

PEDRO RODRÍGUEZ PANIZO *

DEL CLIMA ESPIRITUAL DE NUESTRO TIEMPO

Fecha de recepción: junio 2013.

Fecha de aceptación y versión final: julio 2013.

RESUMEN: Los signos de los tiempos han sido una preocupación constante en la obra del profesor Luis González-Carvajal. El presente ensayo analiza dos visiones actuales del clima espiritual de nuestro tiempo: las del fenomenólogo Michel Henry y las del Premio Nobel de Literatura Mario Vargas Llosa. La creciente desaparición de la ética, el arte y la religión lleva a lo que el primero denomina barbarie; y la sociedad del espectáculo, del segundo, avisa de la banalización creciente de la cultura actual. El ensayo termina aportando unas pistas sobre cómo vivir la fe en el contexto evocado.

PALABRAS CLAVE: signos de los tiempos, Michel Henry, Mario Vargas Llosa, barbarie, sociedad del espectáculo, fe.

About the spiritual climate of our time

ABSTRACT: The signs of the times have been a constant worry in the work of prof. Luis González-Carvajal. The present study analyzes two visions of the spiritual climate of our time: that of Michel Henry and that of the Nobel Prize of Literature Mario Vargas Llosa. The increasing disappearance of the ethics, the art and the religion goes to what the first one names barbarism; and the society of spectacle, of the second one, warns of the increasing banality of the current culture. This

* Profesor de Teología Dogmática y Fundamental en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas. Madrid; panizo@teo.upcomillas.es

study ends up by contributing some tracks on how living through the faith in this context.

KEY WORDS: signs of the times, Michel Henry, Mario Vargas Llosa, barbarism, society of spectacle, faith.

El profesor Luis González-Carvajal ha mostrado una gran sensibilidad, ya desde su tesis doctoral, hacia el tema de los signos de los tiempos y la preocupación por inculturar la fe cristiana en una sociedad que sufre profundas y vertiginosas transformaciones en todos los órdenes¹. Su lectura creyente de la realidad que nos ha tocado vivir, lo ha dotado de una fina sensibilidad para percibir las cambiantes modulaciones del clima espiritual de nuestro tiempo. Con la presente contribución a este volumen de homenaje, aprovecho la ocasión para agradecerle su magisterio oral y escrito, así como los años de compañerismo vividos en nuestra Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid.

Todo el siglo xx ha sido un siglo de crisis, hasta el punto de que muchos historiadores le denominan el siglo breve, pues comenzaría con la I Guerra Mundial y acabaría con la caída del muro de Berlín. El profesor González-Carvajal ha dedicado también mucha atención al análisis de la sociedad contemporánea. Si se comparan los de los años sesenta y setenta, con los de finales del siglo y los primeros años del xxi, se comprobará que son mucho menos optimistas. Las páginas que siguen presentan dos de estos análisis recientes sobre el clima espiritual de nuestro mundo, especialmente en lo referente a la cultura. Con todo, el creyente que los medita parte de la convicción de que ningún tiempo está dejado de la mano de Dios, a tenor de lo que dice Mt 28, 20: «Y he aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo»; y, por tanto, de que ahí se encuentra una llamada muy profunda a responder desde la fe a sus interpelaciones. En cada época es posible rastrear los vestigios del paisaje del Logos de Dios y, de este modo, reconocer y vivir en cada tiempo histórico alguno de los rasgos específicos de la revelación cristiana que destaca cada época. Se puede afirmar, con Salmann, que la fe gusta de exponerse a las peripecias y provocaciones de los tiempos, sabiendo que ninguno de ellos está privado de la gracia y que «cada fracción de la his-

¹ Cf. L. GONZÁLEZ-CARVAJAL SANTABÁRBARA, *Los signos de los tiempos: el reino de Dios está entre nosotros*, Sal Terrae, Santander 1987.

toria es para el cristianismo como una puerta que se abre al misterio cristiano»².

Pero estamos llamados a la máxima lucidez de la que seamos capaces, pues nuestra situación no es la del siglo I, donde un clima religioso (aunque pagano) bañaba lo real, como una luz esplendorosa, en todas sus dimensiones. La vía hacia la interioridad que supone toda existencia religiosa, se ve dificultada en nuestro tiempo, quizá más que en otros, por un verdadero «giro copernicano» al que asistimos perplejos. Conveniría ante ello no perder la calma ni ceder a lecturas catastrofistas como aquéllas que intentan dar cuenta de él con un esquema casi mítico, aunque vengan avaladas por nombres ilustres. Así, por ejemplo, Heidegger contempla la historia de occidente como una especie de «venida a menos del tiempo», como una decadencia desde una edad de oro de la que él se sabe guardián: la venida a menos desde la verdad del ser, plena en la era presocrática, hasta su ocultamiento cultural y personal en nuestro mundo de la técnica y en la crisis de la metafísica. En su estela, y privados de su genio, muchos han seguido la llamada de lo inmemorial y «perenne»³. Desde la experiencia religiosa nacida del cristianismo y la visión del mundo que lleva pareja, se ve en planteamientos como éste, lecturas más bien elementales, ante las cuales un impulso profético invita a no condescender a la simpleza de sus reivindicaciones; aunque, al mismo tiempo, ese impulso se vea acompañado y matizado por un éxodo entrañable de diálogo.

Como es de sobra conocido, se ha venido caracterizando a nuestro tiempo como un tiempo de crisis, y es ya un tópico referirse a él como postmoderno, fragmentado, pluralista, globalizado, que está más allá de los metasistemas filosóficos o religiosos, secularizado, postcristiano, relativista y débil. Frente a la antigüedad de la cultura platónica cristiana, donde, a la hora de dar cuenta de los valores y la verdad, se procedía mediante una representación sacramental de la luz, simbólica y jerárquica, por la cual, según Salmann, «el intelecto y la voluntad dominaban sobre el sentimiento, el espíritu sobre el cuerpo, la unidad sobre la pluralidad, la ascesis sobre la vida, la tradición sobre la novedad, y la eter-

² E. SALMANN, *La palabra partida. Cristianismo y cultura postmoderna*, PPC, Madrid 1999, 120.

³ Cf. P. RODRÍGUEZ PANIZO, *Disonancia acorde. La significación teológica de la historia de las religiones según R. C. Zaehner*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2007, 85-115.

nidad sobre la finitud», asistimos ahora a un verdadero cambio de paradigma, a una revolución sentimental en el centro de cuya sensibilidad «prevalece la pluralidad sobre la unidad, el sentimiento sobre la voluntad, la impresión sobre el intelecto. Una lógica de la potenciación y de la creatividad aventaja a una moral ascética y prohibitiva; el sentido de la posibilidad se adelanta a la escucha de la verdad del ser. Triunfan el vértigo del hiato y la fiesta de la diferencia y de la diversidad. Vence la intensidad del deseo y de la transgresión sobre cualquier apelación trascendente»⁴. Algunos han querido ver en este «giro copernicano», en esta mentalidad anti-platónica, el fin del maridaje que, desde Orígenes hasta K. Rahner, se ha dado entre filosofía griega y fe cristiana.

