

CONSEJO DE REDACCIÓN

Dr. Luis Baliña, Arq. Alberto Bellucci, Lic. Ludovico Videla, P. Dr. Alberto Espezel, Prof. Rafael Sassot, Prof. Rebeca Obligado, Prof. Carlos Hoewel, Prof. Lucía Piossek Prebisch (Tucumán), Dr. Jorge Saltor (Tucumán), Prof. Julia Alessi de Nicolini (Tucumán), Prof. Cristina Corti Maderna, P. Lucio Florio (La Plata), Francisco Bastitta, Dr. M. France Begué, P. Dr. Jorge Scampini o.p.

COMITÉ DE REDACCIÓN

Prof. Carola Blaquier, Mons. Juan Carlos Maccarone, Mons. Eugenio Guasta, Mons. Dr. José Rovai (Córdoba), P. Dr. Miguel Barriola (Córdoba), Prof. Dr. Raúl Valdez, Carlos J. Guyot, P. Dr. C. Schickendantz (Córdoba), Dr. Florian Pitschl (Brixen)

*Director y editor responsable: P. Dr. Lucio Florio
Secretaria de redacción: Prof. Cristina Corti Maderna*

COMMUNIO

- | | | |
|---------------------------|-----------|---|
| | 3 | Ser Cristianos Hoy |
| <i>Rino Fisichella</i> | 5 | El escándalo de la presencia cristiana |
| <i>Jörg Splett</i> | 17 | Los cristianos después de la Modernidad y de las objeciones Postmodernas a su Dios |
| <i>Adrienne von Speyr</i> | 43 | La santidad en la vida de cada día |
| <i>Godfried Danneels</i> | 55 | La liturgia cuarenta años después del Concilio Vaticano II |
| <i>Joseph Ratzinger</i> | 79 | Las Catorce Encíclicas de Juan Pablo II |
| <i>Florian Pitschl</i> | 89 | El ser como semejanza de Dios |

LOS CRISTIANOS DESPUÉS DE LA MODERNIDAD Y DE LAS OBJECIONES POSTMODERNAS A SU DIOS

Jörg Splett *

1. La modernidad de los cristianos

El genitivo “de los cristianos” tiene un doble significado. Por un lado, es un genitivus possessivus o auctoris. En este sentido se dice que el Cristianismo es el origen de la modernidad europea, nuevamente en dos sentidos: a nivel del principio, en cuanto a su mensaje distintivo, y a nivel de la historia concreta, en cuanto a la manera en que el Cristianismo de hecho ha manejado ese mensaje.

Por otro lado, “de los cristianos” es un genitivus objectivus. Aquí refiere a los cristianos en la medida que, siendo hijos de su tiempo, han sido configurados por el espíritu de la modernidad. Esta configuración, a su vez, ha ocurrido de dos maneras: como adaptación y como resistencia.

1. Me gustaría comenzar recordando una tesis de la teoría del “mundo mundano” de Johann Baptist Metz¹. Esta frase significaba, antes que nada, la desmitificación del cosmos y la “madre naturaleza” efectuada por la doctrina de la creación. El Génesis declara llanamente que los cuerpos celestes, a los que los paganos adoraban como sagrados, más aun, como divinos, no son más que luminarias en el cielo. Las potestades cósmicas son degradadas al nivel de mensajeros o demonios. Dios hizo la tierra y la puso en manos del hombre. La tarea del hombre –y su privilegio– es “someter” la tierra y “dominar” los animales que viven en ella (Gn 1,28).

¹ Johann Baptist Metz, *Christilche Anthropozentrik. Zur Denkform des Thomas von Aquin* (Munich, 1962); idem, “Die Zukunft des Glaubens in einer homnisierten Welt”, in *Weltverständnis im Glauben*, ed. J. B. Mertz (Mainz, 1965), 42-46; idem, *Zur Theologie der Welt* (Mainz, 1968).

La tesis de Metz cayó bajo el cargo usual contra los cristianos: que eran enemigos de la ciencia y la tecnología. Una década más tarde, en el despertar del “cambio climático” presentado por el estudio de Dennis L. Meadows para el “Club de Roma”, esta misma tesis expondría a los cristianos a un cargo opuesto: la imputación de responsabilidad por la explotación de la tierra y la inminente auto-destrucción del *homo faber*. Esto llevó a moderar la fuerza del mandato de someter la tierra en el Génesis. Debo decir que yo encuentro estos intentos injustificados e innecesarios.

“Someter” traduce el verbo *kbš* (*kabash*), que el diccionario Langenscheidt define como “pasar por encima, aplastar, suprimir, subyugar, vencer”². De acuerdo a Norbert Lohfink³, el significado fundamental del verbo es “poner el propio pie sobre algo”. El hebreo mantiene sólo dos usos derivados de este significado básico. “Usado con el predicado ‘pecados’, el verbo significa ‘perdonar los pecados’. Los pecados son como un fuego que Dios apaga con sus pies”. Cuando es usado en relación a pueblos, naciones y países, significa “apropiarse” (*kābāš* = banquillo para pies, el rol que es forzado a cumplir el enemigo conquistado). La fuerza original de la imagen normalmente se pierde⁴, de modo que, como dice Lohfink, la palabra “se traduce mejor sin dramatismos” –aun en referencia a Canaan, la porción de la tierra destinada a Israel, que el Génesis ordena llenar al hombre⁵.

Ahora, mientras un pueblo posea una tierra, tendrá poder para gobernar a los animales que viven en ella. Lohfink propone traducir *rdh* (*radah*) –pisotear, vencer, regir– de acuerdo a su significado fundamental, que es “guiar, pastorear”, como “gobernar, guiar, instruir”⁶. De hecho, el Génesis (1,29) provee sólo de plantas como alimento para el hombre, situación que cambiará recién después del Diluvio (Gn 9,2f). De cualquier modo, ni “someter” ni “gobernar” significan un poder ilimitado, sino el ejercicio de una función para el bien del súbdito. El hombre despierta en un jardín que debe cuidar; aun después de la expulsión del paraíso, su tarea es arar la tierra. Y debe

² Karl Feyerabend, *Taschenwörterbuch Hebräisch-Deutsch. Zum Alten Testament*, 16ª ed., (Berlín, Munich y Zurich, 1996).

³ Norbert Lohfink, “Macht euch die Erde untertan?”, in *Studien zum Pentateuch* (Stuttgart, 1988), 11-28; 19f.

⁴ Sin embargo, la palabra significa una apropiación casi nunca pacífica. Puede ser usada para describir a los hombre libres que se convierten en esclavos (Jer 34,11; Ne 5,5; 2Cro 28,10), a pueblos y países tomados como botín (Num 32,22, 29; Jos 18,1; 2Sam 8,11; 1Cro 22,18), a una mujer tomada por la fuerza (Est 7,8).

⁵ Lohfink, op. cit., 21.

⁶ *Ibidem*, 22.

realizar todo esto no como si fuera un autócrata, sino como un virrey o un administrador. El lenguaje fuerte de la Biblia tiene sentido en relación al contexto de los tiempos, y nosotros no deberíamos introducir problemas contemporáneos en su lectura. Basta con traer a la mente los bueyes gigantes en los museos de Londres, París y Berlín para leer el Génesis 1,28 correctamente. El dominio del hombre sobre el mundo es entonces radicalizado por la Encarnación:

“La mundaneidad del mundo que surgió en el proceso moderno de secularización y que nos enfrenta hoy en un orden global”⁷.

*Con la aceptación del mundo de parte del Padre en Jesucristo tenemos la radical y original liberación del mundo, su propio ser auténtico, su misma realidad clara y no-divina. Este proceso opera en la historia a partir de la secularización moderna del mundo. El mundo es ahora entregado universalmente a aquello que la encarnación le concede de un modo supremo: la secularidad*⁸.

2. La modernidad, por lo tanto, es en principio una consecuencia del mensaje cristiano. Sin embargo, en concreto, la modernidad se desarrolló indiscutiblemente en contra del Cristianismo –no sólo en cuanto a su lógica interna, sino también en la intención consciente de sus protagonistas.

Una de las raíces de este desarrollo dependió del conflicto medieval entre príncipes y papas. Dante, luego de haberse encontrado con el papa Nicolás III en el infierno, exclama: “Oh, Constantino, de cuánto mal fue madre/ no tu conversión, sino aquella dote/ que recibió de ti el rico primer padre”⁹.

Hans Blumenberg sugiere un segundo factor cuando, en su escrito sobre la “legitimidad de la edad moderna”¹⁰, se refiere al nominalismo tardomedieval, según el cual no podemos afirmar nada acerca de Dios en su divinidad, aun cuando, por otro lado, el mundo y su orden penden del hilo de su libre y soberana voluntad. Para Blumenberg, de ese modo, el Cristianismo se quitó a sí mismo su lugar en lo humanum. Él interpreta su desarrollo y dice que primero el mensaje cristiano...

fue más allá de las expectativas de salvación y la confianza en la justificación para convertirse en el único sistema que explicaba el mundo, y, basándose en la idea de creación y la de hombre

⁷ Metz, op. cit., 20.

⁸ *Ibidem*, 35.

⁹ Dante, *Inferno*, XIX, 115-117. Véase también el discurso de Marco Lombardo en *Purgatorio*, XVI y especialmente la gran crítica de Pedro a la Iglesia en *Paradiso*, XXVII.

