

EL DOBLE ROSTRO DE DIOS. EL PANTEÍSMO MODERNO Y LO SAGRADO

Si la época del Espíritu anunciada por el abad calabrés Joaquín de Fiore en el siglo XII, no ha encontrado una respuesta inmediata, hoy es más vivo que nunca su pensamiento. Estamos en la época "joaquinista" en donde la idea de espíritu domina lo sagrado, la experiencia religiosa y, consecuentemente, los conceptos de Dios, hombre y mundo. Con ello se cumple una condición en la que desvanecen los contornos del sentido de la realidad, último obstáculo para dar salida a la invención de la coincidentia oppositorum. Esta coincidencia ha pasado a través del terreno fértil de la modernidad para llegar a nosotros con la pretensión gnóstica del panteísmo nihilista; del "yo" que se supone todo en todo: la desolación desértica de su espíritu. Sólo el realismo cristiano frena esa pretensión. En este artículo, Borghesi nos traza un interesante itinerario de la secularización moderna y nos plantea una perplejidad: si los temas de lo sagrado y de lo religioso sobreviven en lo moderno sólo como un "residuo", o si, en cambio, la cultura moderna se acerca a ellos de una forma nueva. La respuesta es importante, porque de ella se genera la religiosidad posmoderna, con la cual, el cristianismo no puede dejar de confrontarse. La religiosidad posmoderna conjuga religión y nihilismo, de tal manera que La "sociedad del vacío" puede legitimarse a sí misma. "La nada sobre la cual flota no es el abismo sobre el cual se hunde sino el espacio aéreo de su libertad. Para que eso sea posible, soportable, se necesita la prioridad del sueño sobre la realidad."

Por **Massimo Borghesi** (*)

1. Lo moderno y lo sagrado

El prejuicio que mueve a la cultura de la Ilustración y de la post-Ilustración explica por qué, en el ámbito científico, la dimensión de lo sagrado, y de lo religioso en general, se trata más a nivel étnico-antropológico. En el fondo se encuentra la idea, codificada por el pensamiento positivista de la segunda mitad del siglo XIX, de que la religiosidad es una característica del hombre premoderno, cuya mentalidad está marcada por el temor frente a la naturaleza que ni la ciencia ni la técnica han dominado aún. En esta perspectiva, la religión se considera como un reflejo de lo sagrado natural, es decir, de una visión no objetiva de las cosas, que el pensamiento científico, al permitirnos el dominio de la realidad, va disipando inexorablemente. Si la idea de Dios nace del miedo frente a un mundo hostil y amenazador, esta idea desaparecerá con la de-sacralización del mundo y la evolución hacia una versión profana y secular del mismo. Se trata de una perspectiva que se ha vuelto tan habitual que ya no necesita ninguna justificación. Para dicha visión toda manifestación de lo religioso dentro de la modernidad asume el aspecto de un "residuo", de la supervivencia de un modelo arcaico, cuya existencia puede solamente explicarse como una reacción. Resistencia anti-moderna al desarrollo de un proyecto histórico ineluctable e irreversible. Con este objetivo, la tripartición historiográfica entre antiguo, medieval y moderno asume el valor normativo-axiológico de un tiempo marcado por el "no retorno". La visión religiosa del mundo ha llegado a su fin, pertenece a un pasado, el de la adolescencia de la humanidad.

Esta perspectiva, común en el ámbito historiográfico hasta los años setenta, resulta hoy inaceptable para muchos y por ello la critican. Esto no sucede porque se dé una relectura cristiana de lo moderno, sino por una comprensión de las implicaciones religiosas que lo moderno asume al alejarse del cristianismo. Como escribe el historiador de las religiones Giovanni Filoramo: "De las muchas paradojas que acompañan de modo parasitario el gran cuerpo del Leviatán moderno, una de las menos llamativas y dramáticas, pero no por eso menos interesante y sorprendente, es, por supuesto, la paradoja de su situación religiosa, es decir, de una situación donde el desencanto y la desilusión del mundo tecnológico y

secularizado hacia la religión se han revelado como un desencanto y una desilusión del carácter religioso. Desde hacía más de dos siglos, la cultura occidental de tipo ilustrado se empeñaba en proclamar la muerte de un sujeto: la religión que tenazmente se substraía al destino que le han asignado”. [1]

La paradoja de la que habla Filoramo, nos plantea un problema: si los temas de lo sagrado y de lo religioso sobreviven en lo moderno sólo como un “residuo”, o si, en cambio, la cultura moderna se acerca a ellos de una forma nueva. El mismo Hegel —y éste es un aspecto de su reflexión que no ha sido estudiado suficientemente— nos coloca en el camino de los orígenes religiosos de lo moderno, cuando en sus Lecciones sobre la historia de la filosofía habla de Jacob Böhme y Francis Bacon como los iniciadores del pensamiento moderno. Böhme, antes que Descartes, es el philosophus y theosophus teutonicus que da la dirección de la nueva reflexión, una dirección en la que lo Absoluto se presenta como coincidentia oppositorum. Añádase a esto la opinión contenida en las Lecciones sobre filosofía de la historia, según la cual lo moderno no comienza con Descartes, la ciencia moderna, el Renacimiento [categoría que Hegel no conoce] sino con Lutero y la Reforma protestante. “Con la Reforma comienza el reino del Espíritu, en el que Dios es verdaderamente conocido como espíritu. Con esto se despliega la nueva, la última bandera en torno a la cual se reúnen los pueblos: la bandera del espíritu libre, que habita en sí mismo y en la verdad”. [2] La edad nueva es una edad en la que, actuando el principio protestante en la relación entre lo humano y lo divino, se ve la manifestación de la era que, según Joaquín de Fiore, debía seguir al tiempo del Padre y al tiempo del Hijo.

El ideal de Joaquín de Fiore, reactualizado por Lessing en la cultura alemana de finales del siglo XVIII, como han demostrado Jacob Taubes en su *Abendländische Eschatologie* [3] y Henri de Lubac en *La postérité spirituelle de Joachim de Fiore* [4], atraviesa el pensamiento europeo entre 1700 y 1900, dándole un tono religioso, tendencialmente apocalíptico. Lo moderno es consumación de la historia, tiempo de la Razón en el que lo humano y lo divino se identifican según una perspectiva que al mismo tiempo es titánica-prometéica y religiosa [5]. Religiosa en cuanto titánica, es decir, que tiende a una progresiva identidad entre el hombre y Dios, hasta quitarle todo espacio a la fe en un Dios personal y trascendente. La filosofía moderna, en la medida en que se opone al cristianismo, oscila entre una visión panteísta, en la que la filosofía se convierte en religión, y una deísta, según la cual la filosofía construye a la religión.