Se trata, sobre todo en los países que viven relativamente al margen de la pobreza material, de una verdadera crisis de sentido, «engendada en un como infinito cansancio: como si ya todo se hubiera vivido, aunque se esté empezando, de hecho, a vivir. Como si no hubiera nada que hacer para cambiar y mejorar el mundo y la vida»; una *Gottes Krise*, una crisis de Dios (J. B. Metz)⁵. El dato tremendo e interpelante del eclipse cultural y personal de su rostro y, parejo con ello, la pérdida de oído para el espesor del mal y el dolor inmenso que llena la existencia de tantas personas. Sólo con esta primera constatación ya tendría el cristiano del futuro una tarea permanente y una de sus misiones esenciales: recordar y testimoniar con la propia existencia que una vida humana digna de tal nombre es aquélla que se encamina hacia y para la verdad y que este camino es, a la par, «valor y dolor como profundo gozo» y que semejante «estilo de vida no sólo existe, sino que es un deber universal para todos los hombres»⁶. La paradoja del hombre religioso de nuestro tiempo es que este dato rotundo, que no hemos hecho más que evocar, anida en el corazón mismo del creyente: el malestar cada vez más sentido de nuestra infinita vejez frente a la eterna juventud y novedad de Dios. La experiencia casi diaria de que esa difuminación se encuentra hondamente

⁴ E. SALMANN, *La palabra partida*, o.c., 116. De aquí son todos los entrecomillados desde la última nota.

⁵ Cf. J. B. METZ, *Memoria passionis. Una evocación provoadora en una sociedad pluralista*, Sal Terrae, Santander 2007, 77-126. Recientemente, Á. CORDOVILLA, *Crisis de Dios y crisis de fe. Volver a lo esencial*, Sal Terrae, Santander 2012.

⁶ M. GARCÍA-BARÓ, *La vida intelectual como ideal*, en F. TORRALBA - J. M. ESQUIROL (eds.), *Perplejidades y paradojas de la vida intelectual*, Caparrós, Madrid 2000, 18. De aquí son todos los entrecomillados desde la penúltima nota.

relacionada con la pérdida de radicalidad en todos los órdenes de la vida. Lo grave del asunto es que Dios sólo es «dato» o «viene a experiencia» por la dimensión de profundidad, por lo radical de las cosas y de las personas, justamente por donde se abren a Él —sólo término de lo radical nuestro—, dado que lo más profundo de unas y otras es precisamente esa apertura. No parece que, en términos generales, vayamos en la dirección del cultivo de esa dimensión de profundidad y del *ethos* inherente a ella, tantas veces silenciados por las jergas de la autenticidad⁷.

1. LA TESIS DE MICHEL HENRY

Pocos pensadores de nuestro tiempo han propuesto una interpretación más radicalmente lúcida de la situación descrita que Michel Henry. Desde su aislamiento de Montpellier, al margen de todas las modas, el fenomenólogo francés, que —entre libro y libro de filosofía radicalmente primera— escribía novelas, mantiene —sin el más mínimo tono apocalíptico o negativista— la tesis de que estamos entrando en una nueva barbarie, en una profunda crisis cultural que no sólo socava los valores del arte, la ética o la religión, para él las formas elaboradas y «superiores» de la vida —precisamente las que se arraigan en su esencia y la expresan—, sino que también los destruye.

Para Henry, la cultura, que es siempre una cultura de la vida, designa la autotransformación de ésta, «el movimiento por el que no cesa de modificarse a sí misma para alcanzar formas de realización y de cumplimiento más altas, para acrecentarse»⁸. La vida es un incesante movimiento de autotransformación y de realización de sí misma, a condición de entender por vida, no la vida de la que hablan los biólogos —suele repetir Henry, no sin una cierta ironía, que éstos no tratan de ella, pues sólo tienen delante algoritmos—, sino «lo que todo el mundo sabe, al ser eso que somos» y que, desde su primera obra magistral, *La esencia de la manifestación* (1963), ha caracterizado como afección, sensibilidad, sen-

⁷ Cf. TH. W. ADORNO, *La jerga de la autenticidad*, en *Íd.*, *Obra completa*, 6, Akal, Tres Cantos (Madrid) 2005, 393-496; aquí, 395: «como si el nivel interior de una persona lo elevara el hecho de que fuera partidaria de una doctrina de lo superior; como si en los Evangelios no hubiera nada contra los fariseos».

⁸ M. HENRY, *La barbarie*, Caparrós, Madrid 1996, 19. En adelante, las páginas de esta obra van en el texto entre paréntesis.

timiento, como «el sentirse a sí mismo» (20)⁹, esa maravillosa propiedad de los humanos; o, con otros términos, subjetividad, vida fenomenológica absoluta; es decir, el sentirse o experimentarse a sí misma. Esta propiedad extraordinaria es un saber más original que todos los saberes: es el saber de la vida. Aunque no es preciso seguirle en que esa afección parezca no contener logos interno alguno.

Así, por ejemplo, el pavor que puedo experimentar en un sueño, independientemente de que los personajes con los que hablo existan o no, es lo que es, no es alterado ni rozado por el hecho de que se trate de un sueño: experimento pavor, que se da a sí mismo al experimentarse en cada punto de su ser, en el sentirse-a-sí-mismo como tal —lo que constituye la afectividad—; trascendental, diríamos; o sea, que la hace posible como subjetividad, como vida que se revela a sí misma y es posible como tal vida. La esencia de la manifestación no es otra cosa que esta afectividad, este poder de la vida de experimentarse a sí misma¹⁰.

Pues bien, según el filósofo de Montpellier, es la ideología de la barbarie: la ciencia sola, esto es, la técnica; o, como gusta de decir en otro lugar, la «trascendencia negra» (75), cuyos inicios hay que buscar en el paradigma objetivo de la ciencia galileana, la que ha abstraído las cualidades sensibles y los predicados afectivos en su acceso a la realidad, apartando la vida misma, lo que constituye lo más propiamente humano; la abstracción de lo único que verdaderamente importa, la Vida. No pensemos que Henry ha declarado la guerra a la ciencia y a los científicos, quienes no pueden huir de la vida y también sufren, gozan y se autoafectan, sino a la ideología que privilegia como único modo de acceso a la realidad el conocimiento controlador y objetivante, y las prácticas inherentes a tal ideología. «De lo que es la vida, por el contrario —añade—, la ciencia no tiene ni idea, en absoluto se preocupa de ella, no tiene relación alguna con ella y nunca la tendrá. Pues sólo hay acceso a la vida desde el interior de la vida y por ella, si es verdad que sólo la vida se relaciona consigo misma, en la Afectividad de su autoafección» (33). Pero, al desalojar a la vida misma, al dejarla sin interior, nada permanece vivo, nada puede hablar en el nombre de lo que se siente, en su nombre propio.

Si la cultura es preocupación por la vida, si es su crecimiento y auto-transformación, y la ciencia, precisamente, es esto lo que desaloja, no es

⁹ De aquí es también el último entrecomillado. Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, PUF, Paris ²1990 (¹1963, en dos volúmenes).