¹⁰ Hans Blumenberg, *Die Legimität der Neuzeit* (Frankfurt, 1966).

como *imago Dei*, pudo concluir que los poderes cognitivos humanos eran suficientes para la tarea de conocer la naturaleza. Este fue un hecho histórico que reflejó la pretensión propia del Cristianismo. Sin embargo, cuando la Cristiandad medieval asumió la consecuencia final de su empeño en proteger el poder infinito de Dios y su absoluta libertad, destruyó las condiciones que había dispuesto como contexto de la relación del hombre con el mundo¹¹.

Frente a esta destrucción de todo fundamento que amenazaba su vida, el hombre, dice Blumenberg, no tuvo otra opción que retroceder a lo que Descartes llamó la base inamovible del conocimiento: la auto certeza del Yo pensante, y de todo lo que este Yo conoce con claridad y distinción¹².

Esta tesis requiere ciertamente ser mitigada. Probablemente el nominalismo no fue tan influyente y determinante como Blumenberg parece pensar. Lo decisivo fue el evento histórico epocal llamado la Reforma¹³. La división en dos confesiones y sus guerras penosas y destructivas por un lado, y el descubrimiento de otras culturas con religiones propias por el otro, hicieron plausible la idea de retroceder a un campo en común que era (todavía) indisputable –o mejor, quizás, que aun no había sido disputado¹⁴.

Este campo en común es, en primer lugar, la razón, junto con sus principios básicos y todas las conclusiones que se pudieran inferir de ellos. En segundo lugar, es aquello que puede ser investigado con precisión científica y verificado objetivamente por cualquier observador.

De esta manera, para sobrevivir con esperanza en el futuro de la humano, la modernidad implementó el programa de una ciencia universal, ya no en el sentido clásico, y sobre todo medieval, de una comprensión exhaustiva de la revelación en el más amplio sentido confiada al cuidado de autoridades investidas por la gracia, sino

¹¹ *Ibidem*, 128.

¹² *Ibidem*, 202-204. Debe decirse, sin embargo, que contrariamente a lo que uno pensaría, Descartes no era deísta. Véase Jörg Splett, “‘Erfüllt mit einer so äußersten Freude’ René Descartes (1596-1650) als Denker vor Gott”, *ThPh* 75 (2000): 236-249; y especialmente, Reinhard Lauth, *Descartes Konzeption des Systems der Philosophie* (Stuttgart y Bad Cannstatt, 1998).

¹³ Claro está que la Reforma está conectada con los dos puntos ya mencionados, “aunque la ruptura de la Reforma no puede explicarse únicamente por el Nominalismo, a pesar de la apelación de Lutero a Ockham” (J.Auer, en *LThK*, VII, 2ª ed., 1023).

¹⁴ Desde otra perspectiva, podemos decir exactamente lo contrario: hubo un retroceso a un campo en común que *era* susceptible de ser disputado. Pues esta comunidad de pensadores se entendía a sí misma, por contraste con la refriega entre credos adversarios, como una comunidad de correspondencia y discusión. Es bien sabido que nuestros periódicos eruditos tuvieron su origen en esta correspondencia entre académicos.

como un sistema abarcador de aprendizaje y enseñanza organizado por la razón y sus métodos críticos, un sistema que, en principio, era accesible y verificable para todo hombre: *mathesis universalis*¹⁵.

3. Ahora, una vez que la modernidad surgió de esa manera, las reacciones eran esperables. El *Zeitgeist* influencia inevitablemente a sus contemporáneos. Esto es claramente lo que ocurre con aquellos que resueltamente se abren a él. Y los teólogos tiene el aliciente adicional de la inspiración pastoral, que los obliga a ajustarse a los tiempos que corren para entenderse con la gente, forzándolos a adaptarse a los problemas, alegrías, ansiedades y esperanzas más dominantes, del mismo modo en que uno empieza a utilizar una palabra o expresión que “se puso de moda”. Por otra parte, los oponentes al *Zeitgeist* pueden estar aun más claramente signados por su estampa (al menos para un observador tardío) porque no son conscientes de que lo están. Sin embargo, para completar este punto desde ambas partes, tendremos que aclarar de modo más preciso qué queremos decir con “modernidad”.

2. Modernidad

Para hacer esto, me permito tomar prestado libremente de Robert Spaemann¹⁶. Spaemann, en discusión con otros autores (él nombra a Max Weber, Carl Schmitt, Arnold Gehlen, Romano Guardini, Hans Blumenberg y Jean-François Lyotard), enumera siete características propias de la modernidad:

1. *Libertad como emancipación*. En la comprensión clásica, la libertad es la existencia no perturbada, la habilidad de vivir en y a partir de uno mismo, a nivel del ser y del tener, en todas las dimensiones de la vida: el cuerpo, el hogar, la polis, y más aun, el cosmos y el logos¹⁷. Ahora, sin embargo, la libertad se define negativamente como un movimiento, “*lejos de*” un proceso de liberación del control externo.

2. *Progreso indefinido*. El progreso tampoco es una idea nueva. Antes significaba estar en camino hacia un fin (como, por ejem-

¹⁵ Véase Heinrich Rombach, *Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*, 2 vols. (Freiburg y Munich, 1965/66); Jürgen Mittelstraß, *Neuzeit und Aufklärung. Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie* (Berlin y New York, 1970).

¹⁶ Robert Spaemann, “Ende der Modernität?”, en *Philosophische Essays. Erweiterte Ausgabe* (Stuttgart, 1994), 232-260.

¹⁷ “Tener” no significa necesariamente posesión en este contexto: mis seres queridos no me pertenecen; soy yo el que pertenezco a ellos (Yo pertenezco [*gehöre an*] a mis seres queridos [*Angehörige*]).

plo, en la construcción de una casa), o un desarrollo en vistas a una condición óptima. El progreso conlleva un precio –que debe ser medido– y, por tanto, nunca es de por sí necesario. Por el contrario, necesita ser rescatado de la (“ciega”) necesidad¹⁸. Ahora, sin embargo, el “progresismo” como tal se vuelve criterio de valor. Es indiscutible y omniabarcador.

3. *Dominio progresivo de la naturaleza.* El hombre intenta progresar, ante todo, liberándose de las limitaciones que le fueron impuestas por naturaleza. Lo hace de modo paradigmático en la moderna ciencia de la naturaleza. El método de esta ciencia tiene dos características. En primer lugar, más allá de su marcada intencionalidad propia, la ciencia excluye la pregunta “¿para qué?” Reduce toda causalidad final a la causalidad eficiente. Mientras la antigüedad hablaba de cuatro o cinco causas¹⁹, la modernidad entiende la “causalidad” sólo en referencia a causas eficientes.

En segundo lugar, la investigación y el mundo investigado son matematizados en concordancia con la famosa tesis de Galileo: “La filosofía se halla escrita en el gran libro que tenemos frente a nuestros ojos, pero no podemos entenderlo hasta que aprendamos el lenguaje y los signos en que está escrito. Este lenguaje son las matemáticas, y los signos son triángulos, círculos, y demás figuras geométricas”²⁰. La matematización, no obstante, no es la preocupación principal, sino una consecuencia del deseo de exactitud. Este deseo responde, a su vez, a la experiencia de que el ser y la esencia de las cosas se nos escapan. Tan sólo tenemos acceso a sus interrelaciones (causales) externas. Y allí reina la necesidad.

El abismo clásico entre el número ideal y el mundo de los cuerpos materiales queda así cerrado. “La naturaleza entera se vuelve así estructural, cristalina”²¹, mensurable. “La exactitud constituye ahora el carácter básico de la ciencia”²². La ciencia apunta a medir lo que puede volverse mensurable (como por ejemplo, en la reducción de cualidades “subjetivas” o “secundarias” a las “objetivas” o “primarias”).

4. *Objetivismo.* Si es lo deseable desprenderse de todo lo que sea subjetivo, entonces esta exclusión debe afectar específicamente al sujeto

¹⁸ Véase Platón, *Timaeus*, 47E.

¹⁹ Véase Séneca, *Ad Lucil.* VII, 65, 8: *ex quo, a quo, in quo, ad quod, propter quod* (aquello a partir de lo cual [material], por lo cual [eficiente], en lo cual [formal], hacia lo cual [final], según lo cual [ejemplar]).

²⁰ Hans Joachim Störig, *Kleine Weltgeschichte der Wissenschaft* (Stuttgart, 1965), 213.

²¹ Rombach, op. cit., I, 331.

²² *Ibidem*, 332.

mismo. El conocimiento ya no es la unión connatural del sujeto y el objeto (piensen en el “jd [jadah]”: “Adán conoció a Eva, su mujer” [Gen 4,1]). Ahora se transforma en una supuesta observación “neutral” de procesos de movimiento.

Esta aparente “neutralidad” se vuelve especialmente aguda en las ciencias humanas, con su reclamo de un rango paradigmático para entender al hombre –no sólo en medicina, sino también en biología, psicología y sociología. Ya que la modernidad desecha cualquier aproximación a la naturaleza como “antropomórfica”, en analogía con el autoconocimiento humano, el hombre mismo debe convertirse en un puro objeto de investigación. De este modo el sujeto mismo se vuelve “un antropomorfismo... Más de lo que la gente puede darse cuenta, se han acostumbrado ya a pensarse ‘científicamente’, esto es, como un fajo de procesos causales que corren a través de ellos”²³.