La primera corriente, presente en el análisis historiográfico de Wilhelm Dilthey, depende de Giordano Bruno y Baruch Spinoza y encuentra su máxima expresión en el idealismo alemán. La segunda, centrada en la idea de un Absoluto que no puede representarse, llega a su ápice con Immanuel Kant y, en el pensamiento del siglo XX, con Karl Jaspers. A estas dos corrientes corresponden dos tipos de religiosidad: uno animado por la percepción de la presencia “divina” del cosmos (Schaffesbury), el otro impregnado de una religiosidad negativa hacia lo finito y el mundo sensible, que tiene su expresión en la estética de lo “sublime”.

Fuera de las diferencias, no cabe duda de que si lo examinamos atentamente vemos que lo moderno está animado por una fuerte tensión religiosa, a veces incluso mística, y esto, cosa singular, cuando más se opone al cristianismo. La filosofía moderna, cuando quiere “superar” al cristianismo, tiende a asumir un carácter “religioso”. Lo cual no sólo es evidente en Giordano Bruno y Spinoza, sino también en el *Aufklärung*, en el Romanticismo alemán, cuyo objetivo, en Novalis y Friedrich Schlegel, es la fundación de una nueva “mitología” y de una nueva religión [6], en Hölderlin, en el idealismo, en la mística de Schopenhauer, en Feuerbach y en la izquierda hegeliana, para la cual, según Karl Löwith: “Ninguna postura es jamás bastante radical: lo que a uno le parecía ateísmo, el que venía después lo seguía viendo como algo teológico, religioso y cristiano. A Bauer, Strauss le parecía un « cura », Stirner veía a

Feuerbach como un “ateo devoto”, para Marx, Bauer era un crítico, y seguía siendo crítico sólo en cuanto teólogo. De Stirner, que creía superar a todo, se ríe con la “Sagrada Familia” (Bauer) Marx, que lo llama “Padre de la Iglesia y San Marx”, mientras que Feuerbach descubre en la “nada de Stirner” aún un “predicado divino”, y en su “nico” ve aparecer la “felicidad individual cristiana”. Cada uno quiere demostrar a los otros que siguen teniendo un residuo de cristiandad”. [7]

Es lo que sucede con Friedrich Nietzsche, quien a su vez critica comunismo y socialismo como consecuencias de la antropología cristiana, contraponiéndoles el Evangelio de Zarathustra. El Uebermensch que se afirma después de la “muerte de Dios” es, en una perfecta fusión entre mística y titanismo, el anti-tipo respecto a la “religión de la humanidad y del progreso” que atraviesa la cultura europea desde la revolución francesa en adelante. Es un culto como ha demostrado Henri de Lubac en *Le drame de l’humanisme athée*, que halla su expresión más clamorosa en el pensamiento de Augusto Comte. [8]

Positivismo, comunismo, mística de los hombres y de las razas superiores son, “en la era de la secularización”, las creencias laicas de una religión civil que enciende el pensamiento utópico entre 1800 y 1900. Esto lleva a reflexionar sobre el problema de si la culminación de lo moderno coincide con una supervaloración de lo sagrado, con un exceso de religiosidad que oscila entre una desacralización del mundo y una negación radical.

2. La secularización como metamorfosis de la gnosis

La respuesta a la cuestión y la observación de Filoramo según la cual el desencanto moderno es un desencanto y una desilusión de tipo religioso, tienden a cuestionar de nuevo los modelos interpretativos de la secularización moderna. Estos modelos, que dependen sobre todo del paradigma ilustrado, tienden a leer la secularización como un cambio de los contenidos de la fe desde el plano religioso al racional, inmanente. La religión desempeña aquí el rol de propedéutica de la razón. Como escribe Kant: “Podemos tranquilamente creer que, si el evangelio no hubiese enseñado antes las leyes éticas universales en su íntegra pureza, la razón no las habría conocido en su integridad, aunque ahora, puesto que ya existen, cada uno puede estar convencido de su exactitud y validez únicamente mediante la razón.” [9]

Este cambio del ámbito de la fe al ámbito autónomo de la razón no carece naturalmente de problemas. [10] Para Löwith de *Meaning in History. The theological implications of the Philosophy of History* (Chicago, 1949), esta transposición, evidente en el cambio de la escatología cristiana a la moderna filosofía de la historia basada en la idea de progreso, es el origen de las contradicciones que reinan en el modernismo histórico. El resultado aporético (incierto, dudoso) confirma, sin embargo, la idea de que lo moderno, hasta Nietzsche inclusive, se mueve dentro de un horizonte cristiano. La secularización es transposición de contenidos cristianos a un plano laico, meramente racional.

Friedrich Gogarten llega a una opinión análoga, aunque con valoraciones distintas. En la interpretación gogartiana, lleva al extremo la contraposición típica de la “teología dialéctica” entre fe y religión: la secularización es el resultado de la desacralización del mundo inaugurada por el cristianismo. La autonomía del mundo en sentido moderno no tiene lugar en contra del cristianismo, sino a partir de éste. La fe cristiana, al disolver la visión divina del cosmos propia del paganismo antiguo, hace posible una visión profana del mundo, y, por consiguiente, el camino de la ciencia moderna.

Contrario a la lectura de Gogarten, y asimismo a la de Löwith, es Hans Blumenberg con su trabajo de 1966, del título programático *Die Legitimität der Neuzeit* [La legitimidad de la

Modernidad]. Blumenberg rechaza la tesis teológica de la secularización: la autonomía del hombre moderno no adquiere su legitimidad porque la fe cristiana lo ha hecho posible, sino porque ha conquistado dicha legitimidad en contra de la fe. De aquí el rechazo de la categoría de “secularización” en cuya metáfora reside una pretensión cristiana: reconquistar lo que ha sido expropiado. Podemos aquí observar que Blumenberg tiene en parte razón al rechazar la idea de que lo moderno es el resultado de la secularización cristiana. En realidad, la mera transposición de contenidos cristianos, sobre todo de carácter ético, a un ámbito inmanente, califica solamente una parte del pensamiento moderno; una parte que, como ha evidenciado Alasdair McIntyre, estará destinada a sucumbir bajo las críticas de Nietzsche.[11]

A diferencia de esto, una corriente esencial de lo moderno está marcada no por una secularización del cristianismo, sino por su metamorfosis, o mejor dicho, por una metamorfosis de la gnosis. [12] Blumenberg no concibe este aspecto dado que para él la modernidad se presenta precisamente como superación del momento gnóstico no totalmente dominado, según su opinión, por la postura cristiana. En realidad, parte del pensamiento moderno reencuentra, de forma nueva, el momento gnóstico precisamente a partir de su contraposición al cristianismo. Reencuentra, pues, esa noción (soteriológica) salvífica de la filosofía como “ejercicio espiritual”, que redimensionada por el cristianismo, en la Patrística y en la Edad Media, es el centro del sentido antiguo del filosofar, como ha demostrado egregiamente Pierre Hadot. [13]

Por eso los grados del conocimiento forman las etapas de un proceso espiritual de ensalzamiento y autoelevación del alma “divina” de la prisión del mundo sensible, donde ha caído, a la contemplación-identificación con lo divino de donde procede. En esta perspectiva, la gnosis es salvación, redención del yo, gracias al conocimiento filosófico que substituye a la religión.