¹⁰ Cf. M. HENRY, *Palabras de Cristo*, Sígueme, Salamanca 2004, 109-114.

imposible imaginar un hiperdesarrollo de la ciencia que vaya parejo con una regresión o atrofia de la cultura, en algunos o en todos los dominios de lo real, que haga deslizarse a ésta hacia la barbarie y la aniquilación. Si todo ello parece una reflexión excesivamente trascendental y difícil, no por eso Henry ha dejado de estudiar ejemplos concretos donde se ve con toda claridad, como en sus penetrantes análisis sobre la televisión (cf. 133-141) o la destrucción de la Universidad (cf. 143-168).

En efecto, para él «la televisión es la verdad de la técnica, es la práctica por excelencia de la barbarie» (135). Su pretensión es ser un espejo de la realidad: «Así han sido las cosas y así se las hemos contado», como gustaba de decir un presentador de los telediarios. Su presupuesto estético; es decir, la negación de toda estética, es el directo, la actualidad, «el hecho de que todo deba ser tomado en vivo, sin ninguna elaboración ni preparación, porque la verdad, en suma, se reduce a la brutalidad del hecho, a lo instantáneo y con ello a la desaparición y a la muerte» (138).

Al proyectar sobre la totalidad compleja de lo real una determinada retícula, retiene tan sólo lo que es capaz de quedar atrapado en ella y que no hace falta enumerar, pues de ello tiene sobrada experiencia cualquiera que vea un telediario del canal que sea: una yuxtaposición inconexa e incoherente de «hechos» puntuales de los que no se presentan ni sus antecedentes ni las consecuencias que se derivan de ellos, puesto que «sacar el hilo de su causalidad, de su finalidad, de su significación, de su valor, sería pensar, comprender, imaginar, restituir la vida a ella misma, cuando de lo que se trata es de eliminarla. Nada entra en la actualidad si no es con esa doble condición de la incoherencia y de la superficialidad, de manera que lo actual es lo insignificante».

La consecuencia dramática de estos supuestos es, en la lucidez radical de Henry, ni más ni menos que un tipo de censura «por cuyo efecto todo lo que es cultura se encuentra, por su propia naturaleza, inexorablemente excluido del estar-ahí-delante-un-instante, el cual constituye una nueva dimensión de existencia peculiar de los medios de comunicación social y característica del mundo moderno, y a la que llamaremos existencia mediática» (139)¹¹.

No son pocos los que señalan ya el peligro que el giro actual que está tomando la televisión, convertida en un puro negocio, puede suponer para las democracias y la libertad, y la división que está creando ya en la pobla-

¹¹ De aquí son todos los entrecomillados desde la última nota.

ción de todos los países entre los que pueden pagarse canales temáticos y alta cultura frente a los que tienen que soportar los inefables y embrutecedores concursos y programas rosas o amarillos ante los cuales, el fútbol, parece ya «refinada cultura». Al eliminar, pues, el autocrecimiento de la vida, que es la esencia de la cultura, la televisión lleva al aburrimiento y procede de él; encamina hacia lo elemental y tópico, estereotipado y banal, ahogando al espectador «en una marea de imágenes» (135) que reducen «la vida a la condición de una mirada alelada ante algo que se mueve» (133), cuando en sí misma encierra un potencial de creatividad y *paideía* universal insospechados, imposibilitados por el sesgo que la televisión ha tomado en nuestro tiempo¹².

De igual modo, también la Universidad ha sufrido el zarpazo letal de la ideología de la técnica, cuya consecuencia ha sido la expulsión de la cultura de su ámbito, para arrojarla «a la clandestinidad de un *underground* donde su naturaleza y su destino cambian completamente» (169). Desde su nacimiento en la cultura occidental, la Universidad ha representado la liberación de un tiempo y un espacio para una verdadera *universitas* que obedece a sus propias leyes específicas, «diferentes de las que rigen para el resto de la sociedad, a fin de hacer posible la realización de ciertas tareas y la actividad de los que a ella se consagraban» (143), constituyéndose así en una cierta «marginalidad originaria, deliberada, y no simplemente fáctica o contingente» (*ib.*). Hasta tal punto esto ha sido así, que en su *campus* no podían penetrar la justicia y la policía sin el permiso explícito de las autoridades universitarias. En este ámbito peculiar y único, se hace posible el autodesarrollo de la vida del estudiante que entra en posesión de sí mismo gracias a la repetición de unos saberes, lenguajes y técnicas que ponen al individuo en estado de formación permanente. Hasta ahora, la finalidad de la Universidad era clara: «transmitir el saber en una enseñanza, acrecentarlo en una investigación» (147); y, con ello, el crecimiento de la vida de aquél que los ejercita. Esta realidad cambia drásticamente cuando el estudiante se incorpora profesionalmente a la sociedad, pues ahora debe conformarse con modelos ya establecidos y estereotipados mediante los cuales se inserta en la cadena de producción, abandonando así el proceso de progreso permanente,

¹² Una presentación sintética de la actual cultura de la imagen y sus repercusiones en la evangelización puede verse en V. VIDE, *Comunicar la fe en la ciudad secular. Teología de la comunicación*, Sal Terrae, Santander 2013, 83-99.

autónomo e indefinido que tenía lugar en la Universidad: «El desarrollo de la vida y de la cultura cede su lugar en el mundo surgido de la revolución galileana a un desarrollo técnico autónomo que tiende a regir el proceso de producción en su conjunto, disponiéndolo y organizándolo a su antojo» (*ib.*), de modo que la Universidad queda ahora frente a frente respecto de la sociedad, aboliéndose la frontera que en su origen las distinguía sólo por la diferenciación de sus funciones, para irrumpir en su mismo seno, como un vendaval, la ideología de la técnica y la aniquilación de la cultura.

Una mala comprensión de los ideales igualitarios de la democracia —en el fondo una ideología que perjudica al corazón de la misma democracia y a los pobres—, ha visto en aquella especificidad universitaria de siglos una serie de privilegios sin fundamento que hace de los profesores una casta de privilegiados de la sociedad con demasiado tiempo para holgar. La lucha contra ese supuesto elitismo abdica del esfuerzo intelectual y de la cultura, cediendo demasiado fácilmente a la demagogia y a la pereza, y es calificada por Henry nada menos que como una verdadera «explosión nihilista» (152) de consecuencias desastrosas para la trasmisión del saber. Si a esto se le añade el argumento de utilidad, la «objetivación» de las tareas y la «producción» de los profesores para que la Universidad, contra su origen y su desarrollo, haga lo que la sociedad demanda en cada momento, se comprende que aquél llame a esto barbarie, pues no es sino la autodestrucción de la cultura y de la vida (cf. 153). Qué diría el fenomenólogo de Montpelleir si hubiera sobrevivido al famoso Plan Bolonia. No es difícil imaginarlo. En palabras de Jordi Llovet: «Como era de esperar, el criterio que ha prevalecido ha sido el basado en la ordenación económica y la rentabilidad mercantil, por encima de criterios basados en el conocimiento y en la educación global de los estudiantes»¹³. Henry habría suscrito estas palabras de punta a cabo, y hasta pensaría que se quedó corto en su diagnóstico de la situación cuando sus autoridades académicas le hubieran obligado a plasmar en una «guía docente», las «competencias» con que debería dotar a sus estudiantes la filosofía que enseñó toda su vida. ¡Una Universidad que opta por hacer personas «competentes» en vez de sabios! Es posible que hubiera pedido la jubilación anticipada.