5. *Reducción de la experiencia.* De esta manera, las ciencias experimentales [*Erfahrungswissenschaften*] originan un cambio fundamental en el modo en que entendemos el “experimento”, o sea, la experiencia [*Erfahrung*]. En latín, alguien que sea ha vuelto experimentado es llamado “*expers*”. Hoy, por el contrario, un “experto” es supuestamente alguien que se aleja de toda experiencia. Como escribe Konrad Adam²⁴, el experto es alguien que ha leído mucho, pero no ha experimentado nada –una afirmación que él ilustra con una cita de un libro de biología para niños de doce años: “¿Cuánto valen realmente nuestras experiencias? ¿Qué es el clima? ¿Acaso conocemos lo que experimentamos todos los días?”. Para conocer realmente, necesitamos experimentación [*Versuch*] controlada científicamente. “La ciencia como adversario de la experiencia: éste es el método que es repetido interminablemente por la mayoría de las disciplinas”²⁵.

Sólo quien se desplaza hacia afuera [*ausfährt*], se libera, quien queda expuesto –para dejarse alterar– realmente tiene experiencia. Cuánto difiere el asunto cuando tratamos con “experimentos” diseñados para probar teorías: “nadie que haya insistido en asegurarse de la fiabilidad de un amigo a través de un experimento podría tener la experiencia de la amistad”²⁶. Este método puede dar lugar a sorprendentes conclusiones, pero no a algo originariamente nuevo –que es como decir no derivadamente–, ni hablar a algo único en su tipo.

²³ Spaemann, “*Ende der Modernität?*”, 240.

²⁴ Konrad Adam, “*Zerbrochene Erfahrungen*”, *Scheidewege* 18 (1988-89): 188-196, aquí, 188.

²⁵ *Ibidem*, 189.

²⁶ Spaemann, *op cit.*, 241.

6. *Hipotetización*. Luego, si es posible explicar algo nuevo y más elevado a partir de algo anterior e inferior, ese resultado nuevo y más alto es simplemente el precursor de otro más que lo “eliminará”. Tan cierto como que es imposible encontrar alguna novedad, es igualmente imposible experimentar algo definitivo. Las teorías son propuestas interpretativas que, según el interés del progreso, requieren ser reemplazadas. Esto es verificable de manera singular porque ellas no emiten juicios acerca de la “esencia” de las cosas, sino que están funcionalmente ligadas a condiciones de tipo “si... entonces”.

En nuestro trato cotidiano con las cosas, como en la ciencia y la tecnología, las criaturas con instintos subdesarrollados no tienen opción más que proceder por “ensayo y error”. Sin embargo, la manera de pensar hipotética se ha vuelto un definitorio “rasgo de la conciencia moderna misma”²⁷. Las pretensiones de verdad son consideradas automáticamente “fundamentalistas”. Sólo renunciando a una verdad incondicional, así lo dicen, podemos salvaguardar la tolerancia (como si no existieran, o nunca hubiesen existido, experimentos totalitarios).

7. *Universalismo naturalista*. El centro del problema es que la religión y el mito parecen ser el hogar de las distinciones, desde la diferenciación fundamental entre lo sagrado y lo profano hasta la distinción de los sexos. Y no sólo eso, sino que las distinciones también se miden de manera cualitativa, más precisamente, como diferenciaciones de valor. De este modo fundan y legitiman todo tipo de opresión; y la opresión es justamente aquello de lo que el hombre moderno quiere librarse (y así cerramos el círculo).

Se supone que un debate irrestricto servirá a esta emancipación. Y, por supuesto, los argumentos “cargados de presuposiciones” amenazan con restringir el debate. Por lo tanto, “sólo los argumentos naturalistas son admitidos por cuestión de principio, los que refieren a la naturaleza humana como un plexo de necesidades empíricas”²⁸. “La cosmovisión ‘desencantada’ de la modernidad contiene, sospecho, una aversión enraizada hacia todos los principios definitivos que no son inanimados, y entonces no afectan la posibilidad de la vida y la conciencia.

Existe un consenso general al afirmar que el debate sobre la religión y la creencia en Dios debe ser gobernado por la misma regla. Preguntemos explícitamente, entonces, qué implica ello para el “cristiano moderno” y para nuestro tema central, “Dios”.

²⁷ *Ibidem*, 242.

²⁸ *Ibidem*, 246.

3. ¿Dios?

1. En mi opinión, la religión y la comprensión de la religión son definidas en la modernidad fundamentalmente por su antropocentrismo. Martín Lutero exige un Dios de gracia, y Emmanuel Kant asocia la religión con la última de sus tres famosas preguntas: ¿Qué puedo esperar? “Plenitud” y “sentido” son ciertamente el fundamento y la finalidad de la religión tanto para los filósofos de la religión como para los teólogos. Dicho en términos cristianos: la cristología es una función de la soteriología.

La modernidad no inventó la idea de redención, por supuesto. La redención es el tema y el contenido de la Biblia. La Biblia como un todo despliega la “historia de salvación” de Dios para con los seres humanos, una historia que se desarrolla al tiempo que, una y otra vez, Dios toma iniciativas cada vez más trascendentales. No obstante, las Escrituras están repletas de referencias a la gloria de Dios. El centro de las liturgias no es la petición, sino la alabanza –especialmente en cuanto son entendidas, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, como una participación en los ritos celestiales.

La modernidad invierte esta relación. Pero, ¿acaso los críticos de la religión son los únicos que vieron la alabanza como un mandamiento cuyo cumplimiento es necesario para la salvación?

Podemos ver en este contexto un desarrollo curioso, que se mueve en dos direcciones contrarias. Por un lado, la idea de creación cede su lugar a la idea de la caída (entre los protestantes) o la “más maravillosa” redención (entre los católicos). Por otro lado, este desarrollo no conduce a un énfasis más vigoroso de la fe en la Trinidad.

2. Aquí también diremos que la modernidad no es la única que ha fracasado en darle a esta fe su lugar debido. Por una parte, existe un énfasis en su estricto carácter de misterio. Un énfasis que, por ejemplo, llevó a Santo Tomás de Aquino a rechazar la doctrina trinitaria de Ricardo de San Víctor. Por otra parte, veo un traspie fatal en la amplia aceptación de un “invento”, el motivo del “Trono de gracia” en la iconografía. Al ignorar la prohibición bíblica de las imágenes y representar al Padre como el “anciano en días” (Dan 7,22), también ignoramos la divinidad del Espíritu que está más allá de toda representación.

El motivo del “Trono de gracia”, de manera antropocéntrica, toma como fundamental sólo la Trinidad “económica”, de la historia de salvación. Para hablar con precisión, sólo en la historia de la salvación Dios se nos revela como Uno y Trino (y la disputa alrededor de esta historia muestra de manera prominente argumentos soteriológicos). Sin embargo, precisamente su “poder” soteriológico depende en modo inmediato del hecho de que la Trinidad económica es la

Trinidad inmanente²⁹. Además, lo más importante, el hombre debería preocuparse principalmente por Dios mismo: por Dios, no exclusivamente en cuanto opera, sino en cuanto Él es y su auto-revelación muestra que existe –y no sólo para nosotros, sino para y en sí mismo.

El segundo problema referente al “Trono de gracia” es que, el Espíritu, retratado como una llama o una paloma, está presente sólo “económicamente”. No sólo eso, pues en tanto el Padre y el Hijo aparecen como dos hombres, el Espíritu es situado en una posición inferior, que ofende su “*in maiestate aequalitas*” [igualdad en majestad] del modo más crudo. Por un lado, la diferencia abismal entre las personas (quienes, después de todo, no son individuos de una especie) se pierde cuando Padre e Hijo son pintados cara a cara como un hombre viejo y uno joven con rasgos idénticos, problema que aun la traducción Ecuménica de la Biblia, la que –y no lo estoy inventando– traduce de Col 1:15, “*eikon tou theou tou aoratou*” (ícono = expresión visible) como “réplica [Ebenbild] del Dios invisible.” Por otro lado, el Espíritu es de tal modo excluido de este *tête-à-tête* que ni siquiera aparece como una tercera persona (tal como una mascota no es una tercera persona junto a la pareja que la posee)³⁰.

Así, la Modernidad se vuelve decididamente anti-trinitaria (La lucha solitaria de Hegel confirma este juicio). El resultado es la confrontación que Hegel presenta en su famosa dialéctica del amo y el esclavo. El hombre, esclavo por su temor a la muerte (Heb 2:15), sirve al poderío de su divino amo. Y en cuanto al sentido de su vida (mejor: el motivo de su existencia) es absorbido por ese servicio –“del cáliz de este reino de los espíritus/ rebosa para él su infinitud”³¹– es degradado hasta ser un mero medio.

Por su lado, el amo existe y llega a ser señor sólo en razón de la servidumbre de su esclavo. Él existe y llega a ser Dios gracias a

²⁹ Véase Karl Rahner, “El concepto de Misterio en la Teología Católica”, en *Escritos de Teología* 4, 36-93; 69f. Este pasaje ofrece una discusión más amplia, y por lo tanto no tan fácilmente mal interpretada, que la famosa (¿notoria?) y concisa fórmula de *Mysterium Salutis* II, 328: “La Trinidad ‘económica’ es la Trinidad ‘inmanente’, y viceversa.”

