

# Fidei Communio

2025

Anno I / Numero 1



## TEOLOGIA UNA PROPOSTA

ALESSANDRO CLEMENZIA ■ CECILIA COSTA ■ DOMINGO GARCÍA  
GUILLÉN ■ PAUL GILBERT ■ JOSÉ GRANADOS ■ MANUEL PALMA  
RAMÍREZ ■ ROBERTO REGOLI ■ ANDREA RICCARDI ■

**Nerbini**  
INTERNATIONAL

# **Fidei Communio**

**2025**

Anno **1** / Numero **1**

  
**COMITATO SCIENTIFICO:**

Manuel Aroztegui Esnaola (Universidad Eclesiástica San Dámaso, Madrid); Notker Baumann (Theologischen Fakultät Fulda); Maria Bocci (Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano); Valentino Bulgarelli (Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna); Laetitia Calmeyn (Faculté Notre-Dame, Paris); Cecilia Costa (Università degli studi Roma Tre); Kevin Flannery (Pontificia Università Gregoriana); François Jankowiak (Université Paris Saclay); Juan Luis Lorda Iñarra (Universidad de Navarra); Massimiliano Marianelli (Università degli Studi di Perugia); Javier Prades López (Universidad Eclesiástica San Dámaso, Madrid); Leonardo Rodríguez Duplá (Universidad de Salamanca)

**DIRETTORE:**

Alessandro Clemenzia (Facoltà Teologica dell'Italia Centrale, Firenze)

**COMITATO DI DIREZIONE:**

Miguel Angel Nuñez Aguilera (Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla); Manuel Palma Ramírez (Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla); Roberto Regoli (Pontificia Università Gregoriana, Roma); Nicola Salato (Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Napoli)

**SEGRETARI DI REDAZIONE:**


Elia Carrai (Facoltà Teologica dell'Italia Centrale, Firenze); Augustin Kalamba Mupoyi (Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla)

**REDAZIONE:**

Giuliana Albano (Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Napoli); Andrea Bozzi (Facoltà Teologica dell'Italia Centrale, Firenze); Daniel Escobar Portillo (Universidad Eclesiástica San Dámaso, Madrid); Augustin Kalamba Mupoyi (Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla)

**RESPONSABILI DELLE RECENSIONI:**

José Luis Cabria Ortega (Facultad de Teología del Norte de España, Burgos); José Manuel Martínez Guisasola (Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla)



**F**IDEI **C**OMMUNIO 

2025

Anno I / Numero 1 

**TEOLOGIA.**  
**UNA PROPOSTA**

Nerbini  
≡ INTERNATIONAL ≡

*In copertina: Caravaggio (attr.), Sant'Agostino nello studio, part., 1638 ca., collezione privata*

Le riviste e i volumi collettanei di Teologia e Scienze religiose pubblicati dalle Edizioni Nerbini sono disponibili sulla piattaforma online Nerbini Scaffale Aperto (<https://www.nerbiniscaffaleaperto.it>)

È possibile leggere online o scaricare gli articoli della rivista *Fidei Communio* all'indirizzo <https://www.nerbiniscaffaleaperto.it/categoria/riviste/fidei-communio/>

Rivista registrata presso il Tribunale di Firenze con il n. 6193 (29 novembre 2023)

*Per contattare la rivista: [segreteria@fideicomunio.org](mailto:segreteria@fideicomunio.org)*

*Realizzazione editoriale: Prohemio editoriale srl, Firenze*

© 2025 – Nerbini International  
Prohemio Editoriale srl – Firenze

e-mail: [edizioni@nerbini.it](mailto:edizioni@nerbini.it)  
[www.nerbini.it](http://www.nerbini.it)

---

## ■ ■ ■ SOMMARIO

### EDITORIAL / EDITORIALE / EDITORIAL ■ *Alessandro Clemenzia*

<i>The Joy of Risk and the Courage of Faith</i>	7
<i>La gioia del rischio e il coraggio della fede</i>	11
<i>La alegría del riesgo y el coraje de la fe</i>	15

### ■ ■ ■ ARTICOLI

La religiosità cattolica e la Chiesa nella cultura contemporanea. Un approccio sociologico ■ <i>Cecilia Costa</i>	21
Qué teología para qué Iglesia ■ <i>Domingo García Guillén</i>	43
Visión y orden: el problema del método en teología. Ciencia. Razón. Caridad ■ <i>Manuel Palma Ramírez</i>	67
¿A un post-hombre, un post-Cristo? La relación entre cristología y antropología frente al cambio de época ■ <i>José Granados</i>	101
Intelligenza artificiale, metafisica ed etica ■ <i>Paul Gilbert</i>	123

■■■ FORUM

J. Ratzinger, *Opera omnia*, vol. 8/1:  
*Chiesa: segno tra i popoli*, LEV, 2021

La Chiesa non è questione di democrazia ■ <i>Roberto Regoli</i>	151
Tra tradizione e innovazione. Un grande teologo europeo ■ <i>Andrea Riccardi</i>	163
Una teologia «viva» ■ <i>Alessandro Clemenzia</i>	171

## THE JOY OF RISK AND THE COURAGE OF FAITH

"The joy of risk and the courage of faith." Cardinal Joseph Ratzinger wrote these words on the occasion of the twentieth anniversary of the international journal *Communio*. It was founded in 1972 in an ecclesial context that was strongly characterized by a diverse postconciliar ferment, aimed at carrying forward, as much as possible, the experience gained during Vatican II. Many considered it necessary to carry on and spread that "conciliar spirit," inspired by various instances of renewal. This momentum impacted every aspect of ecclesial life and took on different forms, prompting even the key figures of the Council to question the meaning of what was happening. Many began to question the actual veracity of some theological arguments that not only went far beyond what the conciliar documents offered but contradicted and broke with the two-thousand-year ecclesial tradition. While recognizing, welcoming, and valuing the great turning point brought about by Vatican II, as highlighted by the issued documents, there was also an awareness, in the words of Cardinal Ratzinger,

that a number of spirits of low stature had settled all around them, which sought to impose themselves by taking advantage of the atmosphere of the Council, in the sense that, caring little for the norm of faith, they peddled postulates and assertions that corresponded to the taste of their contemporaries and seemed intriguing due to the fact that they had hitherto been considered irreconcilable with the faith of the Church.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> J. RATZINGER, *Vent'anni della rivista Communio. Il coraggio cristiano di rischiare*, in *La vita di Dio per gli uomini*, *Communio* 208–10 (2006): 221–31, here 222. All translations of this article are original.



It was not the desire for novelty that caused concern but an interpretation of reality that posed and imposed itself as an unheeded truth, capable of arousing the interest of a large number of people, inside and outside the Church. It was for many theologians – leading figures of postconciliar reflection – a process in which “the interesting became more important than the true.”<sup>2</sup> This awareness prompted a group of young intellectuals, such as Hans Urs von Balthasar, Henri de Lubac, Joseph Ratzinger, Jorge Arturo Medina, Marie-Joseph Le Guillou, and Eugenio Corecco, later involving other leaders in theological reflection (notably Walter Kasper, Karl Lehmann, Marc Ouellet, Christoph Schönborn, Angelo Scola, Louis Bouyer, and Jean-Luc Marion), to carry out a cultural project, which found its expression in the launching of the journal *Communio*. This was a name that was theologically and ontologically aligned with what they desired, thereby allowing them to embrace the novelty brought by Vatican II, yet freed from that increasingly political and sociological interpretation that reduced the category of the “people of God” to a mere popular sovereignty, in clear contrast to the theological dimension of the Church.

More than fifty years after the launch of the journal *Communio*, one might wonder whether today’s ecclesiological reflections are so different and so far removed from those postconciliar ferments that characterized the 1970s, or whether it is only the individuals that have changed but not the arguments. In this context, more than a decade after the discontinuation of the Italian and Spanish editions of *Communio*, the need arose to launch a new theological and Catholic cultural journal, called *Fidei Communio*. This journal has a dual purpose: first, to articulate a thought that resists conforming to a certain “majority interpretation” of the Church and the world, offering an alternative response to contemporary cultural issues and seeking to grasp reality as it truly is, thus addressing the questions that dwell in the heart of every man and woman; and second, to create a new, open space where diverse and often opposing views can engage in dialogue.

The awareness that the critical issues that the Church is experiencing today – albeit in a significantly different sociocultural context from the past – are not so far removed from those which led those young theologians to establish *Communio* half a century ago, has prompted a community of academics, with different university affiliations and of different nationalities but of the same generation (forty-year-olds), to

---

<sup>2</sup> RATZINGER, *Vent’anni della rivista Communio*, 222.

launch this new journal. Following in the path set by those thinkers who later became the great theologians of the last century, the aim is not merely to enhance an already widely recognized body of thought and bring it back into vogue in today's Italian, Spanish, and international ecclesial and academic landscape, but primarily to offer a proposal that looks at the present and endeavors to point to the future, while being firmly rooted in the past.

The first challenge that the new journal faced was the same as that of *Communio*. Ratzinger then wrote,

There were immediate challenges because the name already existed. There was a small journal with this title in Spain and a series of books in Rome. That is why another main title had to be chosen: *Rivista Cattolica internazionale*, to which *Communio* could be offered as a subtitle without offending the rights of others.<sup>3</sup>

Fifty years later, this new group of scholars, both Italian and Spanish, finds itself in this same situation: there was already a journal named *Communio* in Italy and Spain, although its publication had been abruptly discontinued in both countries. Not wanting to infringe on the rights of others, the group decided to move beyond the problem by adopting a new name for the journal, putting the term *fidei* before *communio*. The term *communio* was retained for two reasons: first, to express a clear alignment of thought with the theologians who founded the journal in the 1970s; and second, to maintain that argumentative centrality that conciliar and postconciliar theological reflection has given it in recent decades. It is a centrality that is called to be deepened and broadened by new philosophical developments, which in recent years have offered the cultural landscape new relational paradigms to express the deeper reality of communion. *Communio* remains a word that, when grasped in its theological poignancy and ontological depth, is still capable of offering new research perspectives in different spheres of knowledge.

The term *fides* is of equally great importance, as it is intended to reveal the personal experience in which the communal dynamic unfolds, offering a distinctive ability to look at reality in the light of the Gospel. This term is also intended to indicate which anthropological sphere is most in crisis in today's sociocultural context: a crisis that effects not only those who have never entered the horizon of faith or those who have

---

<sup>3</sup> RATZINGER, *Vent'anni della rivista Communio*, 224.

voluntarily stepped outside of it but also those who are fully part of the Church: a *krisis* is also manifest today in different fields of knowledge, including theology.

The recovery of the centrality of faith has a strong personal impact, in the innermost fabric of the baptized individual, existentially placing him or her in an immediate communion with God, in the light of which he or she can reinterpret his or her own existence. This centrality also has a cultural impact, as it offers a concrete possibility for every intelligence to rise from the horizon of things and of the doable and to the realm of the eternal, expanding each person's interiority to the whole and thus allowing everything to be reinterpreted in the light of the gift of faith. Indeed, from a true *experientia fidei* springs a renewed *intelligentia fidei*, which in turn illuminates and reinterprets the individual's experience of faith. In this personal dynamic, each *I* discovers its deepest identity always and in any case in relation to the *we* of the Church to which it belongs: against all forms of static doctrinal assimilation and intimate emotional spontaneity, the act of faith always retains an actively ecclesial nature. Through an expansion of one's interiority, granted by grace with the gift of faith, feeling *cum Ecclesia* represents the condition for the possibility of each form of theological *intelligere*.

Two other terms characterize *Fidei communitio*. First, its "internationality": the journal is not connected to a particular academic institution but is the fruit of a synergistic work directed by different professors, involving thinkers from all over the world. Secondly, its "interdisciplinarity": in fact, the journal aims to become a space for different fields of knowledge to enter into dialogue: from theology to philosophy, from history to sociology, from politics to literature, etc. From this perspective, theology is called not only to hold its own prominent place, insofar as it is called upon to create the conditions of possibility for this dialogue, but also to rediscover its disciplinary vocation, remaining constantly capable of rethinking itself in response to the various challenges arising from other fields of knowledge.

This journal is intended as a laboratory for "thinking together": a true and proper communal *intelligere* by a group of scholars who, inspired by the beauty of friendship and captivated by the allure of truth, are ready to experience "the joy of risk and the courage of faith."

In this first issue, the aim is to offer, in some way, an overview of certain crucial issues in modern ecclesial reflection. The first part consists of five essays structured as follows: *Catholic Religiosity and the Church in Contemporary Culture: A Sociological Approach* (Cecilia Costa); *What Theology for Which Church* (Domingo García Guillén); *Vision*

*and Order: The Problem of Method in Theology. Science. Reason. Charity.* (Manuel Palma Ramírez); *A Post-Human, a Post-Christ? The Relationship between Christology and Anthropology in the Face of Changing Times* (José Granados); *Artificial Intelligence, Metaphysics, and Ethics* (Paul Gilbert).

The second part is a Forum in which the first tome of the ecclesiological volume of Joseph Ratzinger's/Pope Benedict XVI's *Opera Omnia*, entitled *Chiesa: segno tra i popoli* (*Church: Sign among Peoples*) (Libreria Editrice Vaticana, 2022), is presented from three perspectives, featuring articles by Roberto Regoli, Andrea Riccardi, and Alessandro Clemenzia.



## LA GIOIA DEL RISCHIO E IL CORAGGIO DELLA FEDE

«La gioia del rischio e il coraggio della fede». Sono parole che il cardinale Joseph Ratzinger scriveva in occasione del ventesimo anniversario della rivista internazionale *Communio*, nata nel 1972 in un contesto ecclesiale fortemente caratterizzato da un variegato fermento postconciliare, orientato a prolungare nel tempo, per quanto possibile, l'esperienza maturata durante il Vaticano II. Per molti era necessario portare avanti e diffondere quello «spirito conciliare», animato da diverse istanze di rinnovamento. Questa spinta ha investito ogni aspetto della vita ecclesiale e ha assunto differenti forme, suscitando anche in coloro che erano stati i protagonisti del concilio alcune domande di senso su ciò che stava accadendo. Molti cominciarono a interrogarsi sull'effettiva veridicità di alcune argomentazioni teologiche che andavano ben oltre quanto i documenti conciliari offrivano e che si ponevano in contrapposizione e rottura con la bimillennaria tradizione ecclesiale. Riconoscendo, accogliendo e valorizzando la grande svolta attuata dal Vaticano II, così come i documenti emanati mettevano in luce, ci si rese comunque conto, recuperando le parole del cardinale Ratzinger,

che tutt'attorno ad essi si erano insediati una quantità di spiriti di bassa statura, i quali cercavano di imporsi approfittando dell'atmosfera del

concilio, nel senso che, curandosi poco della norma della fede, spacciavano postulati e affermazioni che corrispondevano al gusto dei contemporanei ed apparivano stimolanti per il fatto che finora erano state ritenute inconciliabili con la fede della Chiesa.<sup>4</sup>

Non era il desiderio di novità a destare preoccupazione, ma un'interpretazione della realtà che si poneva e imponeva come verità inascoltata, capace di destare l'interesse di un gran numero di persone, dentro e fuori la Chiesa. Si trattava per molti teologi, protagonisti della riflessione postconciliare, di un processo in cui «l'interessante diventava più importante del vero».<sup>5</sup> Questa consapevolezza spinse un gruppo di giovani intellettuali, quali Hans Urs von Balthasar, Henri de Lubac, Joseph Ratzinger, Jorge Arturo Medina, Marie-Joseph Le Guillou, Eugenio Corecco, fino poi a vedere il coinvolgimento di altri protagonisti della riflessione teologica (basti menzionare Walter Kasper, Karl Lehmann, Marc Ouellet, Christoph Schönborn, Angelo Scola, Louis Bouyer, Jean-Luc Marion) a concretizzare un progetto culturale che ha trovato la propria espressione nella nascita della rivista *Communio*. Un nome questo che si configurò teologicamente e ontologicamente corrispondente a quanto essi desideravano, raggiungendo così la possibilità di assumere l'istanza di novità portata dal Vaticano II, liberata tuttavia da quella interpretazione politica e sociologica sempre più dilagante che riduceva la categoria di «popolo di Dio» a una mera sovranità popolare in netto contrasto con la dimensione teologica della Chiesa.

A oltre cinquant'anni dalla nascita della rivista *Communio*, ci si potrebbe chiedere se le odierne riflessioni ecclesologiche siano così diverse e distanti da quei fermenti postconciliari che hanno caratterizzato gli anni Settanta, oppure se siano cambiati soltanto i personaggi, ma non le argomentazioni. In questo contesto è scaturita l'esigenza, dopo più di dieci anni dall'interruzione dell'edizione italiana e spagnola di *Communio*, di dare avvio a una nuova rivista teologica e di cultura cattolica, denominata *Fidei Communio*, con un duplice intento: in primo luogo, per dare voce a un pensiero che non intende conformarsi a una certa «interpretazione di maggioranza» della Chiesa e del mondo, e che silenziosamente emerge come possibile «altra» risposta alle istanze culturali del nostro tempo, al fine di cogliere la realtà per come essa realmente è, e così andare incontro alle domande che albergano nel cuore di ogni

<sup>4</sup> J. RATZINGER, *Vent'anni della rivista Communio. Il coraggio cristiano di rischiare*, in *La vita di Dio per gli uomini*, *Communio* 208-210 (2006), 221-231, qui 222.

<sup>5</sup> RATZINGER, *Vent'anni della rivista Communio*, 222.

uomo e donna; in secondo luogo, per generare un nuovo spazio libero, dove le diverse visioni della realtà, molto spesso anche contrapposte, possano entrare in dialogo tra loro.

La consapevolezza che le criticità che la Chiesa oggi vive, seppure in un contesto socioculturale notevolmente diverso rispetto al passato, non sembrano essere così distanti da quelle che hanno portato quei giovani teologi, mezzo secolo fa, a dare vita a *Communio*, ha spinto anche oggi una comunità di accademici, di diversa afferenza universitaria e provenienza nazionale, ma di comune età (la generazione dei quarantenni), a dare avvio a questa nuova rivista muovendosi nel solco tracciato da quei pensatori che sono poi diventati i grandi teologi del secolo scorso, non solo e non tanto per valorizzare un pensiero già largamente riconosciuto e riportarlo in auge nell'odierno scenario ecclesiale e scientifico italiano, spagnolo e internazionale, ma soprattutto per avanzare una proposta che guarda il presente e ha la pretesa di indicare il futuro, pur essendo ben radicata nel passato.

La prima difficoltà con cui la nuova rivista ha dovuto fare i conti è stata la medesima di quella di *Communio*. Scriveva allora Ratzinger:

Ci furono però subito delle difficoltà, perché il nome già esisteva. C'era in Spagna una piccola rivista con questo titolo e a Roma una collana di libri. Per questa ragione bisognò scegliere un altro titolo principale: *Rivista cattolica internazionale*, al quale *Communio* poté venir aggiunto come sottotitolo senza offesa dei diritti altrui.<sup>6</sup>

In questa stessa situazione si è trovato, cinquant'anni dopo, questo nuovo gruppo di studiosi, italiani e spagnoli: esisteva già, sia in Italia che in Spagna, una rivista col nome *Communio*, anche se in entrambi i Paesi si era bruscamente interrotta la sua pubblicazione. Senza voler ledere i diritti altrui, il gruppo ha deciso di oltrepassare il problema adottando un nuovo nome della rivista, antepoendo il termine *fidei* a *communio*. Il lemma *communio* è stato conservato per un duplice motivo: in prima istanza per esprimere un'evidente elezione di pensiero con quei teologi iniziatori della rivista degli anni Settanta; in seconda istanza per proseguire ancora oggi quella centralità argomentativa che la riflessione teologica conciliare e postconciliare gli ha conferito negli ultimi decenni. Una centralità che è chiamata ad essere approfondita e ampliata dalle nuove acquisizioni filosofiche, che in questi anni hanno offerto allo scenario culturale *nuovi pa-*

---

<sup>6</sup> RATZINGER, *Vent'anni della rivista Communio*, 224.

*radigmi relazionali* per esprimere la realtà più profonda della comunione. *Communio* rimane una parola che, colta nella sua pregnanza teologica e nel suo spessore ontologico, è tuttora capace di offrire nuove prospettive di ricerca nei differenti ambiti del sapere.

Il termine *fides* è di altrettanto grande rilievo, in quanto intende rilevare la personale esperienza all'interno della quale si gioca la dinamica comunione, offrendo in tal modo una particolare capacità di sguardo sulla realtà alla luce del vangelo. Con questo termine si vuole anche indicare quale sia l'ambito antropologico più in crisi nell'odierno contesto socio-culturale: una crisi che tocca non soltanto chi non è mai entrato nell'orizzonte della fede o chi si è posto volontariamente fuori, ma anche coloro che, a pieno titolo, fanno parte della Chiesa: una *krisis* che si manifesta oggi anche nei diversi ambiti del sapere, compresa la teologia.

Il recupero della centralità della fede ha un forte impatto personale, nel tessuto più intimo del singolo battezzato, ponendolo esistenzialmente in un'immediata comunione con Dio, alla luce della quale può rileggere la propria esistenza. Tale centralità ha anche un impatto culturale, in quanto offre una concreta possibilità a ogni intelligenza di elevarsi dall'orizzonte del fattibile e delle cose all'ambito dell'eterno, dilatando l'interiorità di ciascuno al tutto e permettendo così di reinterpretare ogni cosa alla luce del dono della fede. Da una vera *experientia fidei* scaturisce, infatti, una rinnovata *intelligentia fidei*, che va nuovamente a illuminare e risemantizzare l'esperienza di fede del singolo. In questa dinamica personale, ogni *io* scopre la propria identità più profonda sempre e comunque in relazione al *noi* della Chiesa a cui appartiene: contro ogni forma di statica assimilazione dottrinale e di spontaneismo intimistico ed emotivo, l'atto di fede conserva sempre una natura fattivamente ecclesiale. Attraverso una dilatazione della propria interiorità, avvenuta per grazia con il dono della fede, il sentire *cum Ecclesia* rappresenta la condizione di possibilità di ogni forma di *intelligere* teologico.

Altri due termini caratterizzano *Fidei communio*. In primo luogo, la sua «internazionalità»: la rivista non è legata ad alcuna particolare istituzione accademica, ma è il frutto di un lavoro sinergico diretto da diversi docenti, che vede il coinvolgimento di pensatori provenienti da ogni parte del mondo. In secondo luogo, l'«interdisciplinarietà»: la rivista intende infatti farsi spazio all'interno del quale far entrare in dialogo tra loro diversi ambiti del sapere: dalla teologia alla filosofia, dalla storia alla sociologia, dalla politologia alla letteratura, ecc. In questa prospettiva, la teologia è chiamata non soltanto a ricoprire un suo posto di rilievo, in quanto chiamata a creare le condizioni di possibilità di questo dialogo, ma anche a riscoprire la propria vocazione disciplinare, in quanto dovrà

essere costantemente capace di ripensarsi alla luce delle diverse provocazioni provenienti dalle altre branche del sapere.

Si tratta di una rivista che intende essere un laboratorio del «pensare insieme»: un vero e proprio *intelligere* comunitario ad opera di un gruppo di studiosi e studiose che, animati dalla bellezza dell'amicizia e colpiti dal fascino della verità, sono pronti a sperimentare «la gioia del rischio e il coraggio della fede».

In questo primo numero della rivista si intende offrire, in qualche modo, il punto della situazione su alcune questioni di cruciale importanza nell'odierna riflessione ecclesiale. La prima parte si avvale di cinque saggi così articolati: *La religiosità cattolica e la Chiesa nella cultura contemporanea. Un approccio sociologico* (Cecilia Costa); *Quale teologia per quale Chiesa* (Domingo García Guillén); *Visione e ordine: il problema del metodo in teologia. Scienza. Ragione. Carità* (Manuel Palma Ramírez); *Un post-uomo, un post-Cristo? Il rapporto tra cristologia e antropologia di fronte al cambiamento d'epoca* (José Granados); *Intelligenza artificiale, metafisica ed etica* (Paul Gilbert).

Segue poi, nella seconda parte, un *Forum* in cui viene presentato, a tre voci, il primo tomo del volume ecclesiologico dell'*Opera omnia* di Joseph Ratzinger/Benedetto XVI, intitolato *Chiesa: segno tra i popoli* (Libreria Editrice Vaticana, 2021), che vede la presenza di tre articoli, ad opera di Roberto Regoli, Andrea Riccardi e Alessandro Clemenzia.



## LA ALEGRÍA DEL RIESGO Y EL CORAJE DE LA FE

«La alegría del riesgo y el coraje de la fe». Son palabras que el cardenal Joseph Ratzinger escribía con motivo del vigésimo aniversario de la revista internacional *Communio*, nacida en 1972 en un contexto eclesial fuertemente caracterizado por una abigarrada efervescencia postconciliar, orientada a prolongar, en la medida de lo posible, la experiencia adquirida durante el Vaticano II. Para muchos era necesario llevar adelante y difundir ese «espíritu conciliar», animado por diversas instancias de renovación. Este impulso ha investido todos los aspectos de la vida eclesial y ha tomado diferentes formas, suscitando, incluso en aquellos que habían sido protagonistas del Concilio, no pocos interrogantes sobre el sentido de cuanto estaba sucediendo. Muchos comenzaron



a cuestionar la veracidad de algunos argumentos teológicos que iban mucho más allá de lo que consignaban los textos conciliares y que se situaban en contraposición y ruptura con la tradición eclesial bimilenaria. Reconociendo, acogiendo y valorando el gran punto de inflexión operado por el Vaticano II, tal y como ponen de relieve los documentos emanados, no es difícil, sin embargo – recuperando las palabras del cardenal Ratzinger – percibir

que a su alrededor pululaban espíritus de escasa talla que trataban de aprovechar la atmósfera del Concilio para imponer sus propios intereses y que, dejando a un lado la norma de la fe, proponían exigencias o afirmaciones que eran muy del agrado de los contemporáneos y que parecían estimulantes por el mero hecho de que hasta entonces habían sido consideradas como incompatibles con la fe de la Iglesia.<sup>7</sup>

No era el deseo de novedad lo que suscitaba la atención, sino una interpretación de la realidad que se planteaba e imponía como una verdad desatendida, capaz de despertar el interés de un gran número de personas, dentro y fuera de la Iglesia. Para muchos teólogos, protagonistas de la reflexión postconciliar, se trataba de un proceso en el que «lo interesante era más importante que lo verdadero».<sup>8</sup> Esta conciencia impulsó a un grupo de jóvenes intelectuales – Hans Urs von Balthasar, Henri de Lubac, Joseph Ratzinger, Jorge Arturo Medina, Marie-Joseph Le Guillou, Eugenio Corecco, a los que se sumarían más tarde otros protagonistas de la reflexión teológica (baste mencionar a Walter Kasper, Karl Lehmann, Marc Ouellet, Christoph Schönborn, Angelo Scola, Louis Bouyer, Jean-Luc Marion) – a concretar un proyecto cultural, que encontró su expresión en el nacimiento de la revista *Communio*. Este nombre se configuró teológica y ontológicamente en correspondencia con lo que aquellos deseaban, alcanzando así la posibilidad de asumir la instancia de novedad traída por el Vaticano II, liberada no obstante de esa interpretación política y sociológica cada vez más desenfadada que reducía la categoría de «pueblo de Dios» a una mera soberanía popular, en marcado contraste con la dimensión teológica de la Iglesia.

Más de cincuenta años después del nacimiento de la revista *Communio*, cabe preguntarse si las reflexiones eclesiológicas actuales son

---

<sup>7</sup> J. RATZINGER, *Vent' anni della rivista Communio. Il coraggio cristiano di rischiare*, en *La vita di Dio per gli uomini*, *Communio* 208-210 (2006): 221-231, aquí 222. Todas las traducciones de este artículo son originales.