¹³ J. LLOVET, *Adiós a la universidad. El eclipse de las Humanidades*, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, Barcelona 2011, 190.

Por otra parte, el influjo de la ideología cientifista y técnica tiene unos efectos letales en la pedagogía, reducida ahora a «ciencias de la educación» y constituida en una disciplina autónoma de teorías y leyes formales al margen de los contenidos; lo que según Henry es absurdo, pues «un pedagogo ignorante es un círculo cuadrado» (154). Y es que no hay mejor pedagogía que ayudar a alguien en el camino de hacerse contemporáneo de aquello que estudia, de apropiárselo personalmente y acrecentarlo, lo que sólo se consigue con la paciencia y el amor que llega a esa contemporaneidad después de la repetición constante, teórica y afectiva, que hace estallar en algún momento el sentido y la verdad de lo que se intenta comprender. Lo cual es una tarea que exige tiempo, holgura, estimación del valor de buscar la verdad por sí misma, sin prisas, como si se tuviera por delante la eternidad. Desgraciadamente, la teoría pura de esa comunicación del saber, que en rigor corresponde a la filosofía primera, ha sido desalojada y, con ello, se ha visto trastocada la relación misma entre el enseñante y el enseñado que posibilitaba «la co-repetición por el maestro y el alumno del saber transmitido» (155).

Ahora todo lo invade la cuantificación, pues se trata de «implementar» —horrible palabra— un sistema internacional de créditos (ECTS) en el que, además de las denostadas «lecciones magistrales» y los seminarios, ambos «presenciales» —según se expresa la nueva jerga—, hay que añadir con la máxima precisión de horas y tantos por ciento en la calificación, las de estudio del alumno en bibliotecas o en casa, «una pura intangibilidad» según Llovet¹⁴, así como numerosas prácticas bastante inconcebibles en Humanidades, y un sinfín de trabajos raramente tutelados por la cantidad de alumnos que todavía hay por clase.

Según Henry, el universo tecno-cientifista creado por el imperialismo del principio galileano se ha traducido de hecho, en el interior de la Universidad, en «el rechazo progresivo de las disciplinas literarias en beneficio de las disciplinas científicas» (158). Las lenguas clásicas, el arte, la ética, la religión, la filosofía, etc., ceden el paso, en un como ataque pasajero de modestia —como gustaba de decir Ortega—, a una pretendida neutralidad objetiva y «científica» que reduce la sociología a un sociologismo que intenta «familiarizar al alumno con la existencia cotidiana de un país, considerada en sus aspectos más superficiales, reflejados a través de la vulgaridad de los medios de comunicación social. Mediocrida-

¹⁴ *Ib.*, 195.

des, estereotipos escritos deprisa y corriendo por periodistas a falta de qué copiar, prevalecen sobre Shakesperare o Dante, Pascal o Goethe, Dostoievski o Maldelstam» (159). En este proceso, quizá sea la filosofía la que peor parada sale de él, condenada a muerte en las mil formas de neopositivismo y en el alejamiento de lo que clásicamente ha sido: «una teoría general del saber y así de la subjetividad trascendental en cuanto tal y en sus estructuras más profundas» (160), para terminar ahora en una mera epistemología y teoría de las ciencias que olvida pensar la esencia de la vida y la humanidad trascendental del hombre.

Pero la negación dogmática de la vida trascendental llega a su mayor absurdo en la moderna psicología positiva o «científica», especialmente con el advenimiento del conductismo a comienzos del siglo xx, al negar la subjetividad, la *psijé*, el alma, de cuyo *logos* se encargaba la filosofía clásica. Al eliminar la conciencia, la nueva psicología tiene que buscarse otro objeto: el comportamiento, pero vaciado de la subjetividad trascendental que le confería su sentido. En opinión de Henry, la cosa no puede ser más grave, pues «así se conduce a su más alto grado a la alienación del hombre: dando cuenta de todo lo que en él es humano por medio de lo que no lo es de ninguna manera» (161). He aquí formulado el principio de todos los reduccionismos. Con él se pretende «explicar» la subjetividad mediante lo biológico, incluso reducida a lo psíquico, cuando el vínculo entre uno y otro se escapa siempre, pues la primera es algo absolutamente nuevo e irreductible: «Que a partir de lo biológico no se pueda obtener el menor conocimiento concerniente a lo subjetivo en cuanto tal, es lo que debe reconocer todo pensamiento (aunque sea cientista y materialista) cuya práctica le fuerce a la comprensión correcta de los fenómenos en cuestión» (162).

Y otro tanto sucede con la sociología heredera de Durkheim, reducida a un sociologismo mediante el cual se hipostatiza la sociedad y los procesos sociales con sus leyes que supone autónomas e independientes de las de la subjetividad individual, en un absurdo que parece ignorar la polémica de Marx con Proudhon. La relación entre la sociedad y el individuo o la subjetividad se piensa ahora como «una relación externa de causalidad entre dos entidades separadas, en la que la primera es la causa y la segunda el efecto» (164), y al individuo no le queda más que el abandono a las tareas políticas para identificarse con el destino del mundo. De nuevo la huida de la vida y de la cultura de la existencia de las personas, y la profunda mediocridad conceptual que ahora llena todo el espa-

cio y que lleva a Henry a la crítica más radical: «la historia sociologizante ya no es la de los individuos vivos, sino la de las estructuras trascendentes bajo cuyo peso aquéllos sucumben» (*ib.*). Una vez más, el poder intelectual, antiguamente asumido por clérigos e intelectuales, ha sido arrebatado por «los servidores del universo de la técnica y los medios de comunicación social» (168), por los periodistas y los políticos.

2. LA CIVILIZACIÓN DEL ESPECTÁCULO DE MARIO VARGAS LLOSA

Tras la obtención del Premio Nobel de Literatura en el año 2010, el escritor Mario Vargas Llosa ha sorprendido a los lectores con un ensayo, extraordinariamente bien escrito, sobre la metamorfosis que ha experimentado la cultura en un tiempo como el nuestro que no duda en calificar de civilización del espectáculo¹⁵. Los análisis del gran novelista tienen bastantes puntos en común con algunas intuiciones de Michel Henry. Por ejemplo, el hecho de que la cultura, tal y como se ha entendido hasta ahora, «está en nuestros días a punto de desaparecer. Y acaso haya desaparecido ya, discretamente vaciada de su contenido y éste reemplazado por otro, que desnaturaliza el que tuvo» (13). El título del ensayo tiene un gran parecido con el de Guy Desbord¹⁶, aunque éste acentúa más que el aspecto cultural, sus dimensiones económica, histórica y filosófica. La obra de Vargas Llosa, por el contrario, se ciñe al ámbito de la cultura, «entendida no como un mero epifenómeno de la vida económica y social, sino como realidad autónoma, hecha de ideas, valores estéticos y éticos, y obras de arte y literarias que interactúan con el resto de la vida social y son a menudo, en lugar de reflejos, fuente de los fenómenos sociales, económicos, políticos e incluso religiosos» (25).

