la mentalidad que domina todo ese gran movimiento de evasión del mundo que se da, por ejemplo, en los monjes de Egipto; huyen del mundo hacia la soledad para entrar en contacto con la auténtica realidad y así escaparse de las realidades engañosas y transitorias, de este mundo. Esta mentalidad dura

fundamentalmente en la Iglesia, en el pensamiento filosófico-eclesiástico, hasta finales del siglo XII. Y digo en el pensamiento filosófico, porque en la espiritualidad realmente dura hasta nuestros días. Es decir, la mentalidad platónica sigue influyendo en la mentalidad espiritual y en la ascética hasta nuestros días.

Con Santo Tomás entra en la Teología, y por lo tanto también en la Filosofía, el pensamiento aristotélico. En el pensamiento aristotélico hay un cambio en la relación entre este mundo y ese otro mundo absoluto. Este cambio de relación ya no se expresa como la relación imagen-realidad, sino que se expresa con la relación causa primera y causa segunda. Es decir, hay una causa primera y hay también todo un cúmulo de causas segundas que tienen una interacción entre sí, pero que en realidad derivan toda su posibilidad de acción de esta causa primera, que es el origen de todo y la explicación de la posibilidad de existencia de estas causas segundas.

Ahora bien, estas causas segundas tienen una cierta autonomía con relación a la causa primera; son auténticas causas y, por consiguiente, se pueden estudiar de alguna manera prescindiendo de la causa primera. Se pueden estudiar en la interacción de unas con otras y entonces es cuando precisamente aparece el interés por las ciencias naturales; es decir, la posibilidad de interesarse por este mundo, ya que este mundo tiene una realidad propia, cosa que no lo concedía el pensamiento platónico (San Alberto Magno, maestro de Santo Tomás y admirador de Aristóteles, es el fundador del interés por las ciencias naturales).

Y entonces ¿qué es lo que pasa? Que, al concentrarse en el estudio de estas intercausalidades, la causa primera queda ahí casi como un postulado totalmente necesario para explicar ésto, pero que va perdiéndose poco a poco en la lejanía de alguna manera existencial. Ya no existe la tendencia ascética del platonismo de buscar la auténtica realidad; sino que es únicamente una implicación, que es necesaria una causa primera para que existan las causas segundas. Pero eso de una manera, diríamos existencial; se experimenta con mucha menos intensidad que lo experimentaba una mentalidad platónica.

Entonces ocurre que todo este mundo de la causa primera va perdiendo de una manera existencial realidad objetiva; y esto es lo que se convierte estrictamente en el objeto de la metafísica. Lo que se considera como metafísica es todo aquello que trata de algo que no tiene que ver con este mundo más que por una implicación cuya realidad se va perdiendo de vista poco a poco y, por consiguiente, se va convirtiendo en un mundo aislado, en un mundo "per se", en un mundo desconectado de nuestro mundo y en un mundo que prácticamente no nos interesa, porque lo que nos interesa es el mundo de las causas segundas. Este es el camino que realmente ha seguido el proceso de desinterés por la metafísica.

Naturalmente esto no es la metafísica, sino una manera histórica de entender la metafísica. Cuando se critica la metafísica lo que realmente

se critica es una manera histórica de entender la metafísica. Muchas veces ocurre que se habla de la metafísica de una manera muy imprecisa. Hay que tener en cuenta que, cuando se critica a la metafísica y se dice: "yo no quiero nada con la metafísica ni con principios metafísicos", en realidad estamos poniendo principios metafísicos. Por consiguiente, incluso los positivistas más positivistas —que afirman que únicamente la realidad verificable por los medios de las ciencias físico-naturales es la realidad que es auténticamente realidad—, incluso estos mismos positivistas están poniendo un principio que no es verificable por esos medios, principio que no es físico sino metafísico. Es decir, que hay un concepto muy equívoco de metafísica y cuando se critica la metafísica lo que en realidad se está criticando es la existencia de un mundo desconectado de nuestro mundo de una manera existencial y, por lo tanto, que ha dejado de interesarnos.

Esta es la crisis de la metafísica históricamente considerada. La crisis de la metafísica desde otros puntos de vista es mucho más discutible puesto que es evidente que el positivismo no puede negar la metafísica más que poniendo un principio metafísico.

LA TRANSFORMACION DEL MUNDO Y EL PENSAMIENTO RELIGIOSO ANTIGUO

La crítica que se ha hecho a la religión antigua de que se desinteresaba del mundo, no es propiamente de la religión antigua sino de una parte del pensamiento antiguo, del pensamiento religioso. Lo que ha pasado es que la investigación hasta ahora se ha preocupado más de la interpretación de un texto de los platónicos o de los estoicos o de cualquier otro pensador de la antigüedad. Y por esta razón se le ha dado más importancia a un fragmento del pensamiento que a la totalidad del pensamiento religioso antiguo.