<sup>8</sup> RATZINGER, *Vent' anni della rivista Communio*, 222.

tan diferentes y se hallan tan distantes de las que procedían de aquella efervescencia postconciliar de los años setenta, o si, por el contrario, únicamente han cambiado los personajes, pero no los temas. En este contexto, más de diez años después de la interrupción de las ediciones italiana y española de *Communio*, surgió la necesidad de lanzar una nueva revista teológica y de cultura católica, llamada *Fidei Communio*, con un doble propósito: en primer lugar, dar voz a un pensamiento que no pretende ajustarse a una cierta «interpretación mayoritaria» de la Iglesia y del mundo, y que silenciosamente emerge como posible respuesta «distinta» a las exigencias culturales de nuestro tiempo, para aprehender la realidad tal como es realmente, y así poder responder los interrogantes que habitan en el corazón de cada hombre y mujer; en segundo lugar, generar un nuevo espacio libre, donde las diferentes visiones de la realidad, muy a menudo incluso opuestas, puedan dialogar entre sí.

La conciencia de que los problemas críticos que la Iglesia está experimentando hoy, aunque en un contexto sociocultural notablemente diferente al pasado, no parecen estar, con todo, tan alejados de los que condujeron a aquellos jóvenes teólogos, hace medio siglo, a dar vida a *Communio*, ha empujado también hoy a una comunidad de académicos – de diferentes afiliaciones universitarias y procedencias nacionales, pero de edad común (la generación de los cuarenta años) – a poner en marcha esta nueva revista. Por medio de ella, se pretende, no sólo avanzar en el surco trazado por aquellos eruditos que luego se convirtieron en los grandes teólogos del siglo pasado o poner de relieve el valor de un pensamiento ya ampliamente reconocido y devolverlo a la actualidad en el presente escenario eclesial y científico italiano, español e internacional, sino, sobre todo, plantear una propuesta que mire al presente y aspire a indicar el futuro, al tiempo que esté bien enraizada en el pasado.

La primera dificultad con la que tuvo que lidiar la nueva revista fue idéntica a la que afrontó *Communio*. Ratzinger escribió entonces:

Sin embargo, hubo dificultades de inmediato, porque el nombre ya existía. Había en España una pequeña revista con este título y en Roma una colección de libros. Por esta razón, hubo que elegir otro título: *Revista Católica Internacional*, al que se añadió *Communio* como subtítulo sin vulnerar, de este modo, los derechos de los demás.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> RATZINGER, *Vent'anni della rivista Communio*, 224.

Cincuenta años más tarde, este nuevo grupo de estudiosos, italianos y españoles, se hallaron en la misma situación: ya existía, tanto en Italia como en España, una revista con el nombre de *Communio*, aunque en ambos países su publicación se había interrumpido de forma abrupta. Sin querer infringir los derechos de los demás, el grupo decidió superar el problema adoptando un nuevo nombre para la revista, anteponiendo el término *fidei* a *communio*. El lema *communio* se ha conservado por una doble razón: en primer lugar, para expresar la evidente elección del pensamiento de aquellos teólogos iniciadores de la revista de los años setenta; y, en segundo lugar, para continuar aún hoy la centralidad argumentativa que la reflexión teológica conciliar y postconciliar le ha conferido en las últimas décadas. Esta centralidad está llamada a ser profundizada y ampliada por las nuevas propuestas filosóficas que en los últimos años han presentado en el escenario cultural nuevos paradigmas relacionales mediante los cuales poder expresar de un modo más profundo la realidad de la comunión. *Communio* sigue siendo una palabra que, captada en su significado teológico y en su profundidad ontológica, es aún capaz de ofrecer nuevas perspectivas de investigación en los diferentes ámbitos del conocimiento.

El término *fides* es igualmente importante, puesto que pretende señalar la experiencia personal dentro de la cual se pone en juego la dinámica comunitaria, ofreciendo así una particular capacidad para contemplar la realidad a la luz del Evangelio. Este término quiere indicar además cuál es el ámbito antropológico más en crisis en el contexto sociocultural actual: una crisis que afecta no sólo a los que nunca han entrado en el horizonte de la fe o a los que se han situado voluntariamente fuera de ella, sino también a los que, de pleno derecho, forman parte de la Iglesia: esta *krisis* se manifiesta hoy también en las diferentes áreas del conocimiento, incluida la teología.

La recuperación de la centralidad de la fe tiene un fuerte impacto personal, en el tejido más íntimo de cada bautizado, colocándolo existencialmente en una comunión inmediata con Dios, a la luz de la cual le es posible releer su misma existencia. Esta centralidad tiene también un impacto cultural, en el sentido de que ofrece una posibilidad concreta para que toda inteligencia pueda elevarse desde el horizonte de lo factible y de las cosas hasta el ámbito de lo eterno, dilatando así la interioridad de cada uno y permitiendo reinterpretar todo a la luz del don de la fe. De una verdadera *experientia fidei* surge, de hecho, una renovada *intelligentia fidei*, que una vez más ilumina y otorga nuevo significado a la experiencia de fe del individuo. En esta dinámica personal, cada «yo»

descubre su propia identidad más profunda siempre en relación con el «nosotros» de la Iglesia a la que pertenece: contra toda forma de asimilación doctrinal estática y de espontaneidad intimista y afectiva, el acto de fe conserva siempre un carácter activamente eclesial. A través de esta expansión de la propia interioridad, que se realiza por gracia con el don de la fe, el sentir *cum Ecclesia* representa la condición de posibilidad para toda forma de *intelligere* teológico.

Otros dos términos caracterizan a *Fidei communio*. En primer lugar, su «internacionalidad»: la revista no está vinculada a ninguna institución académica en particular, sino que es fruto de un trabajo sinérgico dirigido por varios profesores, que cuenta con la participación de pensadores de todo el mundo. En segundo lugar, la «interdisciplinariedad»: la revista pretende, de hecho, crear un espacio en el que puedan entrar en diálogo diferentes ámbitos del conocimiento: de la teología a la filosofía, de la historia a la sociología, de la política a la literatura, etc. En esta perspectiva, la teología está llamada no sólo a desempeñar un papel importante en ella, dado que se le reclama la creación de las condiciones que hagan posible este diálogo, sino también a redescubrir su misma vocación disciplinar, puesto que debe ser capaz de repensarse constantemente a la luz de las diversas provocaciones procedentes de otras ramas del conocimiento.

Se trata así de una revista que aspira a convertirse en un laboratorio de «pensar juntos»: un verdadero *intelligere* comunitario a cargo de un grupo de estudiosos que, animados por la belleza de la amistad e impresionados por el encanto de la verdad, están dispuestos a experimentar «la alegría del riesgo y el coraje de la fe».

En este primer número de la revista, de alguna manera, se pretende ofrecer un punto de vista sobre algunas cuestiones de crucial importancia en la reflexión eclesial de hoy. La primera parte se sirve de cinco ensayos articulados del siguiente modo: *La religiosidad católica y la Iglesia en la cultura contemporánea. Un enfoque sociológico* (Cecilia Costa); *Qué teología para qué Iglesia* (Domingo García Guillén); *Visión y orden: el problema del método en teología. Ciencia. Razón. Caridad* (Manuel Palma Ramírez); *¿Un post-hombre, un post-Cristo? La relación entre la cristología y la antropología ante el cambio de época* (José Granados); *Inteligencia artificial, metafísica y ética* (Paul Gilbert).

Le sigue, en la segunda parte, un Foro en el que se presenta, el primer tomo del volumen eclesiológico de la *Opera omnia* de Joseph Ratzinger/Benedicto XVI, titulado *Iglesia: signo entre los pueblos* (Libreria Editrice Vaticana, 2022), que cuenta con la presencia de tres artículos, de Roberto Regoli, Andrea Riccardi y Alessandro Clemenzia.



---

# LA RELIGIOSITÀ CATTOLICA E LA CHIESA NELLA CULTURA CONTEMPORANEA

UN APPROCCIO SOCIOLOGICO

---

■■■ Cecilia Costa

**FIDEI COMMUNIO 2025**

Anno I / Numero 1

pp. 21-41

**ABSTRACT** ■ *From a sociological perspective that observes every phenomenon in its historical objectification, today's role of the Church-institution and the form of subjective fideistic feeling must be considered with reference to the stagnations of tradition and the religious-spiritual, values, communicative-media change that characterize our cultural fabric. It is precisely from this reference that it must be emphasized that in the current cultural fabric it is increasingly controversial for individuals to be challenged by the Absolute and for the Church to preserve its prophetic power.*

**KEYWORDS** ■ Catholic Church – Religiousness – Culture – Pluralism

---

**CECILIA COSTA**

Professore ordinario di *Sociologia dei processi culturali e comunicativi* all'Università degli Studi di Roma Tre.

cecilia.costa@uniroma3.it



## ■ Premessa

In chiave sociologica, per riflettere sulla religiosità cattolica e sull'attuale funzione pubblico-privata della Chiesa-istituzione, si deve tener conto di alcuni presupposti: il cristianesimo è «la più grande rivoluzione che l'umanità abbia mai compiuto». <sup>1</sup> Esso ha costituito la *radice* dell'idea di libertà, della sua formulazione come prassi istituzionale e come «qualità» delle persone. <sup>2</sup> Non solo, «l'individualismo cristiano è stato *causa* della democrazia moderna». <sup>3</sup>

Inoltre, non si può trascurare di sottolineare che se ogni religione è storica, il cristianesimo lo è in *modo particolare*, tanto da essere la più suscettibile e «vulnerabile» alla storia, <sup>4</sup> perché «il divenire storico è consustanziale al mistero e alla Chiesa che ne è soggetto portante». <sup>5</sup> Soprattutto dal concilio Vaticano II, questa consustanzialità è stata recepita dalla Chiesa, che ha inaugurato la cosiddetta *svolta antropologica* in teologia, <sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. B. CROCE, *Perché non possiamo non dirci cristiani*, in *La Critica*, 20 novembre 1942, 289-297.

<sup>2</sup> Cf. P. PRODI, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna, Il Mulino, 1992; G. REALE, *Radici culturali e spirituali dell'Europa*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2003.

<sup>3</sup> T. PARSONS, *Il Cristianesimo e la società industriale moderna*, in *Teoria sociologica e società moderna*, Milano, Eras, 1979, 191.

<sup>4</sup> A. RICCARDI, *La Chiesa brucia? Crisi e futuro del cristianesimo*, Bari-Roma, Laterza, 2021, 123.

<sup>5</sup> M.D. CHENU, *Le Saulchoir. Una scuola di teologia*, Casale Monferrato, Marietti, 1982, XXXIV.

<sup>6</sup> Cf. F. CORNELIO, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Segni (RM), Verbo Incarnato, 1974 (2011<sup>3</sup>); R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, Brescia, Queriniana, 1999.



superato lo iato tra Rivelazione ed esperienza umana<sup>7</sup> e si è aperta al *dialogo* con il mondo,<sup>8</sup> prendendo in considerazione le tematiche della *trasformazione* e della *modernità*. Pur se queste due categorie sono state assunte teoricamente con qualche limite interpretativo, perché intese in termini esaustivi, *ultimi*, invece di prestare più attenzione ai loro aspetti problematici e ad un «criterio interno di valutazione del senso della loro positività/negatività».<sup>9</sup>

Ancora, come ulteriore fondamentale presupposto, è necessario evidenziare l'inscindibile nesso che correla il sociale con il religioso.<sup>10</sup> Non a caso, i classici del pensiero sociologico – i quali già sperimentavano la complessità «dell'essenza dello spirito della modernità»<sup>11</sup> – hanno sottolineato l'importanza dell'universo simbolico della religione, perché esso rappresenta «il cuore genetico di ogni cultura»,<sup>12</sup> uno dei principali fattori storici di strutturazione/de-strutturazione dei comportamenti istituzionali, dei convincimenti ideali e delle classificazioni che gli uomini esprimono nei confronti dell'intera realtà.<sup>13</sup>

La tesi di questo intreccio strettissimo tra storia, cultura, società, *concezione generale* del mondo, agire «dotato di senso» dei soggetti (anche esperienze individuali di santità)<sup>14</sup> e religione, è tutt'ora condivisa da molti sociologi contemporanei.

<sup>7</sup> Cf. C. COSTA, *A sessant'anni dal Concilio Vaticano II. La Costituzione pastorale Gaudium et spes sulla Chiesa nel mondo contemporaneo: una «svolta antropologica»*, in *Religioni e società* XXXVII/104 (2022), 93-101.

<sup>8</sup> Per la prima volta, il concetto di *dialogo* viene considerato in un documento ufficiale del Magistero. L. MELOTTI, «*Ecclesiam suam*». *L'enciclica del «Dialogo»*, in *Rivista di approfondimento teologico e pastorale* 4 (1997), 90-95; G. FILORAMO – D. MENOZZI (ed.), *Storia del Cristianesimo. L'età contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 1997; G. ALBERIGO, *Breve storia del concilio Vaticano II*, Bologna, Il Mulino, 2005.

<sup>9</sup> I. COLOZZI, *È adeguato il sistema con cui la Gaudium et spes ha osservato il mondo contemporaneo?*, in SERVIZIO NAZIONALE PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CEI, *A quarant'anni dal Concilio*, Bologna, EDB, 2005, 180.

<sup>10</sup> Cf. P. DONATI, *La matrice teologica della società*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2010.

<sup>11</sup> Cf. E. TROELTSCH, *L'essenza dello spirito moderno*, in ID., *L'essenza del mondo moderno*, Napoli, Bibliopolis, 1977.

<sup>12</sup> S. BELARDINELLI – L. ALLODI (ed.), *Sociologia della cultura*, Milano, Franco Angeli, 2006, 237.

<sup>13</sup> Cf. P. BERGER, *La sacra volta. Elementi per una teoria sociologica della religione*, Milano, SugarCo, 1969; B.R. WILSON, *La religione nel mondo contemporaneo*, Bologna, Il Mulino, 1996; L.R. KURTZ, *Le religioni nell'era contemporanea*, Bologna, Il Mulino, 2000; A. ALDRIDGE, *La religione nel mondo contemporaneo*, Bologna, Il Mulino, 2005; C. COSTA, *La religione*, in A. ROMEO (ed.), *Sociologia dei processi culturali*, Milano, Mimesis, 2023.

<sup>14</sup> R. BASTIDE, *Sociologia e psicologia del misticismo*, Roma, Newton Compton, 1975; W. JAMES, *Le varie forme dell'esperienza religiosa*, Brescia, Morcelliana, 1998; G. LUNATI, *La religione di Giovanni Paolo II*, Genova, Marietti, 1998; J.M. VELASCO, *Il fenomeno mistico*.

Infine, sempre in premessa, non si possono dimenticare altri due assunti: la Chiesa è profondamente calata nell'umanità, «ne subisce le vicende storiche, ne favorisce le fortune»;<sup>15</sup> il cristianesimo si configura come «strutturalmente trasgressivo [...]»; lo è in particolare per il fatto che, in maniera più marcata delle altre religioni, il fedele deve, per un verso, andare al di là del mondo in cui comunemente vive [...] per altro verso, però, è spinto a rimanere in questo mondo per incidervi e trasformarlo».<sup>16</sup>

In base a questi presupposti e in una prospettiva sociologica che osserva ogni fenomeno nel suo oggettivarsi storico, l'odierno ruolo della Chiesa-istituzione, la natura, la forma e la qualità del soggettivo sentire fideistico devono essere considerati in riferimento alle stagnazioni della tradizione e al mutamento antropologico, religioso-spirituale, valoriale, etico-estetico, relazionale, comunicativo-mediale, che caratterizzano il nostro tessuto culturale.<sup>17</sup> Proprio a partire da questo richiamo, si deve sottolineare che nell'odierna trama culturale *sensista*,<sup>18</sup> con i suoi condizionamenti, con i suoi specifici elementi e con i suoi riti secolari<sup>19</sup> – all'interno della quale si deve inquadrare il *sensum fidei*, la missione universale e soprannaturale della Chiesa – è sempre più controverso per i singoli essere interpellati dall'Assoluto e per la Chiesa conservare la sua forza profetica, legare insieme centro e periferia, immaginare la grammatica relazionale, la sintassi comunicativa, lo stile mediatico e le modalità per veicolare nella *forma mentis* contemporanea la coniugazione tra fede e vita, fede e storia, vangelo e cultura, *mistero* e codici semantici moderni.

---

*Struttura del fenomeno e contemporaneità*, Milano, Jaca Book, 2003; R. GUARDINI, *I santi e san Francesco*, Brescia, Morcelliana, 2018.

<sup>15</sup> PAOLO VI, lettera enciclica *Ecclesiam suam*, 6 agosto 1964, n. 28.

<sup>16</sup> A. FABRIS, *La fede scomparsa. Cristianesimo e problema del credere*, Brescia, Morcelliana, 2023, 101.

<sup>17</sup> Cf. E. MORIN, *Lo spirito del tempo*, Roma, Meltemi, 2008.

<sup>18</sup> Il sociologo Sorokin ha posto l'accento sulle *fluttuazioni culturali* che, in un ciclico susseguirsi nel corso della storia, propongono differenti *mentalità di base*: una *mentalità spiritualista* connotata dalla credenza nell'esistenza di una realtà ultima trascendente, dal privilegio accordato alla verità di fede, dalla svalutazione della realtà mondana a favore di quella spirituale; una *mentalità sensista*, invece, caratterizzata dalla negazione dell'esistenza di una realtà ultima trascendente, dall'importanza attribuita alla soddisfazione dei bisogni materiali e dalla convinzione che i sensi siano l'unica fonte di verità. Cf. P.A. SOROKIN, *La dinamica sociale e culturale*, Utet, Torino, 1975; P.A. SOROKIN, *I santi cristiani. Un'indagine sociologica*, V. MERLO (ed.), Roma, Castelvecchi, 2019.

<sup>19</sup> Cf. A.N. TERRIN (ed.), *Riti religiosi e riti secolari*, Padova, EMP, 2007.

Infatti, pur se la Chiesa viene ancora considerata «l'unica autorità morale e spirituale degna di rispetto»<sup>20</sup> e se Dio continua ad essere «l'orizzonte degli orizzonti di senso»,<sup>21</sup> la religione e la Chiesa-apparato si devono confrontare con la metamorfosi culturale che altera la loro antica percezione simbolico-istituzionale nei mondi vitali dei singoli e nella società, modifica «non solo le esteriori maniere di vivere, ma altresì le maniere di pensare»<sup>22</sup> e dismette, «senza discernimento, i paradigmi consegnatici dalla storia».<sup>23</sup>

## ■ 1. L'odierno scenario culturale

Segnata da «una pluralità di variabili cui né l'origine, né l'esito sono scontati»<sup>24</sup> e da molteplici fattori trasformativi, la complessità culturale ipermoderna travolge sistemi, strutture, assetti, norme, principi di legittimazione istituzionale, di intermediazione, di coesione sociale e mette in crisi anche il tradizionale ancoraggio alla trascendenza.<sup>25</sup>

Più che una semplice riconfigurazione, questi sconvolgimenti e le loro implicazioni producono una *trasfigurazione* del mondo,<sup>26</sup> con il carico di significati che tale «teologico» termine evoca e con il suo portato di problematiche dinamiche socio-culturali: «miseria simbolica»;<sup>27</sup> differenziazione degli universi etico-religiosi di riferimento; politeismo valoriale; isterilirsi delle categorie di *omogeneità* e *universalità* a favore del *particolare*;<sup>28</sup> frattura tra *normatività* e *creatività*;<sup>29</sup> amnesia delle radici comunitarie; disaggregazione sociale;<sup>30</sup> proliferazione degli indefi-

<sup>20</sup> F. GARELLI, *La religione all'italiana. L'anima del paese messa a nudo*, Bologna, Il Mulino, 2011, 107.

<sup>21</sup> C. TAYLOR, *La modernità della religione*, Roma, Meltemi, 2004, 140.

<sup>22</sup> PAOLO VI, *Ecclesiam suam*, n. 28.

<sup>23</sup> PAPA FRANCESCO, lettera enciclica *Laudato si'*, 24 maggio 2015, n. 18.

<sup>24</sup> Cf. G. SIMMEL, *Filosofia del denaro*, A. CAVALLI – L. PERUCCHI (ed.), Torino, Utet, 1984, 13.

<sup>25</sup> Cf. A. CAVALLI, *Il mutamento sociale*, Bologna, Il Mulino, 1970; R.A. WALLACE – A. WOLF, *Teoria sociologica contemporanea*, Bologna, Il Mulino, 2000; P. JEDLOSWSKI, *Il mondo in questione*, Roma, Carocci, 2003.

<sup>26</sup> Cf. U. BECK, *La metamorfosi del mondo*, Bari-Roma, Laterza, 2016.

<sup>27</sup> Cf. B. STIENGLER, *La miseria simbolica*, vol. 1: *L'epoca iperindustriale*, Milano, Meltemi, 2021.

<sup>28</sup> Cf. A. DUPRONT, *Il presente cattolico*, Torino, Bollati Boringhieri, 1993.

<sup>29</sup> Cf. R. SPAEMANN – H. JOAS, *Pregare nella nebbia. La fede ha futuro?*, L. ALLODI (ed.), Brescia, Morcelliana, 2019.

<sup>30</sup> Cf. A. GIDDENS, *Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*, Bologna, Il Mulino, 1994.

niti *non luoghi* (spazi anonimi, asettici, provvisori, di comunicazione, di circolazione, di consumo), ben diversi dai definiti *luoghi* antropologici, relazionali e delle appartenenze.<sup>31</sup>

Questi effetti disfunzionali della nostra modernità avanzata, inoltre, concorrono a provocare una riduzione delle proprietà semantiche di categorie fondamentali del pensiero e dell'esperienza.<sup>32</sup> Per esempio, la verità si scompone in molteplici opzioni e nella loro riversibilità di senso;<sup>33</sup> la libertà si banalizza in discrezionalità individuale e «sprofonda nel consumare»;<sup>34</sup> la speranza «al di là del tempo»<sup>35</sup> si concretizza nel benessere *nel tempo*; il *kairós* (tempo *debito*) si dissolve nella veloce sequenza del *crónos*;<sup>36</sup> la stabilità si destruttura nel contingente; la conoscenza non si espande in sapienza, come recitava Husserl, ma si contrae in informazione; la ragione si «atrofizza» nella razionalità tecnica;<sup>37</sup> il reale si riverbera nel virtuale; la storia si semplifica in cronaca; le relazioni si disincarnano in connessioni; i codici unici si diluiscono nell'istituzionalizzazione del dubbio; la comunità, in cui si è *organicamente* legati insieme,<sup>38</sup> si sfalda in una separazione *disorganica* di tutti.<sup>39</sup>

In contraddizione con l'attuale enfasi razionalistica e con l'individualizzazione del sé (a tratti *trascendenza* dell'*io*), si devono ancora ascrivere: un «culto» dell'emozione<sup>40</sup> (unita ad una sorta «idolatria»

<sup>31</sup> Cf. M. AUGÉ, *Non luoghi. Introduzione a un'antropologia della surmodernità*, Milano, Eléuthera, 2009.

<sup>32</sup> Cf. C. COSTA, *La religiosità complessa tra crisi di visione e nostalgia di senso*, in *Religioni e società* 36/101 (2021), 15-21; C. COSTA, *Potenzialità e limiti di «dire Dio» oggi in Italia e oltre...*, in *Catechetica ed educazione* VII/2 (2022), 23-38.

<sup>33</sup> Cf. Z. BAUMAN, *Sociologia della postmodernità*, Roma, Armando Editore, 2021.

<sup>34</sup> BYUNG-CHUL HAN, *Le non cose. Come abbiamo smesso di vivere il reale*, Torino, Einaudi, 2022, 17.

<sup>35</sup> G. RUSSO (ed.), *La speranza: attesa di un eterno già donato. Commenti all'enciclica «Spe salvi» di Benedetto XVI*, Torino, Elledici, 2008, 13.

<sup>36</sup> Il senso del tempo cambia con il variare dei sistemi sociali e delle culture e nella nostra società la sua concezione consumistico-utilitaristica, strumentale, penetra così in profondità nel vissuto delle persone da incidere in maniera determinante nella loro condotta di vita. Cf. G. PAOLUCCI, *Il disagio del tempo*, Roma, Editrice lanua, 1986; N. ELIAS, *Saggio sul tempo*, Bologna, Il Mulino, 1986; R. CIPRIANI, *Sociologie del tempo. Tra crónos e kairós*, Roma, Euroma, 1997; C. LECCARDI, *Sociologie del tempo*, Bari-Roma, Laterza, 2009; BYUNG-CHUL HAN, *Il profumo del tempo*, Milano, Vita e Pensiero, 2017.

<sup>37</sup> Cf. G. SIMMEL, *Le metropoli e la vita dello spirito*, P. JEDŁOWSKI (ed.), Roma, Armando Editore, 2007.

<sup>38</sup> Cf. F. TOENNIES, *Comunità e società*, Milano, Edizioni di Comunità, 1963.

<sup>39</sup> Cf. A. LAURENT, *Storia dell'individualismo*, Bologna, Il Mulino, 1994.

<sup>40</sup> Cf. M. LACROIS, *Il culto dell'emozione*, Milano, Vita e Pensiero, 2002; M. MENIN, *Il fascino dell'emozione*, Bologna, Il Mulino, 2019.

dell'interiorità);<sup>41</sup> una «crisi» della soggettività, in quanto la coscienza – intesa come «nucleo segreto» in cui si incontrano «l'interiorità dell'uomo e la verità che proviene da Dio»<sup>42</sup> e come *coesa forma interna* della personalità – si traduce in un'identità decentrata e disarticolata in *assemblaggi di sé strategici* da esibire sulla «scena» pubblica.<sup>43</sup>

A questa lunga lista di nuove sfide culturali si deve aggiungere il linguaggio digitale, che non è uno strumento inerte, neutro o neutrale, ma performativo, ambiguo e *incontrollabile* fino in fondo dal soggetto che agisce,<sup>44</sup> tanto da provocare spesso un «senso schiacciante» di indecisione e da poter compromettere l'idea stessa di «libero arbitrio».<sup>45</sup>

In particolare, il nuovo *principio di realtà* del digitale<sup>46</sup> – una sorta di *oltremondo* – penetra in ogni ambito dell'esistenza ordinaria e può determinare: fratture delle architetture socio-biografiche; un approccio *astorico* al dibattito filosofico;<sup>47</sup> un «disordine» del linguaggio morale e una perdita di «autorevolezza» del pensiero. Esso può modificare, a tratti deformare, le categorie di spazio-tempo: lo spazio sociale concreto si de-localizza nell'astrattezza della rete<sup>48</sup> e la distensione temporale – passato, presente, futuro – si riduce nel *qui ed ora*, in un *tempo senza tempo*, privo di cronologia, di sequenze e di cicli.

<sup>41</sup> Cf. R. SENNETT, *Il declino dell'uomo pubblico*, Milano, Bompiani, 1982.

<sup>42</sup> J. RATZINGER, *L'elogio della coscienza. La verità interroga il cuore*, Siena, Cantagalli, 2009, 18.

<sup>43</sup> M. FRANCHI – A. SCHIANCHI, *Scegliere nel tempo di Facebook*, Roma, Carocci editore, 2011; cf. V. CODELUPPI, *Mi metto in vetrina. Selfie, Facebook, Apple, Hello Kitty, Renzi ed altre «vetrinizzazioni»*, Milano-Udine, Mimesis, 2015.

<sup>44</sup> A. TOMMASI, *Umanesimo tecnologico: una necessità per l'uomo di oggi*, in *Paradoxa* 16/3 (2022).

<sup>45</sup> Cf. R. SALECL, *La tirannia della scelta*, Roma-Bari, Laterza, 2011; P. BENANTI, *Oracoli. Tra algoretica e algocrazia*, Roma, Luca Sossella editore, 2018.

<sup>46</sup> Cf. P. LÉVY, *Il virtuale*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1997; M. CASTELLS, *Galassia internet*, Milano, Feltrinelli, 2006; H. GARDENER – K. DAVIS, *Generazione app. La testa dei giovani e il nuovo mondo digitale*, Milano, Feltrinelli, 2014; R. EUGENI, *La condizione postmediale*, Brescia, La Scuola, 2015; D. DE KERCKHOVE, *La rete ci renderà stupidi?*, Roma, Castelvecchi, 2016; G. RIVA, *I social network*, Bologna, Il Mulino, 2016; A. CONTRI, *McLuhan non abita più qui? I nuovi scenari della comunicazione nell'era della costante attenzione parziale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2017; M. AUGÉ, *Cuori allo schermo. Vincere la solitudine dell'uomo digitale*, Milano, Piemme, 2018; M. CALISE – F. MUSELLA, *Il Principe digitale*, Bari-Roma, Laterza, 2019; V. CODELUPPI, *Mondo digitale*, Roma-Bari, Laterza, 2022.