Pero qué entiende Vargas Llosa por civilización del espectáculo. En el primer capítulo de su ensayo se contesta a esta pregunta con precisión y claridad: «La de un mundo donde el primer lugar en la tabla de valores vigente lo ocupa el entretenimiento, y donde divertirse, escapar del aburrimiento, es la pasión universal» (33). No es que el autor tenga nada

¹⁵ Cf. M. VARGAS LLOSA, *La civilización del espectáculo*, Alfaguara, Madrid 2012. En adelante, las citas de esta obra van en el texto entre paréntesis.

¹⁶ Cf. G. DESBORD, *La Société du Spectacle*, Gallimard, Paris 1992 (original de 1967).

contra la sana costumbre de descansar y entretenerse, cuando lo es del trabajo, sino con el hecho trágico de «convertir esa natural propensión a pasarlo bien en un valor supremo» (34), cuyas consecuencias son —a su juicio— demolidoras: «la banalización de la cultura, la generalización de la frivolidad y, en este campo de la información, que prolifere el periodismo irresponsable de la chismografía y el escándalo» (*ib.*). Cuando el criterio es que «la cultura es diversión y lo que no es divertido no es cultura» (31), como dice el autor comentando la reciente obra del sociólogo francés Frédéric Martel¹⁷, entonces el esnobismo y la superficialidad están servidos. El triunfo de la apariencia y de la lúdica diversión, caracteriza para Vargas Llosa a la actitud vital de la frivolidad, concepto que, a su juicio, es toda una manera de vivir que «consiste en tener una tabla de valores invertida o desequilibrada en la que la forma importa más que el contenido, la apariencia más que la esencia y en la que el gesto y el desplante —la representación— hacen las veces de sentimientos e ideas» (51).

La raíz última del fenómeno descrito hay que buscarla, según el escritor, en un proceso de relativización propiciado por los antropólogos culturales, los críticos literarios orientados a la sociología, y los filósofos deconstruccionistas y postmodernos. Los primeros, con la buena intención de superar el etnocentrismo cultural de Occidente, intentaron comprender con respeto las sociedades arcaicas que estudiaban, y usaron un concepto tan amplio de cultura que cabía en él casi todo, igualando horizontalmente todas las culturas hasta la disolución de la acepción clásica: «Porque una cosa es creer que todas las culturas merecen consideración ya que en todas hay aportes positivos a la civilización humana, y otra, muy distinta, creer que todas ellas, por el mero hecho de existir, se equivalen» (66). Parecida revolución semántica se encuentra, a su juicio, en los segundos, con su excesiva valoración de la «cultura popular» contrapuesta a la oficial y «aristocrática», y que ve ejemplificado en la obra de Mijaíl Bajtín, especialmente en su estudio sobre el contexto de Rabelais¹⁸. Frente a la cultura de los monasterios, bibliotecas, pala-

¹⁷ Cf. F. MARTEL, *Cultura Mainstream. Cómo nacen los fenómenos de masas*, Punto de Lectura-Prisa, Madrid 2012. Esta obra pretende superar la llamada «cultura-mundo» descrita por G. LIPOVETSKY - J. SERROY, *La cultura-mundo. Respuesta a una sociedad desorientada*, Anagrama, Barcelona 2010, como algo desfasado por la vorágine de nuestro tiempo.

¹⁸ Cf. M. BAJTÍN, *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Alianza, Madrid 1987. Cf. I. M. ZAVALA, *La posmodernidad*

cios y salones, se encuentra la que brota en la calle, en las tabernas, los carnavales y las fiestas, y que satiriza de mil maneras a la primera y su «buen gusto». Bajtín y su escuela hicieron algo más radical que la distinción anglosajona entre «cultura de la ceja levantada (*highbrow culture*)» y de la «ceja caída (*lowbrow culture*)»: «Abolieron las fronteras entre cultura e incultura y dieron a lo inculto una dignidad relevante, asegurando que lo que podía haber en este discriminado ámbito de impericia, chabacanería y dejadez estaba compensado por su vitalidad, humorismo y la manera desenfadada y auténtica con que representaba las experiencias humanas más compartidas» (68). Creyendo luchar contra el «elitismo» de quienes monopolizaban el saber, se consiguió la victoria pírrica de «vivir en la confusión de un mundo en el que, paradójicamente, como ya no hay manera de saber qué cosa es cultura, todo lo es y ya nada lo es» (69).

Pero la crítica de Vargas Llosa recae con todo su peso especialmente sobre los terceros, a su juicio autores y herederos del «prohibido prohibir» de mayo del 68, y que ha tenido unas consecuencias devastadoras en la educación. El resultado final de todo ello lo expresa en un pasaje demoledor: «La civilización posmoderna ha desarmado moral y políticamente a la cultura de nuestro tiempo y ello explica en buena parte que algunos de los “monstruos” que creíamos extinguidos para siempre luego de la II Guerra Mundial, como el nacionalismo más extremista y el racismo, hayan resucitado y merodeen de nuevo en el corazón mismo de Occidente, amenazando una vez más sus valores y principios democráticos» (85). El escritor concentra su crítica en dos de los más conocidos e influyentes representantes de esta corriente: Michel Foucault y Jacques Derrida. Al primero lo libera de la devaluación de la crítica literaria Gertrude Himmelfarb¹⁹, pues al menos ha tenido el mérito de dar voz y derecho de ciudadanía cultural a ciertas experiencias marginales y excéntricas (cf. 91). Lo admira como un autor inteligente y serio cuando aplica su lucidez a los estudios sociológicos, psiquiátricos —hizo unas profundas reflexiones sobre la locura—, artísticos, históricos y, por supuesto, filosóficos; pero es implacable con lo que llega a denominar su «paranoica denuncia» (87) de las estrategias del poder por controlar la vida

y Mijail Bajtín. *Una poética dialógica*, Espasa-Calpe, Madrid 1991; Id., *Escuchar a Bajtín*, Montesinos, Madrid 1996; A. PONZIO, *La revolución bajtiniana. El pensamiento de Bajtín y la ideología contemporánea*, Cátedra, Madrid 1998.

¹⁹ Cf. G. HIMMELFARB, *On Looking into the Abyss*, A. Knopf, New York 1994.

de las personas, de modo que «el sujeto no es el fundamento “constituyente”, sino lo “constituido”»²⁰.

Para Vargas Llosa, el caso de Foucault es paradigmático de cómo en el pensador más inteligente de su generación, hay siempre una «vocación iconoclasta y provocadora —en un primer ensayo había pretendido que “el hombre no existe”— que a ratos se volvía mero desplante intelectual, gesto desprovisto de seriedad» (87), en una especie de «propensión hacia el sofisma y el artificio intelectual» (*ib.*). Cuando sus ideas libertarias influyeron en la educación, se vio en los maestros a los representantes del poder represor —los enemigos a batir—, cuando hasta ahora habían estado asociados a la búsqueda de la verdad y al saber, en una vocación mal pagada y casi juglaresca. El cambio cultural los iguala a carceleros y cuidadores de manicomios, como si fueran los siniestros instrumentos de los que «se vale el *establishment* para embridar el espíritu crítico y la sana rebeldía de los niños y adolescentes» (85)²¹. La paradoja, según nuestro Premio Nobel, es que, en realidad, estos filósofos libertarios, creyendo que luchaban por un mundo libre de represiones y autoritarismos, «obraron muy acertadamente para que, gracias a la gran revolución educativa que propiciaron, los pobres siguieran pobres, los ricos ricos, y los inveterados dueños del poder siempre con el látigo en las manos» (86).