Que el pensamiento religioso antiguo no se oponía a la transformación del mundo, lo tenemos en un hecho simple y conocido de todos: las conquistas de Alejandro Magno. Alejandro Magno extiende la cultura griega, el área de la cultura griega, a todo el Asia Menor. Crea poblaciones de las cuales, después en la Edad Media, no quedan más que un montón de escombros. Es decir, si comparamos la Edad Media —influida en gran parte por el pensamiento filosófico platónico— con la gran aventura del pueblo griego —conquistando tierras para someterlas a una ampliación de la cultura y, por lo tanto, para transformar el mundo en la cultura—, en realidad las realizaciones de la Edad Media resultan casi insignificantes en comparación con las realizaciones de este mundo griego.

Por consiguiente, esta afirmación de Gogarten de oponer el cristianismo como creador, como transformador del mundo, a la religión antigua como algo cerrado en sí mismo, es una oposición que históricamente no se puede justificar. Más bien, lo que hay es una interacción entre el pensamiento antiguo y el cristianismo.

APORTACION DEL CRISTIANISMO A LA LIBERACION DE LA RELIGION

Habría que decir, y creo que ésta podría ser la conclusión, que el cristianismo es fundamentalmente una liberación de la religión como pensamiento mágico. Es decir, como algo que ata al hombre y le impide realmente transformar el mundo, porque esa religión le hace creer en la existencia de una especie de dioses o semidioses que son celosos de la acción del hombre en el mundo y que se oponen a esta acción.

El cristianismo termina con esta idea definitivamente. Con todo, la terminación definitiva de esta idea no puede realizarse hasta que entra otro pensamiento que estaba, quizás virtualmente, en el cristianismo —estaba, desde luego, también en el pensamiento hebreo—, pero que no adquiere conciencia total y masiva hasta nuestros días. Es la concepción de la realidad, no como un cosmos terminado, sino como una evolución.

Mientras no se conciba la humanidad, la realidad entera, como algo que está en vías de génesis, en una génesis, en una creación continua, en una evolución hacia algo, el hombre no tiene absolutamente nada que hacer en este mundo, porque todo está hecho. Es decir, el mundo está terminado y el hombre, por muy cristiano que sea, no puede enmendarle la plana a Dios transformando el mundo. El mundo existe tal y como ha salido de las manos de Dios y, por consiguiente, la intervención del hombre en el mundo es inútil.

De esta idea se había liberado inicialmente el cristianismo, pero se ha tardado siglos en caer en la cuenta de esta liberación. ¿Por qué? Porque hacía falta un clima en el cual fuera posible caer en la cuenta de la liberación inicial que traía el cristianismo.

Esta es la aportación positiva que tiene realmente el cristianismo como liberación de la religión. Personalmente creo que la frase no es muy feliz, puesto que no se trata de una liberación de la religión, sino de una liberación de una determinada concepción del mundo como dominado por unas potencias malignas que son superiores a mí y contra las cuales yo no puedo nada.

A esto dirá San Pablo que Cristo ha terminado con todas esas potencias y, por lo tanto, que "todo es nuestro", que nosotros podemos intervenir en todo.

Pero para que podamos de hecho intervenir, hará falta además que se cree una conciencia que haga posible esta intervención. Y esta conciencia es realmente la conciencia de que el mundo no es algo acabado y definitivo sino que la creación está en vías de desarrollo y, por lo tanto, que el hombre puede ser realmente colaborador de Dios en la creación. Mientras esta idea no sea asimilada por todos la colaboración del hombre en la transformación de la realidad será algo totalmente fragmentario como ha ocurrido hasta ahora.

En el tema siguiente veremos el problema que plantea esto. Es decir, el que la creación no esté terminada y, por lo tanto, el que el hombre pueda intervenir en la creación y ser colaborador de Dios en esa creación. El que el hombre pueda intervenir en la creación supone que el hombre tiene capacidad de creación y no meramente de imitación y de repetición. Para esta imaginación creadora del hombre necesitamos una orientación moral y no simplemente una norma de imitación, de paradigma, como si se tratase de copiar.

Pasa como en el arte. Mientras el arte se ha limitado a copiar la realidad, teníamos un paradigma para comparar la obra de arte y decir si el retrato este es bueno o malo. Cuando el arte se convierte en pura creación nos falta, en la mayoría de los casos, el paradigma, el criterio para saber si es una obra de arte o si es un mamarracho.

Cuando el hombre descubre que tiene la capacidad de intervenir, no sólo en el mundo sino incluso en sí mismo, entonces es cuando nosotros nos preguntamos hasta dónde puede llegar esta intervención del hombre, cuáles son las consecuencias que puede tener y cuáles las normas que tienen que guiar la intervención del hombre en la transformación del mismo hombre, no sólo como sociedad sino también como individuo.

... importante!

NOTAS

- (1) Cf. PROYECCION, n. 82 (1972), 180-188.