<sup>47</sup> Cf. A. MACINTYRE, *Dopo la virtù: saggio di teoria morale*, Roma, Armando Editore, 2009; S. ARAL, *Hype machine. Come i social media sconvolgono le elezioni, l'economia e la salute, e come dobbiamo adattarci*, Milano, Guerini, 2020.

<sup>48</sup> Cf. Z. BAUMAN, *La vita tra reale e irreale*, San Giuliano Milanese, Egea, 2014.

Non per ultimo, con il suo alto potere di «irradiazione» e i suoi «danni» collaterali, lo *sciame* digitale può influenzare i modi di credere, perché ha un correlato nelle coscienze dei soggetti<sup>49</sup> e permette poco di «dialogare con la dimensione spirituale». <sup>50</sup> Esso, dunque, può rendere difficoltoso l'atto stesso di adesione alla fede, in quanto il ritmo mediatico e il *rumore* informatico non concedono più, o concedono meno, di formulare «pensieri e percezioni, che nascono unicamente dalla riflessione e dalla contemplazione». <sup>51</sup> Non a caso, si è sempre meno capaci di apprezzare lo spazio del *silenzio*, <sup>52</sup> – che è una *facoltà dell'anima*, un «fenomeno del sacro», <sup>53</sup> una straordinaria forma di comunicazione interiore-estere – <sup>54</sup> e, di conseguenza, non si è più in grado di *ascoltare* Dio, se stessi e gli altri.

Peraltro, i non «innocenti» strumenti tecnologici e la logica binaria (che traduce ogni fatto in numero e segnale) inclinano a una *spiritualità senza materialità* «i cui percorsi di senso mortificano l'importanza del significante e della materia che dà sostanza alla sua forma». <sup>55</sup> In altre

<sup>49</sup> P.L. BERGER, *I molti altari della modernità. Le religioni al tempo del pluralismo*, Bologna, EMI, 2017, 12.

<sup>50</sup> C. GIACCARDI – M. MAGATTI, *Generare libertà. Accrescere la vita senza distruggere il mondo*, Bologna, Il Mulino, 2024, 122.

<sup>51</sup> Cf. N.G. CARR, *Internet ci rende stupidi? Come la Rete sta cambiando il nostro cervello*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2011, 262.

<sup>52</sup> Cf. G. COLOMERO, *Dalle parole al dialogo. Aspetti psicologici della comunicazione interpersonale*, Torino, Edizioni Paoline, 1987; PAOLO VI, *Discorso in occasione della visita alla Basilica dell'Annunciazione a Nazaret*, 5 gennaio 1964. Ancor prima di divenire papa, Montini aveva dedicato una sua riflessione al tema del silenzio; cf. G. MONTINI, *La voce del silenzio*, in *Azione fucina*, 7 agosto 1932.

<sup>53</sup> BYUNG-CHUL HAN, *Le non cose*, 97.

<sup>54</sup> A proposito dell'effetto comunicativo del silenzio, basti pensare all'ultima apparizione pubblica di Giovanni Paolo II, pochi giorni prima di morire, quando il suo silenzio «forzato» è *risuonato*, dalla finestra del suo studio, nel cuore e nella mente della gente. O come non ricordare la *Benedizione «Urbi et Orbi»* del 27 marzo 2020, celebrata in una piazza San Pietro irreali, deserta, silenziosa e in cui, inquadrata dalle telecamere, è apparsa la bianca figura di papa Francesco, che camminava verso l'altare improvvisato, preparato davanti alla porta principale della Basilica, per il rito dell'ostensione e dell'adorazione del Santissimo. In quella circostanza il silenzio ha avuto quasi una «densità mistica» ed è diventato un sorprendente strumento di comunicazione del soprannaturale. Come non sottolineare, ancora, quanto «la musica e la pittura comunicano, conoscono ed emozionano con le pause e i grandi silenzi»? Cf. C. COSTA – M. MORCELLINI, *El Papa come evento mundial. Las lecciones de Francesco (S. Pietro 27 marzo). El rumor en el silencio de una plaza vacia*, in C. VÁZQUEZ DOMÍNGUEZ – A.B. PÉREZ GONZÁLEZ – D. SALZANO (ed.), *Cambio y coronavirus. Representaciones sociales: Burla, silencio y miedo*, Madrid, Dykinson, 2020, 237-244; R. MUTI, *Le sette parole di Cristo. Dialogo con Massimo Cacciari*, Bologna, Il Mulino, 2020, 51.

<sup>55</sup> Cf. M. LEONE, *Spiritualità digitale. Il senso religioso nell'era della smaterializzazione*, Milano-Udine, Mimesis, 2014, 21.

parole, l'impatto della *smaterializzazione*, veicolata dall'immersione costante nel *cyberspazio*, può entrare oggettivamente in contraddizione con il cristianesimo, «divinità incarnata», il cui fondante «sacramento dell'eucaristia rinnova ad ogni celebrazione la sublimazione della materia in *numen*».<sup>56</sup>

Oggi, in una riflessione sul fenomeno religioso – tenendo conto che nel cristianesimo il legame tra divinità e materia è *essenziale* – non si può trascurare l'aspetto della *smaterializzazione*; anzi, come propone Berzano, diventa necessario chiedersi: «fino a che punto potrà spingersi l'espulsione progressiva delle componenti materiali del rituale, a favore di un sacro disincarnato, senza tempo né spazio?». <sup>57</sup> In modo più ampio, si dovrebbe iniziare a considerare il fatto che il nodo teorico da sciogliere nel futuro prossimo, tra i molti altri, non riguarderà soltanto l'eclissi o il riflusso del sacro, la credenza «senza appartenenza» o «una religione senza Dio», bensì «una religione senza materia». <sup>58</sup>

## ■ 2. Le articolate dinamiche del religioso contemporaneo

Più che rifarsi ai dogmi religiosi e ai dettati della Chiesa nelle loro valutazioni per l'agire, i soggetti si sentono *condizionati* da una autoreferenziale *realizzazione* del *sé*,<sup>59</sup> dai propri interessi, dalle proprie inclinazioni, dalle circostanze, dalle sollecitazioni che provengono dalle differenti aree della vita quotidiana<sup>60</sup> e, spesso, dall'*interrealtà* «smaterializzata» della rete.

Però, nonostante le dinamiche socio-culturali che vulnerano la sedimentazione del tradizionale patrimonio della religione e rendono la fede in Dio da *incontestabile* a *contestabile*,<sup>61</sup> in linea con le ricerche dei decenni scorsi,<sup>62</sup> i dati dell'ultima indagine quanto-qualitativa sul

<sup>56</sup> LEONE, *Spiritualità digitale*, 21.

<sup>57</sup> L. BERZANO, *Senza più domenica. Viaggio nella spiritualità secolarizzata*, Catalupa, Effatà editrice, 2023, 29.

<sup>58</sup> BERZANO, *Senza più domenica*, 29.

<sup>59</sup> Cf. P. FLORES D'ARCAIS, *L'individuo libertario*, Torino, Einaudi, 1999; R. BOUDON, *Declino della morale? Declino dei valori?*, Bologna, Il Mulino, 2003.

<sup>60</sup> Z. BAUMAN, *Intervista sull'identità*, Bari, Laterza, 2003, 85.

<sup>61</sup> C. TAYLOR, *L'età secolare*, Milano, Feltrinelli, 2009, 14.

<sup>62</sup> Tra le ricerche sulla religiosità degli italiani che sono state effettuate negli ultimi decenni si segnalano le seguenti: V. CESAREO – R. CIPRIANI – F. GARELLI, *La religiosità in Italia*, Milano, Mondadori, 1995; F. GARELLI – M. OFFI, *Fedi di fine secolo. Paesi occidentali e orientali a confronto*, Milano, Franco Angeli, 1996; F. GARELLI, *Forza della religione e debolezza della fede*, Bologna, Il Mulino, 1996; L. DIOTALLEVI, *Religione, Chiesa e modernizzazione*:

fenomeno religioso<sup>63</sup> non segnalano nessuna definitiva scomparsa del cattolicesimo, pur se rilevano maggiori criticità rispetto al passato, tra le quali: un costante calo delle percentuali di coloro che si «dichiarano cattolici», o «si sentono cattolici»; un sempre più debole senso comunitario-ecclesiale; un aumento dei livelli del credere «plurale». In linea di massima, sicuramente, l'elemento più visibile, più critico, risulta essere un progressivo calo di partecipazione regolare ai riti (almeno una volta a settimana), che dal 1993 al 2019 mostra una diminuzione significativa, con un'accelerazione al ribasso tra il 2007 e il 2019.<sup>64</sup>

Si registra, anche, un progressivo allineamento degli atteggiamenti tra i sessi e tra le fasce di età rispetto alla pratica e all'appartenenza al cattolicesimo, perché diventa sempre meno notevole la differenza percentuale tra i comportamenti maschili e femminili, tra le generazioni più adulte e quelle più giovani.<sup>65</sup>

Inoltre, da un lato, se in Italia si registra una certa fiducia verso la Chiesa, trasversale ai vari strati della popolazione, dall'altro lato si evidenzia un orientamento sfavorevole nei confronti del suo modello dogmatico-istituzionale, in parte determinato da alcuni recenti scandali e dalla *non concordanza* sui temi etico-sessuali. Bisogna anche dire che questo allentamento del legame dei soggetti con la Chiesa-apparato deve essere inquadrato nel flusso dei cambiamenti culturali generali, uno dei quali consiste nella scarsa incidenza assegnata dai singoli alle istituzioni, anche in conseguenza del passaggio epocale «dal sistema all'individuo [...], dalla struttura al frammento».<sup>66</sup>

Le ricerche empiriche e le interpretazioni teoriche, però, non narrano solo aspetti di declino della religione e del ruolo dell'istituzione-Chiesa, ma evidenziano in parallelo: un aumento dell'interesse

---

*il caso italiano*, Roma, Borla, 1999; F. GARELLI – G. GUIZZARDI – E. PACE (ed.), *Un singolare pluralismo*, Bologna, Il Mulino, 2003; F. GARELLI, *Italia cattolica nell'epoca del pluralismo*, Bologna, Il Mulino, 2006; F. GARELLI, *La Chiesa in Italia*, Bologna, Il Mulino, 2007; A. CASTEGNARO, *Religione in standby*, Venezia, Marcianum Press, 2008; G. ROVATI (ed.), *Uscire dalla crisi. I valori degli italiani alla prova*, Milano, Vita e Pensiero, 2011.

<sup>63</sup> Cf. R. CIPRIANI, *L'incerta fede. Un'indagine quanti-qualitativa in Italia*, Milano, Franco Angeli, 2020; F. GARELLI, *Gente di poca fede. Il sentimento religioso nell'Italia incerta di Dio*, Bologna, Il Mulino, 2020.

<sup>64</sup> Cf. L. DIOTALLEVI, *La messa è sbiadita. La partecipazione ai riti religiosi in Italia dal 1993 al 2019*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2024.

<sup>65</sup> Cf. C. COSTA – B. MORSELLO (ed.), *Incerta religiosità. Forme molteplici del credere*, Milano, Franco Angeli, 2020.

<sup>66</sup> G. LORIZIO, *Rivelazione cristiana. Modernità. Post-modernità*, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 1999, 50.



mediatico verso il papa;<sup>67</sup> la persistenza della pratica della preghiera;<sup>68</sup> l'importanza riservata alla celebrazione di alcuni «riti di passaggio»;<sup>69</sup> la densità delle motivazioni che orientano ancora molte persone al sentimento religioso, che vanno dal bisogno di avere risposte ai fondamentali problemi della vita al fascino della figura di Cristo.

### ■ 3. La fede «possibile»

Nel passato la dimensione della fede era ascritta, incondizionata, ancorata a codici teologico-dottrinali, alla riproduzione verticale della tradizione religiosa, al senso di appartenenza alla comunità confessionale e ai vincoli dell'osservanza. Attualmente, invece, l'adesione alla fede diventa una preferenza tra le altre – *possibile* ma non *vincolante* –, basata su un atteggiamento soggettivo spontaneo, fluido, contingente, a-dogmatico, antistrutturale e di identificazione affettivo-sentimentale,<sup>70</sup> tanto che la *questione* di Dio spesso viene confinata e «risolta» nell'ambito intimo-privato.

In questo senso, piuttosto che riferita ad una specifica religione storica, la prospettiva spirituale dei singoli sembra sempre più corrispondere ad un «accomodamento» personale e ad una «contrattazione» soggettiva della recezione di selezionati aspetti della credenza. Ognuno segue il proprio sentimento religioso e costruisce il proprio tipo di spiritualità,<sup>71</sup> ciò rende più evidente lo scarto tra *scegliere* di credere o *credere per tradizione*.

In sostanza, l'interiorizzazione della fede prende forma, si conforma, si trasforma, si accoglie o si annichilisce, in ragione della «significatività» espressivo-emotiva assegnata alla sfera religiosa e di un montaggio

<sup>67</sup> L. DIOTALLEVI, *Il paradosso di Papa Francesco. La secolarizzazione tra boom religioso e crisi del cristianesimo*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2019, 183.

<sup>68</sup> CIPRIANI, *L'incerta fede*, 229-254.

<sup>69</sup> La maggioranza della popolazione continua a riconoscere l'importanza di recarsi in chiesa per solennizzare nascita, matrimonio e morte. «Il rito più valorizzato è il funerale (68,8% degli italiani), seguito dal battesimo (67,4%) e infine dal matrimonio (60,4%)» (GARELLI, *Gente di poca fede*, 82).

<sup>70</sup> Le modalità di identificazione al cristianesimo sono di vario tipo: patrimoniale (possesso di un'eredità culturale); umanistico (sensibile all'ingiustizia); estetico (fascino dei luoghi spirituali); emozionale. L'identificazione di tipo emozionale è la più perseguita, soprattutto dalle generazioni emergenti; cf. D. HERVIEU-LÉGER, *Il pellegrino e il convertito*, Bologna, Il Mulino, 2003.

<sup>71</sup> Cf. L. BERZANO, *Spiritualità senza Dio?*, Udine, Mimesis, 2014.

narrativo soggettivo dei codici simbolico-spirituali,<sup>72</sup> anche all'insegna del trasferimento dalla *sacralità* della *religione* alla *sacralità* dell'*individuo*.<sup>73</sup>

È una forma di spiritualità dai contenuti variabili, che manifesta la stessa autoreferenzialità, contraddittorietà e «fluidità» dell'intero vissuto degli attori sociali, perché riposa sull'affidamento delle procedure di costruzione della realtà alle decisioni *soggettive*, piuttosto che su fatti *oggettivi*.<sup>74</sup> È un tipo di religiosità che si «sottomette» anche ad una logica consumistico-mercantile, in quanto il mercato varca «il confine immateriale della religione, coprendo ogni spazio e annullando la distinzione tra *mondo del capitale*, *mondo della vita* e *mondo spirituale*».<sup>75</sup>

Peraltro, questa soggettiva elaborazione della dimensione religiosa, che mette tra parentesi l'aspetto dogmatico-confessionale, sottolinea la prevalenza contemporanea del *principio* di *autodeterminazione*<sup>76</sup> rispetto alla determinazione sociale ed è in linea, in positivo, con il riconoscimento alla persona, da parte della dottrina cattolica, «del dono della ragione, della libertà e della coscienza».<sup>77</sup> Dall'altra parte, però, in negativo, proprio questa autoreferenzialità e questa discrezionalità delle forme del credere – spesso ridotte a «mero soggettivismo espressionistico che produce effetti di non senso»<sup>78</sup> – inclinano a non abbandonare «la certezza del proprio mondo e a non uscire dai confini della propria soggettività».<sup>79</sup>

Per inciso, come afferma Berger, nel modello di adesione religiosa per *preferenza* personale si può anche riscontrare una certa somiglianza al periodo vissuto dai primi cristiani ai tempi di Paolo ad Atene perché, ora come allora, la fede cristiana viene scelta deliberatamente tra

<sup>72</sup> Cf. G. FILORAMO, *Le vie del sacro*, Torino, Einaudi, 1994; F. CRESPI, *L'esperienza religiosa nell'età post-moderna*, Roma, Donzelli, 1997; D. HERVIEU-LÉGER, *Religione e memoria*, Bologna, Il Mulino, 1996; F. FERRAROTTI, *La religione dissacrante. Coscienza e utopia nell'epoca della crisi*, Bologna, EDB, 2013.

<sup>73</sup> Cf. U. BECK, *Il Dio personale*, Roma-Bari, Laterza, 2009.

<sup>74</sup> Cf. U. BECK, *I rischi della libertà. L'individuo nell'epoca della globalizzazione*, Bologna, Il Mulino, 2000.

<sup>75</sup> BERZANO, *Senza più domenica*, 101.

<sup>76</sup> Cf. P. SEQUERI, *Contro gli idoli postmoderni*, Torino, Lindau, 2011; Z. BAUMAN, *La società dell'incertezza*, Bologna, Il Mulino, 1999; Z. BAUMAN, *La società individualizzata*, Bologna, Il Mulino, 2003.

<sup>77</sup> BENEDETTO XVI, esortazione apostolica post-sinodale *Verbum Domini*, 30 settembre 2010, n. 9.

<sup>78</sup> GIACCARDI – MAGATTI, *Generare libertà*, 122.

<sup>79</sup> M. BUBER, *Il problema dell'uomo*, Bologna, Pàtron, 1972, 304-305.

le molte altre opzioni e suggestioni spirituali.<sup>80</sup> E, sempre per inciso, la modalità espressivo-esperienziale della religione «anti-istituzionale», individualizzata, privatistica, a tratti consumistico-sentimentale, potrebbe anche spiegare la differenza di percezione, delineata nelle ultime ricerche, delle tre categorie *Chiesa, religione e papa*, perché esse spesso vengono intese quasi in «contrasto», distinte l'una con l'altra e su piani paralleli che non si incontrano. Nelle considerazioni di molti, la Chiesa (nella quale si inquadra il credere e la figura del pontefice) non sembra legata all'idea di *comunità morale*,<sup>81</sup> formata da tutti i fedeli di una stessa fede,<sup>82</sup> ma appare quasi un'istituzione ostativa al poter sperimentare la propria religiosità e in contrasto all'azione innovativa dei papi.<sup>83</sup>

Soprattutto in ragione del venir meno della condivisione dei quadri socio-culturali, religiosi, che «orientano le mappe cognitive e le emozioni del cuore»,<sup>84</sup> tale atteggiamento generale di individualizzazione del sé, che si amplifica nella sfera della credenza, ha dei riflessi determinanti sulle generali esperienze di vita, di fede e sul senso di appartenenza alla comunità. A cominciare dal fatto che, da una parte, prende sostanza la «religione dell'individuo», già denunciata da Durkheim. Così come diventa profetica la preoccupazione di Paolo VI, da lui espressa in chiusura del concilio Vaticano II, dell'uomo «che si fa non soltanto centro di ogni interesse, ma osa dirsi principio e ragione di ogni realtà».<sup>85</sup> Dall'altra parte, si espande una *confusa e magmatica* spiritualità, al seguito della quale si inizia a credere *in tutto*,<sup>86</sup> in un modo quasi simile a ciò che era successo «nel mondo illuminato, in cui la mitologia era penetrata nel profano».<sup>87</sup>

Inoltre, a fronte di un analfabetismo dottrinario e di un sincretismo diffuso, registrati nelle varie indagini, la personalizzazione della credenza, sulla scorta di una *debole* cultura della propria fede,<sup>88</sup> potrebbe

<sup>80</sup> Cf. P.L. BERGER, *Questioni di fede. Una professione scettica del cristianesimo*, Bologna, Il Mulino, 2005.

<sup>81</sup> É. DURKHEIM, *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia*, Roma, Newton Compton, 1973, 59.

<sup>82</sup> R. CIPRIANI, *Nuovo manuale di sociologia della religione*, seconda edizione riveduta e ampliata, Roma, Borla, 2009.

<sup>83</sup> Cf. COSTA – MORSELLO (ed.), *Incerta religiosità*.

<sup>84</sup> E. PACE, *Prefazione*, in CIPRIANI, *L'incerta fede*, 14.

<sup>85</sup> PAOLO VI, *Homilia in IX Concilii sessione: EV 1/456\**.

<sup>86</sup> Cf. G. CUCCI, *Religione e secolarizzazione. La fine della fede?*, Assisi, Cittadella Editrice, 2019.

<sup>87</sup> M. HORKHEIMER – T.W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1966, 36.

<sup>88</sup> A. MELLONI (ed.), *Rapporto sull'analfabetismo religioso in Italia*, Bologna, Il Mulino, 2014, 57.

anche vulnerare l'auspicato confronto con altre religioni. Perché «senza il rispetto agli elementi sacri dell'altro, che può avvenire solamente se il sacro, Dio, non è estraneo a noi stessi»,<sup>89</sup> l'apertura di molti al dialogo interreligioso, più che dare seguito ad atteggiamenti basati su un principio di libertà religiosa,<sup>90</sup> potrebbe condurre ad uno «strumentale» sovrapporsi di elementi della propria dottrina con quelli di altre credenze, per conseguire una maggiore dilatazione della propria sensibilità individuale e per soddisfare i propri bisogni spirituali.

E, ancora, a causa dello squilibrio tra principi sovraordinati e autodeterminazione, tra *cultura oggettiva* e *cultura soggettiva* (direbbe Simmel), tra la potenza della tecnologia, l'attuale povertà educativa<sup>91</sup> e le scarse energie spirituali, si rende necessario porre il problema teorico di quanta reale libertà sia a disposizione dei soggetti nel prendere le loro decisioni<sup>92</sup> e, più nello specifico, nello *scegliere*<sup>93</sup> la fede alla quale conformarsi e le modalità, la densità, con le quali viverla.

#### ■ 4. Il pluralismo della seconda modernità

L'annosa dialettica, a tratti il conflitto «drammatico»,<sup>94</sup> tra fede e ragione, tra vangelo e cultura, non si è risolta nella configurazione di «una struttura del mondo perfettamente chiusa, isolata, schermata, rispetto a dimensioni e piani dell'esistenza meno ordinari e immanenti». <sup>95</sup> Ancor meno la difficoltà storica della religione ha come esito il definitivo venir meno della catena della *memoria credente* o la conferma della ormai abusata formula teorica: più modernità, più razionalità, più disincanto e meno religione.<sup>96</sup>

<sup>89</sup> J. RATZINGER, *Europa. I suoi fondamenti oggi e domani*, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 2004, 28.

<sup>90</sup> G. FILORAMO, *Ipotesi Dio. Il divino come idea necessaria*, Bologna, Il Mulino, 2016, 187.

<sup>91</sup> Cf. M. MORCELLINI, *Il riscatto della povertà educativa per salvare il futuro*, in *Comunicazionepuntodoc* 27/settembre (2023).

<sup>92</sup> Cf. M. MORCELLINI, *L'essenziale è visibile agli occhi. Una riflessione radicale sulla comunicazione*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2018.

<sup>93</sup> Cf. SALECL, *La tirannia della scelta*.

<sup>94</sup> Cf. PAOLO VI, esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi*, 8 dicembre 1975, n. 20.

<sup>95</sup> H. JOAS, *La fede come opzione. Possibilità di futuro per il cristianesimo*, Brescia, Queriniana, 2013, 17.

<sup>96</sup> Cf. L. BERZANO – A. CASTEGNARO – E. PACE (ed.), *Religiosità popolare nella società post-secolare. Nuovi approcci teorici e nuovi campi di ricerca*, Padova, EMP, 2014; C. COSTA – F. FABENE, *Giovani un progetto di vita*, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 2021.

In questo senso, il concetto di secolarizzazione – che ha subito una straordinaria estensione semantica, prima dal campo politico-giuridico, poi da quello filosofico, teologico, storico-sociologico, etico –<sup>97</sup> non è l'unica possibile categoria interpretativa, perché non dà una esauriente spiegazione teorica del passaggio dallo stato metafisico a quello tecnologico-razionale, né interpreta il transito da un mondo *governato* da Dio ad uno *manipolabile* dall'uomo.<sup>98</sup> La disfunzione del legame tra fede, Chiesa e modernità è molto più intricata di quanto a prima vista appaia. Perché, pur se calati in un'epoca in cui si manifestano forme di indifferentismo, di agnosticismo e di «ateismo esistenziale»,<sup>99</sup> non si può riassumere la diaspora tra motivi del credere, istanze della modernizzazione e logica tecno-scientifica nel processo di secolarizzazione. Piuttosto, sembra più adeguato euristicamente considerare una composizione, scomposizione e ricomposizione trasversale, multidimensionale, polisemica, antinomica, di molteplici elementi al confine tra sacro e profano.<sup>100</sup> In tal senso, se proprio si vuole recuperare, in chiave interpretativa allargata, la secolarizzazione, si potrebbe considerarla come «una sorta di metanarrazione che dà conto del complesso e dinamico rapporto tra genere umano, dimensione del sacro, desiderio di emancipazione e ricerca di libertà».<sup>101</sup>

Non a caso, la cifra della nostra stagione è un singolare *galleggiamento* di idee divergenti, di singolari ibridazioni, di variabili strutturali, di dilemmi binari<sup>102</sup> dell'agire, del pensare e del desiderare, come per esempio: l'individualismo e il bisogno di «beni relazionali»; la logica algoritmica e l'emozionalità; lo scetticismo e il pluralismo religioso; il relativismo e la nostalgia di certezze; l'autoreferenzialità e la volontà di fuoriuscita dalla «prigione del sé»;<sup>103</sup> il desiderio di libertà e la conformistica accettazione di modelli omologativi; la razionalità e la superstizione.

In sostanza, più che essere rappresentato dal *disincanto* o dall'esclusione di alcuni fenomeni in favore di altri, il nostro «spirito del tem-

<sup>97</sup> G. MARRAMAIO, *Cielo e terra*, Roma-Bari, Laterza, 1994, 13.

<sup>98</sup> Cf. I. ILLICH, *I fiumi a nord del futuro*, Roma, Quodlibet, 2009.

<sup>99</sup> Cf. R. BICHI – P. BIGNARDI (ed.), *Dio a modo mio. Giovani e fede in Italia*, Milano, Vita e Pensiero, 2015.

<sup>100</sup> G. FILORAMO, *La Chiesa e le sfide della modernità*, Roma-Bari, Laterza, 2007.

<sup>101</sup> C. GIACCARDI – M. MAGATTI, *La scommessa cattolica. C'è ancora un nesso tra il destino delle nostre società e le vicende del cristianesimo?*, Bologna, Il Mulino, 2019, 46.

<sup>102</sup> Z. BAUMAN, *Modernità e ambivalenza*, Torino, Bollati Boringhieri, 2010.

<sup>103</sup> M. BORGHESI, *Romano Guardini. Antinomia della vita e conoscenza affettiva*, Milano, Jaca Book, 2018, 29.

po» è l'espressione dell'*addizione* di contrastanti fattori. Del resto, la nascita della modernità «non si riduce alla storia di una perdita»,<sup>104</sup> a una cesura con il passato, a cambiamenti omogenei, a lineari transiti da un periodo all'altro, o a un'ordinata sottrazione di universi etico-valoriali precedenti, ma si configura attraverso movimenti ondulatori che, come l'oscillare di un pendolo, da una direzione si muovono verso una opposta, per poi ritornare indietro.<sup>105</sup>

Oggi, per riuscire a fare una sintesi analitica delle chiusure, delle aperture, o della vitalità, della religione, della relazione uomo-Dio, della liminalità tra indifferenza e sentimento religioso, tra statistiche al ribasso del dato religioso e *moderno desiderio* di Dio,<sup>106</sup> sono necessari approcci investigativi ai quali non sfugga il continuo rimando dalle variabili della postmodernità alle consuete costellazioni di plausibilità. Servono prospettive di analisi che non separino l'ambito del religioso dal contesto complessivo della nostra modernità incompiuta e che siano attenti agli aspetti teologici,<sup>107</sup> comunicativo-mediali e di smaterializzazione.