Durante la edad moderna la Ethica de Spinoza y la Fenomenología del Espíritu de Hegel no son solamente obras “teoréticas”, especulativas, sino también “itinerario del alma hacia Dios”, “camino de conversión”, sendas de salvación. No se trata de un proceso indoloro. La cruz precede a la resurrección. La identificación del yo con la substancia divina universal comporta, en efecto, el sacrificio del mundo ilusorio de los sentidos. El yo empírico es la víctima sacrificada en el altar del Uno-Todo.

En esto reside la ambigüedad del panteísmo, el cual por un lado embriaga la conciencia identificándola con lo divino, y por el otro, disuelve toda identidad del sujeto particular como una gota del gran mar del Ser. La religión del Uno-Todo oscila entre la supervaloración del yo y su negación, entre hombres-dioses y víctimas del sacrificio. Es evidente, pues, cómo esta concepción asume el modelo gnóstico, cuyo misticismo dialéctico puede afirmar lo “totalmente ajeno” sólo sobre las cenizas del mundo presente. Esta negación, que distingue a las corrientes gnósticas de la antigüedad, se halla de nuevo en la tendencia pesimista, de por sí minoritaria, que caracteriza a la modernidad.

Dicha tendencia, como podemos ver en Schopenhauer, se une a la mística de Oriente. El mundo como “representación” es el velo de Maya, el lugar del principium individuationis que el arte y la música deben superar. De este modo, el hallazgo del paradigma antiguo de la gnosis le permite a Occidente fundirse con Oriente. Una concepción que hallamos también en el “transcendentalismo” americano de Ralph Waldo Emerson, en el que confluyen tanto el gnosticismo occidental de Swedenborg, que tiende a la conciliación entre religión y ciencia, como la gnosis hindú, cuya presencia favorece una concepción impersonal de la divinidad como Energía Cósmica.

A diferencia de América, en Europa el hechizo de Oriente está unido, por lo general, a una crítica del saber científico y de la racionalidad occidental. El esquema gnóstico sigue el modelo antiguo de contemplación y huida del mundo. Sin embargo, en la unión entre optimismo y gnosís, que se encuentra en el núcleo de la modernidad, predomina una formulación nueva del modelo clásico, una metamorfosis de la gnosis. Aquí la transformación reside en el hecho de que la “gnosis antigua” (con su negación de la creación por parte de Dios) hace ateo al mundo en nombre de la trascendencia divina; la postcristiana lo hace en nombre de un “inmanentismo radical”. [14] Para la primera, el mundo no puede ser obra de Dios, hasta el punto de que lo considera obra del Demiurgo malvado. Para la segunda, lo negativo es lo divino en cuanto resulta ser diverso de lo mundano.

De este modo se exalta el mundo como el Todo, el Ser que todo lo abraza y totaliza, lo sagrado. Sobre este punto, la “nueva gnosis” se va segmentando y dividiendo en dos direcciones. Una está marcada por una continuación-superación de la postura judeo-cristiana; la otra, por un retorno al paganismo cosmocéntrico de los antiguos. Para la primera, la diversidad entre viejo y nuevo eón asume, siguiendo el modelo joaquinita (Joaquín de Fiore) de los tres reinos, una frecuencia temporal. Se critica el mundo presente a partir del mundo futuro, la edad del Espíritu que debe aún manifestarse. Mientras la gnosis antigua se ocupaba de las reglas para liberar al alma de la prisión cósmica, la nueva se ocupa de las reglas para liberarla del mundo presente en dirección del futuro imaginado como perfecto. Es la dirección, estudiada por Karl Löwith, que surge de darle un carácter inmanente al escatón cristiano. Al contrario, la otra corriente del panteísmo moderno, que a partir de Giordano Bruno se distingue por la continuación de la religiosidad antigua del cosmos, entiende la liberación del yo como regreso a la Gran Madre, a la Tierra, al Dios-naturaleza, al mundo divino. Es la fe de Shaftesbury, Goethe, Herder, Schelling. Es la mística de David Herbert Lawrence, que en *Apokalypse* expresa el lamento de la muerte de lo divino: “Hemos extraviado el cosmos. Ni el sol ni la luna logran comunicarnos con su energía. En términos místicos: la luna se ha oscurecido para nosotros y el sol se ha ocultado”. [15]

El esplendor del cosmos antiguo, pagano, se ha apagado después de que con el cristianismo el yo, la persona, ha tomado relieve e importancia. “Para nosotros todo es personal. El panorama que podemos contemplar y el cielo mismo nos sirven sólo de trasfondo estupendo para nuestra existencia personal...” Para el pagano el mensaje y el trasfondo personal eran, al fin y al cabo, indiferentes; lo que al contrario, era real era el cosmos. El hombre vivía con el cosmos, consciente de la mayor grandeza de éste respecto a él. [16] Lawrence, que en México se había entusiasmado con su antigua civilización, escribiendo la novela *la serpiente emplumada* (*The Plumed Serpent*, Londres, 1926), es un representante moderno del culto del sol, que como un dragón enfurecido, “odia nuestra inquieta conciencia personal”. [17] La negación de dicha conciencia se convierte así en el elemento que engloba las tres formas de la gnosis que hemos mencionado: la pesimista-schopenhaueriana, la idealista-evolutiva, la estático-cósmica. En los tres casos la mística está al servicio de la explotación del yo, es funcional a la legitimación del sacrificio con el que la víctima, el yo individual, deposita su propia individualidad, en el altar del Super-Ego cósmico-histórico universal.

3. Lo sagrado entre divino y diabólico

Ese proceso, que actúa donde lo religioso se convierte en la forma que tiene el mundo de cerrarse en sí mismo lo cual, según Romano Guardini, es lo que sucede durante la era moderna [18], requiere una profundización en el análisis sobre la violencia y lo sagrado desarrollado por René Girard. [19] En efecto, sorprende el hecho de que, dentro de la perspectiva panteísta, la subjetividad acepte voluntariamente su propia disolución. Esta capitulación depende, por un lado, de una especie de agotamiento del “yo” consiguiente a la descristianización y, por el

otro, de un proceso de autorredención en el que la extinción del ego coincide con una salvación metapersonal. El aspecto de violencia de lo sagrado, propio de la mística del Uno-Todo, se conjura a partir de una visión según la cual el yo originario, visto como “limitado” y, por tanto, como “malo”, se supera en la individualidad trascendental, universal. En esta transformación, la redención es generación de Dios, teogonía. Las angustias y sufrimientos del hombre antiguo son los dolores del parto del hombre nuevo, del divino-en-nosotros que viene a la luz.