Esta falta de seriedad con las cosas, que se instala ahora como un toque de brillantez posmoderna, hace que, por lo que respecta al arte, se privilegie la crítica y el papel de los críticos que la llevan a cabo, sobre las propias obras de creación; que domine la representación sobre lo originario (la creación de belleza o la respuesta misteriosa al misterio de la realidad), y se endiose la teoría, «separando cada vez más a la crítica cultural del gran público, incluso del público culto pero no especializado» (87-88); lo que ha supuesto, en opinión de Vargas Llosa, «uno de los factores más eficaces de la frivolidad de la cultura de nuestro tiempo» (88). Los ejemplos que recorren el ensayo del Premio Nobel son de lo más ilustrativo y, a veces, hasta irónico. Véanse si no las páginas 60-64, o la referencia que toma de un ensayo de Carlos Granés, como caso paradigmático de hasta dónde puede llegar «una cultura enferma de hedonismo barato que sacrifica toda otra motivación y designio a divertir» (49) y llamar la atención²².

²⁰ L. SÁEZ RUEDA, *Movimientos filosóficos actuales*, Trotta, Madrid 2001, 425.

²¹ Cf. M. FOUCAULT, *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México 1976.

²² Cf. C. GRANÉS MAYA, *Antropología: horizontes estéticos*, Anthropos, Barcelona 2010, 227.

La hipostasiada crítica parece sustituir casi a la filosofía, imitándola en lo peor del tópico de una jerga esotérica, pedante y hueca, lo que sin duda ha coadyuvado a su descrédito entre las personas cultas no especialistas y, sobre todo, ha agrandado el abismo que la separa del gran público.

En este sentido, Vargas Llosa no ahorra calificativos para referirse a la obra de Derrida y a sus tesis de la deconstrucción: «delirio del contenido», «tiniebla de la forma» (88); «cada vez que me he enfrentado a la prosa oscurantista y a los asfixiantes análisis literarios o filosóficos de Jacques Derrida he tenido la sensación de perder miserablemente el tiempo» (92), escribe con rotundidad. Pero lo que le parece más disparatado es que la literatura sea lo que el autor de *La diseminación* pretende que sea: «una sucesión o archipiélago de textos autónomos, impermeabilizados, sin contacto posible con la realidad exterior y por lo tanto inmunes a toda valoración y a toda interrelación con el desenvolvimiento de la sociedad y el comportamiento individual» (*ib.*).

En la base de esta justa aunque dura crítica, se encuentran las tesis derridianas del logocentrismo y del fonocentrismo de Occidente, herederas en el fondo de Nietzsche y hasta de Heidegger. Toda la cultura occidental reposaría sobre la tiranía del Logos evangélico, de la Palabra, del Significado y la Razón basada en esa Presencia metafísica y que, a pesar de las críticas del estructuralismo y de la muerte del sujeto, todavía sobreviviría pálidamente en el concepto mismo de estructura y en las conocidas tesis de Ferdinand de Saussure —objeto de la crítica implacable de Derrida—, pues si hay estructura tendrá un centro, por más que sea una proyección ilusoria del sujeto que se cree a su vez el centro del mundo; y, por tanto, un principio de orden, de jerarquización que marque unos límites: significante-significado, bien-mal, verdad-mentira, etc., que *difieren* el encuentro con la realidad y el ser. De nuevo se encuentra aquí un movimiento casi mítico a la busca de un tiempo anterior a la «traza» del logos donde el pensamiento no es todavía lenguaje, estructura, oposición y límite. Los textos escritos y las palabras habladas carecerían de presencia, no remiten a ninguna verdad, sino que *diseminan* o dispersan el significado enviando a otros textos. Vargas Llosa ha formulado con mucha precisión esta tesis con la que no puede estar más en desacuerdo, pues la suya es una hermenéutica instaurativa del sentido. Según piensa, «Jacques Derrida, sostenía que es falsa la creencia según la cual el lenguaje expresa la realidad. En verdad, las palabras se expresan a sí mismas, dan “versiones”, máscaras, disfraces de la realidad, y por eso la literatura, en

vez de describir el mundo, sólo se describe a sí misma, es una sucesión de imágenes que documentan las distintas lecturas de la realidad que dan los libros, usando esa materia subjetiva y engañosa que es siempre el lenguaje» (*ib.*). Lo que ve el novelista en este pensamiento es la subversión de nuestra confianza en la verdad, pues el lenguaje y la escritura no remiten a nada fuera de ellos mismos, haciendo del mundo «una ficción manufacturada por las palabras» (*ib.*) que imposibilita el conocimiento del hombre y de la realidad, oculto y disuelto en una maraña escurridiza de contradicciones que se relativizan entre sí. De aquí la tesis tan controvertida de Foucault según la cual el poder utilizaría esos lenguajes y metáforas, especialmente los de la literatura, para cortar de raíz toda crítica que intente acabar con los privilegios de las clases dominantes a las que el poder defiende y hasta representa. Según Vargas Llosa, se olvida que la gran literatura no ha sido nada conformista, sino más bien lo contrario: «un cuestionamiento incesante de todo lo existente» (89); es más, afirma, «si sólo fuéramos los lenguajes que impone sobre nosotros el poder nunca hubiera nacido la libertad ni hubiera habido evolución histórica y la originalidad literaria y artística jamás hubiera brotado» (*ib.*).

El influjo de la deconstrucción en los departamentos de literatura de las universidades norteamericanas, a través de Paul de Man²³, ha sido cada vez más intenso y, con ello, según Vargas Llosa, se han ido vaciando de estudiantes y contando con menos lectores, pues no soportan su «jerga esotérica, pretenciosa y muchas veces hueca y desprovista de originalidad y profundidad» (88). Nuestro autor añora la generación de Lionel Trilling, maestro de la citada Gertrude Himmelfarb, para quien la crítica literaria tenía que ver con las grandes cuestiones del hombre en todos los órdenes, y es «el testimonio por excelencia de las ideas, los mitos, las creencias y los sueños que hacen funcionar a la sociedad y de las secretas frustraciones o estímulos que explican la conducta individual» (92)²⁴. Para el reciente Premio Nobel, jamás se le hubiera ocurrido a este maravilloso crítico la ligereza de un Paul de Man deconstruyendo el Holo-

²³ Cf. P. DE MAN, *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*, Oxford University Press, New York 1971; Id., *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke and Proust*, Yale University Press, New Haven 1979.