Il naufragio delle grandi narrazioni, il «mito» tecnologico, i *molti altari della modernità multiple*, le pluralità e le differenze intrinseche alla natura della modernizzazione,<sup>108</sup> che necessariamente si riflettono sulla percezione della funzione dell'istituzione-Chiesa e sul sentire religioso dei singoli, possono essere letti più efficacemente alla luce dell'interdipendenza tra i differenti elementi del sistema socio-culturale e all'avanzare di un *pluralismo* articolato, ampio e trasversale ad ogni sfera del sociale e del biografico.<sup>109</sup> È un pluralismo «plurale», il nostro, che si manifesta in modi non immediatamente interpretabili, in cui la relativizzazione e la moltiplicazione delle differenziazioni sono *esperienza permanente*.<sup>110</sup> Infatti, il nostro scenario storico pone alla fede e alla Chiesa alcune sfide classiche, già immaginate da Weber come «disincantamento del mondo», ma anche molte altre del tutto inedite, perché è un tem-

<sup>104</sup> TAYLOR, *L'età secolare*, 43.

<sup>105</sup> BERZANO, *Spiritualità senza Dio*, 9.

<sup>106</sup> S. ABBRUZZESE, *Un moderno desiderio di Dio. Ragioni del credere in Italia*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2010.

<sup>107</sup> Cf. P. DONATI – A. MALO – G. MASPERO (ed.), *La vita come relazione. Un dialogo fra teologia, filosofia e scienze sociali*, Roma, EDUSC, 2016; C. COSTA, *La sociologia: una scienza moderna a vocazione interdisciplinare*, in G. RUTA (ed.), *Le Scienze: dentro, «a confine» ed oltre...*, Roma, LAS, 2021.

<sup>108</sup> Cf. E. EISENSTADT, *Modernità, modernizzazione e oltre*, Roma, Armando Editore, 1997.

<sup>109</sup> Cf. BERGER, *I molti altari della modernità*.

<sup>110</sup> Cf. BERGER, *I molti altari della modernità*.

po segnato da flussi, da instabilità, da credenze surrogate, da vuoti culturali, da un *oltre* la secolarizzazione e da un *pluralismo* dei *pluralismi*.<sup>111</sup>

## ■ Conclusioni

I processi di modernizzazione, gli «assoluti terrestri» (materialismo, positivismo, marxismo, neopositivismo, strutturalismo, neostrutturalismo, scientismo, ecc.) e il paradigma tecnologico (che diventa tecnocrazia) sembrano non aver condotto a nessuna certezza né annullato le fondamentali ansie umane; semmai hanno prodotto una «svolta brusca della storia».<sup>112</sup>

Infatti, nel nostro spazio culturale – affascinato dal postumano, dall'intelligenza artificiale, arreso al *primato* del *divenire* e «all'errare dell'essere nella continua metamorfosi»<sup>113</sup> – vi sono ancora «delle condizioni di esperienza e ricerca dello spirituale»,<sup>114</sup> come sembrano testimoniare, sotto alcuni profili, le recenti indagini. E queste condizioni si fanno tanto più pressanti quanto più emerge il «sentimento di inaudita solitudine interiore del singolo individuo»,<sup>115</sup> si rivela disgregante, «soprattutto sul piano simbolico, l'astratto universalismo della globalizzazione»<sup>116</sup> e si percepisce che la tecnologia può «sfuggire all'umanità che l'ha prodotta».<sup>117</sup>

È vero che sono molti gli elementi di separazione tra la dimensione religiosa e quella socio-culturale odierna ed è vero che «quanto più va avanti il progresso, tanto più è messa in pericolo non solo la fede, ma anche la nostalgia di qualcosa di migliore».<sup>118</sup> Però, è altrettanto

<sup>111</sup> Cf. E. PACE, *Diversità e pluralismo religioso*, Villa Verucchio, Pazzini editore, 2021.

<sup>112</sup> Scrive Mannheim: «A volte il corso della storia avanza per una strada dritta e senza ostacoli, altre volte esso deve invece fare una svolta brusca. Sulla piana strada maestra non è necessario che poca o punta manovra di guida, né v'è bisogno di consultare la mappa: ma al momento della brusca sterzata è necessaria una guida accurata e vigile per evitare che il prezioso carico di tradizione, di cultura e di beni materiali venga rovesciato. Ai bivi della storia, noi dobbiamo cercare di riorientarci, consultare la mappa e chiederci: dove portano queste strade, dove vogliamo andare?» (K. MANNHEIM, *Libertà, potere e pianificazione democratica*, Roma, Armando Editore, 1969, 26).

<sup>113</sup> A. ALLEGRA, *Visioni transumane. Tecnica, salvezza, ideologia*, Napoli-Salerno, Orthotes editrice, 2017, 132.

<sup>114</sup> TAYLOR, *L'età secolare*, 14.

<sup>115</sup> M. WEBER, *Sociologia della religione*, vol. 1, Milano, Edizioni di Comunità, 1982, 90.

<sup>116</sup> F. CIARAMELLI, *La distruzione del desiderio*, Bari, Edizioni Dedalo, 2000, 191.

<sup>117</sup> E. MORIN, *Culture e barbarie europee*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2005, 12.

<sup>118</sup> M. HORKHEIMER, *La nostalgia del totalmente Altro*, R. GIBELLINI – H. GUMNIOR (ed.), Brescia, Queriniana, 2008, 89.

vero che si torna, sotto traccia, a fare i conti con il desiderio di istanze post-materialiste,<sup>119</sup> con l'attrazione verso il «mistero della Totalità» e con la volontà di ripensare, con lessico moderno, orizzonti di senso trascendente.<sup>120</sup>

Infatti, l'attuale *crisi* socio-antropologica, nonché religioso-istituzionale, può essere intesa in un doppio significato sia come *pericolo*, sia come *opportunità*,<sup>121</sup> perché se da un lato sembrano dismessi i paradigmi simbolici tradizionali, dall'altro lato si delinea una resistenza al processo di secolarizzazione, si avverte il desiderio di un recupero dell'unità per evitare il rischio della dispersione e per non « naufragare nello spazio infinito ».<sup>122</sup>

I riferimenti religiosi non sono *scardinati* inesorabilmente,<sup>123</sup> piuttosto la fede più *debole*, più *tiepida*, più *solitaria*, ma sempre *possibile*, sembra « esprimere la perenne difficoltà della condizione umana a rapportarsi con un grande messaggio religioso ».<sup>124</sup> In questo senso, proprio nella nostra epoca che, secondo Luhman, ha una *cosmologia* della *contingenza* e non dell'essere e che non riesce a distinguere tra Dio e gli *idoli*,<sup>125</sup> tutt'ora la fede consente di aprirsi « a una visione integrale della realtà », <sup>126</sup> conduce gli uomini oltre sé stessi<sup>127</sup> e non smette di rappresentare un'importante funzione epistemologica, culturale, perché è capace di « riempire di senso ogni relazione, sia conoscitiva, sia pratica ».<sup>128</sup>

Non a caso, Simmel intendeva la religiosità (traduzione vitale della religione) come *qualità* dell'anima soggettiva attraverso la quale ciascu-

<sup>119</sup> Cf. L. SCIOLLA, *La sfida dei valori*, Bologna, Il Mulino, 2004.

<sup>120</sup> Cf. R. RORTY – G. VATTIMO *Il futuro della religione. Solidarietà, carità, ironia*, Milano, Garzanti, 2005.

<sup>121</sup> FRANCESCO, *Discorso alla Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna*, 22 settembre 2013.

<sup>122</sup> R. GUARDINI, *La Divina Commedia di Dante. I principali concetti filosofici e religiosi*, in Id., *Opera Omnia*, vol. XIX/2, O. TOLONE (ed.), Brescia, Morcelliana, 2012, 35.

<sup>123</sup> Cf. R. CIPRIANI – G. MURA (ed.), *Il fenomeno religioso oggi*, Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 2002; R. CIPRIANI (ed.), *Giubilanti del 2000*, Milano, Franco Angeli, 2003; R. STARK, *La vittoria della ragione. Come il cristianesimo ha prodotto libertà, progresso, ricchezza*, Torino, Lindau, 2006; R. CIPRIANI – C. LANZETTI, *La religione continua*, Roma, Studi Arborenses, 2010; H. JOAS, *Valori, società, religione*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2014.

<sup>124</sup> GARELLI, *Gente di poca fede*, 23.

<sup>125</sup> J.F. LYOTARD, *La condizione postmoderna*, Milano, Feltrinelli, 2005; M. MAFFESOLI, *Note sulla postmodernità*, Milano, Lupetti, 2005.

<sup>126</sup> FRANCESCO, *Discorso all'Università Roma Tre*, 17 febbraio 2017.

<sup>127</sup> Cf. H. JOAS, *Abbiamo bisogno della religione?*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2010.

<sup>128</sup> A. FABRIS, *La fede scomparsa. Cristianesimo e problema del credere*, Brescia, Morcelliana, 2023, 18 e 20.



no trova la sua via e realizza la propria personalità.<sup>129</sup> E, dal canto suo, il positivista Durkheim recitava con convinzione: «Il fedele che ha comunicato con il suo dio non è soltanto un uomo che vede verità nuove, ignorate dal non credente; egli è un uomo che sente in sé una forza maggiore sia per sopportare le difficoltà dell'esistenza sia per vincerle».<sup>130</sup> Anche secondo Chesterton la fede «agisce sul suo ambiente con la forza e la freschezza di una cosa nuova»<sup>131</sup> e le odierne controverse posizioni socio-individuali rispetto alla credenza, registrate nelle ricerche, lasciano intendere che, pur se per itinerari complessi, esiste una qualche possibilità di un suo «ritorno» nell'esistenza di molti.

Proprio nella dinamicità del nostro incessante cambiamento, la modernità «trasgressiva» del cristianesimo continua a dare una verità alla storia, una visione alla cultura, un significato alla vita e un ordine alla nuova confusione.<sup>132</sup> Certo, la scienza e la tecnologia offrono spiegazioni, ma non riescono a prefigurare orizzonti di senso, perché «nell'ipotesi che tutte le possibili domande scientifiche abbiano avuto una risposta, i problemi vitali non sono ancora neppure sfiorati».<sup>133</sup> Nella nostra stagione della frammentazione culturale, dell'incertezza, dell'inatteso,<sup>134</sup> invece, la fede – assoluta, inspiegabile, insensata<sup>135</sup> – «dà voce all'interrogare, non lo elimina»<sup>136</sup> e da questo interrogare si possono attingere le risposte infinite<sup>137</sup> alle antiche e sempre nuove domande: cosa possiamo sperare; «cosa dobbiamo fare? come dobbiamo vivere?».<sup>138</sup>

Fermo restando l'ineliminabile vertenza tra fede e dubbio, che può diventare il condiviso ambito della dialettica tra credenti e non cre-

<sup>129</sup> Cf. G. SIMMEL, *La religione*, Roma, Bulzoni, 1994.

<sup>130</sup> É. DURKHEIM, *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia*, Milano-Udine, Mimesis, 2013, 482.

<sup>131</sup> G.K. CHESTERTON, *La Chiesa cattolica. Dove tutte le verità si danno appuntamento*, Torino, Lindau, 2010, 5.

<sup>132</sup> Cf. F.X. KAUFMANN – J.B. METZ, *Capacità di futuro*, Brescia, Queriniana, 1988.

<sup>133</sup> L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Torino, Einaudi, 1964, 52.

<sup>134</sup> Cf. A. COCOZZA, *L'agire inatteso. Etica, razionalità e competenze*, Milano, Franco Angeli, 2020.

<sup>135</sup> FABRIS, *La fede scomparsa. Cristianesimo e problema del credere*, 35.

<sup>136</sup> M. CACCIARI, *Generare Dio*, Bologna, Il Mulino, 2017, 21.

<sup>137</sup> «L'uomo dentro di sé possiede un anelito di infinito, una tristezza infinita, una nostalgia – il *nóstos algos* di Odisseo – che si appaga solo con una risposta ugualmente infinita» (J.M. BERGOGLIO, *La gratitudine di Buenos Aires*, in *Tracce. Litterae communionis* 4 (1999), 22.

<sup>138</sup> M. WEBER, *La scienza come professione*, P. VOLONTÈ (ed.), Milano, Bompiani, 2008, 99.

denti,<sup>139</sup> nel nostro tempo nichilista, tecnocratico, ma anche nostalgico, queste antiche e nuove domande e le loro risposte potrebbero creare un'ellisse e far convergere le due assi di simmetria diversa: gli «assoluti terrestri» e «l'Assoluto trascendente».<sup>140</sup>

---

<sup>139</sup> J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, nuova edizione, Brescia, Queriniana, 2007, 39.

<sup>140</sup> D. ANTISERI, *Credere dopo la filosofia del XX secolo*, Roma, Armando Editore, 2000, 29-35.







«La dogmática es una disciplina teológica. Pero la teología es una función de la Iglesia».<sup>1</sup> Así comienza Karl Barth su imponente *Dogmática eclesial*. La íntima vinculación entre teología e Iglesia pertenece al patrimonio común de la fe cristiana. Si Dios dirige su Palabra a un pueblo para convocarlo, la reflexión sistemática y ordenada sobre la Revelación habrá de ser una tarea eclesial.<sup>2</sup> El sujeto a quien se encomienda la actividad teológica es la Iglesia entera, aunque ministerialmente diferenciada: sólo algunos cristianos sirven a la fe de la Iglesia pensándola, enviados por los pastores en nombre de toda la comunidad cristiana. La teología es un carisma eclesial que bebe de «los dones de Sabiduría y Ciencia con los que el Espíritu Santo enriquece en diversas formas a todo el pueblo de Dios».<sup>3</sup> Uno de los modos en que se manifiesta la vinculación entre teología e Iglesia es la voz del magisterio, que en algunas ocasiones ha sentido la necesidad de recordar a los teólogos la naturaleza eclesial de su vocación y carisma.<sup>4</sup> Como todo ministerio eclesial, el

---

<sup>1</sup> «Dogmatik ist eine theologische Disziplin. Theologie ist aber eine Funktion der Kirche» (K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*, vol. I/1: *Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik*, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1955, 1.

<sup>2</sup> Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La teología hoy. Perspectivas, principios y criterios*, Madrid, BAC, 2012, n. 20.

<sup>3</sup> FRANCISCO, constitución apostólica *Veritatis gaudium* sobre las universidades y facultades eclesiásticas, Proemio n. 3. Sobre el «carisma» del teólogo, cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El quehacer de la teología. Génesis. Estructura. Misión*, Salamanca, Sígueme, 2008, 355-361.

<sup>4</sup> CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo*, Città del Vaticano, Editrice Vaticana, 1990.

teológico tiene una «radical forma comunitaria»,<sup>5</sup> que se manifiesta no sólo en que los teólogos sirven a la Iglesia, sino que se unen para formar una comunidad y ejercer su ministerio en forma colegial y colaborativa.<sup>6</sup>

Esta eclesialidad de la teología es un capítulo ineludible de la epistemología teológica que aparece con acentos diferentes en función de cada enfoque expositivo. Para algunos autores, la dimensión eclesial se centra en su relación con el magisterio eclesiástico.<sup>7</sup> Otros recuerdan que la Iglesia es el sujeto de la fe sobre el que reflexiona la teología.<sup>8</sup> Por fin, algunas aproximaciones teóricas recuerdan que la teología es «ciencia eclesial», y su carácter científico depende de la relación que mantiene con la Iglesia.<sup>9</sup>

Puesto que la teología es un servicio eclesial, queremos preguntar qué teología «sirve» a la Iglesia de hoy. En italiano, «serve» no indica sólo la ministerialidad o *diakonía* de la reflexión teológica, sino también un matiz de necesidad y oportunidad.<sup>10</sup> Para ser verdaderamente eclesial, la teología ha de interrogarse por los perfiles concretos de la Iglesia en la que ejerce su ministerio, discernir el contexto vital y social en el que está llamada a realizar su tarea. Aquí y ahora. Solo así «sirve» la teología.

Ésta es la pregunta que nos acompaña: «qué teología para qué Iglesia». Elegimos varias imágenes eclesiológicas para tratar de discernir qué desafíos y tareas plantea cada una de ellas a la reflexión teológica. En primer lugar, examinaremos la expresión «Iglesia en salida» para explicitar la teología que se deriva de ella. Esta Iglesia en salida ha de

<sup>5</sup> Otorgamos carácter general a lo que Juan Pablo II afirma del ministerio ordenado, que «tiene una radical forma comunitaria y puede ser ejercido sólo como una tarea colectiva» (JUAN PABLO II, exhortación apostólica *Pastores dabo vobis*, n. 17).

<sup>6</sup> Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La teología hoy* (2012), nn. 45-50.

<sup>7</sup> Cf. M. NICOLAU, *Iniciación a la teología*, Toledo, Estudio teológico de San Ildefonso, 1984, 28-41; J.M. ROVIRA BELLOSO, *Introducción a la teología*, Madrid, BAC, 1996, 274-287.

<sup>8</sup> Cf. P. CODA, *Teo-logia. La parola di Dio nelle parole dell'uomo*, Roma, PUL, 2004<sup>2</sup>, 418-420; Á. CORDOVILLA PÉREZ, *El ejercicio de la teología. Introducción al pensar teológico y a sus principales figuras*, Salamanca, Sígueme, 2007, 75-98.

<sup>9</sup> Cf. M. SECKLER, *Theologie als Glaubenswissenschaft*, en W. KERN – H.J. POTTMEYER – M. SECKLER (ed.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, vol. IV: *Traktat theologische Erkenntnislehre*, Stuttgart, UTB, 2000<sup>2</sup>, 131-184, especialmente 162-170; W. KERN – F.J. NIEMANN, *El conocimiento teológico*, Barcelona, Herder, 1986, 29-44.

<sup>10</sup> Cf. E. BORGHI, *La teologia «serve»? Riflessioni formative e prospettive culturali per oggi e per domani*, en J. ERNESTI – M.M. LINTNER – M. MOLING (ed.), *Braucht es Theologie? Überlegungen zu ihrer gesellschaftlichen Relevanz*, Brixen-Innsbruck, Weger-Tyrolia, 2023, 39-52; M. EPIS, *La «teologia» serve alla Chiesa?*, en *Teologia* (Milano) 44 (2019), 283-289; A. STAGLIANÒ, *La teologia «che serve»*. *Sul compito scientifico-ecclesiale del teologo per la nuova evangelizzazione*, Torino, SEI, 1996.

centrar su predicación en el kerigma – *segunda* propuesta – y la teología puede servirle poniendo como núcleo de reflexión el propio centro de la fe. Una teología al servicio del anuncio del kerigma sólo puede ser «trinitaria». *Tercero*, a una Iglesia que quiere crecer en sinodalidad le «sirve» una teología plural en sus expresiones pero al servicio de la misma fe. Una teología que debe ser «sinfónica», en expresión de Hans Urs von Balthasar. Nuestra *cuarta* y última perspectiva se fija en la voluntad eclesial de tener una presencia pública que sea significativa. A esta Iglesia le sirve una teología que tome en serio su carácter de ciencia eclesial.

## ■ 1. Teología «en salida» para una Iglesia en misión

El actual obispo de Roma ha expresado una relación especial entre teología e Iglesia. No preguntamos cuál es la teología subyacente al magisterio de Francisco, sino a qué es teología *según* Francisco, qué sugerencias e indicaciones ha dirigido el actual sucesor de Pedro al servicio de los teólogos en la Iglesia.<sup>11</sup>

Francisco urge una renovación eclesial en clave misionera. La exhortación *Evangelii gaudium*, carta magna de esta «Iglesia en salida» dedica un párrafo a la misión de la teología, con la evangelización de las culturas como contexto. Los teólogos pueden ayudar a «pensar cómo hacer llegar la propuesta del Evangelio a la diversidad de contextos culturales y de destinatarios». A la vez, les pide que hagan suyo el particular momento que vive la Iglesia, poniendo sus talentos al servicio de esta «Iglesia en salida»:

Convoco a los teólogos a cumplir este servicio como parte de la misión salvífica de la Iglesia. Pero es necesario que, para tal propósito, lleven en el corazón la finalidad evangelizadora de la Iglesia y también de la teología, y no se contenten con una teología de escritorio.<sup>12</sup>

Esta breve alusión a la misión de los teólogos en la nueva situación eclesial se ha visto ampliada en documentos posteriores, especialmente la constitución apostólica *Veritatis gaudium* sobre las facultades eclesiales (8 diciembre 2017). Otros textos relevantes son el videomen-

<sup>11</sup> Esta distinción entre teología de Francisco y teología *según* Francisco se encuentra en G.M. SALVATI, *Fare teologia secondo Francesco. Luci per il futuro*, en *PATH* 21 (2022), 289-306.

<sup>12</sup> FRANCISCO, exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, n. 133.



saje dirigido a la Universidad católica argentina (3 de septiembre de 2015), su discurso a la Asociación teológica italiana (29 de diciembre de 2017) o sus palabras al final del congreso *La teología después de «Veritatis gaudium» en el contexto del Mediterráneo*, celebrado en Nápoles el 21 de junio de 2019. Más recientemente, Francisco ha aprobado los nuevos estatutos de la Pontificia Academia Teológica mediante el motu proprio *Ad theologiam promovendam*, del 1 de noviembre de 2023. Este documento contiene una afirmación contundente de lo que espera Francisco de quienes prestan el servicio teológico en la comunidad cristiana: «A una Iglesia sinodal, misionera y “en salida” sólo puede corresponder una teología “en salida”». <sup>13</sup>

La constitución *Veritatis gaudium* comienza recordando que el sistema de los estudios eclesiásticos se encuentra unido estrechamente «a la misión evangelizadora de la Iglesia y, más aún, brota de su misma identidad, que está consagrada totalmente a promover el crecimiento auténtico e integral de la familia humana hasta su plenitud definitiva en Dios» (n. 1). De ahí que sea necesario relanzar los estudios teológicos en esta nueva etapa de la misión evangelizadora de la Iglesia que la sitúa como «Iglesia en salida». En su visita a Nápoles, con ocasión del congreso dedicado a profundizar en la propuesta de *Veritatis gaudium*, resumirá sus intuiciones hablando de una teología que se pone «al servicio del camino de una Iglesia que pone cada vez más en su centro la evangelización». <sup>14</sup>

Para que esta renovación misionera de la teología sea efectiva, ofrece cuatro criterios en *Veritatis gaudium* n. 4 y en el discurso de Nápoles. El primero de estos criterios es poner el kerigma como centro de la reflexión, partir siempre «la siempre nueva y fascinante buena noticia del Evangelio de Jesús». En segundo lugar, promover un diálogo a todos los niveles, con todas las culturas y cosmovisiones humanísticas. A este diálogo *ad extra*, ha de acompañar la permanente conversación entre las distintas disciplinas eclesiásticas, que permita un discernimiento conjunto de la verdad. Éste sería el tercero de los criterios. En cuarto lugar, señala Francisco la necesidad de trabajar en colaboración y red, es decir, de vivir la catolicidad como «fermento de unidad en la diversidad y de comunión en la libertad». Los teólogos han de descubrirse gozosamente inmersos en una amplia comunidad teológica. A estos cuatro

<sup>13</sup> FRANCISCO, motu proprio *Ad theologiam promovendam*, n. 3.

<sup>14</sup> FRANCISCO, intervención al final del congreso *La teología después de «Veritatis gaudium» en el contexto del Mediterráneo* (21 junio 2019).

criterios enunciados en el proemio de *Veritatis gaudium*, el discurso de Nápoles añadió un quinto, proponiendo a los teólogos dos virtudes tomadas de la carta a los Hebreos: «No renunciéis, pues, a vuestra valentía (*parresía*), que tendrá una gran recompensa. Os hace falta paciencia (*hypomoné*) para cumplir la voluntad de Dios y alcanzar la promesa» (Hb 10,35-36).<sup>15</sup> El teólogo está llamado a combinar ambas, como en un equilibrio de fuerzas. La «parresía» empuja a explorar las fronteras de la Iglesia para dialogar con quienes están fuera o no se atreven a entrar, mientras que la «hypomoné» mantiene al teólogo dentro de su morada eclesial, el Pueblo de Dios, para que no quede aislado y la investigación se vuelva estéril.

Comenzamos por la primera de las propuestas: hacer teología desde el kerigma. A cualquier lector avisado le vendrá a la mente la propuesta formulada por algunos autores centroeuropeos a mitad del siglo pasado. Junto a la teología científica o académica, proponían una «teología kerigmática» (J.A. Jungmann) o «teología del anuncio» (H. Rahner) capaz de presentar las verdades centrales de la fe sin enredarse en sutilezas técnicas.<sup>16</sup> Esta propuesta de una teología kerigmática al lado de la teología académica no llegó a fructificar, pero dejó semillas que germinaron en un nuevo modo de hacer teología. Una sola teología, sin distinciones entre lo académico y lo pastoral, con la Biblia y la historia de la salvación como punto de partida. Una teología nutrida por una liturgia viva y participada. Una teología capaz de alentar la catequesis de adultos. En lugar de etiquetar la divulgación teológica como «teología kerigmática», los teólogos percibieron en las propuestas de Jungmann y Rahner una fuerte llamada a recuperar en su reflexión el centro del anuncio cristiano. Estas corrientes pueden considerarse como una «anticipación de la pastoralidad de la doctrina».<sup>17</sup>

El concilio Vaticano II supone un paso más en la dirección de unificar teología y acción pastoral, doctrina y kerigma. Juan XXIII, en el discurso de apertura de aquella magna asamblea eclesial, aboga por una nueva expresión de la doctrina que tenga como criterio un «magisterio

<sup>15</sup> La referencia a Hebreos 10,35-36 y la explicación de «parresía» e «hypomoné» no se ofrece en el discurso de Nápoles, aunque sí en otros textos de Francisco. Un buen ejemplo es el discurso pronunciado en el encuentro con la comunidad del movimiento de los focolares, pronunciado en Loppiano (Florencia) el 10 de mayo de 2018.

<sup>16</sup> Una síntesis de las obras y las propuestas en R. GIBELLINI, *La teología del XX secolo*, Brescia, Queriniana, 1992, 225-231.

<sup>17</sup> Cf. G. URIBARRI, *Hugo Rahner y «Una teología del anuncio»*, en H. RAHNER, *Una teología del anuncio. Doce lecciones sobre teología kerigmática*, Madrid, BAC, 2019, IX-LXIV.

de carácter predominantemente pastoral». <sup>18</sup> La constitución conciliar *Gaudium et spes* lleva el adjetivo «pastoral» y lo explica así: «apoyándose en principios doctrinales, pretende exponer la actitud de la Iglesia ante el mundo y los hombres contemporáneos». <sup>19</sup>

Francisco pretende labrar en el surco abierto por el concilio, que buscó «superar el divorcio entre teología y pastoral, entre fe y vida» y «ha revolucionado en cierta medida el estatuto de la teología, la manera de hacer y del pensar creyente». <sup>20</sup> No duda en calificar este modo de hacer teología como «kerigmático». <sup>21</sup> Con ello, se pone en continuidad con los movimientos de renovación teológica que desde mitades del siglo pasado han tratado de reconciliar la teología y la acción pastoral.

## ■ 2. Teología trinitaria para una Iglesia centrada en el kerigma

El impulso kerigmático de la teología no indica sólo la «superación del divorcio entre teología y pastoral». Apunta también a una visión de la teología y de la Iglesia que se dejan inspirar por el contenido central del kerigma o primer anuncio. En el Nuevo Testamento, el sustantivo «kérygma» y el verbo «kerysso» designan el anuncio o proclamación pública de un mensaje. <sup>22</sup> Pablo le asigna distintos objetos: anuncio del Evangelio (1Ts 2,9; Gál 2,2), de Cristo (1Cor 1,23; 2Cor 1,19; 4,5; 11,4), el crucificado (1Cor 1,21.23; 2,2.4) y la resurrección (1Cor 15,11.12.14). Aquello que se proclama es el centro mismo del mensaje cristiano, «la palabra de la fe que anunciamos» (Rm 10,8), es decir: aquello en lo que hay que creer para recibir la salvación. De ahí que resulte frecuente lla-

<sup>18</sup> JUAN XXIII, discurso *Gaudet Mater Ecclesia* (11 octubre 1962), n. 6.