De este modo, el panteísmo moderno afirma, frente al cristianismo, otro modelo de redención. La transformación del yo coincide con una divinización que se realiza mediante lo negativo, el mal. Éste, justificado por su necesidad, es el elemento que media en el cambio de la necesidad a la libertad, de la heteronomía a la autonomía. Es la oposición que, al disolver la Ley antigua, eleva la humanidad a un destino superior. Es la interpretación gnóstica del cristianismo, la cual conduce a un dualismo antitético entre los dos Testamentos, entre el viejo y el nuevo Dios. Cristo se convierte, véase Hegel, en el hombre-Dios que libera de la tiranía del Padre, del Dios “trascendente” [20] al “Dios Humano”, el cual redime, quita la visión de dios “no humano”. Dios muere en Cristo, Dios como Ser personal distinto y diverso del hombre. El nuevo dios que surge, después de Cristo, es el “Espíritu del mundo” (Weltegeist), donde lo humano y lo divino se unen no en una persona irrepetible, sino en lo universal de los pueblos y de la historia. La redención gnóstica es redención del hombre por medio de su redención de Dios. Cristo sufre y muere para poder negar visiblemente al dios antiguo y permitir el nacimiento del nuevo. En cuanto tal es la víctima propiciatoria, víctima expiatoria y, al mismo tiempo, espíritu rebelde. Es Antígona y Prometeo, inocente y culpable. Su delito es su grandeza. En la visión gnóstica, según el cual el Dios del Antiguo Testamento es, véase Marción, el Demiurgo malo, Cristo es el liberador. Él libera restaurando la verdad originaria de la serpiente, es decir, elevando el hombre a dios y rebajando dios al hombre. [21]

Con esto el Jesús gnóstico procede a la justificación del pecado originario: el orgullo diabólico es el resorte del progreso humano y de la sed de libertad. Dios nos libera de Dios, de la oposición y del contraste que son la raíz del mal. Con esto el mal –la oposición- deja de tener razón de existir y se transforma en bien.

El cambio del mal en bien es, por lo tanto, el resultado de una metamorfosis de dios que, símbolo de represión y de heteronomía (Dios Padre), pasa a ser inmanente y no coercitivo (Dios Hijo). Desde este punto de vista asume un significado particular el hecho de que Thomas J.J. Altizer, en su volumen escrito con William Hamilton, *Radical Theology and the Death of God* (Nueva York-Kansas City, 1966), llegue, en su lectura de la kenosis cristológica influenciada por Hegel, al hallazgo de la posición de William Blake. Blake, con su *Marrige of Heaven and Hell* es el puente entre Jacob Böhme, con su teosofía de los opuestos en Dios, y la teología radical por la cual la kenosis es la liberación del Dios airado, extranjero. [22] Según Altizer: “Después de haber reconocido la presencia total de Dios en la encarnación, Blake y todos los cristianos radicales están liberados del Dios totalmente ajeno al hombre, y al mismo tiempo del peso de la autoridad de una ley heterónoma o radical.” [23] Con la “muerte de Dios toda la ley y autoridad ajena quedan desarraigadas desde sus fundamentos.” [24]

Donde la forma auténtica, originaria del cristianismo dada por su tensión escatológica que, “sepultada” por la Iglesia oficial y por el proceso de helenización, el cristianismo “radical” se propone recuperar. En eso —no obstante las críticas de Altizer a la gnosis— se vuelve a encontrar el esquema gnóstico fundamental. “Existir en nuestro tiempo —escribe— significa existir en el caos liberado de todo aspecto de significado cosmológico o de orden. Si la muerte de Dios ha dado origen a la resurrección de una auténtica nada, entonces, la fe ya no puede considerar al mundo como “creación”. Una vez más la fe debe considerar al mundo como

“caos”. Sin embargo, desde el punto de vista teológico, el mundo que el hombre considera como “caos” o como la “nada” corresponde al mundo que la fe escatológica considera como “el antiguo periodo cósmico” o “antigua creación” ambos privados de cualquier significado y valor positivos. Por eso la disolución del “ser” del mundo permitió el renovarse, y el regreso de la fe escatológica.” [25]

Un escatologismo radical se une aquí con la negación del mundo presente, malvado, del mundo de la creación, obra del dios antiguo, para afirmar al mundo nuevo, la nueva Jerusalén. En esta lucha contra el Padre, Cristo asume el semblante de Satanás para, después, rebasarlo ofreciendo una nueva imagen de lo divino. Como escriben Altizer y Hamilton, Blake presenta “una nueva y decisiva imagen de Dios —una imagen que anticipa proféticamente Moby Dick— y una imagen que refleja un nuevo momento de la historia de la redención, un momento en donde Dios mismo cambia, asumiendo una forma satánica y por fin muere bajo el semblante de Satanás para permitir el revuelco cósmico del Apocalipsis.” [26]

En esta visión donde Cristo se “convierte en el Anticristo antes de resurgir como Jerusalén” [27] la apocalíptica se cierra con la coincidentia oppositorum, revelando cómo la final unión de Dios y del hombre aniquilará el Dios que es sólo Dios, haciéndolo resucitar como “La gran Humanidad Divina”. [28] Ésta que en el Edén futuro asumirá la forma de “un solo hombre”, [29] puede ser anticipada en el tiempo presente mediante la eliminación de las diferencias que dependen de las distintas egoidades. Cada fragmento de alegría estática o de placer físico preanuncia esta unión, toda muerte momentánea de la individualidad niega una barrera que se opone a este revuelco apocalíptico, toda afirmación de un “otro opuesto”, santifica a aquel Satanás que al final se transfigurará en Jerusalén.” [30]

El eros se convierte en “sagrado” en la medida en que realiza la unidad entre distintos, supera los opuestos, actúa el idéntico. [31] La unión sexual, como en el final tanto sugestiva y ambigua de la película Azul de Krzysztof Kieslowski es —según esta concepción— la manifestación del himno a la caridad de San Pablo. En esto se evidencia un aspecto de lo sagrado moderno: la fusión entre sagrado y profano en función de la autorredención del hombre. El camino del pecado es el camino de la salvación, el “camino hacia abajo” es, como señalaba Heráclito de Efeso, idéntico al “camino hacia arriba”. La justificación del mal implica la idea de Dios como unidad de los opuestos. Por eso Böhme, según Hegel, está al inicio del pensamiento moderno. Böhme, quien comprendió “el origen del mal en Dios y de Dios” [32] está al inicio de la versión especulativa del Absoluto como coincidentia oppositorum. A ella se reconectan idealistamente tanto Hegel como Schelling. El Absoluto es vida y la vida es contradicción, contraste de opuestos.