²⁴ Cf. L. TRILLING, *La imaginación liberal. Ensayos sobre la literatura y la sociedad*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1956, 237-255, capítulo en el que puede comprobarse como ejemplo la manera de proceder de Trilling.

causto y poniéndose, así, a la altura de los historiadores revisionistas que pretenden negar la evidencia de la muerte de seis millones de judíos. Para Trilling, pues, «un libro nos acerca al abismo de la experiencia humana y a sus efervescentes misterios» (94), pues «el ámbito de la literatura abarca toda la experiencia humana, pues la refleja y contribuye decisivamente a modelarla» (96), siendo un patrimonio de todos que llama a la responsabilidad moral, a la inteligibilidad y el discernimiento, ya que la literatura ayuda a «abrir los ojos, contagiar la indignación por la injusticia y el crimen, y el entusiasmo por ciertos ideales, probar que hay sitio para la esperanza en las circunstancias más difíciles», cosa que «ha sabido hacer, aunque, a veces, haya equivocado sus blancos y defendido lo indefendible» (219)²⁵.

3. DESPERTAR A LA *MAGNA QUAESTIO*

Los análisis presentados evocan, en sus rasgos más llamativos, el contexto donde tiene que vivir el creyente de hoy. La pervivencia de la religión dependerá de la capacidad que se tenga de no ceder a la barbarie, a la frivolidad, ni al embotamiento en todos los niveles, y en el valor de hacer la experiencia de nosotros mismos como misterio con minúsculas, de modo que sea la esperanza y no el desaliento lo que dé pulso a nuestra vida de fe. El paso hacia la existencia religiosa o su reapropiación personal desde la herencia tradicional, reducida a prácticas devocionales que no comprometen la raíz última del sujeto, comienza cuando dejamos que nuestra misma existencia personal se vuelva una pregunta, luchando contra nuestra proverbial capacidad de anestesiar su aguijón. Como ha dicho Miguel García-Baró:

«Justamente el mayor de los misterios de la vida humana es este de que el inevitable acontecimiento que es convertirse un día uno mismo en toda una gran pregunta, como escribió acerca de sí san Agustín, pueda recibirse nada más que en la superficie de la vida, o bien, en el

²⁵ No acabaría nunca esta contribución si se comentara, además de lo cultural —su objetivo principal—, el papel de la religión y la concepción del laicismo de Vargas Llosa, más discutibles, así como la reducción del erotismo o el infujo de Internet y las nuevas tecnologías en la cultura actual. Cf., a este respecto, las páginas 208-212, donde comenta la obra de N. CARR, *Superficiales: ¿Qué está haciendo Internet con nuestras mentes?*, Taurus, Madrid 2011.

extremo opuesto del arco de las posibilidades, se plasme en un hombre para siempre, dejándole su impronta sin lugar al olvido. Esta diferencia de sensibilidad, que parece ser una diferencia increíble, incomprendible, de interés por la existencia, es la responsable de que la vida intelectual quede en demasiados casos arrinconada, preterida en mitad de los afanes diarios»²⁶.

Y no digamos la vida estética, ética o religiosa; a ésta última, si cabe, le sucede en grado sumo, al ser no una función más entre las otras funciones del espíritu humano, sino la dimensión de profundidad de todas ellas. No deja de ser un enigma cómo puede anesthesiarse tan rápidamente esta grieta por donde asoma la Trascendencia. A veces, se anestesia al momento y pasa, tentando con fingir que no hay tal problema, «que lo esencial de la existencia se comprende y hasta es obvio. Como si el vivir fuera fácil y trivial, y no hubiera problema del ser, sino sólo problemas ónticos concretos: no una cuestión absoluta, sino sólo dificultades parciales y provisionales»²⁷.

Es verdad que la educación a veces no nos proporciona recursos para vivir con el enigma, y que, en algunas ocasiones, algunos testigos de las religiones instituidas son los primeros en quitarle su fuerza de pregunta, en anestesiarla en cierto modo, al interpretarla y remitirla a la tradición donde esas cuestiones ya fueron respondidas de alguna forma. Y así, se «salva al individuo de su precariedad, pero al precio de dormir en seguida en él la fugaz conciencia que quizá ha tenido de su situación de ignorante de lo que concierne incondicionalmente»²⁸. Cuando, más bien —como ha señalado Adolphe Gesché—, la iniciación o mistagogía religiosa consiste, por el contrario, en «saber preguntar a las respuestas», pues éstas son, en algún sentido, preguntas y están ahí para interrogarnos, haciendo posibles las preguntas y la pregunta que es el hombre para sí mismo. «Están ahí *para ser interrogadas*. Las grandes respuestas son

²⁶ M. GARCÍA-BARÓ, «La vida intelectual como ideal», a.c. (nota 6), 16.

²⁷ *Ib.*, 17. Cf. M. DE UNAMUNO, *Vida de don Quijote y Sancho*, Cátedra, Madrid 2005, 214: «No faltará quien crea que Don Quijote debió atemperar al público que le escuchaba y hablar a los cabreros de la cuestión cabreril y del modo de redimirlos de su baja condición de pastores de cabras. Eso hubiera hecho Sancho a tener saber y arrestos para ello; pero el caballero no. Don Quijote sabía bien que no hay más que una sola cuestión, para todos la misma, y que lo que redima de su pobreza al pobre, redimirá, a la vez, de su riqueza al rico. ¡Mal hayan los remedios de ocasión!».

²⁸ M. GARCÍA-BARÓ, «De las ambigüedades de la religión», en CUADERNO DEL SEMINARIO PÚBLICO, *Pensar la Religión*, Fundación Juan March, Madrid 2000, 95.

preguntas que interrogan y a las que uno interroga. Como dice Claudel del color: “Una respuesta de la cosa a la pregunta de la luz”²⁹.

Y es que la revelación cristiana, por ejemplo, como comunicación del Dios Trino al hombre, supone, más que una formulación de verdades que el hombre debe saber acerca de la divinidad, preguntas inquietantes (habla de kénosis-muerte), con-moción que rompe nuestros esquemas y nuestra proverbial tendencia a amaestrar la realidad e, incluso, al mismo Dios³⁰. La revelación es, más bien, una sacudida necesaria antes que el bloque monolítico de una visión acabada del mundo, del hombre y de Dios, percibida en una evidencia simple. «Y dichoso el que no se escandaliza de mí», dice Mt 11,6. Por ser así, pone en marcha, provoca a sentir, soñar, amar, pensar, actuar, producir; al activar todas las dimensiones del sujeto —como su verdadero y oculto motor—, hace que sólo la fidelidad, y la no vuelta atrás del caminante, sea la condición que hace posible la comprensión de lo anunciado y la apropiación personal de los contenidos de la fe cristiana³¹.

Pero es que no puede haber experiencia religiosa si no se resiste a la Esfinge, como gustaba de decir Unamuno, si no se ejerce la libertad y se palpa uno el alma como de bulto, si no se ponen las condiciones que hacen posible que esa gran pregunta que soy para mí mismo sea el más acá de un más allá insondable, la huella del Infinito en mí, esa idea con la que, según E. Levinas, se piensa más de lo que se piensa. Sin capacidad de silencio y ensimismamiento, sin resonancia para los valores, con una vida anónima y «di-vertida» en los arrabales de sí mismo, como nos muestra la espléndida descripción que del diletante hiciera Maurice Blondel en *L'Action* (1893), es literalmente imposible que el hombre tome conciencia de su situación primordial que tan hondamente describió el filósofo de Aix-en-Provence, y cuyo reconocimiento es la posibilidad de experimentarse como *Homo capax Dei*: la permanente inadecuación entre el ímpetu de trascendencia, de deseo, de querer, y la realidad concreta de nues-

²⁹ A. GESCHÉ, *El hombre. Dios para pensar II*, Sígueme, Salamanca 2002, 27-28.