³⁰ Encontramos que el mismo modo de pensar subsiste aun en supuestas concepciones “trinitarias” que imaginan al Espíritu como el lazo, don, beso, o incluso palabra entre el Padre y el Hijo, o simplemente su “Nosotros” o su unidad (una afirmación que encuentra un aparente sustento en el hecho de que el Espíritu no tiene nombre propio, sino sólo nombres que pertenecen a la divinidad, como “Espíritu” y “amor”, con otras implicancias que en el caso del Padre). En realidad, el Espíritu no es simplemente el amor “entre”, sino que es amado y se ama a sí mismo, así como el Logos no es meramente dicho, sino que se dice a sí mismo, por ello, escucha y habla por sí mismo.

³¹ La cita de Schiller que cierra la *Fenomenología del Espíritu*.

su creatura. Y de allí proviene la nueva nobleza del hombre (como opuesta a la anterior nobleza de nacimiento). El individuo, al dejarse consumir por el trabajo, paga con el trabajo sus propias singularidades, se esculpe a sí mismo: el trabajo hace libre. Trabajando para y sobre Dios, el hombre vuelve en sí. De esta manera, es Dios quien sirve al hombre.

3. Pero con ello Dios ha dejado verdaderamente de ser divino. Entonces, en último término, hay muy poca diferencia entre aferrarse a El –como garantía de la salvación en la vida futura–, o despedirlo conscientemente. El deísmo se convierte en la postura dominante no sólo entre los no cristianos sino también entre los cristianos. Este hecho puede corroborarse observando la relación con la oración o los milagros; hablando cristológicamente, el resultado es un “Arrianismo liberal”.

Sin embargo, algo a lo que aun se aferra el hombre moderno y autosuficiente, acompañado ahora por la mujer moderna y autosuficiente, es el trabajo, pues el trabajo es precisamente el medio a través del cual él o ella se proveen a sí mismos. Y el aspecto más importante del trabajo es que consume a la persona. Precisamente porque lo que está en juego es el sí mismo y la constitución del sí mismo, el trabajo y la servidumbre deben “” a los que son “consumidos” por él. En otras palabras, antes como ahora deben trabajar para o sobre Dios.

Para los no cristianos, Rainer Maria Rilke le pone un nombre a esto cuando dice en su *Libro de los Horas* (que Georg Simmel aclama como el gran poema del panteísmo) “nosotros te construimos con manos temblorosas”³². En las “cripto-religiones”, la nación, la clase, la raza, o, si se quiere, la “ciencia” y el arte sirven como nuevos dioses³³.

Sería fascinante trazar los contornos cambiantes de estas religiones. Después de todo, junto con el *rerum cognoscere causas* [conocer las causas de las cosas] que Virgilio alaba en Lucrecio, existe también un *rerum videre formas* [ver las formas de las cosas]³⁴. No obstante, una característica común a toda religión en la modernidad, según creo, parece ser la primacía del trabajo –aun en el cristianismo de la Reforma, como bien se sabe, a pesar de su hostilidad hacia los “trabajos”. Al mismo tiempo, el trabajo contrasta con tres posiciones fundamentales de la religiosidad tradicional (que a primera vista pueden hasta parecer disparatadas): el asombro, el juego y la gracia.

³² Rainer Maria Rilke, *Sämtliche Werke*, I (Frankfurt, 1955), 261.

³³ Carl Christian Bry, *Verkappte Religionen* (Locham y Munich, 1964).

³⁴ Ernst Cassirer, *An essay on man. An introduction to a Philosophy of human culture* (Garden City: Doubleday, 1953). La cita es de Virgilio, *Georgica*, II, 490.

4. Crítica de la modernidad

1. Lo que une al asombro, el juego y la gracia es su común resistencia a la violencia. Mi presunción es que la crítica de la modernidad puede reducirse al común denominador de la crítica de su violencia.

Para demostrar esto, podemos recorrer las siete características de la modernidad nombradas arriba: libertad como emancipación, progreso indefinido, dominio progresivo de la naturaleza, objetivismo, reducción de la experiencia, hipotetización y universalismo naturalista. *Wege in die Gewalt* [camino hacia la violencia] es el título de un volumen colectivo sobre “las religiones políticas modernas” editado por Hans Maier³⁵.

En su “fragmento” sobre la dialéctica del iluminismo, Horkheimer y Adorno discuten la sujeción de la naturaleza refiriéndola a la figura de Odiseo, y en particular a su encuentro con las sirenas³⁶. Quienquiera se domine a sí mismo será al mismo tiempo dominado por él mismo. “El dominio del hombre sobre sí mismo, que funda su mismidad, es casi siempre la destrucción del sujeto”³⁷. Pues el propio sí mismo, la propia vitalidad clamorosa es forzada bajo el yugo. Tal como Odiseo le dice a Polifemo que su nombre es “*oudeis*” (nadie), al mismo tiempo revelando y ocultando su nombre, y así se salva negándose³⁸, él escucha a las sirenas y cae bajo su hechizo, pero como está atado, permanece en “la melancólica añoranza”³⁹.

Allí tenemos ya un ejemplo de la violencia hacia la naturaleza. Esta violencia triunfa con el Marqués de Sade, a quien Horkheimer y Adorno dedican el segundo excursus de su libro: “La tierra totalmente iluminada irradia en el signo de una ruina triunfante”⁴⁰.

Vemos una reacción exagerada análoga en la reformulación (en sí misma violenta) de la tercera bienaventuranza en la Traducción Ecu-ménica (Mt 5,5): “Bienaventurados los que no ejercen la violencia”⁴¹.

2. Correspondientemente, existe un miedo a que cualquier “gran narrativa” o “meta narrativa” (Lyotard)⁴². Es decir, cualquier

³⁵ Hans Maier, ed., *Wege in die Gewalt* (Frankfurt, 2000).

³⁶ Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialectic of enlightenment* (New York: Herder and Herder, 1972), 43-80.

³⁷ *Ibidem*, 54.

³⁸ *Ibidem*, 60; 64f.

³⁹ *Ibidem*, 59.

⁴⁰ *Ibidem*, 9.

⁴¹ El texto original dice *praeis* = “mansos”. La bienaventuranza no prohíbe una acción, sino que ordena una actitud.

tipo de “monoteísmo”, conduzca a la violencia. Por esta razón, por ejemplo, es que Odo Marquard argumenta en favor de una “polimitología” y un “politeísmo”⁴³. Más aun, las pretensiones de verdad como tales son sospechadas de terrorismo. Heinz Robert Schlette dice que “cualquiera que presupone la posibilidad de una certeza filosófica o metafísica, y mucho más el que afirma su actual posesión –ya sea un marxista, positivista, aristotélico o un ‘filósofo cristiano’– es *eo ipso* (lo quiera o no lo quiera subjetivamente) el verdugo de la libertad y el protagonista del terror”⁴⁴.

Tanto la opinión pública como la filosófica parecen dar por sentado que es imposible ser hombre sin abandonar las pretensiones de verdad⁴⁵. Desde la muerte del “dios Pravda”, el nuevo espectro que acecha a Europa ha sido llamado “fundamentalismo”.

El educador que vive al ritmo de los tiempos... “se anuncia como un maestro de la desilusión. Tiene una sola exigencia: no le hagan ninguna pregunta. De esa manera él tiene una respuesta para todo. La tímida modestia del pensador “débil” ha convertida a su deconstructivismo en la medida de todas las cosas. ¿Qué es lo que queda después del colapso de todos los ideales, más allá del bien y del mal? Yo, responde, quedo yo –y eso basta”⁴⁶.

3. El asunto es que, hoy como ayer, el miedo a la muerte todavía dicta el modo en que la gente se comporta. La única diferencia es que hoy la gente está votando por abandonar la seriedad de la modernidad, pues temen que pueda tornarse devastadoramente seria. El juego es intenso, y no tan sólo en referencia a la dialéctica del sentido de Marquard⁴⁷. Así, Richard Rorty:

⁴² Wolfgang Iser, *Unsere postmoderne Moderne* (Weinheim, 1988).

⁴³ Odo Marquard, *Abschied vom Prinzipiellen* (Stuttgart, 1982).

⁴⁴ Heinz Robert Schlette, *Philosophie, Theologie, Ideologie* (Cologne, 1968), 40. Schlette se expresa con mayor cautela en *Der moderne Agnostizismus*, ed. Heinz Robert Schlette (Düsseldorf, 1979), 233, donde afirma que los agnósticos pueden más fácilmente ser tolerantes que (¿también hacia?) los ateos y los creyentes religiosos. También tenemos la opinión experta de un filósofo de la ciencia y psicólogo moral que dice con concisión clásica que “siempre habrá gente que no pueda congeniar con otros y así tome sus certezas como la verdad, y luego actúen intolerantemente” (Rupert Lay, *Philosophie für Manager* [Düsseldorf, 1988], 211).

⁴⁵ Véase Jörg Splett, *Denken vor Gott. Philosophie als Wahrheitsliebe* (Frankfurt, 1996), 1º excursus, “Fünf gerade sein lassen” o “Der Wahrheit der Ehre”; 2º excursus, “Nathans Weisheit?”.

⁴⁶ André Glucksmann, “Die Augen der Erinnerung oder die ‘Trostlosigkeit der Philosophie’”, en *Frankfurter Allgemeine Zeitung Magazin* (18 de septiembre de 1995), 16-20; 18f.

⁴⁷ Odo Marquard, *Apologie des Zufälligen* (Stuttgart, 1986); *Glück im Unglück* (Munich, 1995); *Philosophie des Stattdessen* (Stuttgart, 2000).