Una similar concepción puede desembocar tanto en una mística apocalíptico-revolucionaria, como en Ernest Bloch o en la “teología radical”, cuanto en una de tipo libertino según la cual el espíritu debe reconciliarse con la materia, la razón con los instintos, la luz con la sombra. Es lo que sucede con la psicología de Karl Gustav Jung que, según Martin Buber, constituye la “manifestación moderna de la gnosis”, la “toma del motivo carpocraciano, ensañado ora como psicoterapia, el cual diviniza místicamente los instintos en lugar de santificarlos en la fe”. [33] Para el Jung “esotérico” de Los siete sermones a los muertos: “Dios y demonio son las primeras manifestaciones de la nada que llamamos pleroma.” [34] Arriba de ellos hay un Dios más grande, Abraxas, que “genera verdad y mentira, bien y mal, luz y tinieblas” [35] Es el dios-demonio cuya fe, en clara correspondencia con Jung, está en el centro de la novela Demian. Die Geschichte einer Jugend von Emil Sinclair publicada por Hermann Hesse en 1919.

También aquí el nuevo “Dios se llama Abraxas y es Dios y Satanás y abraza en sí al mundo luminoso y al mundo oscuro”. [36] La fe en ello permite rebasar la idea de sacrificio, para poder mirar con estima y cariño sus propios instintos y así dichas tentaciones.

4. La religiosidad post-moderna

La nueva religión fundada sobre la unificación de los opuestos es el resultado de la negación del Dios bíblico. Desde éste punto de vista hay una clara orientación antijudía que atraviesa la gnosis moderna. Ella está presente en la misma reflexión sobre lo “sagrado” que encuentra su expresión emblemática en el texto de Rudolf Otto, *Das Heilige* (1917,1936). En polémica en contra de la teología y la dogmática con sus atributos racionales de Dios, Otto pone al centro de la experiencia religiosa el escalofrío místico que se siente frente a lo numinoso que aparece como *mysterium tremendum*. Este miedo brota del susto frente a lo irracional, a la “ira de Dios”, a su energía. El Dios religioso, distintamente del Dios filosófico, está caracterizado por la orghé, por la ira, vitalidad, pasión, voluntad, fuerza. Esta energía divina aparece, según Otto, en Fichte, Schopenhauer, y en lo que Goethe llama el “demoníaco”. Aparece en Lutero, del cual De servo arbitrio Otto confiesa haber tomado la idea de “numinoso”. [37] Aparece en Böhme según el cual hay “un dúplice aspecto de la divinidad misma, concebida como bondad y amor por una parte, furia e ira por otra.” [38] Aparece, entonces, en el Dios del Antiguo Testamento, imponente y terrible, mientras que a partir del Evangelio se muestra como “paternal” aunque en su doctrina escatológica del Reino conserva el contraste con el mundo en la figura del “totalmente otro”. “El Soberano de este Reino —escribe Otto— es el “Padre celestial”. Suena para nosotros hoy suave y es frecuentemente sinónimo de familiar, algo como “el buen Dios”. Pero de esta forma nosotros mal entendemos el significado bíblico así del sustantivo como del predicado. Ante todo este “Padre” es el Santo y altísimo Señor de este Reino, la amenaza oscura con la plenitud de emát de Javhé, que se acerca del profundo cielo”. [39]

En esta visión, el cristianismo hace menos lejano cielo y tierra pero, sin que el contraste se haga menos. La unión entre los dos Testamentos es una armonía de opuestos, del Dios cercano y del Dios lejano, de amor y de temor. De tal manera la reconciliación cristiana no elimina el aspecto inquietante de lo divino, su distancia, el miedo frente a la irracionalidad de su potencia. Radicalizando la teología dialéctica de Lutero, Otto vuelve a encontrar, en realidad, el dualismo moderno entre bien y mal en Dios derivado de la teosofía de Böhme. Queda latente el antijudaísmo de Marción, según el cual Jahvé se convierte en el demiurgo malvado al que se opone la divinidad buena en la persona de Jesucristo.

Esta postura de Marción se casa, en la gnosis moderna, con la retoma de postura de Joaquín de Fiore, según el cual la Edad del Espíritu, como eliminación del contraste entre espiritual y material, divino y humano, supera las divisiones aún presentes en la Edad del Hijo. En el clima actual, marcado por la New Age, la nueva era asume el rostro de la “edad de Acuario” cuya llegada designa la declinación de la “era de los peces”, la era cristiana durante dos mil años. El abrirse del nuevo milenio se carga de expectativas escatológicas en un nuevo tiempo que “va a acontecer”. La edad del Espíritu está a las puertas. Esta “nueva fe”, que pone al centro de los nuevos movimientos religiosos nacidos en Norteamérica, depende de una visión del mundo que, como ha demostrado Harold Bloom, Michael Lacroix y Giovanni Filoramo, repite el esquema gnóstico antiguo, fundado sobre la autorredención y divinización del alma mediante un saber salvífico, reformulado al interior del optimismo moderno. [40]

Como en toda postura panteísta, este esquema prevé, en su interior, la oscilación entre la “religión del Sí” de un lado, en donde la psicología se convierte en análisis salvífico del alma, y la “religión del mundo” por otro, como acontece en las versiones más radicales de la ecología

en donde el primado antropológico viene decisivamente negado. Más allá de las diferencias, idéntico es el clima: una religiosidad que lejos de ser el éxito de una confrontación entre razón y realidad, exigencia de felicidad y constatación dolorosa del límite —así como se expresa en Ludwig Wittgenstein, Albert Camus, Max Horkheimer—, es más bien una religiosidad funcional para la ocultación de las contradicciones, una religiosidad aérea y ligera, informe, que lejos de abrir lo humano hacia Dios entendido como “otro”, es, más bien, el elemento llamado a “cerrar” el mundo, a volver soportable la existencia acabada en la “era del vacío” (Lipovestsky). [41]

Se establece así un círculo extraño entre religiosidad y nihilismo. El panteísmo, por el cual el yo personal es ilusorio, genera un nihilismo empapado de mística, análogo a las filosofías del Oriente. La superación del sujeto y del primado del logos por obra del nihilismo prepara el terreno a una solución religiosa fundada sobre la imaginación y el sueño. Como escribe Eugen Drewermann, cuya teología depende claramente de C.G.Jung, “No tanto el mundo de los hechos y los pensamientos, cuanto aquello de los sueños: allí está el punto de partida de la experiencia religiosa”. [42]