<sup>19</sup> CONCILIO VATICANO II, constitución pastoral *Gaudium et spes*, n. 1, nota 1.

<sup>20</sup> FRANCISCO, constitución apostólica *Veritatis gaudium* sobre las universidades y facultades eclesíásticas, Proemio n. 2.

<sup>21</sup> «La teología después de *Veritatis gaudium* es una teología kerigmática, una teología del discernimiento» (FRANCISCO, intervención al final del congreso «La teología después de *Veritatis gaudium* en el contexto del Mediterráneo», 21 junio 2019).

<sup>22</sup> Cf. O. MERK, *kerysso proclamar*, en H.R. BALZ – G. SCHNEIDER (ed.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, vol. 1, Salamanca, Sígueme, 2005<sup>3</sup>, 2314-2326; B. SESBOÛÉ, *El contenido de la tradición. Regla de fe y símbolos (siglos II-V)*, en ID. – J. WOLINSKI (ed.), *Historia de los dogmas*, vol. 1: *El Dios de la salvación*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1996, 66-67.

mar «kerigma» a las fórmulas sintéticas en las que la primera comunidad cristiana condensó su primer anuncio del mensaje de salvación.<sup>23</sup>

La renovación misionera de la Iglesia que urge *Evangelii gaudium* implica un anuncio de la fe que tenga el kerigma como centro. Éste se define como aquello que «en ninguna circunstancia se debe ensombrecer» (nº 39), «el anuncio principal [...] que siempre hay que volver a escuchar de diversas maneras» (nº 164). ¿Cuál es el contenido de ese centro o corazón de la fe que llamamos «kerigma»? Francisco lo define así en el nº 164 de la exhortación: «El kerigma es trinitario. Es el fuego del Espíritu que se dona en forma de lenguas y nos hace creer en Jesucristo, que con su muerte y resurrección nos revela y nos comunica la misericordia infinita del Padre». Este carácter trinitario del kerigma es el que (según el proemio de *Veritatis gaudium*) puede aportar novedad y frescura a la teología actual.

Una teología que «sirve» a un anuncio renovado de la fe ha de ser necesariamente «trinitaria». Tomamos el adjetivo en el sentido que le confiere Gisbert Greshake en su magna obra sobre el Misterio triuno de Dios. Su propuesta no pretende únicamente

una teología de la Trinidad [*Trinitätstheologie*] [...] un tratado en particular o un capítulo especial de la teología, sino [...] «una teología trinitaria» [*eine trinitarische Theologie*], un intento [...] de visualizar la totalidad desde la fe en el Dios uno y Trino.<sup>24</sup>

A una Iglesia que quiere centrarse en el núcleo de la fe, le «sirve» una teología cuyo discurso se inspira en el Dios Padre manifestado en Jesucristo, que nos ha otorgado el Espíritu Santo y nos ha reunido en esta familia eclesial.<sup>25</sup>

La afirmación parece demasiado evidente. ¿De qué puede hablar la teología, sino de Dios? Tomás de Aquino decía que Dios es el «sujeto» de esta ciencia, que él llama «sacra doctrina». En ella, todos los temas se tratan *sub ratione Dei* (en su relación con Dios), sea que se hable de Dios mismo, sea porque esas realidades se ordenan a Dios como a su princi-

<sup>23</sup> Cf. S. GUIJARRO, *La primera evangelización en los orígenes del cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 2013; J.C. CARVAJAL, *Pastoral del primer anuncio*, Madrid, San Dámaso, 2022, 167-202.

<sup>24</sup> G. GRESHAKE, *El Dios uno y Trino. Una teología de la Trinidad*, Barcelona, Herder, 2001, 43.

<sup>25</sup> Para lo que sigue, cf. D. GARCÍA GUILLÉN, *De la teología de la Trinidad a la teología trinitaria. La fecundidad de un camino de renovación*, en *Estudios trinitarios* 54 (2020), 269-314. Allí se encontrará abundante bibliografía y una exposición más matizada de los argumentos.

pio y fin.<sup>26</sup> La teología tiene a Dios como sujeto: deja hablar a Dios y habla de él, bien directamente bien en relación a otras cosas. Pero no basta con decir «Dios». Hay que preguntarse por quién es este Dios. Pocos han respondido de manera tan concisa como Gregorio Nacianceno: «cuando hablo de “Dios”, hablo del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo».<sup>27</sup> Y éste parece ser el modo en que procede Tomás de Aquino.<sup>28</sup> Sin embargo, parece que el rostro trinitario del Dios cristiano no ha brillado siempre con igual nitidez. Algunas declaraciones teológicas del Concilio Vaticano I ofrecen una visión demasiado genérica e insuficientemente trinitaria del misterio de Dios.<sup>29</sup> Las llamadas «teologías de la secularización» del siglo pasado llegaron a considerar el rostro trinitario del Dios cristiano como un obstáculo a la evangelización del mundo.<sup>30</sup> Afortunadamente, hoy vivimos una situación bien distinta. Y en gran medida, gracias a la teología. Durante la segunda mitad del siglo XX se ha producido una renovación trinitaria del discurso teológico. Atrás han quedado las justas quejas de Karl Rahner y Hans Urs von Balthasar por la escasa relevancia del misterio trinitario en el resto de tratados teológicos.<sup>31</sup> La antropología teológica, la eclesiología o la teología de la familia se abordan hoy desde una explícita consideración trinitaria del Dios Padre que se ha revelado en Jesucristo por medio del Espíritu Santo.<sup>32</sup> Como afirma sabiamente Olegario González de Cardedal, «ya no es posible hablar de Dios como si Cristo no hubiera existido y el Espíritu Santo no hubiera sido otorgado».<sup>33</sup>

<sup>26</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 1, a. 7.

<sup>27</sup> GREGORIO NACIANCENO, *Discurso* 38,8, en GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 38-41, C. Moreschini (ed.), SC 358, Paris, Cerf, 1990, 118.

<sup>28</sup> Comentando la primera cuestión de la *Summa Theologiae* señala Gilles Emery que «la totalidad del tratado de Dios se refiere a Dios Trinidad desde el punto de vista de la revelación» (G. EMERY, *La teología trinitaria de Santo Tomás de Aquino*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2008, 70).

<sup>29</sup> Cf. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Barcelona, Herder, 1983, 197; H. MÜHLEN, *Experiencia social del Espíritu como respuesta a una doctrina unilateral sobre Dios*, en C. HEITMANN – H. MÜHLEN (ed.), *Experiencia y teología del Espíritu Santo*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1978, 339-363.

<sup>30</sup> Cf. N. CIOLA, *La crisi del teocentrismo trinitario nel Novecento teologico. Il tema nel contesto emblematico della secolarizzazione*, Dehoniane, Roma, 1993.

<sup>31</sup> Cf. K. RAHNER, *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat «De Trinitate»*, en ID., *Schriften zur Theologie*, vol. 4, Einsiedeln, Benziger, 1960, 103-133; H.U. VON BALTHASAR, *Schleifung der Bastionen. Von der Kirche in dieser Zeit*, Trier, Johannes, 1989<sup>5</sup>, 17-18.

<sup>32</sup> Cf. D. GARCÍA GUILLÉN, *Mirar el mundo a la luz de la Trinidad: Reflexiones sobre la dimensión trinitaria de la teología*, en *Isidorianum* 30 (2021), 59-95; S.P. BONANNI – D. KOWALCZYK (ed.), *La Trinità in dialogo. La dimensione trinitaria della teologia*, Roma, Gregoriana, 2020.

<sup>33</sup> O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Dios*, Salamanca, Sígueme, 2004, 187.

Una teología trinitaria hace explícito el rostro trinitario del Dios que nos salva. No se avergüenza de la Buena Noticia (cf. Rm 1,16) de que el Padre nos ha amado en Jesucristo como nadie podía haber imaginado nunca jamás. Confiesa con gozo que el Espíritu Santo nos ha entrañado tanto en lo divino que, gracias a Dios, somos capaces de descubrir dimensiones inéditas de nuestro propio misterio como seres humanos.<sup>34</sup> Y a la vez, descubre que Dios ha salvado la distancia que le diferencia de nosotros, haciéndonos interlocutores suyos, permitiéndonos responder en libertad a su revelación.<sup>35</sup> Desde Jesús, lo humano y lo divino se han unido de forma inseparable y personal, elevando lo humano, sin disminuir lo divino.<sup>36</sup> Ninguna teología sería digna de tal nombre si se atreviera a separar como extraños a Dios y al hombre, o los presentara en alternativa.<sup>37</sup>

Por eso, el anuncio explícito del misterio trinitario no puede verse como obstáculo para evangelizar (como pretendían las teologías de la secularización). Una teología con fuerte acento trinitario constituye el fármaco más potente contra el ateísmo.<sup>38</sup> El núcleo, centro y fundamento de la fe no pueden ser otros que el misterio trinitario. Aunque sea legítimo preguntarse qué es lo «diferencial cristiano» en cada época,<sup>39</sup> habrá que responder alejándose de las propuestas demasiado abstractas y alejadas del núcleo real y existencial de la vida cristiana. Nos parece que así sucedió el pasado siglo XX, con las discusiones de los años veinte sobre la «esencia del cristianismo» o la búsqueda de «fórmulas breves de la fe» en los setenta. Las lecciones de esta historia nos permiten decir hoy sin vacilación que el cristianismo no tiene esencia, sino «entraña» personal. Su centro no es una idea, sino una persona, Jesucristo.<sup>40</sup> Él nos muestra el rostro paterno del Dios que le envía. Él derrama sobre no-

<sup>34</sup> «Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo» (AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Confesiones*, III,6,11, en *Confessionum libri XIII*, M. SKUTELLA – L. VERHEIJEN [ed.], CCL 27, Turnholti, Brépols, 1981, 33.

<sup>35</sup> Cf. J. PRADES, *Dios ha salvado la distancia*, Madrid, Encuentro, 2003.

<sup>36</sup> «Humana augeus, divina non minuens» (LEÓN MAGNO, *Tomus ad Flavianum*: Denz 293). Cf. L.F. LADARIA, *Jesucristo, salvación de todos*, Madrid, San Pablo-Comillas, 2007.

<sup>37</sup> Cf. J. WERBICK, *Gegen falsche Alternativen. Warum dem christlichen Glauben nichts Menschliches fremd ist*, Ostfildern, Matthias-Grünewald, 2021.

<sup>38</sup> Cf. S. DEL CURA ELENA, *Afirmación radical del hombre: Dios trinitario y ateísmo contemporáneo*, en *Estudios trinitarios* 44 (2010), 159-237.

<sup>39</sup> Recientemente, ha dedicado una sección especial a este tema la revista *Estudios eclesiológicos* 96 (2021), 443-532, con trabajos de Gabino Urizarri, Miguel García-Baró, Santiago Guijarro, José Caamaño y Bruno Forte.

<sup>40</sup> Cf. R. BLÁZQUEZ, *El cristianismo es Jesucristo*, en O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL – J.J. FERNÁNDEZ SANGRADOR (ed.), *Coram Deo. Memorial Prof. Dr. Juan Luis Ruiz de la Peña*, Salaman-

sotros el santo Espíritu que reposó sobre su humanidad, en una unción bautismal que nos permite confesarle como Señor en el seno de la comunidad cristiana.

La centralidad del kerigma para la teología es, por tanto, doble: una reflexión que se pone al servicio de una Iglesia «en salida» y una teología verdaderamente *trinitaria*, que piensa en Dios y desde Dios tal y como se ha manifestado en Jesucristo. Uniendo los dos anteriores, parece insinuarse un tercer sentido: una teología centrada en los aspectos histórico-salvíficos de la verdad cristiana que deja en segundo plano (aunque sin olvidarlos) los temas más especulativos. Pero este acento no puede volverse absoluto ni estrechar el campo visual del ministerio teológico. Siguen vigentes las advertencias que suscitó aquella «teología kerigmática» del siglo pasado. Una teología al servicio exclusivo del primer anuncio vería muy reducido su campo de acción, y no podría responder ni a su naturaleza ni a su vocación eclesial.<sup>41</sup>

La Iglesia existe para evangelizar. Su ser es esencialmente misionero.<sup>42</sup> La teología está, constitutivamente, al servicio de este fin primario de la comunidad cristiana. Pero el ministerio teológico no respondería a su vocación si atendiera únicamente las urgencias evangelizadoras del momento, las sensibilidades de una determinada espiritualidad o sensibilidad religiosa. En nombre de su responsabilidad eclesial, la teología tampoco podría limitarse a secundar las propuestas de uno u otro pontífice. El encargo que los teólogos han recibido es hablar de Dios y hablar de todo desde Dios.

La suprema realidad trinitaria de Dios no se deja convertir en herramienta de justificación de ningún proyecto, por bello o noble que sea. Hay un «Dios para mí», a quien invoco, me sostiene y me salva. Un Dios «padecido» y experimentado, que es «mi» Dios, porque tengo una experiencia concreta de Él. Pero el que existe es el Dios real, el Dios divino, que pide ser tratado con respeto y adoración.<sup>43</sup> De ahí que voces teológicamente muy relevantes hayan sentido la necesidad

---

ca, UPSA 1997, 193-208; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2010.

<sup>41</sup> Cf. U. NOTHELLE-WILDFEUER – M. STRIET (ed.), *Einfach nur Jesus? Eine Kritik am «Mission Manifest»*, Freiburg, Herder, 2018. Sin embargo, aunque el volumen contiene aportaciones valiosas, he de señalar mis reservas a su línea editorial, que denota un cierto extrañamiento de la vida comunitaria de la Iglesia y de su finalidad evangelizadora.

<sup>42</sup> Cf. CONCILIO VATICANO II, decreto *Ad gentes*, n. 2; PABLO VI, exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*, n. 14.

<sup>43</sup> Cf. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Dios*, 195-255 («Dios real. De Dios como función para mí a Dios realidad ante mí»).

de recordarnos la «gratuidad» o no-necesidad de Dios,<sup>44</sup> e incluso su carácter «excesivo».<sup>45</sup> Pablo hablaba de Dios y su gracia en términos de exceso, sobreabundancia y derroche (cf. Rm 5,15; 2Cor 1,5; 8,2; 1Ts 3,12; Ef 1,8). La teología habla de éste Dios excesivo. Todo lo mira a la luz de ése Dios excesivo. Por eso, necesita su espacio de libertad y holgura. La reflexión teológica no puede convertirse en un discurso funcional, al servicio de intereses inmediatos, tal vez loables pero, a fin de cuentas, reductivos y miopes. Porque vive de cara a Dios y al servicio de la Iglesia, el teólogo necesita realizar su ministerio con un cierto «exceso».<sup>46</sup>

### ■ 3. Teología sinfónica para una Iglesia sinodal

El término «sinodalidad» se ha introducido progresivamente en teología católica,<sup>47</sup> aunque el contenido que designa y sus fundamentos son tan antiguos como la propia Iglesia, y hunden sus raíces en el pueblo de la primera Alianza.<sup>48</sup> Con «sinodalidad» quiere indicarse «la corresponsabilidad y la participación de todo el pueblo de Dios en la vida y misión de la Iglesia».<sup>49</sup> Se trata de un aspecto constitutivo de la Iglesia. De ahí que el reciente interés en la sinodalidad no pueda entenderse en términos de sustitución de un modelo eclesiológico por otro. Se trata de profundizar en el ser eclesial:

El objetivo del Sínodo no es construir ni inventar una Iglesia nueva, sino hacer crecer a nuestra Iglesia en la comunión y en la misión. Deseamos

<sup>44</sup> Cf. S. DEL CURA ELENA, *A tiempo y a destiempo. Elogio del Dios (in)tempestivo*, en *Burgense* 43 (2002), 323-378, especialmente 367-371, con abundante bibliografía. Añadiremos la reciente contribución de J. WERBICK, *Gott als Begründung oder als Herausforderung? Warum Gott nicht «notwendig» sein kann*, en J. KNOF (ed.), *Die Gottesfrage zwischen Umbruch und Abbruch. Theologie und Pastoral unter säkularen Bedingungen*, Freiburg, Herder, 2019, 325-342.

<sup>45</sup> Cf. S. DEL CURA ELENA, *Posdata: exceso y precariedad de Dios*, en *Revista de Occidente* 258 (2002), 84-107.

<sup>46</sup> El teólogo del exceso ha sido, sin duda, Adolphe Gesché. Su propuesta, sobre la que volveremos más adelante, ha inspirado unas bellas páginas de Á. CORDOVILLA PÉREZ, *En defensa de la teología. Una ciencia entre la razón y el exceso*, Salamanca, Sígueme, 2014, 265-275.

<sup>47</sup> Entre los pioneros, cf. E. CORECCO, *Sinodalidad*, en G. BARBAGLIO – S. DIANICH (ed.), *Nuevo Diccionario de Teología*, vol. 2, Madrid, Cristiandad, 1982, 1644-1673.

<sup>48</sup> Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad en la vida y la misión de la Iglesia* (2018), nn. 12-23.

<sup>49</sup> COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad en la vida y la misión de la Iglesia*, n. 7.



avanzar hacia una Iglesia que sea *más* sinodal, que viva con más plenitud esa característica fundamental que define lo que es.<sup>50</sup>

Como rasgo esencial de la vida de la Iglesia, podemos encontrar elementos sinodales a lo largo de toda la historia, si bien es fácil advertir un desfase entre las disposiciones teóricas y la praxis conciliar efectiva. La celebración del concilio Vaticano II permitió una concentración de esos rasgos sinodales en una síntesis eclesiológica coherente. Uno de los frutos inmediatos del concilio fue la creación del Sínodo de los obispos. Con el magisterio del papa Francisco, el Sínodo, sin perder su naturaleza esencialmente episcopal, recibe la llamada a «convertirse cada vez más en un instrumento privilegiado para escuchar al Pueblo de Dios».<sup>51</sup> Al invitar a los obispos y su Sínodo a tener el oído atento a «aquello que el Espíritu dice a las Iglesias» (Ap 2,29), Francisco desarrollaba una intuición expresada pocos años antes, con motivo del cincuenta aniversario de la institución sinodal:

Una Iglesia sinodal es una Iglesia de la escucha, con la conciencia de que escuchar «es más que oír». Es una escucha recíproca en la cual cada uno tiene algo que aprender. Pueblo fiel, colegio episcopal, Obispo de Roma: uno en escucha de los otros; y todos en escucha del Espíritu Santo.<sup>52</sup>

Puesto que la escucha se ha consolidado como elemento esencial de la sinodalidad eclesial,<sup>53</sup> una teología que quiera servir a la dimensión sinodal de la Iglesia ha de estar atenta a los gemidos del Espíritu Santo en el corazón del Pueblo. La tradición teológica se ha servido de los sentidos de la percepción humana para designar la experiencia cristiana de Dios.<sup>54</sup> Entre ellos, el oído ocupa un lugar privilegiado. La

<sup>50</sup> F. CONESA, *Hacia una Iglesia más sinodal*, Barcelona, Claret, 2024, 4.

<sup>51</sup> Cf. FRANCISCO, constitución apostólica *Episcopalis communio*, 15 septiembre 2018, n. 6. Para leer el documento en clave de sinodalidad, cf. A. BORRAS, *¿Qué caminos nos abre «Episcopalis communio» de cara a una reforma sinodal de la Iglesia católica?*, en *Estudios eclesiológicos* 97 (2022), 801-839.

<sup>52</sup> FRANCISCO, *Discurso en la Conmemoración del 50 aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos* (17 octubre 2015).

<sup>53</sup> Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad en la vida y la misión de la Iglesia*, nn. 110-114; XVI ASAMBLEA GENERAL ORDINARIA DEL SÍNODO DE LOS OBISPOS, *Por una Iglesia sinodal. Comunión, participación y misión. Documento final* (26 de octubre de 2024), nn. 28.78.

<sup>54</sup> Cf. F. CONESA, *Ver, oír y tocar con la fe. A propósito de la Encíclica «Lumen Fidei»*, en J.L. CABRIA ORTEGA – R. DE LUIS CARBALLADA (ed.), *Testimonio y sacramentalidad. Homenaje al Profesor Salvador Pié-Ninot*, Salamanca, San Esteban, 2015, 87-111.

confesión de fe del pueblo de la primera Alianza comienza con un imperativo: «*Shemá, Escucha*» (Dt 6,4). San Pablo se mueve en la misma dirección, al recordarnos que la fe comienza escuchando (Rm 10,17) y comporta una particular obediencia (cf. Rm 1,5; 16,26), que no deja de ser un modo específico de escuchar y acoger la palabra del Otro. Se trata siempre de escuchar a Dios, que suele hablar por mediadores. La fe de la que Pablo habla necesita del anuncio de los predicadores (Rm 10,14-15). Para poder reconocer la voz de Dios en su pueblo, el rey Salomón pidió un corazón capaz de escuchar (*leb shomeá*) (1Re 3,9). Una teología sinodal de la escucha implica reconocer que el Espíritu Santo habla al corazón de los hermanos. Especialmente, de aquellos que parecerían menos atendibles desde criterios superficiales o inmediatos. La Regla de San Benito, escrita en un tiempo en que la edad avanzada se consideraba indicador de sabiduría, recuerda la necesidad de escuchar al monje más joven. Frecuentemente es a él a quien Dios revela qué es mejor.<sup>55</sup>

Esta «teología a la escucha» comprende que la voz del Espíritu Santo resuena en el Pueblo santo de Dios. De ahí, que el *sensus fidei* haya ido ganando importancia en la reflexión de los últimos decenios.<sup>56</sup> Los teólogos dependen de este sentido de fe de los fieles cristianos (*sensus fidei et fidelium*) y sirven a este sentido del pueblo de Dios en maneras diversas: viven ellos mismos la fe de la Iglesia en todas sus expresiones; ayudan a discernir su contenido a fin de que se no se identifique sin más con la opinión pública; piensan a fondo su contenido, eliminando ambigüedades y profundizando en las cuestiones que aún quedan abiertas.<sup>57</sup> Las tensiones bilaterales entre teología y magisterio, que tanto han hecho sufrir a la Iglesia en decenios pasados, se resuelven mejor poniendo en el centro de ambas el *sensus fidei*, la voz de Dios que habla al corazón de su Pueblo. Por diferente que sea su tarea, el ministerio de los teólogos y el magisterio de los pastores sirve a la misma Iglesia.<sup>58</sup>

<sup>55</sup> Cf. *Regula Benedicti* III,3, en *La Règle de Saint Benoît*, vol. I *Prologue - ch. 7*, A. DE VOGÜÉ – J. NEUFVILLE (ed.), SC 181, Paris, Cerf, 1972, 452.

<sup>56</sup> Cf. Y. DE ANDIA, *Le flair du troupeau. Sensus Ecclesiae, sensus fidei et sentire cum Ecclesia*, en *Nouvelle Revue Théologique* 142 (2020), 213-230; A. SLUNITSCHEK – T. BREMER (ed.), *Der Glaubenssinn der Gläubigen als Ort theologischer Erkenntnis. Praktische und systematische Theologie im Gespräch*, Freiburg, Herder, 2020.

<sup>57</sup> Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El sensus fidei en la vida de la Iglesia*, Madrid, BAC, 2014, nn. 81-84.

<sup>58</sup> Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La teología hoy* (2012), nn. 33-36. Son muchos los que han propuesto superar la oposición bilateral entre teología y magisterio por el

Junto a la escucha de los creyentes, al teólogo se le pide una atención especial a la sensibilidad de quienes no comparten su fe. Max Weber y Jürgen Habermas se han definido como «religiös unmusikalisches».<sup>59</sup> La expresión, difícilmente traducible, designa la carencia de un sentido específico para percibir lo religioso. Una teología que se pone a la escucha no puede olvidar prestar oído a quienes no oyen lo mismo que los creyentes. Adolphe Gesché, con tanta perspicacia como agudeza, propone que el *sensus fidei et fidelium* vaya acompañado de un *sensus infidelium et paganorum*.<sup>60</sup>

«Creí, por eso hablé» (Sal 116,10; 2Cor 4,13). Tras la escucha de la fe (y de las voces de la increencia), puede el teólogo pronunciar su palabra. Una palabra que será necesariamente personal, constitutivamente plural, puesto que la teología sólo existe en el plural de las teologías. Cada teóloga o teólogo tiene la misión de prestar voz a su contexto concreto, pensando el entorno eclesial al que sirve e iluminando con su reflexión. Una gran novedad de nuestro tiempo es la pluralidad de voces que han tomado la palabra en la reflexión teológica y en el ámbito público eclesial. Por mencionar sólo algunos, al coro de voces teológicas se han incorporado las mujeres,<sup>61</sup> los laicos,<sup>62</sup> y las distintas Iglesias locales.<sup>63</sup> A fin de que la polifonía no derive en cacofonía, el pluralismo teológico necesita del diálogo intra-teológico y la colaboración (trabajo en red) que Francisco pone como criterios de renovación misionera de la teología. Ninguna teología agota por sí sola el Misterio cristiano, ni puede constituirse en la única interpretación válida de la partitura de la salvación. La música de Dios es interpretada por una orquesta, nunca por un solista. Cada teólogo es como un músico que se pone al servicio de una armonía más grande, una armonía plural e inagotable como lo

---

triángulo en que ambas instancias se saben al servicio de una misma Iglesia; cf. Y. CONGAR, *Bref historique des formes du «magistère» et de ses relations avec les docteurs*, en *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 60 (1976), 99-112.

<sup>59</sup> Cf. E. THAIDIGSMANN, «Religiös unmusikalisches». *Aspekte einer hermeneutischen Problematik*, en *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 108 (2011), 490-509.

<sup>60</sup> Cf. A. GESCHÉ, *La paradoja del cristianismo. Dios entre paréntesis*, Salamanca, Sígueme, 2011, 50-51.

<sup>61</sup> Cf. E. ESTÉVEZ LÓPEZ – N. MARTÍNEZ-GAYOL, «Escuchar, dialogar y discernir» con las mujeres: Retos de una Iglesia sinodal, en *Estudios eclesiológicos* 97 (2022), 555-589.

<sup>62</sup> Cf. F.A. CASTRO PÉREZ, *El reto del laicado en el marco de una eclesiológica total: misión, comunión, formación*, en *Isidorianum* 29 (2020), 87-130.

<sup>63</sup> Cf. *Concilium* 390 (2021), dedicado a «Sinodalidades», con contribuciones desde América Latina (pp. 173-183 y 211-221), Alemania (pp. 185-198) y Asia (pp. 199-210).

son «la plenitud de Dios, la catolicidad de la Iglesia y la infinita capacidad resonadora del hombre».<sup>64</sup>

La teología que sirve a una Iglesia sinodal ha de ser necesariamente una teología plural, que sabe escuchar y expresar una Verdad siempre que siempre es sinfónica.<sup>65</sup> Hans Urs von Balthasar ha recordado que este carácter polifónico de la Verdad cristiana a la que sirve la teología no excluye los conflictos ni los enfoques diferentes. Más bien pide integrarlos en forma cada vez más armónica.<sup>66</sup>

#### ■ 4. Teología científica para una Iglesia que toma en serio su presencia pública

El anuncio del Evangelio tiene una irrenunciable vocación pública. Cuando envía a sus discípulos en misión, Jesús les invita a compartir la Buena noticia de la salvación en el espacio público: «Lo que os digo en la oscuridad, decidlo a la luz, y lo que os digo al oído, pregonaadlo desde la azotea» (Mt 10,27). Este encargo recibido de Jesús de hacer público el Evangelio comporta siempre una tentación para la Iglesia: sentirse protagonista, mirarse sólo a sí misma, olvidando que está al servicio de una Verdad más grande. Los padres de la Iglesia comparaban a la Iglesia con la luna, que refleja la luz solar que es Cristo.<sup>67</sup> Los padres conciliares del Vaticano II aceptaron la propuesta alemana de llamar «Lumen gentium» a la constitución sobre la Iglesia, pero introdujeron un cambio significativo: la luz de los pueblos no es la Iglesia, sino Cristo que ilumina su ser y su misión.<sup>68</sup>

La Iglesia está en el centro de la fe cristiana, pero de un modo muy particular: con una centralidad «extrovertida», al servicio de la misión y la iluminación del mundo. Jesús compara a los cristianos con la luz

<sup>64</sup> GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El quehacer de la teología*, 656.