Quisiera sugerir que hagamos con la filosofía lo que Iluminismo hizo con la Teología. La pregunta acerca de, por ejemplo, si tiene sentido distinguir entre ser y apariencia puede ser tranquilamente dejada para la gente que encuentra importantes estas cuestiones, tal como los debates teológicos fueron reservados para los teólogos⁴⁸.

Así, pareciera que toda la sociedad –y no meramente en parte u ocasionalmente– se ha convertido en centrada en la experiencia, o más precisamente, una sociedad centrada en la diversión, que recuerda una copla de Hölderlin: “¿Acaso ustedes siempre jugarán y embromarán? ¡Deben hacerlo! Oh, amigos, cuánto / lo siento, pues sólo los desesperados debe hacer eso”⁴⁹. Este tipo de juego no tiene nada que ver con el juego de la liturgia y tampoco, por lo tanto, con el asombro o la gracia.

Por la misma razón, no es difícil descubrir la violencia escondida en ese juego mismo. Es ciertamente un lugar común decir que la llamada “posmodernidad” no subsigue a la modernidad sino que la completa. Por esa razón, la crisis y la crítica de la posmodernidad tiene un carácter del tipo Janus. ¿No somos acaso testigos de un creciente uso fácil de la violencia, aun en nuestras escuelas? Sería necesario demostrar esto detalladamente en referencia a cada una de las siete características mencionadas arriba⁵⁰. De cualquier modo, influye en nuestro tema y en la pregunta “¿Dios hoy?” El “fin de la modernidad” parece ser cualquier cosa menos un fin del antropocentrismo. Al contrario⁵¹.

5. ¿Dios hoy?

⁴⁸ Richard Rorty, “Laßt uns das Thema wechseln”, in *Die Zeit* (18 de agosto, 1997), 38f. Hace un tiempo que el término “fundamentalismo” ha sido aplicado no a “opciones irracionales, mayormente militantes y fideístas”, sino a proyectos de justificación racional. “Los nietzscheanos principiantes pueblas las sillas universitarias y la páginas de opinión, riéndose lastimosamente de los que buscan explicaciones últimas, llamados a menudo ‘primeros filósofos’ en deferencia a Aristóteles, la retaguardia de la especie en extinción conocida como ‘ontosaurus philosophicus’” (K. Müller, “Wieviel Vernunft braucht der Glaube?” in *Fundamentaltheologie – Fluchtlinien und gegenwärtigen Herausforderungen*, ed. K. Müller (Regensburg, 1998), 77-100; 77 y 79. El escrito de Nagel en favor de la razón, *Das letzte Wort*, está dedicado precisamente a Rorty (ver nota 29).

⁴⁹ Friedrich Hölderlin, “Die Scherzhaften”, *Sämtliche Werke* (Pequeña edición, Stuttgart, 1944ff), I, 302.

⁵⁰ Spaemann bosqueja una demostración tal usando las últimas cuatro características.

⁵¹ El título del presente ensayo contiene una cita de Andrei Terz Sinjowski: “Suficiente acerca del hombre. Es tiempo de pensar en Dios” (*Gedanken hinter Gittern* [Viena y Hamburgo, 1968], 48)

1. Puesto que la modernidad fue crítica con la religión, el clima de hoy es decididamente benevolente con la religión. Sin embargo, parece marcado fuertemente por un resentimiento contra Dios. La observación de Nietzsche sobre su propio tiempo es aún más verdadera hoy:

“¿Por qué ateísmo hoy?”. “El Padre” en Dios ha sido fundamentalmente rechazado. Así también “el juez” y “el remunerador”. Lo mismo ocurrió con su “libre voluntad”: Él no oye, y si hubiera oído, no podría ayudar de ningún modo. La peor parte es que parece incapaz de comunicarse a sí mismo en forma no ambigua: ¿es poco claro? Estas son la causas de la declinación del teísmo europeo que he descubierto en muchas conversaciones en que he planteado preguntas y escuchado respuestas indeterminadas. Me parece que el instinto religioso es poderosamente creciente hoy, pero rechaza la satisfacción teística con profunda desconfianza⁵²”.

Se anuncian anti teodiceas tanto entre filósofos como teólogos. El dolor prueba una y otra vez que es “la roca del ateísmo”, en el sentido preciso que la palabra tiene en la pieza de Georg Büchner⁵³, defensa a priori de tentaciones teísticas. Esta defensa es en su mayor parte secundada por una protesta contra todo discurso sobre pecado y culpa. En este contexto, el rencor se extiende incluso a Jesucristo porque se lo supone sin pecado y divino⁵⁴. La reacción es muy distinta cuando es presentado como nuestro hermano en miseria y necesidad, que se extravía y busca como nosotros. Los mejores ejemplos son los poetas y artistas (como testigos de un tiempo y sociedad como tal)⁵⁵. Son intentos similares de “humanizar” a Dios por medio de la impotencia, los golpes del devenir, e incluso una obligación de amarnos, todo en orden de hacerlo más cercano a nosotros.

O incluso un “misticismo” científico lo interpreta como el fundamento impersonal de la realidad y lo identifica con la naturaleza. Al final, las dos ideas son lo suficientemente fáciles como para

⁵² F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, 53 (*Sämtliche Werke*, Smaller Edition, 72 s.).

⁵³ G. Büchner, *Dantons Tod*, III, 1, en *Werke und Briefe*, 7 ed. (München, 1999), 107.

⁵⁴ Bert Hellinger, *Zweierlei Glück* (Heidelberg, 1993), 163 y ss. (citado de W. Müller, *Die Ehre Gottes ist der lebendige Mensch*, Mainz, 1995, 29) relatando un ejercicio con curas, en el cual ellos se deben sentar en círculo y hablar de su opinión de Jesús, al que se imagina sentado en una silla vacía colocada en el medio del círculo, y cuenta lo siguiente: “había exclamaciones increíbles de odio... Algunas semanas después, uno de los participantes me recordó un incidente que yo había olvidado. Durante el ejercicio alguno corrió a la cocina a agarrar un cuchillo con el que procedió a atacar la silla. Tal era intenso el rencor”.

⁵⁵ Para nombrar sólo dos títulos: Günter Rombold, *Der Streit um das Bild. Zum Verhältnis von moderner Kunst und Religion* (Stuttgart, 1988); K.J. Kischel, *Jesus im Spiegel der Weltliteratur. Ein Jahrhundertbilanz in Texten und Einführungen*, (Dusseldorf, 1999).

combinar, en tanto que proposiciones de fe concretas y entendidas como una expresión subjetiva del fundamento del mundo.

2. Los cristianos, por contraste, deben insistir en la divinidad de Dios. Lo que significa, ante todo, en insistir, frente al antropocentrismo moderno (¿y egocentrismo postmoderno?) en la prioridad incondicional del primer gran mandamiento sobre todos los demás⁵⁷. La incondicionalidad de esta primacía consiste justamente en el hecho de que el mandamiento no es una orden, sino una vocación.

Llamado a la existencia, y llamado como persona, es decir (para usar los términos de Kant) “como un fin en sí mismo”, el creyente –“*volo ut sis*”: quiero que seas– es amado personalmente⁵⁸. Y es llamado, no simplemente a existir, sino a existir como un espíritu libre, llamado al bien. Resistiendo a la tentación de auto desprecio frente a la inmensidad del universo⁵⁹, quiere insistir en la distinción de órdenes que Pascal esbozó en sus Pensées⁶⁰. Según Pascal, la vastedad infinita del cosmos no es nada comparada como un acto individual de conocimiento, en el cual un ente no sólo piensa, sino que piensa que piensa; en el cual uno no sólo conoce, sino conoce que conoce (o no conoce). La dimensión del espíritu, conociendo, eleva de este modo un orden entero sobre el reino del espacio (como una línea o hace respecto al punto)⁶¹.

Todavía hay, de todos modos, otro orden. Todos los actos de conocimiento juntos, toda conciencia (dejando de lado que esto incluiría conciencia y permanece en lo puro teórico), es un entero orden de

⁵⁷ La parábola de Jesús, citada a menudo, sobre el juicio (Mt 25), no contradice esto, sino que lo presupone. El Hijo del hombre se dirige a los “pueblos (*goyim*)”. No se puede recordar a los paganos sobre Yahvé (Rm 2,14 y ss.), porque no es necesario recordarlo a los judíos. Sólo hay que recordarles las consecuencias fácilmente olvidables (como Mc 7,10 ss.).

⁵⁸ Cito la definición de A. Harendt sobre el amor (*Vom Leben des Geistes II: Das Wollen* (München y Zurci, 1979, 102, porque capta hermosamente el espíritu, si no exactamente la letra, de Agustín. Ver J. Pieper, *Schriften zur philosophischen Anthropologie und Ethik: Das Menschenbild der Tugendlehre* (Hamburg, 1996), 314-321. Esto no es dicho ni antropomórfica ni píamente, sino que explica la idea del acto libre de Dios de la *creatio ex nihilo*).

⁵⁹ J. Pieper. *Noch nicht aller Tage Abend Autobiographische Aufzeichnungen 1945-1964* (München, 1979). En un meeting con el presidente de la Asociación Lotus: “...cuando me senté, hablándome y repitiendo en forma monótona que yo no era nadie ni nada... algo concluyó, y comencé a sentir algo de la fuerza seductora del “no ser”. Pero luego fue como si se activara mi instinto de autodefensa, golpeé el brazo de la silla y exclamé:” ¡soy alguien efectivamente, ya que Dios me ha creado!”.