Identificada con la dimensión onírica, en donde lo divino aparece como el arquetipo de los sueños, la religiosidad post-moderna aparece como el expediente con el cual la modernidad, después del fracaso de las utopías histórico-políticas de los años 70-80, puede evitar interrogarse a sí misma. En la despedida del escatologismo revolucionario de Bloch y de Altizer la nueva gnosis puede proponer una redención sin cambio. Eso es posible gracias al progreso tecnológico, según éste, el pasaje del mundo real al mundo “virtual” es pensado como proceso de “espiritualización”. Muy interesante, desde este punto de vista, es la vuelta que intenta parte de la postura “post-moderna” en la filosofía. Saliendo del rechazo de toda metafísica y religión en cuanto expresiones del pensamiento “fuerte”, raíz de intolerancia y de violencia, la postura post-moderna mantiene esta originalidad integrándola, pero, con una concepción nueva de la religiosidad. Por ella el éxito de la secularización moderna es la eliminación del confín entre lo real y lo imaginario, la abolición de la verdad como *adequatio*. A eso llevan tanto la tecnología, como su transformación de la “naturaleza”, así como la hermenéutica post-heideggeriana. El resultado es, según Gianni Vattimo, la llegada de la “edad del Espíritu”, una era en donde la debilitación del ser impone una visión estética del mundo en donde son eliminadas las diferencias ético-ontológicas. El cristianismo, más allá de su ortodoxia, contribuye —según la ideología postmoderna— en ese acontecimiento en la medida en que la kenosis cristológica indicaría, según una lectura que ya hemos analizado, la eliminación del rostro autoritario de Dios. La conexión entre la violencia y lo sagrado, estudiada por Girard, hay que extenderla, según Vattimo, también a aquellas concepciones que atribuyen a la divinidad todos los caracteres de omnipotencia, absolutez, eternidad y trascendencia.

En este sentido, “el Dios violento de Girard es en esta perspectiva el Dios de la metafísica, aquello que la metafísica ha llamado *ipsum esse subsistens*, que resume en sí de manera eminente todos los caracteres del ser objetivo como ella —la metafísica— lo piensa”. [43] Vattimo vuelve a encontrar aquí, a través de la “deshelenización” y la crítica al Dios “metafísico”, la típica perspectiva de Marción que retoma gran parte del pensamiento moderno. La Encarnación, en la lectura kenótica de la secularización, aparece, en efecto, como la eliminación del rostro violento del dios antiguo. “La Encarnación, es decir, el abajamiento de Dios al nivel del hombre, lo que el Nuevo Testamento llama kenosis de Dios, hay que interpretarla como signo de que el Dios no violento y no absoluto de la época post-metafísica tiene como su rasgo distintivo aquella misma vocación al debilitamiento de que habla la filosofía de inspiración heideggeriana”. [44] Por eso la relación entre los dos rostros de Dios parece ser como una relación entre momentos distintos de la historia de la salvación. En el primero prevalece la justicia y la ley; en el segundo, la caridad y la libertad. Aquí hay que

entender la caridad no como “cumplimiento” sino como “superación” de la ley. La edad del Espíritu es el Reino de la libertad en donde se le quita tanto la “letra” de los textos sagrados — su verdad “literal” —, cuanto la “materia” del mundo natural, el ámbito de los límites y de las necesidades.

Tecnología y neocristianismo, en una síntesis que recuerda de alguna forma Saint-Simon, se convierten así en los ingredientes de la utopía postmoderna. En la era estético-virtual, que ve a Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger y Hebert Marcuse, —este último con su idea del eros liberador—, dar forma al ideal de Joaquín de Fiore, la secularización se abre a una nueva sacralización, a un reencantamiento del mundo por el cual “la historia “profana” y la historia “sagrada” no aparecen más separables”. [45] Como ya sucede en Hegel, la secularización del cristianismo prepara el terreno a la sacralización de la historia. El tiempo nuevo, privado de conflictos y de divisiones, es el tiempo de la plenitud. De tal manera que el debilitamiento del ser coincide, curiosamente, con una plenitud escatológica. El Mesías que lo hizo posible está muerto. Víctima del sacrificio y chivo expiatorio, él, como en todas las corrientes de la gnosis moderna tiene la tarea de eliminar la obediencia a lo divino por parte de lo humano. Su kenosis es muerte del Padre.

Esta muerte, el tiempo del nihilismo, abre el escenario de lo sagrado post-cristiano, un sagrado que, además de la secularización del cristianismo, ve el cielo vacío llenarse de nuevos dioses. El politeísmo que adelanta es politeísmo del yo, disolución del ego, de la unidad, identidad, integración. “Términos sobrecargados todos de valores que tienen a sus espaldas a una psicología monoteísta”. [46] Aquella que James Hillman llama la renovada “batalla entre paganos y cristianos” [47] ve la lucha del inconsciente, sede de los antiguos dioses, en contra del “monstruoso yo occidental que tiene que ser amansado por todo tipo de virtud cristiana: tolerancia, autocontrol, paciencia, caridad, humildad, obediencia, pobreza”. [48] Lucha en contra del “prejuicio cristiano” expresado en el concepto del mal. Distintamente de dicho prejuicio, según Hillman, “en el mundo griego no hay algún principio particular del mal, no hay diablo, el mal no se encuentra rebasado por el bien. (...) cada singular divinidad tiene su lado destructor. Dionisos era un libertador y al mismo tiempo un destructor, así como Atenea o Apolo: la destructividad es una sombra que acompaña todas las cosas, no un principio rebasado”. [49]

Proponiendo el ideal griego Hilman afirma, una vez más, aquella coincidentia oppositorum en donde el ideal está al centro de la gnosis moderna, como observaba Romano Guardini: “Está operante en todos lados la idea fundamental gnóstica de que las contradicciones son polaridades: Goethe, Gide, C.G.Jung, Thomas Mann, Herman Hesse..., todos ven el mal, lo negativo... como elementos dialécticos de la totalidad de la vida, de la naturaleza”. [50]

La autorrendición es autojustificación y, juntos, autoexplotación. El yo está en función de la totalidad, absuelto allá donde acepta disolverse en el gran Todo. Ese es —como armonía de los contrarios—, lo “sagrado”, es Abraxas, el Acéfalo, el dios “sin cabeza”, es decir, sin rostro. Una divinidad impersonal requiere la despersonalización del yo. Su deconstrucción es el sacrificio querido por lo sagrado post-cristiano.

El resultado es un politeísmo de la imaginación del corazón cuyo espacio está caóticamente llenado por los muchos ídolos del mundo virtual.

La “sociedad del vacío” puede legitimarse a sí misma

La nada sobre la cual flota no es el abismo sobre el cual se hunde sino el espacio aéreo de su libertad. Para que eso sea posible, soportable, se necesita la prioridad del sueño sobre la

realidad. Lo sagrado post-moderno es el lugar de la gran ilusión, el regreso al Edén perdido en donde Dios y la serpiente se funden en el “hombre divino” elevado al “más allá del bien y del mal”.

Notas

[1] G. Filoramo, *Il nuovi movimenti religiosi*, Bari, 1986, p.3.

[2] G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, 4 vol. Trad. It. Florencia 1941-1967, vol. IV, p. 151. Sobre la interpretación hegeliana de lo moderno como “edad del Espíritu” véase M. Borghesi, *L’età dello Spirito in Hegel. Dal Vangelo “storico” al Vangelo “Eterno”*, Roma, 1995; *Ibidem*, *Postmodernidad y cristianismo*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1997, pp. 166-182.

[3] J. Taubes, *Abendländische Eschatologie*, Bern, 1947 (München 1991).

