

relaciones de dominación que serían las verdaderamente subyacentes. Al contrario, el nacionalismo es realmente una fuerza social efectiva y ha movilizadado a las personas y llevado a cambios efectivos en la estructura social y política.

La tesis de Gellner suscitó desde muy pronto una gran atención y no estuvo exenta de críticas. El estudio introductorio de John Breuilly se ocupa de relatar la recepción de las tesis de Gellner, así como la formación de las mismas antes de *Naciones y nacionalismo*. La tesis de que el nacionalismo no es nada ancestral o natural en el hombre ha sido lo suficientemente innovadora, y ha estado lo suficientemente bien argumentada, como para que Gellner se haya convertido en un clásico en la discusión académica sobre el nacionalismo. Sus tesis son cuestionables, y de hecho han sido cuestionadas; no obstante, es un autor imprescindible que ha de ser reivindicado en la discusión académica y, muy especialmente, en los debates públicos sobre el nacionalismo, como una eficaz conmoción de la supuesta evidencia del carácter esencial, ancestral y primitivo del nacionalismo que, como dijimos, es aceptada muy frecuentemente por partidarios y detractores. Sólo queda desear que esta obra imprescindible aparezca también en edición de bolsillo.—IVÁN ORTEGA.

BORGHESI, MASSIMO, *Secularización y nihilismo. Cristianismo y cultura contemporánea* (Madrid, Encuentro, 2007). ISBN 978-84-7490-869-5

Uno de los debates filosóficos más fecundos de la última década es el que analiza el «retorno de lo religioso» en una época que debía asistir más bien a su entierro definitivo. Vattimo, Derrida, Habermas, Rorty y, en el contexto español, Trías, son algunos de los pensadores que han prestado atención a este fenómeno y de forma original han ofrecido diferentes claves de interpretación del mismo. La aportación de Massimo Borghesi, profesor de

Filosofía Moral de la Universidad de Perugia, se inscribe en esta línea de trabajo. Su importancia es doble: por un lado, realiza un considerable esfuerzo de síntesis; y, por otro, reconduce críticamente el debate al problema que le preocupa: la delimitación conceptual de un espacio de diálogo actual entre cristianismo y cultura. El libro es una recopilación de doce artículos aparecidos en diversas revistas o en libros de múltiple autoría desde el año 1996, y que aquí se agrupan en tres secciones temáticas: nihilismo y redención, cristianismo y cultura, y distinguir para unir.

Una pregunta, suscitada por la idea del filósofo italiano G. Firolamo, según la cual, el desencanto y la desilusión del mundo tecnológico y secularizado hacia la religión se han revelado como un desencanto y una desilusión de carácter religioso, sirve de punto de arranque a los complejos análisis filosóficos de la sección titulada «Nihilismo y redención»: ¿qué ocurriría si se abriese paso una lectura de la modernidad que, en lugar de concebirse como una superación de lo religioso en la que la experiencia de lo sagrado aparece como residuo, es decir, como supervivencia de un modelo arcaico de experiencia, situara en el centro mismo del discurso una nueva forma de apropiación de lo sagrado y lo religioso? Desde esta perspectiva, la oposición moderna al cristianismo podría leerse como una oposición de tipo religioso que se haría tanto más patente cuanto más radicalmente pretendiese superar al cristianismo (tesis ésta que el autor asume de R. Guardini). La modernidad estaría animada, pues, por una fuerte tensión religiosa y soteriológica, y este planteamiento lleva a Borghesi a problematizar y cuestionar los modelos interpretativos de la categoría de «secularización» y a preguntarse si, más que una sociedad secularizada, la nuestra es una sociedad *postsecular* que ha atravesado la crisis de las grandes visiones del mundo de los dos últimos siglos. Naturalmente, como señalé antes, la finalidad de estos análisis es la

delimitación del espacio conceptual para un fecundo debate entre cristianismo y cultura contemporánea.

En su uso genérico, jurídico y sociológico, el término 'secularización' designa la progresiva autonomía, respecto de la Iglesia y su influencia, de los ordenamientos temporales a lo largo de la época moderna. Pero tras la obra de Troeltsch y Weber, el concepto asume una inequívoca significación filosófica como trasposición de contenidos cristianos a un plano laico, meramente racional. Ahora bien, existen, según Borghesi, dos modelos interpretativos que surgen de dos momentos de la modernidad. Uno de ellos haría referencia al proceso de autonomización de la moral respecto de la religión, que tiene lugar en la segunda mitad del siglo XVIII (Lessing, Kant). La moral ya no se fundaría en la Revelación, sino en la Razón, pero, como ve acertadamente Derrida, la moral autónoma sigue teniendo esencia cristiana. Esta parte del pensamiento moderno estará destinada a sucumbir bajo las críticas de Nietzsche, tal y como certeramente puso de manifiesto A. MacIntyre en *After Virtue*.