⁶⁰ Ed. Lafuma, 308; Brunschwig, 793.

⁶¹ Ver Walker Percy, en referencia a H.Séller, en “Delta Factor” en *Message in a bottle. How Queer Man is, how Queer language is, and GAT One has to do with the Other* (N. York, 1975), 1-45.

magnitud menor y cuenta expresivamente menos en comparación de un acto singular de verdadero amor, por el cual se dice sí al bien como tal y por sí mismo.

Es un tema de decisión interior si la persona comprende o no este orden de dimensiones y las realiza en su ámbito. Por su puesto, nadie puede probar a otro quién está en realidad abierto a esto. Alguien que permanece en el nivel de medición del espacio y tiempo –una fórmula popular expresa esta instancia como científica– no está preparado para escuchar nada de esto. Lo que se requiere, entonces, es un paso más allá de cuerpos mensurables por medio de la conciencia hacia la actitud del “corazón”. “Corazón” es el nombre que pensadores desde Agustín a Pascal dieron a aquellos que llamamos conciencia. “Corazón” no es un sentimiento, una emoción (para usar la división común de lo mental a lo racional y lo emocional). Obviamente, las emociones también pertenecen a la totalidad del ser humano. Pero no constituyen el centro de la personalidad. Y es la dignidad y la seriedad de la persona lo que aquí nos concierne.

3. El hombre debe la plena conciencia de su dignidad a Jesucristo. Tomó siglos de intensa de reflexión la reflexión para reconocer a qué o quién encontramos en este hombre: a Dios mismo.

Cristiano es el nombre de aquellos “que invocan el nombre de Jesús” (Hch 2,21; 9,14.21; 22,16), esto es, que designan a Cristo Jesús el Señor, el Kyrios (Fil 2,11). Aún más, como los mismos cristianos reconocen, nadie puede hacer esto por sí mismo, sino sólo en la gracia y el poder del Espíritu Santo (1 Co 12,3).

Los cristianos, entonces, confiesan su fe en Dios como Padre, Hijo y Espíritu, y se reconocen como hermanos y hermanas en el Hijo, que no es un semi-dios ni un pseudo-hombre, sino el Dios-hombre, Dios y hombre. El Dios uno no es solitario, ni Dios y el hombre son el resultado de un desvío en su camino disolverse en la unidad. La palabra fundamental de la realidad es más bien CON.

¿No contiene esto la única plena respuesta a los temores y esperanzas de la modernidad y del fenómeno complejo denominado “postmodernidad”. Tres antiguas citas de Hans Urs von Balthasar sugieren lo que estoy explicando:

*“Dios se encuentra sobre nosotros: de allí nuestro impulso de perdernos y enojarnos con todo lo humano. Cristo está en nosotros: de allí nuestra certeza de que en el infinito hemos de recuperar nuestras queridas limitaciones como gracia”*⁶².

⁶² H.U. von Balthasar, *The Grain of Wheat. Aphorisms* (San Francisco; 1995), 10.

“Cuanto más llegamos a conocer a Dios, más tenue se hace la diferencia entre alegría y sufrimiento. No sólo porque ambas se encuentran integradas en la única voluntad del Padre, sino que el amor se hace doliente y este sufrimiento es irremplazable”⁶³.

“Dios es el único amigo que no anula la soledad esencial. Es el amigo, más bien, en quien la soledad como tal es plenificada”⁶⁴. No sólo porque es tan delicado y respetuoso, tampoco porque es tan grande que es imposible comprenderlo, sino más bien porque nuestro más profundo suspiro por la soledad no es un suspiro por nosotros sino por el amor interior, y el diálogo que yace detrás del mero encuentro del yo y el tú está en una región donde el ámbito del yo y del tú han quedado muy atrás⁶⁵.

El Uno y Dos son subsumidos en la Trinidad. Hay un Con, de hecho, no sólo cuando hay Dos, sino también porque los Dos son y están de frente a un Tercero. Y hay un Con en el pleno sentido cuando este Tercero es una Tercera persona. Pero cuando éste es el caso, el Con circula en una juego de Tres. Cada Dos, de hecho, cuida a su Tercero, Quien, recibiendo este cuidado sirve al Con, incluso si, por su parte, El es simultáneamente disponible, junto a cada uno de los Dos, para el Tú común⁶⁶. Esto no tiene nada que ver con un “trabajo de relationship”.

6. ¿Y el hombre?

1. El Con trae en juego apropiadamente algo que muchos lectores probablemente han estado preguntando: el segundo mandamiento principal, que es “como”, tan importante como (Mt 22,36-40) el primero, sobre el cual hemos puesto tanto énfasis.

Primero, de todos modos, una clarificación sobre el comparativo “como” (prescindiendo de la concepción cuestionable de igualdad en muchos textos pastorales que subordinan el primer mandamiento al segundo y, cuando llega el segundo, fijan en su parte conclusiva “como tú mismo”. En el texto hebreo, los dos pasajes que Jesús combina admirablemente contienen el verbo hb (ahab); en la

⁶³ Ibid, 13.

⁶⁴ Aquí podríamos complementar la perspectiva celibataria de Balthasar con el tipo peculiar de soledad que pertenece a la felicidad del amor: porque el que ama no puede compartir con el tú su gozo en el tú. (La solución perversa : Candaules con Gyges (Herodoto, I, 8 y ss.).

⁶⁵ Balthasar, *The Grain of Wheat*, 8.

⁶⁶ Ver Jörg Splett, *Freiheits-Erfahrung. Vergegenwärtigung christlicher Anthropologie* (Frankfurt, 1986); idem, *Tritarischer Sinn-Raum; Leben als Mit-sein. Von trinitarisch Menschlichen* (Frankfurt, 1990); J.U.Ingrid Splett, *Meditationen der Gemeinsamkeit. Aspekte eine ehelichen Anthropologie* (Hamburg, 1996), 25-37.

Shema, sin embargo, está construido con acusativo (“tú amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón...” Dt 6,5), mientras que cuando es aplicado al prójimo (Lev 19,18), es usado con dativo, de modo que una traducción más precisa tendría que leer “sé bueno con tu hermano como con contigo mismo”⁶⁷.

El hecho es que, para amar a alguien, hay que participar en su debilidad. Y la debilidad de Dios es –incomprensiblemente– el hombre. El cumplimiento del primer mandamiento significa por consiguiente amar las creaturas (y no últimamente a uno mismo) con y en Dios: *amare Deum: amare mundum in Deo*, amar a Dios: amar el mundo en Dios (M. Scheler)⁶⁸. Esto supera radicalmente la situación de competencia entre Dios y la creatura.

2. Desde luego, es más que esto. Después de todo, ¿en virtud de qué derecho podría un ser humano competir con Dios? No lo digo en el sentido de una confrontación entre el amo y el esclavo (hemos de reconocer tanto una acomodación como una restauración)⁶⁹, pero pienso en el hombre mismo en su propio derecho.

Lo individual se encuentra acompasado por la naturaleza y por la segunda naturaleza llamada sociedad; dados los condicionamientos y limitaciones reconocidos en él ¿cómo puede ser reconocido y respetado en forma incondicional? ¿Es él el producto de sus padres, la sociedad, la naturaleza; cómo es él para exigir un respeto incondicional por parte de ellos?

No tengo ninguna intención de poner esta pretensión en cuestión. Es la base de toda discusión seria. La verdadera cuestión es cómo concebirla y entenderla, tanto en la esfera privada del amor y en la esfera de la sociedad y el estado. En ambos casos, aunque de diferentes formas, el individuo debería y querría ser reconocido, no solamente como individuo, respecto a su valor individual, sino más bien como persona, por tanto, respecto a su valor no negociable. ¿Pero de dónde proviene este valor?

⁶⁷ En el “como contigo” me tomo la libertad de referir las págs. 103-111 de mi libro *Trinitarischer Sinn-Raum; Leben al Mit-sein. Vom trinitarisch menschlichen como a mi Lieben ist Freigebigkeit und Entzücken*, en *GuL 72* (1999): 197-200, especialmente 198, donde se plantea el caso que, en orden a ser capaz de amarse a sí mismo, debemos amar al otro; para ser capaces de aceptarnos a nosotros mismos, debemos creerle al otro cuando nos dice que somos dignos de ser amados.

⁶⁸ M. Scheler, *Liebe und Erkenntnis*, en *Werke VI*, (Berna, 1963), 1990.

⁶⁹ Ver Jörg Splett, *Christlicher Spiritualität in säkularer Welt*, *Ordenskorrespondenz*, 40 (1999), 53-63.

Aunque aquí no podamos seguir todos los pasos del argumento⁷⁰, probablemente nadie desearía discutir la afirmación que un Sí incondicional a un ser humano confesadamente condicionado es justificable sólo por medio de un llamado a una afirmación de él (incondicionada), que no es el producto de un yo finito, volátil y necesitado, o aún de un grupo de ellos, pero que es pronunciado por una libertad personal absoluta. En otras palabras, si yo tengo la responsabilidad de afirmar otro ser humano, no de acuerdo a su medida sino en forma incondicional, mi propia medida ha de ser el Sí incondicional de Dios a él, el Sí gracias al cual él es y ha de ser lo que es. El Sí al ser humano, si ha de ser incondicional, debe ser una participación en la afirmación suya hecha por Dios (de hecho, este concepto más que formal de persona entró en la historia sólo a través de la reflexión cristiana)⁷¹.