[4] H. De Lubac, *La posterité spirituelle de Joachim de Fiore*, 2 vols, Paris, 1979-1981.

[5] Cfr. Hans Urs von Balthasar, *Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*, Heidelberg. 1947.

[6] Véase M. Frank, *Der Kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, Frankfurt am Main, 1982. [trad. esp., *El dios venidero. Lecciones sobre la nueva mitología*, Ediciones del Serbal, Madrid, 1999.]

[7] K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Zurich, 1941. p. 500-501 [trad. esp., *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*. Traducción de Emilio Estiú, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1968.]

[8] H. De Lubac, *Le drame de l’humanisme athée*, Paris, 1944. [Trad. esp, *El drama del humanismo ateo*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1991]

[9] *Kants Briefwechsel*, II, Berlín, 1922, p. 76.

[10] Una crítica a la posibilidad de tal pasaje es dada por Romano Guardini según el cual “El hombre se convierte consciente de valores que de por si son evidentes, que sin embargo se vuelven visibles solamente en aquella atmósfera [determinada por la fe cristiana]. La idea que estos valores y estas posturas pertenecen simplemente a la evolución de la naturaleza humana, demuestra desconocer el verdadero estado de las cosas; más aun, se necesita tener el valor de decirlo abiertamente, conduce a una deslealtad que al observador atento parece característica de la imagen de la época moderna.” (*Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*, Basel, 1950, p. 114-115.) [trad. esp., *El Ocaso de la Edad Moderna. Un intento de Orientación*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1998.]. Sobre la interpretación de Guardini de lo moderno, véase M. Borghesi, *Romano Guardini. Dialettica e antropología*, Roma, 1990, pp. 161-236; Id. Romano Guardini, *Cristianismo y “visión del mundo”*, en “*Vertebración*”, *Revista del Instituto de Investigaciones Humanísticas de la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla*, No. 45, Diciembre, 1998, pp. 24-37.

[11] A. McIntyre, *After Virtue. A study in moral theory*, Notre Dame (Indiana), 1981, pp. 135-159. [tra. esp., *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987]

[12] Véase, A. Del Noce, *Violenza e secolarizzazione della gnosi*, en: AA.VV., *Violenza. Una ricerca per comprenderla*, Brescia, 1980, pp. 195-216; Sobre la lectura de Del Noce, véase M. Borghesi, *Postmodernidad y cristianismo*, cit., pp. 183-192.

[13] P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, 1987. Id., *¿Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, 1995 [tra. esp. *¿Qué es la filosofía antigua?*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000]. Sobre la perspectiva de Hadot, Cfr. J. E. Pérez Valera, *La filosofía como ejercicios espirituales, según Pierre Hadot y el "Insight" de Bernard Lonergan*, en "Revista de Filosofía", Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, 95, mayo-agosto 1999, pp. 121-164.

[14] A. Del Noce, *Eric Voegelin e la critica dell'idea di modernità*, Introducción a: E. Voegelin, *La nuova scienza politica*, tr.it., Turín, 1968, p. 19.

[15] D.H. Lawrence, *Apocalypse*, Florencia, 1931, p. 35

[16] Op.cit., p. 33

[17] Op.cit. p. 34.

[18] Romano Guardini, *Welt und Person, Versuche zur christlichen lehre vom Menschen*, Würzburg, 1939- Mainz, 1988, pp. 3-133.

[19] R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris, 1972. [Trad. esp., *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, 1999]

[20] Eso vale no sólo para el Hegel de los "Escritos teológicos juveniles" sino también para el Hegel de la madurez según el cual Dios veterotestamentario queda siempre la expresión de la "conciencia infeliz" lacerada entre sujeto y objeto. "Hegel también en su edad madura, cuando ya terminó de polemizar, partirá en dos la Biblia y pondrá entre judaísmo y cristianismo toda entera oposición", Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit, Eine theologische aesthethik*, Vol. 5, In *Raum der Metaphysik, Einsiedeln*, 1965, p. 516. [Trad. esp., Gloria. *Una estética teológica*, Vol. 5, *Metafísica: Edad Moderna*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1998]. Radicalizando la dialéctica luterana entre ley y evangelio Hegel vuelve a encontrar la dialéctica gnóstica de Marción. Su reflexión expresa un "antijudaísmo originario gnóstico: la cruz es en último análisis la "dilaceración" del judaísmo que en el Nuevo Pacto debe entonces ser lacerado: ya no es la cruz de Jesús, sino una situación dialéctica." Hans Urs von Balthasar, *Mysterium Paschale*, in : AA.VV., *Mysterium Salutis*, vol. VI, Brescia, 1980, p. 216. Sobre la dialéctica hegeliana entre los dos Testamentos, Cfr. Massimo Borghesi, *L'étà dello Spirito in Hegel. Dal Vangelo "storico" al vangelo "eterno"*, cit, pp. 168 sig.

[21] "En nosotros no hay sólo el Adán afligido, cuyo deseo de conocer lo bueno y lo malo fue satisfecho por el salvador Jesús [...]. Ya que mas alto está el inconsolado Lucifer y su deseo de ser como Dios [...]. Sólo en Lucifer, queda secreto en Jesús para ser manifestado más tarde, al final, en los tiempos en que este rostro podrá develarse, sólo en Lucifer, vueltose inquieto desde cuando fue abandonado por segunda vez, desde cuando de la cruz se levantó el grito que quedó sin respuesta, desde cuando por segunda vez fue aplastada la cabeza de la Serpiente del paraíso colgado a la cruz: sólo en Él entonces, en el escondido en Cristo, en cuanto anti-demiurgo absoluto, está comprendido también el auténtico elemento teúrgico de quien se rebela porque es hijo del hombre". E. Bloch, *Geist der Utopie*, Frakfurt am Main, 1963, p. 252.

[22] Al centro de la postura de Blake, como al centro de toda teosofía, hay “la concepción de Dios como coexistencia de los opuestos, como abismo y como revelación, como boda entre cielo e infierno, donde los opuestos son reales y al mismo tiempo relativos, pero no absolutos; [...]

[23] T.J.J. Altizer-W. Hamilton, *Radical Theology and the Death of God*, New York-Kansas City, 1966, p. 203.

[24] *Idem.*

[25] *Op. cit.*, p. 120

[26] *Op. cit.*, p. 213

[27] *Op. cit.*, p. 214

[28] *Idem.*

[29] *Idem.*

[30] *Idem.*

[31] Blake “es el único entre los artistas cristianos que identifica la real pasión sexual con la más inmediata epifanía de una “Energía” sea demoníaca que redentora.” (*Op. cit.*, p. 206)

[32] G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, 3 vol, Florencia, 1930-1973, vol. III (2), p. 54. [Trad. esp., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, 5 vols., Fondo de Cultura Económica, México, 1985.]

[33] M. Buber, *Gottesfinsternis*, Zürich, 1953, p. 138. [Trad. esp., *Eclipse de Dios*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.]