<sup>65</sup> El papa Francisco ha subrayado el carácter «sinfónico» de la verdad cristiana y de la Iglesia; cf. FRANCISCO, *Discurso a los obispos católicos orientales de Europa* (14-09-2019); *Homilía en la creación de nuevos cardenales* (30-09-2023).

<sup>66</sup> Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus*, Einsiedeln, Johannes, 1972. Elio Guerriero ha caracterizado la teología del suizo como «teología sinfónica», capaz de reunir a autores muy diversos para componer una melodía; cf. E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie*, Einsiedeln, Johannes, 1993, 372-375 («Eine symphonische Theologie»).

<sup>67</sup> Cf. H. RAHNER, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg, Otto Müller, 1964, 91-173 («Mysterium Lunae»).

<sup>68</sup> Cf. R. REPOLE, *Il mistero della Chiesa*, en S. NOCETI – R. REPOLE (ed.), *Commentario ai documenti del Vaticano II*, vol. 2: *Lumen gentium*, Bologna, EDB, 2015, 83-87.

que alumbra el mundo y la sal que lo sazona (cf. Mt 5,13-16). Sal y luz indican una presencia necesaria. Los cristianos realizan una aportación singular en las sociedades en las que viven. Traen un elemento que no se encuentra inmediatamente disponible. Sin ellos, faltaría claridad y sabor en el mundo: «si la sal se vuelve sosa, ¿con qué la salarán?» (Mt 5,13). Junto con la inmediata connotación gustativa, la sal tiene en el mundo de la Biblia un significado litúrgico-cultural: la sal sazona y purifica las ofrendas de la Alianza.<sup>69</sup> Esto otorga a los cristianos un carácter sacerdotal, una misión de purificar el mundo para consagrarlo a Dios. Pensar a fondo las dos metáforas de Jesús refuerza este carácter de servicio al mundo: mirar directamente un foco de luz produce deslumbramiento y la sal no sirve para comerla sola. Los cristianos no están llamados al éxito, sino al testimonio.

La carta *A Diogneto* compara la presencia de los cristianos en el mundo con el lugar que tiene el alma en el cuerpo.<sup>70</sup> Se trata de una imagen directamente emparentada con las metáforas evangélicas de la luz y la sal.<sup>71</sup> Los cristianos viven en el mundo sin tener origen en él, como sucede con el alma respecto del cuerpo. Aman al mundo, aunque reciban persecuciones, odios y desprecio. Así el alma ama a la carne que le odia. Los cristianos están en medio del mundo con una misión, situados en un preciso lugar dentro del orden (*taxis*) que Dios ha impreso en el mundo: «Dios les estableció en un puesto tan grande que no les está permitido desertar».

¿Qué lugar le toca a la teología en esta presencia del Evangelio en el espacio público?<sup>72</sup> El estadounidense David Tracy quiso situar el discurso cristiano en diálogo con la realidad social. Propuso una «teología pública», especialmente centrada en la propuesta social y política de la fe, que sigue muy vigente en los medios de habla inglesa.<sup>73</sup> Esta propuesta, y todas las aproximaciones teológicas a la reali-

<sup>69</sup> Cf. Lev 2,13; Num 18,19; Ez 43,24. Esta dimensión de purificación se aprecia con claridad en el *logion* «todos serán salados a fuego» (Mc 9,49), que precede a un paralelo de Mt 5,13.

<sup>70</sup> Cf. *Ad Diognetum* VI, en *Patres Apostolici*, vol. I, F.X. FUNK (ed.), Tubingae, Laupp, 1901 400.

<sup>71</sup> Cf. H.I. MARROU, *Commentaire*, en *A Diognète*, H.I. MARROU (ed.), SC 33, Paris, Cerf, 1951, 146-149.

<sup>72</sup> A principios de nuestro siglo, se preguntaba un grupo de teólogos alemanes cuánta teología puede tolerar el espacio público, cf. K. GABRIEL – E. ARENS – H. HOPING (ed.), *Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit?*, Freiburg, Herder, 2000.

<sup>73</sup> Cf. C. HÜBENTHAL – C. ALPERS (ed.), *T&T Clark Handbook of public theology*, London-New York, T&T Clark, 2022.

dad sociopolítica, miran el espacio público desde la revelación de Dios en Jesucristo. Sin embargo, como hemos señalado, hay una forma de teología en la que se habla directamente de Dios, y no sólo de otras realidades a la luz del Dios revelado en Jesucristo. ¿Podría existir un discurso público que hable directamente de Dios, y no sólo de forma oblicua o derivada?

Parece que la respuesta ha de ser afirmativa. Los creyentes estamos llamados a levantar como un estandarte la Palabra que nos da la vida (cf. Flp 2,16). A dar razón pública de la esperanza que habita en nosotros (cf. 1P 3,15). Tenemos el gozo de saber que vivimos en presencia del Dios vivo y verdadero (*coram Deo*) y por eso, nuestro espacio público incluye a Dios. Vivir en medio del mundo como cristianos, transformándolo desde el Evangelio, constituye una pública confesión de nuestra fe.<sup>74</sup> Damos testimonio público, porque público es el compromiso de Dios con nosotros. Con mucha fuerza lo expresa la encíclica *Lumen fidei* (2013). Comentando Hebreos 11,16 («Dios no tiene reparo en llamarse su Dios: porque les tenía preparada una ciudad»), señala que Dios reconoce públicamente al pueblo como suyo. Y se pregunta si ese compromiso divino no debería ir acompañado de una confesión abierta y nítida por parte de los creyentes: «¿Seremos en cambio nosotros los que tendremos reparo en llamar a Dios nuestro Dios? ¿Seremos capaces de no confesarlo como tal en nuestra vida pública, de no proponer la grandeza de la vida común que él hace posible?».<sup>75</sup> Hebreos 11,16 confiesa que Dios se ha convertido para siempre en el Dios de los hombres.<sup>76</sup> Dios hizo alianza con Israel, lo hizo su Pueblo. Vinculó su Nombre al de un grupo humano concreto: «tú estás entre nosotros, Señor, y tu Nombre es invocado sobre nosotros» (Jr 14,9). Esa alianza asimétrica, en la que Dios mantiene su fidelidad mientras el pueblo es infiel, provoca que el Nombre de Dios sea maltratado y mancillado (cf. Ez 20,9.44; 36,22). En Jesucristo, el vínculo de la alianza se vuelve personal e irreversible. El Dios hecho hombre se convierte en el Dios de los hombres. Al radicalizarse el compromiso divino con el hombre, la confesión pública de Dios se vuelve más urgente, más dramática. Negar

<sup>74</sup> Cf. DEL CURA ELENA, *A tiempo y a destiempo*, 359-360; I.U. DALFERTH, *Trascendencia y mundo secular. La orientación de la vida al presente último de Dios*, Salamanca, Sígueme, 2017, 286-287 («Carácter público homológico»).

<sup>75</sup> FRANCISCO, carta encíclica *Lumen fidei*, n. 55.

<sup>76</sup> Con el texto de Heb 11,16 se inicia y concluye el tratado trinitario de A. CORDOVILLA, *El Misterio de Dios trinitario. Dios-con-nosotros*, Madrid, BAC, 2012, XVII y 521; cf. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Dios*, 30-34 («Dios del hombre»).

públicamente al Dios que entregó su vida por nosotros sería prolongar la actitud de Pedro: «No conozco a ese hombre» (Mt 26,72). Y, como entonces, quien negaba por miedo encuentra su camino al confesar el bien que ha recibido (cf. Jn 21,15-17). El testimonio eclesial manifiesta, a la vez, el amor a Dios y al hombre, inseparablemente unidos en la persona de Jesucristo.

¿En qué puede consistir esta confesión pública de Dios? Un primer elemento es, sin duda, la denuncia profética de cuanto pretenda ocupar el lugar de Dios. Con frecuencia se tiende a pensar que la idolatría es un capítulo superado de la historia religiosa. Lo cierto es que el riesgo sigue acechando a las puertas. Gesché recordó que una forma muy sutil de idolatría se introduce en la propia teología cuando, instalada en una ortodoxia intachable, confunde las formulaciones con la realidad de Dios. Aunque nos avergüence reconocerlo, existe una «idolatría teológica», un dios falso construido con los materiales del verdadero.<sup>77</sup> Hay también una idolatría de lo político, de las conquistas sociales... Ciertas visiones de lo divino, son tan genéricas, tan impersonales y maleables, que pueden acabar identificándose con el poder, el éxito, el bienestar... o incluso el dinero.<sup>78</sup> Una teología con voz pública tiene que denunciar estas usurpaciones del lugar que sólo corresponde al Dios revelado en Jesucristo para la salvación de los hombres. Y lo tiene que hacer teológicamente: desde una proclamación pública del Dios verdadero en contra de los falsos ídolos.<sup>79</sup> Frente la barbarie nazi, por ejemplo, fueron muy diversas las reacciones de quienes denunciaron el totalitarismo en nombre del Dios vivo y verdadero, y quienes ensuciaron este nombre legitimando el ascenso de Hitler.<sup>80</sup>

La misión pública de la teología no se limita a la crítica de las idolatrías. La «radical forma comunitaria» de la teología comporta una di-

<sup>77</sup> Cf. A. GESCHÉ, *Dios*, Salamanca, Sígueme, 2010, 155-165 («Sobre la idolatría siempre posible»).

<sup>78</sup> A pesar de sus exageraciones, ésta es la tesis válida de T. RUSTER, *El Dios falsificado. Una nueva teología desde la ruptura entre cristianismo y religión*, Salamanca, Sígueme, 2011.

<sup>79</sup> Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Dios en la ciudad. Ciudadanía y cristianía*, Salamanca, Sígueme, 2013, 115-120; J.R. FLECHA ANDRÉS, *Confesión pública de Dios ante los nuevos ídolos*, en *Salmanticensis* 48 (2001), 239-270.

<sup>80</sup> Karl Barth, aunque no fue el único en oponerse a la ideología emergente, lo hizo con una teología muy matizada y rica, cf. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El quehacer de la teología*, 62-64 y 674-680. Sobre quiénes defendieron al Reich y los argumentos teológicos en que se apoyaron, cf. K. BREUNING, *Die Vision des Reiches. Deutscher Katholizismus zwischen Demokratie und Diktatur (1929-1934)*, München, Hueber, 1969, 291-321 («Der theologische Hintergrund»).

mención social, que se expresa en la academia, la Iglesia y la sociedad.<sup>81</sup> El carácter público de la teología exige de ella que sea científica, eclesial y abierta al mundo. El primero de los rasgos, la científicidad, hace posible los otros dos: la teología como servicio eclesial y como confesión pública de Dios.

Algunos teólogos, alarmados por el creciente descrédito de su ministerio en algunos ambientes eclesiales, se han visto en la necesidad de hacer una apología razonada de su encargo.<sup>82</sup> Sin reflexión teológica, la fe no podría situarse a la altura de la conciencia histórica, pues los creyentes quedarían escindidos entre su condición ciudadana y su pertenencia eclesial.<sup>83</sup> Sólo con la mediación teológica puede ser la Iglesia una casa «intelectualmente habitable» (Friedrich von Hügel).<sup>84</sup> Parafraseando la carta *A Diogneto*, los teólogos no pueden desertar de la vocación a la que Dios les ha llamado y la misión que la misma Iglesia les ha conferido.

Esta defensa de la teología intramuros de la Iglesia ha de prolongarse en una reivindicación pública de su carácter de disciplina con rigor académico. No se trata de una tarea fácil. «La forma de pensar el carácter científico de la teología ha ido variando según la manera en que la ciencia se ha ido comprendiendo a sí misma».<sup>85</sup> Existen intentos de reivindicar su científicidad estricta del saber teológico, exigiendo para ella el rigor epistemológico de las ciencias duras por el camino de la filosofía analítica.<sup>86</sup> Pero tal vez no sea éste el único modo de reclamar un lugar para la teología en el espacio público. Con una exigencia epistemológica menos severa, puede defenderse que la teología sea «el lugar

<sup>81</sup> Cf. CORDOVILLA PÉREZ, *En defensa de la teología*, 42-53. Los tres lugares están tomados de GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El lugar de la teología*, Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1986, 67-68 que los enumera sin desarrollarlos.

<sup>82</sup> Cf. M. RUIZ CAMPOS, *¿Por qué cuesta tanto apreciar la labor del teólogo hoy? Sobre algunos prejuicios antiteológicos*, en *Teología espiritual* 61 (2017), 309-350 y el *Elogio de la teología* que inicia un estudio que nos viene acompañando: CORDOVILLA PÉREZ, *En defensa de la teología*, 11-34.

<sup>83</sup> Cf. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El quehacer de la teología*, 533.

<sup>84</sup> Cf. J. MARTIN VELASCO, *Una Iglesia intelectualmente habitable*, en *Sal terrae* 78 (1990), 693-706.

<sup>85</sup> GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El quehacer de la teología*, 524. Sobre esta historia, cf. J.M. ROVIRA BELLOSO, *Introducción a la teología*, 79-121; T. TSHIBANGU, *Théologie comme science au XX<sup>e</sup> siècle*, Kinshasa, Presses universitaires du Zaïre, 1980.

<sup>86</sup> Cf. B.P. GÖCKE – L.V. OHLER (ed.), *Die Wissenschaftlichkeit der Theologie I-II*, Münster, Aschendorff, 2018-19. El intento de Göcke es meritorio, aunque depende de la aceptación del método analítico como exclusivo; cf. F. BAAB, *Echoraum oder Horizont? Theologie zwischen Anspruch und Wirklichkeit; ein aktuelles Beispiel*, en KNOP (ed.), *Die Gottesfrage zwischen Umbruch und Abbruch*, 228-244.



propio para el pensamiento del misterio de Dios». <sup>87</sup> Adolphe Gesché buscaba el «lugar natal» donde encontrar a Dios en sí mismo. Y se preguntaba: «¿No puede ser el lugar religioso? Después de todo, ¿no son las personas religiosas las que... han descubierto la palabra "Dios"?». <sup>88</sup> Ahondando el surco en esta misma dirección, el filósofo Mariano Álvarez constataba la resistencia de su propio gremio a aprender de los teólogos, en franco contraste con el bagaje filosófico de la teología contemporánea: «La filosofía debe cambiar la orientación de su mirada y buscar un nuevo ángulo de visión. Es preciso que tenga en cuenta cómo ve a Dios quien en él cree y cómo el teólogo interpreta esta fe». <sup>89</sup>

La teología puede aportar al conjunto de los saberes una perspectiva más amplia y profunda. Si Dios es el concepto más extremo de la historia de las ideas, no es absurdo que «pensar con Dios» pueda abrirnos a dimensiones y profundidades inesperadas. <sup>90</sup> La teología es testigo de que, en el Dios revelado en Cristo, nuestro conocimiento se trasciende y se abre a «lo ancho, lo largo, lo alto y lo profundo» (Ef 3,18). Vivir en presencia de la radical realidad de lo divino puede sacar al pensamiento de angustias y estrechamientos indebidos. El salmista daba gracias a Dios porque, en medio del aprieto, le concedió anchura para respirar (cf. Sal 4,2). Dar testimonio del exceso y profundidad que ayudan a vivir y pensar de forma radicalmente nueva es la misión eclesial y pública de la teología. <sup>91</sup>

## ■ Conclusión: de la teología al teólogo

Cada faceta del misterio de la Iglesia proyecta una luz particular sobre el quehacer teológico. Destacando algunos rasgos de la vida eclesial, hemos podido preguntarnos qué tipo de teología le «sirve». Una teología misionera al servicio de una Iglesia que hoy se siente especialmente llamada a anunciar el Evangelio a un mundo que cree conocerlo ya. Una teología para una Iglesia centrada en el anuncio central, que habla

<sup>87</sup> E.J. JUSTO DOMÍNGUEZ, *Después de la modernidad. La cultura posmoderna en perspectiva teológica*, Maliaño, Sal terrae, 2020, 198-201.

<sup>88</sup> GESCHÉ, *Dios*, 13.

<sup>89</sup> M. ÁLVAREZ GÓMEZ, *Pensamiento del ser y espera de Dios*, Salamanca, Sígueme, 2004, 585.

<sup>90</sup> Cf. A. GESCHÉ, *El mal*, Salamanca, Sígueme, 2010<sup>3</sup>, 10-13.

<sup>91</sup> Cf. K. HEMMERLE, *Weite des Denkens im Glauben- Weite des Glaubens im Denken*, en *Id.*, *Ausgewählte Schriften*, vol. 2: *Unterwegs mit dem dreieinen Gott*, Freiburg, Herder, 1996, 354-370.

desde la experiencia de Dios que es comunión de amor entre el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo. Una teología capaz de reconocer la voz de Dios en el corazón de cada creyente, atenta también a las insinuaciones del Espíritu Santo en quienes no comparten la fe, y por tanto, una teología sinodal, que sabe integrar todas las voces en un coro armónico. Una teología que se toma en serio su carácter científico y público; disciplina sistemática y con un método definido, abierta al diálogo con las ciencias positivas, sociales y humanidades. Sería posible destacar otros rasgos de la teología que «sirve» a la Iglesia de hoy. Por ejemplo, a una Iglesia llamada ser «hospital de campaña» le «serviría» una teología samaritana, capaz poner bálsamo en las heridas que afligen a la Iglesia y la sociedad.

No hay teología sino en las teologías. Su unidad será siempre dinámica, o mejor, sinfónica. La sinfonía habla de relación armónica entre las voces. Una importante lección de la eclesiología (y, por tanto, de la eclesialidad inherente al saber teológico) es que cada creyente existe en relación a los otros. No existe un cristiano solo. Un himno castellano de la liturgia de las horas lo expresa con gran belleza: «Allí donde va un cristiano no hay soledad, sino amor, pues lleva toda la Iglesia dentro de su corazón. Y dice siempre “nosotros”, incluso si dice “yo”». <sup>92</sup> La ontología eclesial, a imagen de la ontología trinitaria, es siempre una ontología relacional. <sup>93</sup> Como en la Trinidad – en esa diferencia radical que llamamos analogía – las relaciones eclesiales se dan al nivel de la persona. De la pregunta por la «teología» deriva la pregunta por la figura del teólogo. <sup>94</sup>

El teólogo es un creyente que existe *en relación a y al servicio de la Iglesia*. Esta relacionalidad fundamental recuerda que no hay un teólogo solitario. Su ministerio lo vive en comunión y colaboración con quienes han recibido la misma vocación eclesial que él, aunque entonen la melodía en un tono diferente. Sólo el diálogo y el mutuo enriquecimiento entre las voces permiten la tan anhelada armonía.

La comunidad de los teólogos vive al servicio de una comunión más grande, la comunión de toda la Iglesia. La tarea del teólogo no se explica sin el medio vital en que habita y respira. Su servicio tan particu-

---

<sup>92</sup> Himno de Laudes de la II Semana, cf. *Liturgia de las Horas según el rito romano*, Barcelona, Coeditores litúrgicos, 1998<sup>5</sup>, 767.

<sup>93</sup> Cf. K. HEMMERLE, *Tesi per una ontologia trinitaria*, M.B. CURI – E. PRENGA (ed.), Roma, Città Nuova, 2022; I.D. ZIZIOLAS, *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia*, Salamanca, Sígueme, 2003, 29-39.

<sup>94</sup> Cf. R. FISICHELLA, *Che cos'è la teologia*, en ID. – G. POZZO – G. LAFONT, *La teologia tra rivelazione e storia. Introduzione alla teologia sistematica*, Bologna, EDB, 1999, 117-128 («Il soggetto»).

lar y lo específico de su preparación no puede hacerle olvidar que sólo es teólogo si vive una vida cristiana y eclesialmente activa. Su teología sólo es ciencia en la medida en que es eclesial, como recuerda acertadamente Max Seckler. Por eso, la seriedad académica de su cátedra no puede servirle como excusa para vivir separado de la vida concreta de la Iglesia.

Tampoco la pertenencia eclesial puede utilizarse como aislante o abrigo frente a una sociedad fría y hostil. Asumir como propia la urgencia evangelizadora de la Iglesia pone a los teólogos en actitud de «salida», en permanente disposición de responder a todas las cosmovisiones, especialmente las más hostiles a la novedad del Evangelio.<sup>95</sup>

La salida es una metáfora espacial que se lleva muy bien con el sentido de la escucha. Tal vez esta sea la actitud fundamental del teólogo: escuchar a Dios y a los hermanos. La Revelación, la Tradición, el Magisterio, el *sensus fidei*, las provocaciones exteriores que despiertan a la Iglesia de sus letargos, las perspectivas diversas de otros teólogos e investigadores... Con un oído espabilado puede el teólogo hacer una propuesta concreta, eclesial, relevante, significativa y científica.

El teólogo cumple su servicio eclesial llevando en carne propia una gozosa tensión que es inherente a la Iglesia. Unidos para que el mundo crea, en comunión excéntrica, al servicio de la misión. Quien recibe la vocación teológica participa del misterio de la comunión eclesial, una comunión puesta al servicio de un anuncio gozoso del Evangelio para la salvación del mundo. Francisco expresa una idea similar aludiendo al constante equilibrio entre la *audacia* de dialogar en las fronteras y la *prudencia* de hacerlo desde el propio hogar eclesial.

Cada teólogo o teóloga responde a su vocación eclesial de un modo único. Combina estudio y bagaje científico con experiencia creyente. Vecino y compañero de otras facultades universitarias. Hermano entre los bautizados, con un estilo peculiar de aportar sal y luz al mundo. Su síntesis será personal e irrepetible, reuniendo todos sus dones y talentos en una palabra original. «Como un padre de familia que va sacando de su tesoro lo nuevo y lo antiguo» (Mt 12,52).

---

<sup>95</sup> Cf. FRANCISCO, exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, n. 49.

---

# VISIÓN Y ORDEN: EL PROBLEMA DEL MÉTODO EN TEOLOGÍA.

CIENCIA. RAZÓN. CARIDAD

---

■■■ Manuel Palma Ramírez

**FIDEI COMMUNIO 2025**

Anno I / Numero 1

pp. 67-99

**ABSTRACT** ■ *The scientific consideration of «method» demands a necessary attention to the questions of gaze and order. The perspectives of Silvano Petrosino and Blaise Pascal shape this interdisciplinary proposal. Firstly, the article traverses the exteriority of the experimental sciences and, secondly, the unifying endeavor of reason, both of which are characteristic of Modernity. Thirdly, the text ends up in the field of theology, which, in fruitful dialogue with phenomenology, is the gateway to the «patience of the gaze», through the encounter with divine grace, which provokes conversion.*

**KEYWORDS** ■ Method – Phenomenology – Husserl, Edmund (1859-1938) – Heidegger, Martin (1889-1976) – Falque, Emmanuel (1963-) – Science – Reason

---

**MANUEL PALMA RAMÍREZ**

Professore ordinario di *Filosofia* alla Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla.  
decano@sanisidoro.net



«Todos los hombres quieren, por naturaleza, ver con claridad».<sup>1</sup> Las palabras con las que Aristóteles comienza su obra *Metafísica* son la expresión del deseo humano del conocimiento, en el que radica su misma perfección. En el comentario al pasaje que lleva a cabo Alejandro de Afrodisias, queda claro el vínculo entre la sabiduría y la visión: «la percepción visual, más que los demás sentidos, permite no sólo el conocimiento mutuo, sino además conocer los cuerpos divinos y celestes. Mediante la vista, se adquiere ese tipo de conocimiento que es propio de la filosofía, cuando al fijar la atención en el cielo y contemplar el orden y la exuberante belleza, se llega a conocer quién lo ha formado todo».<sup>2</sup> La vista – señala Aristóteles a continuación – por cuanto capta *más diferencias* que los demás sentidos, es menos sensible y menos material que los otros. Cuando ve, el ser humano no sólo reacciona de una forma pasiva a los estímulos luminosos por los que el ojo es impresionado, sino que, mirando responde y, de esta manera, se expresa, en cierto sentido, de un modo activo, impone un cierto orden, dota la realidad de un método. La mirada es también, de esta manera, una respuesta subjetiva al ser que se entrega, que se le aparece y una expresión de sí mismo. En su obra *Piccola metafisica della luce*, Silvano Petrosino desarrolla la cuestión medieval de la luminosidad del ser que se presenta al hombre, quien está en disposición de captarla a través de su visión. Hay, de hecho, muchos tipos de respuestas ante el impacto de la luz exterior. La mirada del hombre puede ser mirada instrumental que busca apropiarse de lo otro, mirada que hace que el ojo llegue a ser mano. Puede

---

<sup>1</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 1, 980a, 21

<sup>2</sup> ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *Comentario a la Metafísica de Aristóteles*, I, 1, 15-19.

ser incluso mirada idolátrica, que se entra y se funde con lo mirado, cuya distancia pretende abolir (conceptualmente) para encontrar una cierta complacencia y abandonarse en el reposo de la propia obra. Pero sólo la mirada maravillada, la mirada de estupor, es auténticamente humana. El hombre, en ella, se reconoce mirado y en esta Mirada Original halla la raíz de su ser, el sentido: esclarece sus relaciones con el mundo, con los otros, con Dios, consigo mismo.<sup>3</sup>

El orden que impone activamente la mirada está en la raíz del método. De hecho, la misma realidad del método toca de lleno cada uno de los tres estadios de la realidad descritos por Blaise Pascal: el orden de la carne, aquel del espíritu y el orden de la caridad. En el pensamiento de Pascal estos tres dominios no son sólo distintos entre sí, sino que además entre ellos se establece la mediación de un abismo de profundidad infinita que los incomunica. De esta forma, entre la carne y el espíritu media una distancia infinita similar a la que aparta al animal del hombre racional; pero, todavía más, entre la inteligencia y el orden de la caridad se abre el abismo inconmensurable de lo infinitamente infinito.

Cualquier referencia al método tendría que considerar necesariamente las cuestiones de la mirada y del orden. Las perspectivas de Silvano Petrosino y de Blaise Pascal darán forma a la propuesta que, pasando por la exterioridad de las ciencias experimentales (1. Orden de la carne. Ciencia y método) y por el empeño unificador de la razón (2. Orden del espíritu. Razón y método), desembocará, con todo, en el ámbito propio de la teología (3. Orden de la caridad), pórtico de la paciencia de la mirada por el encuentro con la gracia divina que provoca la conversión (Conclusión. La mirada de María).

## ■ 1. Orden de la carne. Ciencia y método

La carne recibe, de un modo sensorial, el impacto de la realidad, de forma que, en la perspectiva pascaliana de los tres órdenes, ésta se vuelve un objeto a disposición, por medio del cual es posible colmar la indigencia que caracteriza la vida del ser humano en el mundo. El primer modo de ordenación, propio de la carne, produce un discurso, no sobre las cosas, sino más bien sobre el escenario del drama en el que éstas cohabitan con el ser humano. La carne siente la muerte (la condición del ser humano arrojado en el mundo es sólo ésta) y el hombre,

---

<sup>3</sup> Cf. S. PETROSINO, *Piccola metafisica della luce*, Milano, Jaca Book, 2004, 91-99.

*para no pensar* – infinitamente alejado del orden espiritual que funda el pensamiento, la razón de su grandeza –, retorna constantemente a la exterioridad de lo carnal.

Existe, en este sentido, una mirada que sale al encuentro de lo otro, que está colocado ahí *afuera* (el escenario mundano), con el fin de apropiarse de lo que se le presenta. Esta forma de ver implica la captación objetiva, puesta a disposición del sujeto, reducida la realidad en su dignidad y en la libertad de su manifestación. Pareciera producirse una alteración de la naturaleza orgánica del ojo, es como si éste cambiase de condición y llegara a convertirse en mano, pronta para tomar lo que, en virtud de su capacidad, puede ser suyo. La naturaleza de esta mirada es, por todo, *carnal* y el orden que procura se despliega en un *método* puramente exterior.