Hagamos un paso más: ¿por qué finalmente, esta participación en el Sí de Dios? Si cuando todo está dicho y hecho, esto ocurrió sólo con miras al ser humano a quien afirmamos, ¿no sería justificable, de nuevo, en términos de su medida, condicionada y finita? El Sí-con es incondicionado Sí cuando, diciendo Sí decimos también Sí a Dios mismo que dice Sí.

Esto nos lleva a una conclusión que parecerá paradójica a muchos lectores: aquellos que hablarían del amor eterno, de la santidad y divinidad del amor, simplemente para prestar palabras a su fascinación por otro ser humano, ellas pueden ser sinceras y correctas desde un punto de vista psicológico o poético, pero, ante el tribunal de la razón, choca, sin embargo, contra la piedra de toque del tiempo, y esta suerte de discurso es desenmascarada como un juicio equivocado sobre uno mismo. Una pretensión de incondicionalidad no respaldada por nada sino uno mismo, sobreimpone al hombre cuando el inicio mágico de la relación comienza a desteñirse. Por el contrario, en cambio, diciendo Sí a Dios, uno dice Sí al Sí con el que Dios dice Sí al hombre, uno alcanza al otro en su centro personal, que permanece inaccesible a la necesidad, al ánimo, o aún a la religión del amor.

Esto es especialmente cierto en los discursos humanísticos a la gloria del hombre como tal; incluso dejando de lado la gran palabra "amor", es verdadero también respecto a él, a ellos, a cada uno. Es este respeto que prohíbe tratar incluso al más miserable individuo

⁷⁰ Jörg Splett, *Der Mensch ist Person*, (Frankfurt, 1985), cap. 1; idem, *Person und Funktion*, Th Ph 72 (1997) 360-380.

⁷¹ Romano Guardini, *Mundo y Persona*, Jörg Splett, *Zum Personbegriff Romano Guardinis*, Th Ph 54 (1979), 80-93.

como “un mero medio” y no “simultáneamente un fin en sí mismo” (Kant).

¿Cómo se justifican los derechos humanos –derechos que son sólo del hombre, sino de todo ser humano individual– frente a las perspectivas globales de sistemas idealísticos racionales, proyectos materialísticos para el cambio del futuro, o puros pragmatismos tecnológicos? Sobretudo, ¿cómo justificamos una solidaridad que incluye juntamente al adversario y al enemigo, al criminal y al verdugo, e incluso incluye el matar en defensa propia cuando no hay otra opción?⁷²

De acuerdo al dicho muy citado de Péguy, existen ciertas personas piadosas que, porque no aman a nadie, piensan que aman a Dios⁷³. Tan verdadero como esto pueda ser, también es verdad – como lo hemos mostrado, incluso desde un punto de vista estrictamente filosófico– el amor verdadero del prójimo está incluido en el amor a Dios (aún “anónimo”).

3. Hace cincuenta años, Balthasar escribió en *Gottesfrage des heutigen Menschen* que nos encontramos en

“un período trágico, debemos comprender dos cosas inmediatamente: que finalmente no hay nada en el mundo que sea tan valioso como el hombre, y que finalmente el hombre no es digno de ello. Es así la edad de la filantropía, del perfecto humanismo, cuando todas las visiones del mundo –de oriente, de occidente, y todo lo que se encuentre en el medio– dan vueltas ahora alrededor del hombre, y la ayuda, la promoción y del desarrollo que es posible darle al hombre, e incluso esta preocupación, tiene, abierta o encubiertamente, un sabor amargo, cínicco, o banalmente dulce, o sanitario, o impersonal inhumano. No hay camino fuera de esta tragedia, y el hombre conoce esto con perfecta claridad”⁷⁴.

Cualquier otra tragedia puede ser incluida en ésta. El hombre conoce que es agónicamente cuestionable: “un ángel, una bestia, un in-

⁷² En el lenguaje de la teología clásica, el tema es el amor al pecador, cuyo fundamento es la vocación común humana a la visión de Dios, Tomás de Aquino, ST II-II,23,2; 25,6. Este era el verdadero real problema de los cristianos convencidos sobre los hombres del 20.7.44 (*putsch* contra Hitler). Acusar esta idea de cinismo (la muerte es la muerte, se rece o no por la víctima) es exponerse a la misma acusación. Ya que es precisamente en la propia actitud ante la muerte que uno finalmente no tiene otra elección sino causar, así como a la persona así eliminada, aquello específicamente antropológico que emerge. Por otro lado, cuál sería la prospectiva de la humanidad si el matar a semejante pueblo no pudiera ser más distinguido del exterminar al “gusano” subhumano?

⁷³ Ch. Péguy, *Nota Conjuncta* (Ed. en alemán, Wien, 1965), 167.

⁷⁴ Hans Urs von Balthasar, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen* (München, 1956), 206 ss.

útil, un mundo, una nada, rodeado de Dios, necesitado de Dios, capaz de Dios, lleno de Dios cuando quiere” (Bérulle).

Un verdadero Sí al hombre pide un Sí anterior a lo santo y a lo bueno como tal (análogamente al camino en que la aceptación de sí mismo presupone un Sí confiado al Tú). Es de todos modos obvio que el Sí confiado a Dios no puede ser justificado en términos del Sí al hombre.

Y justamente no es Dios Quien existe primaria y esencialmente con motivo del hombre. En Cristología, también, debemos dar razón a Pannenberg contra la pretensión de Karl-Heinz Ohlig de que la Cristología es función de la soteriología⁷⁵, o frente a Bonhoeffer y Kasper cuando dicen que Jesús era “el hombre para los otros”, y así el compañero por excelencia. Jesús nunca se presentó a sí mismo sino como el hombre que era primero y ante todo para Dios⁷⁶. Su “proexistencia” no es en primera instancia *pro homine*, sino *pro homine* a causa de un más profundo *pro Deo Patre*. Y lo que vino a traernos fue una nueva libertad ante su Padre y nuestro Padre.

Y quiere traerla todavía a nosotros dos mil años más tarde. Necesitamos ver, por una parte, que esto es exactamente lo que despierta temor y resentimiento en relación al “escándalo de la humanidad de Dios”⁷⁸. No es sólo el Dr. Fausto quien encuentra más fácil el entenderse con un Dios elevado y distante, porque “el aburrimiento y el fumar” no plantean pretensiones concretas. No son “palabra y fuego”⁷⁸. Pero este escándalo es el escándalo de una invitación (Lc 14,16-24), no de un ataque.

7. La liturgia de la razón (Rom 12,1)

1. Esta invitación es invitación en tanto no es un asalto a la claridad de la razón o a la libertad de religión no obstante que este temor se haya expresado a través de los tiempos, y especialmente por críticos modernos, y no obstante que los mensajeros mismos hayan alimentado estas aprehensiones, desde el aprecio de Tertuliano⁷⁹ al

⁷⁵ Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie II*, Göttingen 1991, 442.

⁷⁶ Ibid. 470.

⁷⁸ Splett, *Denken vor Gott*, cap. 9.

⁷⁸ Contra la confesión de Fausto, este es el núcleo de la obra de F. Rosenszweig *Stern der Erlösung II* (Heidelberg, 1954), 129.

⁷⁹ *Credo quia absurdum* es la abreviación común a la siguiente frase de *De Carne Christi*, 5: “Nació el Hijo de Dios. Esto no es vergonzoso, porque es materia de vergüenza. Y el Hijo de Dios murió. Esto es completamente creíble, porque es absurdo. Y habiendo sido enterrado, resucitó de nuevo. Esto es cierto, porque es imposible”. (PL 2:761)

absurdo a la condena de Gregorio XVI de la “locura “ de la libertad de conciencia⁸⁰.

Mencionaríamos aquí ante todo la encíclica *Fides et Ratio* de Juan Pablo II (1998)⁸¹.

Con pena advierte que “no pocos teólogos” muestran una “indiferencia en el estudio de la filosofía” (61), indiferencia alimentada, en parte, por una “desconfianza en la razón” que caracteriza “una sector amplio de la filosofía contemporánea”. Lo que se requiere, dice el Papa, es “una filosofía de un nivel verdaderamente metafísico”, no “como una alternativa a la antropología”, sino precisamente en orden a preservar la dignidad de la persona (83). A sus ojos, “ambas, la razón y la fe, se empobrecen (así) y se debilitan la una con respecto a la otra”.

Una fe que carece de razón enfatiza el sentimiento y la experiencia, y así corre el riesgo de perder su carácter como propuesta universal. Es ilusorio pensar que la fe tiene mayor poder de convencimiento que una razón “débil”. Por el contrario, corre el riesgo de ser reducida a un mito o aún una superstición. Con el mismo alcance, una fe que no encuentre ya una fe madura nunca va a ser motivada a volver a mirar la novedad y radicalidad del ser (48). Esto es por lo cual, hacia el final de la encíclica, el Papa cita el Vaticano I, según el cual la fe y la razón se ayudan mutuamente (100; *Dei Filius*, 4).

Recientemente, las muy comentadas afirmaciones del Cardenal Ratzinger en los diarios alemanes se movieron en la misma dirección: “separación peligrosa”⁸², “dubitativa pretensión a la verdad”⁸³, “el cristianismo siempre quiso ser más que una tradición”⁸⁴.

*“Simplificando, podríamos decir que el Cristianismo convenció a la gente porque combinó fe y razón y porque ordenó la conducta a la caridad, al cuidado amoroso del que sufre, del pobre, del débil, sin atención de clase. El poder que movió al cristianismo a ser una religión del mundo consistió en su síntesis de razón, fe y vida”*⁸⁵.