[34] *Erinnerungen, Traume, Gedanken von C.G.Jung*, Zürich, 1961, p. 454.

[35] *Op. cit.*, 456.

[36] H. Hesse, *Demian. Die Geschichte einer Jugend von Emil Sinclair*, Berlín, 1919, p. 216. [Trad. esp., *Demian*, Alianza Editorial, Madrid, 1995]

[37] “Y cuando arriba, yo usé la designación de un aspecto de lo numinoso, precisamente el tremendum a la maiestas, lo he hecho precisamente bajo el estímulo de una reminiscencia de los términos de Lutero mismo. Los recabé precisamente de su divina maiestas y de su metuenda voluntas, que se me quedaron en el oído de mi primera familiaridad con él. En efecto, en el *De Servo Arbitrio* se formó mi inteligencia de lo numinoso y su diferencia de lo racional, mucho antes de que se me volviera a ofrecer en el *gädosh* del Viejo Testamento y en los momentos del “horror religioso” a través de la historia de las religiones [...]. Lo que nosotros hemos dicho de la piedad del evangelio y de la paradoja de la fe en Dios Padre, brinca a los ojos en la experiencia religiosa de Lutero, en una intensidad inaudita. Es el inabordable que se convierte abordable, lo Sagrado que se vuelve pura Bondad, la maiestas que se vuelve en familiaridad. Es la armonía de los contrastes que forma la íntima esencia de la religión de Lutero”. R. Otto, *Das heilige. Ueber das Irrationale in der Idee des Göttlichen un sein Verhältnis*

zum Rationalen, Breslavia, 1917- Berlín, 1936, p. 103-104 [Trad. esp., Lo Santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios. Alianza Edit., Madrid, 1980].

[38] Op. cit., p.110.

[39] Op. cit.,p. 89. Una continuación actual de la tesis de Otto, junto a la perspectiva de Carl Gustav Jung, es dada por el volumen de Isabel Cabrera, *El lado oscuro de Dios*, Paidós, México-Buenos Aires-Barcelona, 1998. Según la autora “La concepción que combatimos, y que llamamos “dominante” por ser común en Occidente, es la de un Dios trascendente, revestido de atributos jurídicos y morales, que por largo tiempo fue sostén supramundano de muy diversas normas de conducta” (op. cit. p. 11). Según Cabrera “A esta imagen de Dios se contraponen aquellas que estas páginas intentan resucitar. Hay múltiples pasajes del Antiguo Testamento que traslucen la concepción de un dios misterioso e impredecible, más cercano a un poder creador arbitrario que a un legislador justo. Un dios que se opone a que sus criaturas adquieran la ciencia del bien y del mal, que exige el sacrificio de un inocente y que se deja tentar por “el espíritu de la duda” para atormentar a un justo, es una divinidad que no se ciñe a los términos de pacto alguno y que, por lo mismo, suscita un temor específico y una peculiar devoción. Esta otra imagen del dios judeocristiano palpita —como se ha señalado— en el Antiguo Testamento y nuestra intención es recogerla para contraponerla a la imagen del dios legalista. Hemos elegido aquellos pasajes, familiares dentro de nuestra mitología colectiva, donde el Yahvé legislador manifiesta “un lado oscuro” que parece serle por completo antagónico, y que nos obliga a abandonar la concepción de un dios capaz de describirse mediante predicados morales o legales. Como veremos, a veces el dios trascendente deja su lugar a un tácito dios inmanente que se confunde con el destino, el azar o la naturaleza, y al cual la atribución de propiedades morales parece serle completamente ajena.” (op. cit., p. 13).

[40]H. Bloom, *La religione americana*, tr.it., Milán, 1944:“New Age, l’orfismo californiano, pp. 211 sig., M.Lacroix, *L’ideologie du New Age* ; G. Filoramo, op.cit.; también, *Figure del sacro. Saggi di storia religiosa*, Brescia, 1993, parte III; *Figure del sacro post-modern*”, pp. 231-351. Un estudio de conjunto, esmerado y preciso en: A. Pompei, *New Age, ragione e cristianesimo*, en “*Miscellanea Francescana*”, 99, gennaio-giugno, 1999, pp.186-244.

[41] G. Lipovetsky, *L’ère du vide. Essais sur l’individualisme contemporain*, Paris,1983-1993. [Trad. esp., *La Era del Vacío. Ensayos sobre el Individualismo Contemporáneo*. Barcelona: Anagrama, 1999.]

[42] E. Drewermann, *An ihren Frühchten sollt ihr erkennen. Antwort auf Rudolf Peschs und Gerhard Lohfink, “Tiefenpsychologie und keine Exegese”*, Olten in der Scheweiz und Freiburg 1Br. 1988, p.72.

[43] G. Vattimo, *Credere di credere*, Milán, 1996, p. 30. [Trad. esp., *Creer que se cree*, Paidós, Barcelona, 1996].

[44] Idem.

[45] G. Vattimo, *Dio, l’ornamento*, en “*Micromega*”, 1996 (Suplemento al No. 5, 1995), p. 191. Sobre las implicaciones religiosas de la reflexión de Vattimo, Cfr. M. Borghesi, *L’ironia e il mondo como favola. Riflessioni sull’ideologia post-moderna*, en “*Il Nuovo Areopago*”,1(1996), pp. 19-31.

[46] J. Hillman, *Intervistasuamore, anima e psiche*, Bari, 1984, p. 113.

[47] Op. cit. p., 110

[48] Op. cit. p., 116

[49] Op. cit. p., 117-118.

[50] R. Guardini, *Wahrheit des Denkens und Wahrheit des Tuns. Notizen und Texte 1942-1964*, Paderborn-München Wien Zürich, 1980, p. 245. La nota es del 20 de enero de 1964.

(*) Dr. en Filosofía. Catedrático de Filosofía de la Religión en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Perugia (Italia). Así mismo, imparte clases de Estética, Ética y Teología filosófica en la Pontificia Facultad Teológica "S. Buenaventura", recientemente ha tomado la cátedra "filosofía y cristianismo" en el Ateneo Pontificio Regina Apostolorum. Entre sus obras publicadas destacan: *La figura di Cristo in Hegel*, (1983), Romano Guardini. *Dialettica e antropología* (1990), *L'età dello Spirito in Hegel. Dal Vangelo "storico" al Vangelo "eterno"* (1995), *Posmodernidad y cristianismo. ¿Una radical mutación antropológica?* (1997), y recientemente, *Memoria, evento, educazione* (2000). Colaborador de las revistas 30Días, Il Nuovo Areopago, COMMUNIO. Revista Católica Internacional de Teología.

- Traducción al español por Stefano Lavaggi Caselli. Instituto Italiano de Cultura, México.

Artículo tomado de Intersticios. Publicación Semestral de la Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental, Ciudad de México, No.11, Año 5, 1999. pp. 9-29.