De esta forma, si la cosa carnal, en la perspectiva de la Antigüedad clásica, es algo dotado de figura, *res extensa* (1.1. Objeto), entonces puede captarse por medio de la geometría, base de la física galileana y, desde ella, de la ciencia moderna (1.2. Geometrización). La captación de la realidad mundana, una vez que René Descartes dio al conocimiento geométrico una formulación matemática, lleva a cabo mediante un enfoque físico-matemático, es decir, la causalidad material que, en gran medida todavía hoy, caracteriza el orden metodológico de las ciencias experimentales. El éxito de las ciencias choca con la consideración de *crisis* descrita por Edmund Husserl y que determina no sólo la situación problemática de los saberes experimentales, sino además la reducción del ser humano, de la verdad y, en último término de la civilización occidental (1.3. Exterioridad y método).

## ■ 1.1. Objeto

La propia consideración del objeto como ilusión puramente exterior trae consigo el despliegue de un cierto tipo de mirada, la venida afuera de un Fuera: «como exterior, otro y diferente».<sup>4</sup> La exterioridad señala la propia estructura del *Ek-tasis* en la que se muestra, la alteridad (deficiente) marca el carácter primordial de lo que está fuera de él mismo, que no es él, en tanto que la diferencia señala la distancia, aparece alejado en el horizonte del mundo. Todo lo que aparece resulta privado de ser, por tanto, se identifica con lo exterior, «en el terrible sentimiento

---

<sup>4</sup> M. HENRY, *Encarnación. Una filosofía de la carne*, Salamanca, Sígueme, 2001, 56.



de lo que, puesto fuera, expulsado por decirlo así de su morada verdadera, de su Patria de origen, privado de sus bienes más propios, se halla abandonado, sin apoyo, perdido».<sup>5</sup>

El aparecer del objeto ante la mirada se desvela en la Diferencia del mundo, que, en cuanto objeto, le es, desde el principio, «totalmente indiferente: ni lo ama, ni lo desea, ni lo protege de ninguna manera, carece de toda afinidad con él»,<sup>6</sup> sumido en la indiferencia del *hay (il y a)*. La indiferencia del aparecer del mundo hacia lo que desvela en la Diferencia «a duras penas puede ocultar una indigencia más radical... el aparecer del mundo es incapaz de conferir al objeto siquiera una existencia a lo que desvela».<sup>7</sup> El mundo no da cuenta de aquello que se desvela en él, es en este sentido impotente. El principio de la fenomenología, según el cual la fenomenicidad pone de manifiesto el ser, quedaría, en este escenario de la representación mundana gravemente sumido en la incertidumbre, ya que el mundo es incapaz de poner en el ser aquello que ha hecho aparecer: lo que aparece en el mundo, aunque efectivamente aparezca en él, no por ello existe.<sup>8</sup> El ente, como objeto mundano, no es capaz de rendir cuenta de su existencia. Ni siquiera un itinerario hacia la interioridad, como el propugnado por Heidegger, puede evitar sumir al propio ser humano en la mayor de las exterioridades: la pura superficialidad. La angustia heideggeriana del ser arrojado en el mundo pareciera más bien la escena de una representación sobre un escenario: hay unos personajes que van recitando sus papeles, sin poder siquiera garantizar su propio ser, anclados a las tablas en donde han sido abandonados, en donde se ha trocado su propio ser por la apariencia fugaz... paradójicamente, desapareciendo en la recitación de sus textos.

En este sentido, Paul Ricoeur, en su obra *Le volontaire et l'involontaire* describe la necesidad, dentro de la esfera de la voluntad, en una cierta tensión *material* hacia el exterior, como un afecto activo, bajo la forma de una «indigencia que tiende hacia lo que puede satisfacer». Sin apuntar a un término concreto, ni a imagen o concepto alguno (sin la representación o la dación de lo otro), la necesidad ha nacido de una carencia, de ahí que más que revelar el cuerpo, manifiesta lo que éste «apetece como cuerpo», de lo que globalmente carece. Platón, de hecho, afirma que la necesidad pertenece a la pobreza del hombre abandonado en un mundo hostil. De este modo, necesidad e impulso van

---

<sup>5</sup> HENRY, *Encarnación*, 57.

<sup>6</sup> HENRY, *Encarnación*, 57.

<sup>7</sup> HENRY, *Encarnación*, 57.

<sup>8</sup> Cf. HENRY, *Encarnación*, 62-65.

de la mano en la descripción fenomenológica de Ricoeur: «si el impulso puede medirse por la voluntad, la carencia permanece siempre incoercible». En cualquier caso, está claro que la necesidad enseña la fragilidad esencial del ser humano y que precede a la apertura a una presencia que satisface.<sup>9</sup> Emmanuel Levinas pone de relieve, precisamente, no el carácter mundano de la satisfacción – que recuerda la condición de animalidad que acompaña la inmersión del hombre en el mundo –, sino su distancia de él; pues, aunque se alimenta del mundo, por la *necesidad*, está igualmente separado de él.<sup>10</sup>

## ■ 1.2. Geometrización

La exterioridad del mundo es incapaz de poner en el ser aquello que ha hecho aparecer, ya que lo que se revela en el mundo, aunque de hecho aparezca en él, no por ello está dotado de existencia. Cabría decir más: porque aparece en el mundo no existe. Lo que se muestra en el mundo se muestra como exterior, como diferente y como otro (distinto), ya que este *Ek-stasis* equivale a una diferencia. Gracias a esa puesta a distancia le es dado aparecer en el horizonte del mundo. Así la diferencia es doble: por un lado, entre lo que aparece y el horizonte mundano en el que se muestra; por otro lado, entre lo que aparece y el aparecer mismo. Lo que aparece consiste entonces en la diferencia del fuera-de-sí, en el alejamiento violento de la aparición de lo exterior, puesto fuera y expulsado de su verdadera morada, privándolo de sus bienes más propios.

A mediados del siglo XVII, Galileo impugnó las cualidades sensibles del universo para oponerles, como constitutivos de la realidad de éste, los objetos materiales extensos dotados de *figuras*. La realidad del universo estaría marcada desde entonces por el *conocimiento geométrico* de aquellas figuras de los cuerpos materiales. Descartes, que había dotado a ese conocimiento de formulación matemática, culminó así la fundación de la ciencia moderna y, con ella, de la aproximación físico-matemática a la exterioridad material.<sup>11</sup>

De esta manera, *todo*, incluido el mismo hombre, está sometido a ese género de conocimiento, que, en la actualidad, continúa consi-

<sup>9</sup> Cf. P. RICOEUR, *Le volontaire et l'involontaire*, Philosophie de l'esprit, Paris, Aubier-Montaigne 1950, 86-69.

<sup>10</sup> Cf. E. LEVINAS, *Totalité et infini. Essais sur l'extériorité*, Paris, Le Livre de Poche, 120.

<sup>11</sup> Cf. M. HENRY, *Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 2001, 297.

derándose el prototipo del *saber riguroso*. El ser humano *carnal* es un compuesto de «partículas materiales y su verdadera realidad depende de ciertas estructuras específicas de organización de esas partículas, estructuras químicas y biológicas, principalmente».<sup>12</sup> El hombre, parte del universo material, se explica a partir de éste, por lo que acaba siendo reducido a un mero engranaje de esa inmensa máquina *ciega* en funcionamiento, a la que se encuentra sometido. En sí mismo, no escapa a esa determinación radical, que no es únicamente externa, sino interna: «¡no es dueño de su propia casa!».<sup>13</sup>

Si en el campo galileano no hay más que cuerpos materiales con sus determinaciones físico-matemáticas ideales, entonces, es verdadero aquello que se muestra, lo que es puesto delante, a disposición, el *objeto*, el fenómeno. El hecho de ser puesto delante es la verdad, la conciencia pura. Por tanto, es precisamente este «estar-aquí», ante la mirada lo que hace de todas las cosas *fenómenos*. Pero ese estar-aquí no es sino el «afuera», es decir, el *mundo* como tal, su verdad, ya que, a la verdad original del mundo, se somete todo lo que es verdadero, sea cual sea su naturaleza. Una cosa no existirá si no se muestra en el *afuera* primordial del mundo.<sup>14</sup>

Ocurre – he aquí la primera diferencia que marca la distancia entre el objeto y el escenario mundano en el que comparece – que lo que se muestra en la verdad del mundo es hecho diferente de ella, como abandonado por ella, hasta el punto de deambular como un ciego perdido en ella.<sup>15</sup> No depende de la verdad del mundo, ni es sustentado por ella, ni amado, ni salvado, porque el mundo carece de la justificación de lo que se muestra en su verdad como verdadero. La verdad del mundo, que es indiferente a lo que muestra, sería una especie de auto-producción del *afuera* como el horizonte de visibilidad en el que todo se hace *visible*, fenómeno. El hombre, en este marco, es un sujeto que corre el riesgo de ser confundido con algo, una sustancia consciente que tiene la propiedad de referirse a los objetos.

En la medida en que la verdad del mundo es un *poner-afuera*,<sup>16</sup> apoderándose de todo para hacerlo manifiesto, lo arroja fuera de sí a cada momento. La cosa en el mundo, fuera de sí, desposeída de su propia realidad, es vaciada de su carne y, en la Imagen del mundo, es

<sup>12</sup> HENRY, *Yo soy la verdad*, 292.

<sup>13</sup> HENRY, *Yo soy la verdad*, 292.

<sup>14</sup> Cf. HENRY, *Yo soy la verdad*, 24.

<sup>15</sup> Cf. HENRY, *Yo soy la verdad*, 26-27.

<sup>16</sup> Cf. HENRY, *Yo soy la verdad*, 29.

un despojo, una superficie sin espesor, que se ofrece a una mirada que resbala sobre ella sin poder alcanzar más que su apariencia vacía. De esta manera, expulsada fuera de sí, la cosa es precipitada a la nada. El aniquilamiento es el modo propio que el mundo tiene para hacer aparecer: la forma de permitir ver del mundo es la destrucción. Las cosas, dándose fuera de sí mismas, despojadas y vaciadas de sí, en su aparición misma, no ofrecen nunca su realidad propia, sino solo la imagen de esta realidad, que se aniquila en el momento en que se dan. Se dan de tal modo que su aparición es su *desaparición*, el aniquilamiento incesante de su realidad en la imagen de ésta.<sup>17</sup> En el mundo, la luz del fenómeno es vacía apariencia y oscuridad ciega.

### ■ 1.3. Exterioridad y método

Siguiendo la estela de M. Heidegger, se podría entonces afirmar que el pensar exacto sólo se compromete con el ente en materia de cálculo, dado que ésta es su única finalidad. Afirma Heidegger que la mirada calculadora no admite más que lo contable: las cosas valen en su aspecto contable. Lo contado asegura la continuación de la cuenta, que es una progresiva y continua consumición de números. El cálculo, por ello, utiliza todos los entes como contables y agota lo contado en el contar. El número es capaz de aumentar infinitamente, tanto en lo más como en lo menos, de ahí que la esencia constitutiva del cálculo se pueda escurdir en sus productos y tomar prestado a la razón calculadora el brillo de la productividad, ofreciéndolo por adelantado, sin atender a los resultados de esta consideración del fruto solo en sentido consumista y mercantil.

La ciencia moderna, afirmando la civilización tecnológica, pretende tomar posesión del universo (de nuevo, la transmutación de órgano ocular en mano), para exorcizarlo de todos los espíritus que los tiempos antiguos vislumbraban en él y, una vez libre de todo misterio y de toda huella de finalidad, poder manipularlo, sometiéndolo a una *metamorfosis*. En este sentido, la ciencia ha perdido su horizonte espiritual – y, en cierto modo, el realismo – y ha reducido cada cosa a su representación exterior (extensa y geometrizable).<sup>18</sup> La ordenación que constituye su

<sup>17</sup> Cf. HENRY, *Yo soy la verdad*, 28-30.

<sup>18</sup> Cf. P. GILBERT, *Sapere e sperare. Percorso di metafisica*, Milano, Vita e Pensiero, 2003, 78-80.

método es el interrogatorio penoso, el tormento por el que se arranca una respuesta a la naturaleza: es preciso interrogar al «objeto», esto es, a aquello que comparece en el escenario del mundo.<sup>19</sup> Frente a la verdad lógica y deductiva de la época medieval, que impide toda búsqueda y que el *Novum Organum* caracterizaba estéril e inútil, la moderna precisión permite a la investigación cumplir su misión. Con Heidegger, se puede afirmar entonces que «la esencia de lo que hoy se conoce como ciencia es la investigación».<sup>20</sup> La realidad ha sido de-sustancializada por la Modernidad (privada de su orden espiritual) hasta el punto de habersele despojado de un fundamento estable: la sustancia no es una cosa, sino una relación cuantitativa.

Edmund Husserl se ha referido a esta situación desde la perspectiva de la «crisis»,<sup>21</sup> por ello, es preciso abordar el carácter problemático de las ciencias experimentales, cuyo método y cuya tarea se han vuelto cuestionables.<sup>22</sup> Las ciencias europeas, aquellas de marcado carácter positivo, pero también la psicología, las ciencias del espíritu y la misma filosofía se encuentran afectadas por una crisis que lo es, precisamente por eso, de las ciencias en general. Pero, ¿cómo es posible hablar de crisis de las ciencias a la vista de sus éxitos constantes?<sup>23</sup> «A partir de la segunda mitad del siglo XIX – escribe Husserl – la total visión del mundo de los seres humanos modernos se deja determinar y cegar por las ciencias positivas y por la *prosperity* de que son deudores».<sup>24</sup>

Toda esta situación trae consigo una consecuencia antropológica inmediata: meras ciencias de hechos forjan meros seres humanos de hechos, que han sofocado, no sin una alta dosis de indiferencia, las preguntas decisivas para una auténtica humanidad.<sup>25</sup> La indigencia vital del ser humano no halla respuesta satisfactoria alguna en aquellas ciencias positivas que nada tienen que decir en este sentido y que abocan al drama de una interrogación: «¿puede el hombre tranquilizarse con eso y vivir en este mundo, cuyo acontecer histórico no es otra cosa que una interminable cadena de impulsos ilusorios y amargos desengaños?».<sup>26</sup> La crisis de la ciencia implica, a la luz de esta cuestión, la decapitación

<sup>19</sup> Cf. J. PIEPER, *Defensa de la filosofía*, Barcelona, Herder, 1989<sup>6</sup>, 53-54.

<sup>20</sup> Cf. M. HEIDEGGER, *La proposición del fundamento*, Barcelona, Ed. del Serbal, 1991, 213-221.

<sup>21</sup> Cf. E. HUSSERL, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires, Prometeo libros, 2008.

<sup>22</sup> HUSSERL, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, 47.

<sup>23</sup> HUSSERL, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, 48.

<sup>24</sup> HUSSERL, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, 49.

<sup>25</sup> Cf. HUSSERL, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, 50.

<sup>26</sup> HUSSERL, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, 50.

de la filosofía, por la que han sido silenciadas las «preguntas metafísicas», todas esas que sobrepasan el mundo como universo de las meras cosas. Si el ideal de una filosofía universal (*philosophia perennis*) y de un método pertinente produce el comienzo, como fundación originaria de la Modernidad filosófica y de su desarrollo; la disolución interna de este ideal trae consigo nuevas configuraciones radicales que afectan, no tanto a lo científico específico y palpable en los éxitos teóricos y prácticos de cada ciencia, sino que fundamentalmente conmueve su entero sentido de verdad.<sup>27</sup>

La crisis, y estas palabras de Husserl se repiten persistentemente hoy, es, ante todo crisis de confianza (o lo que es lo mismo, crisis motivada por el escepticismo). Se ha perdido la fe en la posibilidad de una metafísica, al no ser ya viable una filosofía universal, esto trae como consecuencia el desmoronamiento de la razón (como *episteme* que se opone a *doxa*), y, a continuación, el de la razón universal (*logos*) a partir de la cual el mundo, la historia y la humanidad adquieren su sentido.<sup>28</sup> De esta forma, la crisis de la filosofía significa la crisis de todas las ciencias modernas como miembros de la universalidad filosófica, la crisis de la humanidad occidental misma.

## ■ Cierre. La parábola del mago Virgilio

Narra Sören Kierkegaard la historia del mago Virgilio, quien se hizo cortar en pedazos y echar en una marmita para que lo cociesen durante ocho días y poder, mediante este procedimiento, rejuvenecer. De este modo, encargó a uno vigilar que nadie viera el interior de la marmita, aunque el mismo vigilante no pudo rechazar la tentación y fijó la vista en el cocido. ¡Era demasiado pronto! Con un grito, Virgilio desapareció bajo la figura de un niño. «También yo, sin duda – concluye Kierkegaard – he posado la mirada demasiado pronto en la marmita, en la marmita de la vida y del desarrollo de la historia y, por eso, no volveré jamás a ser un niño».<sup>29</sup>

Esta historia revela algo del proyecto científico que pretende, bajo la forma de las matemáticas, ejercer la apropiación de la realidad mundanas de los objetos, a la que trata como un experimento. Controla

<sup>27</sup> HUSSERL, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, 55.

<sup>28</sup> HUSSERL, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, 56-57.

<sup>29</sup> S. KIERKEGAARD, *Aut-aut, I. Diapsalmata*, Milano, BUR, 1976.

todo, a condición de no ver nada. Con la curiosidad del alquimista, el proyecto de la razón se desvanece sin haber podido cumplir su objetivo, al que había consagrado su esperanza. Los trozos del mago no pudieron ser reconstruidos, como la realidad diseccionada no puede ser reconducida a la unidad. El anciano mago no fue niño otra vez, porque una mirada superficial y mundana, lo disolvió en la nada, a la facticidad: meras ciencias de hechos, rezaba la sentencia de Edmund Husserl, dan lugar a meros seres humanos de hechos.

## ■ 2. Orden del espíritu. Razón y método

El orden de la carne es el propio de las causas materiales, que procuran rendir cuenta exterior (geométrica) de la configuración mundana, en cuanto escenario de objetos puestos a disposición de su captación. Sin embargo, la misma configuración manual de la mirada que pretendía ejercer el tacto de cada objeto desplaza más allá de la propia carnalidad. Pues, como señala Michel Henry, «cada acto de tocar, de asir con las manos, no es más que la actualización de una fuerza, de una capacidad de asir preexistente». Esto es, «precisamente porque la poseemos, podemos ejercerla. Por eso el problema del tacto es realmente el de esta capacidad permanente, este estar-en-posesión-constantemente que reside en nuestra corporalidad originaria y la define. Esta capacidad domina el tiempo». Se refiere entonces Michel Henry a una cierta «Archi-presencia del cuerpo a sí mismo, una presencia originaria», en virtud de la cual «mi cuerpo está siempre ya ahí como aquello con lo que coincido». Esta inmersión de cada uno en su propio cuerpo supone un rebasamiento de la exterioridad mundana que hace que el ser humano no pueda reducirse a «cualquier presente objetivo».<sup>30</sup> De esta forma, el establecimiento del propio cuerpo como «verdadero sujeto de la experiencia del mundo» no altera sólo de un modo radical la noción clásica de sujeto de conocimiento, sino que cambia también el mundo mismo. Sus estructuras, dependientes del sujeto, pasan a ser ahora «mundo-del-espíritu». El sujeto encarnado ejerce su relación con el mundo. Esta es la posición fenomenológica de Maurice Merleau-Ponty, quien se opondrá permanentemente a la descripción clásica de un dominio del mundo de los objetos científicamente conocidos.

---

<sup>30</sup> M. HENRY, *Le problème du toucher*, en *Id.*, *Phénoménologie de la vie*, vol. I: *De la phénoménologie*, Paris, PUF, 2003, 163.

Se abre de este modo el pórtico de un orden espiritual al que separa «una distancia infinita» de la ordenación inicial de la carne: la que va de la exterioridad de los objetos mundanos a la interioridad del sujeto racional. El sujeto que se reconoce a sí mismo en su capacidad de pensamiento, mira la realidad no sólo con el afán de tocar para apropiarse de ellas, sino con el deseo de acortar las distancias que los separan y encontrar el reposo en ellas. Es la mirada que Silvano Petrosino describe como «de idolatría», cuya referencia ya no es lo exterior, sino el viraje interior de la causalidad motriz que permite abandonarse *conceptualmente* en aquello que la razón ha obrado (2.1. De lógos a ratio), entregándose por completo a la obra de sus manos. Es la razón la que opera la ordenación y hace comparecer el método. No es extraño, por tanto, que la problemática filosófica en la que el método aparece tematizado (y dotado de una cierta autonomía) se haya situado, en sentido estricto, en el horizonte de la Modernidad (2.2. Método y teología). El ego cartesiano, auténtico fundamento del sistema metodológico es, sin embargo, incapaz de ir más allá de sí mismo: el ego-ísmo ontológico desemboca en el solipsismo y, de este modo, la vía del espíritu se cierra en un callejón sin salida que no puede nombrar al otro y, mucho menos, a Dios (2.3. Solipsismo. El ego sin Dios).

## ■ 2.1. De lógos a ratio

Método y razón se hallan relacionados de un modo tan estrecho que el primero es generalmente una forma de aplicación de la segunda, al tiempo que la racionalidad es el método por el que se conduce la argumentación. Por ello, la cuestión del método – que no implica únicamente la atención al papel instrumental, ni de ordenación de unos medios que establecerían los pasos de un procedimiento – abre a la determinación de lo que se sitúa al final del mismo, puesto que la adopción de una metodología determina ya lo que puede ser averiguado, «decidiendo de antemano lo que se encuentra de verdadero en las cosas». En este sentido, el método se erige en «la instancia racional fundamental, a partir de la cual es *determinado* (por la razón) lo que puede llegar a ser objeto y cómo puede llegar a serlo».<sup>31</sup> En las *Etimologías*, san Isidoro de Sevilla enuncia brevemente los dos sentidos principales de la palabra *razón*. Tomando como referencia los tipos de definición a los que alude Mario

---

<sup>31</sup> M. HEIDEGGER, *La pregunta por la cosa*, Buenos Aires, Ed. Alfa argentina, 1975, 93.



Victorino en los *Tópicos*, se refiere a *ratio*, por un lado, como traducción latina de la expresión *katà analogían*. Así, por medio de la *ratio* (*iuxta rationem*) una definición explica, a través de un ejemplo, «aquello sobre lo que se inquiera» (*Ety.* II, 29,11). Y, por otro lado, en segundo lugar, la razón comparece como ordenadora, por cuanto señala, como principio de la definición, la disposición de las cosas (*Ety.* II, 29,16). Ambos significados de la palabra *ratio* comparecen, en relación a la constitución antropológica – entre los diversos nombres que recibe el alma, dependiendo de la función que ejerza – como el recto juicio; esto es, la capacidad de juzgar con rectitud, *rectum iudicat* (*Ety.* XI, 1,13). De esta forma, la razón despliega su poder en el marco discursivo de la explicación y además pone en orden las cosas, señala su disposición. Estas *funciones lógicas* son desplegadas en el juicio, de cuya conexión recta la razón *rinde cuenta*.

Atendiendo a la explicación ofrecida por Cicerón en su obra *De Officiis*, la palabra *ratio*, que traduce al latín el vocablo griego *lógos*, tiene su origen en *ratús*, que implica una relación comercial, en concreto, la que establece un contrato bien definido, realizado conforme a una ley, en especial, el balance comercial con el que se *cuadran* al final del día los ingresos y los gastos (I, 50-51). La búsqueda de la causa es, en la perspectiva de Aristóteles, la más justa expresión de la razón, que ejerce su poder uniendo o relacionando un cierto número de hechos diversos de un modo necesario.<sup>32</sup> La *razón* sería, de este modo, la facultad cognoscitiva que, con el fin de proceder en una argumentación coherente, pone en relación una cantidad múltiple de datos, procurando entre ellos semejanzas o diferencias. De hecho, una buena argumentación señala la presencia del principio de unidad en la discursividad constitutiva de cada palabra o discurso. Es este sentido coherente el que da sentido a la argumentación, hasta el punto de que un discurso desorganizado – privado de unificación – carece de todo sentido.

Este aspecto será profundizado por san Agustín de Hipona, quien introduce, en relación con la facultad racional una interesante distinción entre los términos racional y razonable: «nam rationale esse dixerunt quod ratione uteretur vel uti posset, rationabile autem, quod ratione factum est aut dictum».<sup>33</sup> Para san Agustín la razón es de por sí calculadora y, determinando la cultura científica de cada momento, está en disposición de apropiarse de la verdad por medio de representaciones ciertas y de sistemas discursivos cerrados, los cuales satisfacen a la men-

<sup>32</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Segundos analíticos*, A/2, 71b9-12.

<sup>33</sup> AGUSTÍN DE HIPONA, *De ordine*, II, XI, 31.

te, ya que traen consigo la aprehensión del objeto procurado. Desde este punto de vista, lo racional correspondería con la mirada particular sobre la realidad que deriva en la construcción de un juicio conforme a las normas de la razón, por ello mismo, verificable mediante una reducción a la racionalidad. Lo razonable, sin embargo, expresaría una orientación, una finalidad, por cuanto concierne a objetos complejos, que, aunque asumidos desde un punto de vista racional, no suponen un conocimiento definitivo y cerrado, sino que dejan abierta la puerta, precisamente a causa del reconocimiento de la complejidad del acto de saber, a un modo de conocer intelectual, esto es, de leer interiormente por medio de la intuición. La distinción entre razón (*ratio*) e intelecto (*intellectus*) introducida por san Agustín, que atravesará de parte a parte el pensamiento medieval, remite, como apuntaba Cicerón, a la filosofía de Anaxágoras. Este filósofo, desarrollando la noción de *noûs*, hacía depender «la disposición ordenada del universo al poder racional de una mente infinita».<sup>34</sup> El término *noûs* se distingue, de hecho, de *diánoia*, señalando un modo doble de proceder en el evento cognoscitivo: por un lado, intuitiva, noética (intelectiva); y, por otro lado, discursiva, dianoética (racional). Esta distinción fue hecha suya por Platón, oponiéndose, de este modo, tanto a físicos como a sofistas, buscadores de percepciones sintéticas, los primeros; y de coherencias lingüísticas, los segundos. El propio Aristóteles señalará que la ciencia, que procede por medio de demostraciones no puede, sin embargo, demostrar todo,<sup>35</sup> dado que sin un punto de partida seguro por sí mismo en el que se funda el ejercicio argumentativo de la demostración científica, ningún procedimiento silogístico, por muy coherente que fuera en sus pasos, sería seguro. De este modo, la secuencia epistemológica del orden racional de las cosas deriva, como apuntaba el propio Anaxágoras, en la obra del *noûs*, dotado de una significación inteligible y *a priori* del mundo.

Enseguida se empeñaron los griegos en saber cosas de Dios, cosas importantes, desde las que precisamente se podía entender el mundo. De ahí las caracterizaciones que en sí mismo el Principio va a recibir en el desarrollo de esa filosofía griega: el *Theos* – porque ha ocupado definitivamente el lugar que los mitos asignaban a los dioses – es *Logos* (Heráclito), Ente (Parménides), *Noûs* (Anaxágoras y Aristóteles), Bien, Idea y Luz (Platón), Actividad primera, Fin último y lo que todos desean (Aristóteles), Unidad originaria, Idealidad ejemplar y Alma del mundo

<sup>34</sup> ANAXÁGORAS, *De naturam deorum*, I, 26.

<sup>35</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, 4, 1006a, 6-9.