³⁰ Cf. P. TILICH, *Dogmatik. Marburger Vorlesung von 1925*, Patmos, Düsseldorf 1986, §5, 41: «Revelación es irrupción (*Durchbruch*) de lo Incondicionado (*des Unbedingten*) en lo condicionado. No es ni la realización ni la destrucción de las formas condicionadas, sino su conmoción (*Erschütterung*) y conversión (*Umwendung*)». Traducción y comentarios en P. CASTELAO, *El trasfondo de lo finito. La revelación en la teología de Paul Tillich*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2000, 59-64.

³¹ Cf. J. LADRIÈRE, *La articulación del sentido*, Sígueme, Salamanca 2001, 392.

tros proyectos³². En los conocidos términos de Blondel, entre la *voluntad que quiere* y la *voluntad querida* que nunca termina de expresar totalmente a aquélla. O, quizá, con la formulación más actual de Miguel García-Baró, el dato sorprendente de que al mismo tiempo sabemos e ignoramos qué sea «plenitud» y qué sea «existencia» y, habitualmente, incluso, ignoramos esta extraña condición nuestra de saber y no saber acerca de ello³³.

Cuando no se acalla esa gran pregunta que soy para mí mismo, sino que se la sitúa en el centro mismo de la vida, dejando que despliegue todo su logos interno, toda su potencialidad de sentido, el ser humano se convierte en «la puerta de acceso a los niveles más profundos de la realidad», y «en su propia existencia tiene la única posibilidad de penetrar hasta la existencia misma»³⁴, siéndole «dato» su radical inadecuación, la infinita superación de sí mismo en que consiste, el inmenso santuario en que se transforma su espíritu³⁵, el deseo abisal —en la potente imagen de san Juan de la Cruz— que lo inhabita y conforma; en suma, la «síntesis de infinitud y finitud, de lo temporal y lo eterno, de libertad y necesidad»³⁶ que hizo preguntarse a Hannah Arendt si la respuesta al interrogante sobre la naturaleza humana no es menos teológica que la referida a la naturaleza de Dios, para concluir que ambas sólo cabe establecerlas «en el marco de una respuesta divinamente revelada»³⁷. Muchos místicos de nuestra tradición, especialmente aquellos que han cultivado una especie de «socratismo cristia-

³² Cf. H.-J. VERWEYEN, «Maurice Blondels Kritik des “Diletantismus” und das “postmoderne” Denken», en A. RAFFELT - P. REIFENBERT - G. FUCHS (HRSG.), *Das Tun, der Glaube, die Vernunft. Studien zur Philosophie Maurice Blondels «L'Action» 1893-1993*, Echter, Würzburg 1995, 16-32.

³³ Cf. M. GARCÍA-BARÓ, «De las ambigüedades de la religión», a.c. (nota 28), 93.

³⁴ P. TILLICH, *Teología sistemática. I. La razón y la revelación. El ser y Dios*, Sígueme, Salamanca 1982, 89. De aquí es también el último entrecomillado.

³⁵ Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, X, 8.

³⁶ S. KIERKEGAARD, *Obras y papeles de Soren Kierkegaard. VII. La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado*, Guadarrama, Madrid 1969, 47.

³⁷ H. ARENDT, *La condición humana*, Círculo de Lectores, Barcelona 1999, 43, nota 2. Rilke animaba a un joven poeta perdido en sus preguntas sin respuesta de esta manera: «Intente amar las preguntas: imagínelas como alcobas cerradas o libros escritos en una lengua que le es totalmente desconocida. En este momento no debe investigar en busca de esas respuestas que nadie puede darle, porque *no podría vivirlas*. Y lo que cuenta es vivirlo todo. Viva ahora las preguntas. Quizá poco a poco, sin darse cuenta, algún día aún lejano empiece a vivir las respuestas» (R. M. RILKE, *Elegías de Duino. Los sonetos a Orfeo y otros poemas. Seguido de cartas a un joven poeta*, trad. de E. Barjau y Lom Parra, ed. bilingüe, Círculo de Lectores, Barcelona 2000, 336).

no» —como Isaac de la Estrella, entre otros—, han visto en el deseo de conocerse a sí mismo, una condición previa indispensable para el *reditus* o movimiento dinámico de retorno a la unión con Dios y que supone una verdadera *conversio* capaz de transformar la mirada, ahora enraizada en el corazón, y lanzar hacia el prójimo en la vivencia de la caridad.

Quizá, pues, la tarea de los creyentes tenga hoy mucho que ver con la cuestión de los fundamentos, y con un verdadero éxodo en todos los niveles y dimensiones en que consistimos, si entendemos éste como una lúcida voluntad de radicalización de la vida espiritual entera: en el ámbito del pensamiento, en el de lo ético, en el del sentimiento y la acción; en el de la fe³⁸. Hasta aquí, lo que está de nuestra parte, pues para que verdaderamente se dé religión, a todo esto debe venir al encuentro el Adviento de Dios, siempre mayor que nuestras estructuras de espera, que nuestras preguntas y anhelos, dando infinitamente más de lo que esperamos de él; dilutando, como decía bellamente san Agustín en su *Comentario a la 1.ª Carta de San Juan* (4, 4-6), el pequeño saco donde pretendemos meter su tesoro:

«Volvamos, pues, a la unción de Cristo, volvamos a esa unción que nos enseña desde dentro lo que nosotros no podemos expresar. Y como no podéis ver desde ahora, que vuestros esfuerzos se conviertan en deseo. Toda la vida del cristiano es un santo deseo. Es indudable que lo que desear todavía no lo ves, pero el deseo te capacita para acoger en plenitud, cuando venga, a aquel que vas a ver. Supongamos que quieres meter algo en un saquito y que sabes lo grande que es lo que vas a recibir. Entonces vas y agrandas ese saco, una bolsa, un odre o cualquier otro objeto parecido. Sabes muy bien lo grande que es lo que vas a meter y ves que el saquito es pequeño. Entonces lo agrandas y aumentas su capacidad. Pues Dios hace lo mismo. Nos hace esperar y así aumenta el deseo; al aumentar el deseo agranda el alma, y agrandando el alma la hace más capaz»³⁹.

El profesor Luis González-Carvajal, con su extensa labor como docente y autor de numerosos títulos que han tratado muchos de los temas de este ensayo, ha contribuido, en no poca medida, a dilatar el pequeño saco de nuestras existencias de creyentes, por lo que merece nuestro más sincero agradecimiento.

³⁸ Cf. M. GARCÍA-BARÓ, *Optimismo difícil: XX Siglos* 39 (1999) 16-30.

³⁹ AGUSTÍN DE HIPONA, *Comentario a la primera carta de san Juan*, Sígueme, Salamanca 2002, 87.