El otro modelo de secularización remite a los planteamientos de Löwith para comprender el pensamiento alemán «de Hegel a Nietzsche», y según el cual, aquella es evidente en la trasposición de la escatología cristiana a la filosofía de la historia basada en la idea de progreso, o de Gogarten, para el cual la secularización es el resultado de la desacralización del mundo inaugurado por el cristianismo. Para Borghesi, sin embargo, este modelo no es convincente. Más bien, se alinea con Blumenberg en el rechazo a la idea de que lo moderno es el resultado de la secularización cristiana, para entroncar a continuación con la interpretación que el filósofo italiano del Noce, heredero del planteamiento de E. Voegelin, hace del pensamiento hegeliano y posthegeliano como metamorfosis de la gnosis *después del cristianismo*, es decir, como recupera-

ción de ciertos aspectos de la gnosis (redención y autodivinización mediante un saber salvífico) después de que el descubrimiento cristiano de la dinámica histórica de la salvación haya inaugurado la diferencia entre lo antiguo y lo moderno. Lo que se rechaza ahora es la trascendencia, por lo que la redención, para realizarse, pasará en este modelo por experimentar la negatividad, el abismo, la pérdida (la *kenosis*). Esta metamorfosis de la gnosis se advertiría, según Borghesi, tanto en la corriente pesimista, que desde Schopenhauer va hasta Leopardi, Martinietti o Montale; como en la optimista, que caracterizaría de forma singular al idealismo de Hegel, preocupado por superar el cristianismo a partir de la lectura Joaquinita de la «Edad del Espíritu». Desde Hegel a Schelling, la izquierda hegeliana, el socialismo o E. Bloch, el joaquinismo constituiría el modelo de pensamiento propio de la secularización moderna.

Visto así, la reflexión filosófica de los dos últimos siglos tendría una naturaleza religiosa, gnóstica, deudora del horizonte abierto por el cristianismo, que contendría su propio modelo de caída y redención. Esa dimensión religiosa podría coincidir paradójicamente con la radicalización del nihilismo. En este sentido, éste se convierte en el tiempo que sirve de medio en el paso hacia la plenitud, en la medianoche de los dioses huidos, que anhela el retorno del Ser. De Hegel a Marx, Nietzsche o Heidegger, la nueva gnosis se nutre de este nihilismo purificador.

Pero la crisis definitiva de este modelo de redención y autodivinización en su voluntad de sustituir al cristianismo marca la llegada de la postmodernidad, en la que la tendencia gnóstica, una vez abandonada la escatología revolucionaria, se transforma en sublimación estética de los conflictos. Con el debilitamiento del ser el mundo se convierte en interpretación y se hace posible por fin la tolerancia frente a la condición mortal común. La gnosis asume así el rostro de una visión poética

que, filtrando hermenéuticamente lo real en el juego cambiante de las apariencias, disuelve su espesor ontológico. La nada sobre la que flota no es ya el abismo en el que se hunde sino el espacio aéreo de su libertad. El nihilismo, lejos de ser entonces la medianoche de los dioses huidos, se transforma en condición positiva, o tierra prometida. Es, en definitiva, la anunciada «Edad del Espíritu» (Vattimo), en la que el clima de religiosidad, lejos de ligar lo humano a lo divino, tiende a cerrar el mundo sobre sí, a hacer soportable la existencia finita en la era del vacío.

Pero Borghesi es aquí sumamente crítico, pues va a hacer una distinción entre «ideología posmoderna» y «condición posmoderna», que le va a permitir abrir brecha para el debate entre cristianismo y cultura contemporánea. Aparentemente, señala el filósofo italiano, la ideología posmoderna constituye la radiografía de la condición contemporánea. El hombre que habita este mundo, y en ello reside para Borghesi el aspecto postulante de la ideología posmoderna, no siente ya la exigencia de salir de una situación de alienación, de pérdida, de protesta contra su condición mortal. Vive acomodado en la finitud y es ajeno a toda tensión religiosa que lo oriente a Dios. Pero esta tensión insiste a pesar de todo en muchos aspectos de la cultura contemporánea: desilusión frente a las ideologías, inmovilismo cargado de malestar... Es la «condición postmoderna» que la visión estetizante del mundo tendía a sublimar. Pues bien, los trágicos acontecimientos del 11 de septiembre habrían sacado brutalmente a la luz los conflictos que aquélla pretendía silenciar.

La reacción cultural inmediata a este evento ha sido la de volver a plantear el debate sobre Occidente, el cristianismo y la secularización. Pero Borghesi sabe moverse bien a fondo en ese debate para abrir un espacio realmente fecundo de diálogo entre «cristianismo y cultura». Tal es la tarea que aborda en la segunda sección del libro, que lleva precisamente ese título.

El pensamiento debe antes de nada sortear dos perspectivas que resultan ser limitadas: de un lado, aquella según la cual Occidente debe volver a encontrar su unidad contra el Islam subrayando su tradición cristiana; de otro, aquella para la cual nos encontramos ante una lucha entre dos fundamentalismos: el judeo-cristiano triunfante en Estados Unidos y el islámico dominante en los países árabes; sólo Europa, como sociedad secularizada, podría actuar de mediadora entre las partes enfrentadas. Borghesi opone a ambas serias objeciones. Frente a la primera perspectiva, recuerda que, pese a estar marcada por el cristianismo, en la cultura occidental éste ya forma parte del pasado como configurador cultural; frente a la segunda, señala que para referirse a la sociedad y cultura europea actual es más pertinente hablar de sociedad postsecular que secularizada.