Hoy, observa el Cardenal Ratzinger, un reduccionismo neoplatónico parece ofrecer un camino de conciliación entre religión e

⁸⁰ Gregorio XVI, *Mirari vos* (1832): DH 2730 s.; ver también *Syllabus*, 3 (1864); DH 2915-2917.

⁸¹ Sobre la encíclica ver J.Splett *Fides et Ratio. Philosophisch gelesen* en *MPh.Z* 51 (2000), 63-79.

⁸² Joseph Cardinal Ratzinger, *Christ und Welt*, en el *Rheinischer Merkur*, del 6 de febrero de 1998.

⁸³ Idem, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 8 de enero 2000.

⁸⁴ *Ibid.* 8 de marzo 2000.

⁸⁵ Joseph Cardinal Ratzinger, *Der Angezweifelte Wahrheitsanspruch*, *FAZ*, 8 de enero 2000.

ilustración “esta primera idea (neoplatónica) fue formulada por Porfirio como la verdad se encuentra escondida. Una idea en la que el budismo y el neoplatonismo concuerdan. Por consiguiente, cuando se trata de la verdad, de Dios, sólo hay opiniones”⁸⁶.

2. Volvamos a la “dialéctica de la ilustración”. En el encuentro de verano de Castel Gandolfo de 1996 Robert Spaemann subrayó que, de acuerdo a Nietzsche, la religión era la única cosa dejada que podía salvar a la Ilustración de su propia autodestrucción, entendida ésta mejor de lo que se entendió a sí misma⁸⁷. Ya que la Ilustración pudo proclamar la libertad religiosa porque todas las religiones eran de todos modos ilusiones, el Vaticano II dejó una fundamentación más profunda para esta libertad (desde la posición del perdedor, que ahora aprovecha a su turno su posición, una ganancia que no es necesariamente mal adquirida. “Este es justamente el modo de las cosas: debes ser primero vencido para entender luego más profundamente”).

“La religión defiende hoy la Ilustración, porque defiende, primero, un concepto de acción no determinístico, y de ese modo la libertad, sin la cual la liberación no tiene ningún sentido, y segundo, la capacidad de verdad del hombre”⁸⁸. El reconocimiento de que esta capacidad es contingente es común al Cristianismo y a la Ilustración. De todos modos, si uno entiende esta contingencia en los términos de un naturalismo evolucionista, la razón y la ilustración se anulan, incluso si esta anulación toma la forma de la travesura irónica de Rorty. Sólo si la contingencia es de este modo porque brota de la libertad divina, la razón puede, aunque en una forma contingente, ser capaz de verdad⁸⁹.

3. Salvar la razón, de todos modos, no es lo mismo que salvar al hombre (ver nota 72). Podría ser imposible hablar, o haber hablado suficientemente sobre él. Pero ciertamente se dice demasiado poco sobre él cuando no es escuchado y encarado como una palabra de y hacia Dios. Salvar, al hombre, entonces, es sobretodo salvar su auto-trascendencia, y la autotrascendencia de su razón. Su preocupación primera debería ser, no él mismo o sus compañeros, sino Dios, no cer-

⁸⁶ Ibid.

⁸⁷ R. Spaemann, *Der innere Widerspruch der Aufklärung. Diskussionsbemerkung*, en *Aufklärung heute*, ed. Por Krzysztof Michalski (Stuttgart, 1997), 231-235; 233: “es el vencido, no el vencedor, quien comprendió la historia”.

⁸⁸ Ibid. 233.

⁸⁹ Ibid. 234.

teza (modernidad) o autoexperiencia (postmodernidad), sino verdad⁹⁰.

El argumento de Anselmo señala esta autotranscendencia. En este argumento, la razón piensa a través de sus posibilidades en una frase que se remonta de Agustín a Séneca: *Id quo maius cogitari nequit* (aquello que no puede pensarse más grande). Lo que justamente no significa un mero “objeto concebible más alto”⁹¹. Y haciéndolo así se trasciende a sí mismo (XV) al *maius quam cogitari potest* (lo más grande que puede ser pensado). Anselmo trabaja aquí “con un concepto operacional lógico; como tal, no define ningún objeto, sino la operación que guía a la cosa significada”⁹². “Según Anselmo, el Dios creído puede ser aceptado como algo real, porque no hay otro camino para explicar la capacidad del yo para formar por sí mismo el concepto de una realidad divina”⁹³.

Pero semejante trascendencia es posible últimamente sólo como consecuencia de una participación. Scheler: “Todo conocimiento religioso de Dios es también un conocimiento recibido de Dios”⁹⁴. ¿Y cómo podemos concebir un semejante diálogo, don y participación en Dios sin la confianza en la cuestión del Espíritu de Dios que “sondea... las profundidades de Dios” (1 Co 2,10)?

De nuevo volvemos al escándalo de la invitación de Dios, del Dios Unitrino. Pero, en tanto que es una invitación, ¿por qué no esperar una chance, por ella y por nosotros? (¿no distingue al hombre una nobleza que lo eleva más allá del resentimiento, la autopreservación y aún el deseo de salvación para buscar y glorificar la verdad por sí misma, para buscar y celebrar lo santo?).

Le debemos la comprensión de la Trinidad al victorino Ricardo de San Víctor, a quien tuvimos ocasión de nombrar. Aunque nunca olvidado completamente, su obra ha recibido hoy una nueva atención⁹⁵. Balthasar tradujo su *De Trinitate* al alemán y Gisbert Greshake, después

⁹⁰ Por la misma razón, las religiones no han de servir una ética para la supervivencia del planeta. Más bien, una ética semejante habría de servir a nuestra relación con lo santo. (Ver J.Splett, *Welethos, doch wie?* Manuscrito: Karl Rahner Akademie, 1998).

⁹¹ Anselmo, *Proslogion*, II. Ver Gangolf Schrimpf, *Die Frage nach der Wirklichkeit des Göttlichen. Eine wirkungsgeschichtliche Hinführung zu klassischen Philosophischen Texten*. (Frankfurt, 2000), 57-63 (Séneca, 58).

⁹² Schrimpf, *Die Frage nach der Wirklichkeit des Göttlichen*, 60. “Dios ha probado así que es algo que se hace real para el yo sólo como algo pensado, pero que cuando el yo, pensando, acepta su realidad, se escapa de toda definición conceptual precisa”.

⁹³ *Ibid.*, 63.

⁹⁴ M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, en *Gesammelte Werke V*, 5 ed. (Bern, 1954), 143.

⁹⁵ M. Schniertshauer, *Consummatio Caritatis. Eine Untersuchung zu Richard von St. Victor's De Trinitate* (Mainz, 1996).

de años de estudio, ha propuesto recientemente una “teología trinitaria” en el espíritu de Ricardo⁹⁶.

Estas son razones para esperar- a pesar de lo dicho arriba sobre la crisis de Dios y el arrianismo- que el pleno olvido de la Trinidad por parte de los cristianos (y peor aún, de los teólogos⁹⁷) comienza a disiparse. Entre estas razones se encuentra nuestra situación histórica en la que nos encontramos nosotros: la inevitabilidad del diálogo con hebreos y musulmanes significa que el cristiano no representa meramente –como lo fue en la modernidad– más el lado “teístico” del debate contra ateos y agnósticos.

Que, apenas dicho esto, escuchamos sugerencias –no sólo desde afuera, sino desde dentro de nuestras propias filas– que debemos renunciar al corazón de nuestra propia fe con el objeto de alinearnos con otros es difícilmente sorpresivo después de todo lo que hemos dicho⁹⁸. De todos modos, seguir estas recomendaciones significaría traccionar nuestra misión justamente en relación con las otras religiones abrahámicas. A lo sumo debemos nuestro testimonio a nuestros contemporáneos de afuera de esta tradición común. Pero ante todo se lo debemos en agradecimiento a Él.

Traducción: Francisco Bastitta y Alberto Espezel

⁹⁶ Richard von Sankt-Viktor, *Die Dreieinigkeit* (Einsiedeln, 1980); Gisbert Greshake, *Der Dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie* (Freiburg, 1997). Greshake publicó una edición simplificada para el gran público bajo el título *An den drei-einen Gott glauben. Ein Schlüssel zum Verstehen* (Freiburg, 1998).

⁹⁷ Según Christof Gestrinch, los textos de Rahner y Barth sobre la Trinidad eran “escritos para puntualizar especialmente a los teólogos sistemáticos”, cuyo trabajo era escandalosamente incapaz de sostener la plegaria al Dios Unitrino en himno y confesión. “El escándalo consiste en el hecho de que los cristianos fallaron en alcanzar, para decirlo así, su propio concepto de Dios, pero quedaron más bien vigilados en una comprensión del Dios del Antiguo Testamento (en el mejor de los casos) o en una visión de Dios de tipo filosófico-metafísica”. (Christof Gestrinch, *Karl Rahners Beitrag zur Trinitätstheologie im Vergleich mit Karl Barth in Theologie aus Erfahrung und Gnade. Annäherungen an Karl Rahner*, ed. M. Delgado y M. Lutz-Bachmann (Hildesheim, 1994), 142-158; 156 ss.

⁹⁸ Para no decir nada sobre las propuestas postmodernas de usar la Trinidad como un puente entre el monoteísmo judío y el politeísmo pagano (en parte una justificación de la reserva antitrinitaria).