Pero, ¿entonces? Para el pensador italiano, sólo es posible un fecundo diálogo entre cristianismo y cultura contemporánea a partir de esa corriente filosófica actual que, consciente del fracaso de la gnosis hegeliana y posthegeliana, mantiene abierto el sentido del «misterio». En esta perspectiva se sitúan las últimas reflexiones de Habermas y de Bobbio. Para ellos, la religión interpela al pensamiento acerca de los grandes temas de la culpa, el perdón, el sufrimiento, la muerte: temas sobre los que la razón, partiendo desde sí misma, puede decir muy poco. Por ello, la misma secularización, en su sentido ilustrado, parece un empobrecimiento, una reducción del sentido que contiene la dimensión religiosa. Esta percepción abriría las puertas a un profundo debate con el cristianismo vivo, pues la filosofía, al advertir la imposibilidad de llevar a cabo la redención, encontraría de nuevo la distinción medieval entre el momento filosófico y el momento teológico, esta vez no a partir de una exigencia formal, sino por la consumación de una ilusión. Borghesi recuerda a este respecto cómo el cristia-

nismo, en los primeros tiempos, propuso en Cristo el modelo de salvación que el filósofo pretendía en vano que le diera su filosofía. Pero a diferencia de aquellos tiempos, el pensamiento cristiano actual, confinado en un biblicismo puramente fideísta, tiene gran dificultad para descifrar el horizonte de nuestro tiempo.

Igualmente, si se acepta la idea de que la crisis del pensamiento moderno, como crisis del ideal prometeico y de la teodicea de la razón, se traduce en la exigencia de una salvación no ilusoria, una salvación integral, del alma y del cuerpo, del presente y del pasado, se hace posible tender puentes con el pensamiento judío contemporáneo de Rosenzweig a Lévinas, para el que no vale la pretensión de la filosofía de constituir la plena liberación del alma. Rosenzweig, por su parte, sería uno de los pocos ejemplos que llevaría a cabo un auténtico diálogo judío-cristiano.

En la tercera sección del libro, «Distinguir para unir», Borghesi propone un interesante repaso a la situación del pensamiento cristiano en el siglo xx, desde la renovación del tomismo, hasta las figuras más difíciles de clasificar de Blondel y Guardini, tomando como referencia el análisis crítico de la diferencia y la relación entre tres pares de conceptos esenciales dentro del pensamiento cristiano (razón y fe, natural y sobrenatural, religión y cristianismo) con objeto de identificar la singularidad del planteamiento cristiano frente a la filosofía y las demás religiones.

En definitiva, y para terminar, el libro de Massimo Borghesi constituye una excelente guía a través de las dificultades y problemas filosóficos que engendra el debate actual entre filosofía y cristianismo. De un lado, plantea serios interrogantes a la filosofía contemporánea en sus corrientes fundamentales y, de otro, reivindica la solidez intelectual de cierta reflexión cristiana del pasado siglo frente a la penuria conceptual del pensamiento cristiano más actual en su esfuerzo de teori-

zación de la singularidad del cristianismo frente a la filosofía.—JOSÉ MANUEL MARTÍNEZ-PULET.

STRAUSS, LEO, *Liberalismo antiguo y moderno* (Madrid, Katz Editores, 2007). 390 pp. ISBN 978-84-96859-15-9

En estos días de relativismo etimológico y de uso a veces inapropiado de los términos filosófico-políticos, esta recopilación de escritos de Leo Strauss clarifica en gran medida un término tan usado (y vilipendiado) como «liberal», tanto en la arena política como en las obras científicas sobre la materia.

El magistral Prefacio que el autor alemán recalado en los EE.UU. nos regala, constituye un aviso a navegantes (sobre todo españoles), sobre lo que por liberalismo se entiende al otro lado del Atlántico. Strauss nos explica que la mayoría de las personas son liberales en algún sentido y conservadoras en otro, mas tanto conservadores como liberales sustentan la democracia liberal. Un liberal considera sagrado el derecho que todos tienen a criticar al gobierno. Al mismo tiempo el autor contrapone universalismo liberal con conservadurismo.

El liberal es un progresista pues cree que los cambios mejoran la sociedad. Afirma Strauss, que, según la opinión pública, ser liberal en sentido originario coincide con la postura conservadora actual. De igual forma menciona que el hombre liberal genuino es idéntico al hombre virtuoso. Por ello no casa la actual relación que mucha gente forja entre liberalismo y ciencia social libre de valores. Es más, el liberalismo deriva directamente de la filosofía política clásica, y por ello, no carece de valores.

Strauss define el tipo de ciudadano que precisan las democracias liberales en el capítulo 1, «¿Qué es la educación liberal?», de tal modo que el producto terminado de una educación liberal es un ser humano cultivado. La educación liberal es una edu-