(neoplatónicos), Autoconciencia original (San Agustín), *Ipsum Esse Subsistens* (Tomás de Aquino).<sup>36</sup> Desde sus orígenes, la metafísica se posiciona frente a la corriente materialista del exitoso atomismo que renuncia a descubrir, más allá de su apariencia, el sentido de la *physis*. La naturaleza se convierte para los seguidores de Demócrito de todos los tiempos en límite en sí misma, haciéndose infinita de este modo su finitud, pues los principios que la conforman se encuentran, no más allá, sino dentro de ella misma, como cosas entre las cosas. No obstante, desde Anaximandro y su discípulo Anaxímenes, la pluralidad de la *physis* puede ser reconducida por un *logos*, que a su vez expresa la unidad de sentido, *Arjé*, que se manifiesta en la diversidad de todo aquello que es generado y tiende a la corrupción. Los primeros filósofos persiguen ya la declaración del origen, del principio primero, llevando a cabo una verdadera *arqueología*. De esta forma, se puede entender la *Arjé* como aquello que tiene el poder y lo ejerce, capaz de ordenar el *kaos* del original desconcierto natural y otorgar un lugar *cósmico* a cada cosa, asignándole su propio significado. La *Arjé*, por tanto, es el *Theos* que gobierna el mundo porque le otorga un sentido lógico y, al determinarla, permite el conocimiento de cada cosa, a la vez que el hombre puede acceder a una cierta comprensión relativa de la *Arjé* y de él mismo. La acción propia de la *Arjé* es *syn-katein*, esto es, con-fortar: el principio primero abarca, determina y conforta el *kosmos*, pues ella define y limita la *physis*, siendo, en cuanto principio, in-determinando, in-definido e in-finito. Queda patente, en el origen de la filosofía, la primera formulación de la *diferencia ontológica*, por la cual, la *Arjé*, en cuanto principio que origina y determina la naturaleza, no es parte de esa naturaleza, sino que la trasciende. Se entiende que el *Noûs* de Anaxágoras, el *Logos* de Heráclito, el *Uno* de los pitagóricos, o el *Primer motor inmóvil* de Aristóteles, no sean sino desarrollos de aquel original *Ápeiron* de Anaximandro.<sup>37</sup>

La filosofía clásica supone el unitario despliegue de la diferencia ontológica, que tiene de fondo la denuncia de toda simetría entre principio y principiado, pues la *Arjé*, más allá del horizonte que separa cielo y tierra, sustenta el *kosmos* y es el Principio, es decir, su *Horistón*, que los latinos tradujeron *Absolutum*. Tal *abismo* de separación obliga al despliegue de una caracterización negativa del Principio, que en su transcendencia remite siempre negativamente a lo principiado, siendo res-

<sup>36</sup> J. HERNÁNDEZ-PACHECO, *Fundamento o Abismo. Filosofía y crisis de la teología contemporánea*, Sevilla, KDP-Amazon, 2019, 432.

<sup>37</sup> HERNÁNDEZ-PACHECO, *Fundamento o Abismo*, 430.

pecto de ello, lo otro, lo absolutamente otro. Esta cierta negatividad es siempre relativa a la perspectiva desde la que se accede al Principio (*más allá*); y por ello, el movimiento lógico y ontológico en el que lo principiado accede a Él como su origen, fundamento y sustento hace desaparecer su carácter negativo. El Principio está a salvo de toda negatividad, pues lo que anima a lo vivo no está Él mismo muerto, ni lo que lo conforta es débil... La *Arjé* niega la negatividad, afirmando en sí lo que en la *physis* necesita de su determinación y acción confortante, pues el *Theos* quien explica, nunca lo explicado, de ahí que la *filosofía primera* sea *Theo-logía*. Ese *Theos* da su contorno y proporciona un límite, esto es, ofrece la determinación de las cosas, de manera que, en cuanto *Arjé*, se erige en el principio de lo que se llamará la idea o esencia de las cosas.<sup>38</sup>

## ■ 2.2. Método y teología

Frente a la supuesta contaminación de helenismo de la pureza evangélica que con frecuencia la teología ha denunciado, la confluencia de la fe evangélica y de la metafísica griega fue un logro providencial, puesto que, en ella, al lado del deseo de la fe hay una determinación reflexiva: lo creído es pensado y lógicamente transmitido como doctrina coherente y conceptualmente articulada. Es en ese punto en el que se sitúa precisamente el «milagro de la Patrística». El cristianismo estuvo próximo a ser asumido en el mundo helenístico en el contexto de las religiones místicas del gnosticismo, que le hubiera llevado a ser una más de las «marginales y oscuras» sectas fideístas, en la que el kerigma se habría confundido con el arrebató de unos pocos iniciados.

Con todo, «las relaciones del Evangelio con la filosofía han sido siempre problemáticas, cuando no abiertamente conflictivas».<sup>39</sup> Ni el Nuevo Testamento, ni los Padres Apostólicos mencionan nunca el término *teología*, que, en el contexto del cristianismo, no hará aparición hasta el siglo III. La razón parece evidente: los cristianos no podían recuperar a la ligera la noción tradicional de teología, que en la determinación griega proviene siempre del *logos* y se refiere al discurso de quienes *dicen* las cosas que se suponen divinas. De hecho, cuando san Agustín recobra este sentido griego de la *teología* crítica que en ella lo divino sea dicho de acuerdo a las exigencias, no de lo divino, sino del

<sup>38</sup> Cf. HERNÁNDEZ-PACHECO, *Fundamento o Abismo*, 427-432.

<sup>39</sup> Cf. HERNÁNDEZ-PACHECO, *Fundamento o Abismo*, 7.

decir.<sup>40</sup> El nombre mismo de la *teología*, en una única palabra, presupone como aceptada y legítima la perfecta cohesión de los términos que la componen, divino y lógico. Sin embargo, la convergencia entre lo racional y Dios, lejos de ser pacífica, tiene el sello de lo problemático. Jean-Luc Marion ha señalado el carácter problemático de la unión de los dos términos que componen el vocablo *teología*. La legitimación de esta cohesión – de lo divino y lo lógico –, presupondría que la instancia racional se podría adueñar de Dios, determinándolo, al convertirlo en su objeto. El *lógos* delimitaría el *theos* a partir de las condiciones que impone a la posibilidad de acceder a él, de forma que la definición del objeto únicamente sería posible a través del conjunto de métodos que hacen posible su conocimiento.

La cuestión acerca del método de la *teología* puede ser considerada, por tanto, a través de la coexistencia (nada pacífica) de los términos divino y lógico en la misma palabra *teología*; su rivalidad mimética hace que el enfrentamiento alcance la cuestión metodológica.

¿Qué *lógos* podría decir, en cada ocasión, Dios, los dioses, lo divino y lo sagrado, sin reducirlos inmediatamente al rango de objeto determinado de antemano para una ciencia rigurosa y, por lo tanto, rigurosamente dueña de los objetos de su saber?<sup>41</sup>

El *lógos*, de hecho, produce los conocimientos que elabora por medio de la reducción de sus objetos a la evidencia, esto es, apropiándose los. Pero, ¿no aspira igualmente lo divino a la primacía de esta inteligibilidad? La idea de Dios, en el sistema cartesiano, es *maxime vera*, en cuanto *maxime clara et distinta* (*Med.* III, AT VII, 46, 8.12), es decir, por su perfecta inteligibilidad redoblada: «al asegurar su transparencia a sí por sí, puede eludir el *lógos*, sin por ello carecer de inteligibilidad», luminoso por sí mismo, se exime del *lógos* para imponer su propia inteligibilidad, manifestándose intuitivamente, sin constituirse objeto de una *lógica*. De este modo, ni siquiera la anterioridad que caracterizaría al método – que precede a lo que hace cognoscible y determina lo que valora – correspondería de manera evidente al *lógos*. Si Dios es tal tendría que ser considerado como lo incondicionado, el comienzo lo impensable que precede toda comprensión, «su primado precede a la inteligibilidad misma», *id quo maius cogitare nequit* (*Prosl.*, II).<sup>42</sup> Con todo,

<sup>40</sup> Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *La ciudad de Dios*, VIII, 1: ed. esp. Madrid, BAC, 1964<sup>2</sup>, p. 411.

<sup>41</sup> J.-L. MARION, *Teo-lógica*, en A. JACOB (ed.), *El universo filosófico*, Madrid, Akal, 2007, 37.

<sup>42</sup> MARION, *Teo-lógica*, 37.

hay que constatar, no obstante, que la convivencia de las dos matrices, divina y lógica (racional), que de modo ligero comparece en la *teología*, trae consigo una contradicción nada pacífica; de hecho, Jean-Luc Marion ha situado su raíz en propia palabra *teología*, donde se enfrentan permanentemente los dos términos, opuestos en una «rivalidad mimética», y ponen en juego, a través de la disputa entre lo divino y lo lógico, tres parámetros: la inteligibilidad, la anterioridad y el amor. Los dos primeros, de índole teórica, parecen caracterizar a lo lógico, que produce la *inteligibilidad* en los conocimientos que elabora y que hace cognoscible y determina lo que el método, con *anterioridad*, valora (*necessaria est methodus...*); mientras que el tercero, una instancia práctica, se piensa exclusivo de los dioses que ama propiamente y reivindica el *amor*.<sup>43</sup>

Tal partición es, sin embargo, impracticable, puesto que el litigio es palpable en los tres. Por una parte, también Dios aspira a la inteligibilidad primera, ora en el pensamiento cartesiano – como «*maxime clara et distincta*», «*maxime vera*»<sup>44</sup> –, ora en el aristotélico, como perfecta inteligibilidad redoblada.<sup>45</sup> En segundo lugar, Hegel reconoce que «Dios tiene el derecho más indiscutible, que el comienzo se haga con él»,<sup>46</sup> esto es, si Dios es Dios habrá de ser considerado lo incondicionado y el comienzo, lo impensable antes de toda comprensión y entonces su comprensión precedería a la inteligibilidad misma. Y al fin, la filosofía no reivindica menos el amor de lo que Dios exige la inteligibilidad y la anterioridad: el eros desplegado en la filosofía, hasta el punto de que consiente que se muera por ella (Empédocles, Sócrates), encierra una promesa de beatitud.<sup>47</sup>

### ■ 2.3. Solipsismo. El ego sin Dios

El *problema* del método, dígame una vez más, es un asunto eminentemente moderno, en el que se pone de relieve el interés sistemático que determina la consideración racional de los objetos de las ciencias particulares, inaugurando de esta manera una perspectiva desconocida por la tradición clásica. En efecto, la razón pretende la captación del *en sí*

<sup>43</sup> MARION, *Teo-lógica*, 37.

<sup>44</sup> R. DESCARTES, *Med. Meth.*, VII, 46, 8.12: ed. fr. Ch. ADAM – P. TANNERY (ed.), *Œuvres de Descartes*, t. IX, Paris, Vrin, 1996.

<sup>45</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, 9, 1074b 34.

<sup>46</sup> G.W.F. HEGEL, *Ciencia de la lógica*, t. 1, Madrid, Abada, 2011, 63.

<sup>47</sup> MARION, *Teo-lógica*, 38.

de los objetos, los cuales se colocan en genitivo como una referencia específica bajo la acción del *lógos*, que impone su fuerza formal a las ciencias. De esta manera, el sistema se torna una columna en la que se asienta el fundamento del proyecto de la *Modernidad*, que, por eso, considera antiguo y rapsódico todo discurso que no esté atravesado por la «exigencia del método».

«El yo es odioso. Lo odio porque es injusto que se convierta en el centro de todo, lo odiaré siempre».<sup>48</sup> Pascal señala en su lucidez genial que el egoísmo del yo no resulta de una decisión segunda y moral del sujeto como ego. Si el hombre se asegura de sí mismo por sí mismo como un ego que se renvía a él mismo por medio de su *cogitatio*, entonces acaba fijándose como centro único y obligado de todo mundo posible. La instauración auto-referencial del ego *cogito* no concierne únicamente el dominio teórico del conocimiento, sino también el dominio práctico y del reconocimiento del otro por el otro. Pascal reconduce el egoísmo mundano a su fundamento teórico cartesiano: la determinación del ser humano como un ego fija originariamente todos sus comportamientos. De esta manera, la instauración de la metafísica del ego radicaliza el egoísmo y profundiza la inaccesibilidad al semejante. ¿Puede acaso el ego, asegurado de una primacía metafísica y epistemológica indudable, admitir otros sujetos que no estén sometidos a él como otros tantos objetos, mediante la representación objetivante?<sup>49</sup>

«¿Qué ocurre cuando yo, el yo que medita, me reduzco mediante la *epojé* fenomenológica a mi ego trascendental absoluto?» Es la cuestión planteada por Edmund Husserl en la quinta meditación cartesiana, que encamina hacia el ego trascendental, «¿acaso no me he convertido en el *solus ipse*, yo mismo solo?».<sup>50</sup> Para ir más allá del solipsismo fenomenológico, se tendría que dar una *necesaria*, pero al mismo tiempo, *imposible* trasposición aperceptiva del aquí (del yo) al allí (del otro) que hiciera posible el emparejamiento a partir de una experiencia común. La *necesidad* de dicha trasposición podría acontecer solo por medio de la liberación de la propia perspectiva y la transferencia a una perspectiva distinta; de este modo, el yo accede al otro como otro yo mismo: lo que él experimenta podría experimentarlo yo si estuviera en su lugar. Sin embargo, esta trasposición es *imposible* porque, en realidad, el yo solo

<sup>48</sup> B. PASCAL, *Pensamientos*, P. 597: ed. esp. Madrid, Cátedra, 2008<sup>2</sup>, 250 (ed. Brunschvicg, P. 455).

<sup>49</sup> Cf. J.-L. MARION, *Cuestiones cartesianas*, vol I: *Método y metafísica*, Buenos Aires, Prometeo, 2012, 169-172.

<sup>50</sup> E. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, V, 42: ed. esp. Madrid, Tecnos, 2008<sup>3</sup>, 119.

puede hacer *como si* yo-aquí estuviera allí, sin conseguirlo nunca. Únicamente es posible una captación analogizante del otro, en el modo *como si*. El yo no tiene otro medio para conseguir aprehender al otro más que hacer *como si* fuera capaz de abrazar su allí, sin nunca lograrlo. El otro es otro no porque el yo se pueda poner en su lugar, sino porque, al querer ocupar su lugar, se da cuenta de que nunca lo hará y que, no obstante, comparten una experiencia común.

El otro entonces permanece faltante, no a causa de una incapacidad provisoria de la moral, sino porque, desde el origen, el *ego* se ha definido a sí mismo solo por sí mismo. Su soledad no tiene nada de anecdótico, de provisorio o de superficial. El *ego* puede únicamente acceder a sí mismo a través del rechazo de la exterioridad. La empresa filosófica se juega, a juicio de Descartes, por el *ego* (y a partir de él), para reconducir a él toda otra cosa. La alteridad del otro, finito y humano, ha de ser entonces reducida, o lo que es lo mismo, debe ser compuesta enteramente a partir del *ego*. Si un *ego* aparece, solo aparecerá uno solo, el *ego* es único o no es; luego, estará solo o no será, es decir, el *ego* excluye al *alter ego*.<sup>51</sup>

Ni siquiera la pasión del amor permite romper el régimen de la representación con el que el *ego* somete sus objetos, pues la determinación del amor no abre al *ego* a una alteridad radicalmente exterior a la *cogitatio* como tal, ya que, al contrario, el amor se limitaría a poner en obra simultáneamente todas las figuras posibles de la única *res cogitans* auto-referencial por su intencionalidad misma. Amando, el *cogito* no solo no transgrede la *cogitatio* y su imperio, sino que los completa:<sup>52</sup> «soy una cosa que piensa, es decir, que duda, que afirma, que niega, que conoce pocas cosas, que ignora muchas, que ama, que odia, que quiere y no quiere, que también imagina y siente».<sup>53</sup>

## ■ Cierre. La parábola del velo de Isis

Es conocida la historia del *Velo de Isis*, que Schiller expresa en un soneto y Novalis, en su novela *Los discípulos de Sais*. Ésta relata cómo un discípulo que acudía a la escuela iniciática del templo de la diosa Isis en Sais, movido quizá por la angustia del curso en el que había de alcanzar

<sup>51</sup> Cf. MARION, *Cuestiones cartesianas*, 181.

<sup>52</sup> Cf. MARION, *Cuestiones cartesianas*, 170.

<sup>53</sup> DESCARTES, *Med. Meth.*, III, 33, 27.



sabiduría acerca del mundo y de la vida, no pudo resistir a la tentación de la impaciencia y transgredió el mandato de retirar el velo que cubría el rostro de la estatua de la diosa, cediendo al sacrilegio de desvelar el secreto sagrado de su última inquietud. Sabía bien que bajo ese velo se encontraba la clave de su destino, la verdad de su existencia. Cuenta la historia, que fascinó al naciente romanticismo, cómo por la mañana sus compañeros lo hallaron muerto a los pies de la imagen. Al mirar el rostro oculto, ¿qué llegó a ver el pobre discípulo? La historia, al quedar en suspense en este punto, permite varios finales. Una posible conclusión establecería el destino moderno de la máxima kantiana del *sapere aude*, al poner al impaciente ante su propia faz. De este modo, viéndose a sí mismo, contempla el límite del Yo, que es el vacío de nada: el salvador posible (el propio Yo) se revela ansiando salvación. Otro epílogo, el que propone Novalis, imagina al discípulo descubriendo bajo el velo el rostro de su amada, a la que abandonó al dejar su pueblo en la búsqueda de sí mismo recorriendo el mundo. Aquí, el enigma de la inquietud es siempre una vuelta a casa, el abismo de una reflexión vacía.

Este cuento de la conciencia romántica bien podría ser, sin embargo, considerado una síntesis de crisis de la reflexión teológica contemporánea. Uno tras otro cayeron los transcendentales del ser y la metafísica no fue ya el sustento reflexivo del Evangelio con el que presentarse significativamente al mundo, de forma que la teología «no conseguiría ir más allá del análisis de la experiencia religiosa», ni «con coherencia el valor universal y trascendente de la verdad revelada».<sup>54</sup> La impaciencia del teólogo, portavoz quizá de la angustia de la existencia humana, conduce sólo a un *buscar ver idolátrico*, en el que acortar las distancias. Desde ese momento, el discurso no habla ya de Dios, ni de su vida, ni de su muerte, «pues Él habita una luz inaccesible».<sup>55</sup> Y así, el proyecto de aquella nueva teología, que partía del intento de hacer accesible el dogma cristiano para el hombre actual, termina, sin embargo, consagrando la *escisión* que pretendía superar, dado que, «nunca como hoy se ha visto la cultura contemporánea tan lejos del dogma que así ha buscado en ella su aceptación».<sup>56</sup> El teólogo, de esta manera, «fija lo divino distante y difuso, para garantizar su presencia, su poder y su disponibilidad»,<sup>57</sup> mediante el sometimiento del dios a las condiciones humanas (rationales) de la experiencia de lo divino.

<sup>54</sup> JUAN PABLO II, carta encíclica *Fides et ratio*, 14 Septiembre 1998, n. 83.

<sup>55</sup> Cf. J.-L. MARION, *El ídolo y la distancia. Cinco estudios*, Salamanca, Sígueme, 1999, 78.

<sup>56</sup> HERNÁNDEZ-PACHECO, *Fundamento o Abismo*, 374.

<sup>57</sup> Cf. MARION, *El ídolo y la distancia*, 19.

### ■ 3. Orden de la caridad

Ha sido frecuente poner en relación los «tres órdenes» de Blaise Pascal (el orden de la carne, el orden del espíritu y el orden de la caridad), distantes infinitamente entre sí, con la quiebra entre el dios de los filósofos y el de la Escritura. Así, únicamente el estrato superior, que mira y supervisa a los inferiores, pero no a la inversa, expone luminosamente el discurso de la santidad, al tiempo que denuncia todo intento de adulteración. Únicamente entonces atravesando de parte a parte de la razón articularía la apologética como llamada a la fe divina.<sup>58</sup> Por ello, la mirada fundamental, aquella sobre la que se funda el encuentro con la auténtica belleza es la de asombro. La mirada que, en la descripción de los modos anteriores, venía marcada, en el retrato de Silvano Petrosino, por el avance y la iluminación del sujeto que mira, cambia ahora su sentido de modo radical: en la experiencia del estupor, el sujeto se pone en relación con la manifestación de algo que es siempre sorprendente. El impacto de la belleza, en el que el ser humano se reconoce mirado, y en la experiencia del asombro de ser reconocido, donde la respuesta se torna pregunta, el hombre alcanza la plenitud de su humanidad

Ello, no obstante, supone la apertura, recuperando la mirada de estupor, a la realidad del icono que permite la veneración de lo representado, sin cesión ni a la idolatría ni a la iconoclastia (3.1. Icono). La fenomenología, en su pretensión de dejarse conducir por la luz del fenómeno recociendo en la aparición de éste su auténtico método (3.2. Fenomenología), ha supuesto un intercambio fructífero no sólo para la propia filosofía (que no puede renunciar en su pretensión de totalidad a la realidad de Dios), sino también además para la teología, ayudándole a clarificar importantes cuestiones metodológicas y abriendo su reflexión a aspectos dotados de cierta novedad (3.3. Ida y vuelta). De esta forma, la inserción en el orden de la caridad implica el abandono en la gracia y la conversión, reconocida por el mismo Descartes al considerar que únicamente el Amor de Dios puede fundar el discurso sobre el otro (Conclusión).

---

<sup>58</sup> Cf. E. FALQUE, *Pasar el Rubicón. Filosofía y Teología: ensayo sobre las fronteras*, Madrid, Comillas, 2016, 176-177.

### ■ 3.1. Icono

El progreso técnico, privado de cualquier referencia *cultural*, encamina a un estado de vasallaje, fundado éste en la representación del mundo (*geometrizado*), que ha perdido sus principios afectivos. El pensamiento, subsumido en la voluntad de poder se ha establecido de un modo idolátrico, bajo el dominio (próximo) de las categorías productivas y de consumo.

Nuestra época – advierte Paul Gilbert – goza del instante presente y, así, busca la satisfacción inmediata de sus deseos más variados. Actuando de esta manera, se oculta ante su mirada la importancia del tiempo, de la paciencia, del esfuerzo... vive el impacto del presente, encadenándose a los bienes que puede conseguir inmediatamente gracias al gran poder de sus ciencias y de sus técnicas... Una época que reduce la realidad a aquello de lo que puede disponer inmediatamente o que la encierra en los límites de sus sueños se vacía de sus energías interiores y de sus esperanzas... Pretendemos «objetivo» el resultado de nuestras operaciones de abstracción, pero no encontramos más que una *imagen* de nuestras voluntades de poder desenfrenadas.<sup>59</sup>

Ante la situación contemporánea de la imagen – usurpadora de toda realidad al erigirse como norma de toda cosa posible –, aparece la iconoclasia como una respuesta «conceptualmente simple y espiritualmente santa». Si la imagen pretende imponer su dominio despótico en el mundo, absorbiendo en sí la realidad y estableciéndose como norma, ningún rostro debe hacerse ver. Ver a Dios es, no solo algo imposible, sino además un acto blasfemo. La iconoclasia no, es, sin embargo, una respuesta a la creciente tiranía de la imagen, sino que, al contrario, implica una completa adhesión a ella, ya que, valida la imagen, norma de toda cosa, de la que abstrae únicamente el rostro de Dios. La respuesta a la imposición avasalladora de la imagen procede, según J.-L. Marion, del icono en donde se da el cruce decisivo de lo visible. «Ante el icono, sino el que ve, me siento visto (debo sentirme así para que se trate efectivamente de un icono). Así, la imagen ya no sirve de pantalla (o como un espejo, en el caso del ídolo), puesto que a través de ella y bajo sus rasgos, otra mirada – invisible, como todas las miradas – me encara... El original interviene... como una pura mirada cruzando una mirada».<sup>60</sup>

---

<sup>59</sup> P. GILBERT, *Metafísica. La paciencia de ser*, Salamanca, Sígueme, 2008, 209.

<sup>60</sup> J.-L. MARION, *El cruce de lo visible*, Castellón, Ellago, 2006, 110-111.

Este camino *icónico* queda entonces delineado en la afirmación (dogmática) del Concilio de Nicea II: «en la medida en que Cristo, la Virgen, los santos, son mirados a menudo a través de su marca icónica, en la misma medida aquellos que los contemplan se dejan llevar hacia el recuerdo de sus prototipos, a desearlos y, besándolos, a rendirles una veneración respetuosa, mas no una adoración verdadera, que únicamente conviene a la naturaleza divina». <sup>61</sup> Ante el icono no cabe la adoración, pero hay que venerar – remontar con la mirada – a través de la imagen visible y exponerse a la invisible contra-mirada del prototipo. El icono no se da a ver, sino a venerar, permitiendo de ese modo ser visto por su prototipo. El icono, al fin, debe ser atravesado, mediante la veneración de una mirada que responde a una primera mirada. <sup>62</sup>

La disposición inicial que da origen a la metafísica queda expuesta en la contemplación. Contemplar significa acoger la mirada del ser, que se da, a la manera de un don, puesto que es el otro quien mira primero y plasma su rostro, como Cristo desfigurado en el velo de la Verónica, que no enjuga un rostro visible, sino la *kénosis* de toda la figura, en la que aparece la huella de lo invisible que encara al hombre. <sup>63</sup> De ahí que la contemplación esté atravesada por el deseo de que la realidad se muestre en su verdad. Para volver a alcanzar una tonalidad emotiva fundamental en el ejercicio de la filosofía, es preciso, a juicio de Martin Heidegger, recuperar el estado de estupor, en el cual el hombre no puede entrar ni salir. Este rescate de la maravilla pasa por el reconocimiento de la deserción que del mismo ha llevado a cabo la cultura moderna. <sup>64</sup> El tema del estupor introduce una dimensión decisiva en la metafísica que supone una metamorfosis del paradigma por la que se recuperan las dimensiones pre-conceptuales de la verdad, aquellas que son expresión, no tanto de su esencia, cuanto de la existencia misma de la verdad, de su propio acto de ser. La elemental sorpresa, ese asombro genuino del pensador, aumenta constantemente en el curso de su investigación, ese asombro cada vez más reverente, maravillado del milagro que hay en el objeto de su conocimiento y en su conocimiento mismo, se aparta cada vez más de

---

<sup>61</sup> CONCILIO ECUMÉNICO NICEA II, *Canon VII* (Denz 302).

<sup>62</sup> Cf. MARION, *El cruce de lo visible*, 111.

<sup>63</sup> MARION, *El cruce de lo visible*, 113.

<sup>64</sup> A.G. GARGANI, *Stili di analisi. L'unità perduta del metodo filosofico*, Milano, Feltrinelli, 1993, 23-32.

la duda escolar, abstracta e infructífera con la que se abre el método moderno de la ciencia.<sup>65</sup>

En este sentido, H.U. von Balthasar ha señalado que las tradiciones judeocristiana y griega han sellado esta maravillosa metamorfosis al dotar la verdad de sus dimensiones de *êmet* y *aletheia*. La verdad es antes que nada fidelidad, constancia, fiabilidad. Es lo que expresa el término *êmet*: donde se dan éstas, uno puede confiarse, entregarse. Así, la verdad tiene un efecto doble: por una parte, como *êmet*, la verdad remata, al poner término a la certidumbre y la infinitud de la búsqueda; y, por otra parte, de la verdad brotan miles de consecuencias y conocimientos nuevos, de manera que la evidencia lograda implica de modo inmediato la promesa de una verdad más amplia. La verdad de este modo, es apertura permanente que jamás encierra con restricciones al que conoce, por lo que supone una permanente transformación en el horizonte del dinamismo hacia una verdad cada vez más amplia. Por otro lado, la verdad es *aletheia*, es decir, algo oculto, que comienza a manifestarse, desvelándose, algo que en parte se revela y en parte se esconde y que, por ello, puede erigirse en la fuente de la esencial condición intelectual y emotiva del estupor. La maravilla introduce al hombre en un régimen de verdad «a media luz», en el que la verdad se descubre, pero no puede ser agotada por las representaciones del ser humano, sino que permanece siempre ante el hombre. De ahí que éste, no pueda sino acoger (como el que escucha) con actitud respetuosa una verdad que se entrega y con perseverancia lo que «no se sabe».<sup>66</sup> El pensamiento no es sólo un producto, un artefacto de la razón, sino, sobre todo, una escucha, una respuesta.

### ■ 3.2. Fenomenología

Martin Heidegger reconoce la deuda con su maestro Edmund Husserl, quien «le había implantado los ojos». Pero, ¿qué hay que ver? ¿Qué tipo de ojos son precisos para ver al que ha formado todo? ¿Qué mirada permite conocer y dar, de esta manera, cumplimiento al deseo humano? En la perspectiva de la fenomenología de Husserl, el fenómeno es tal, en cuanto que *viene a la luz*, se hace visible en sí mismo. La repre-

<sup>65</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Teológica*, vol. I: *Verdad del mundo*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1997, 26.

<sup>66</sup> Cf. VON BALTHASAR, *Teológica*, vol. I, 39-41.

sentación especulativa, como instancia mediadora – que más que hacer ver el fenómeno, lo ocultaba –, queda abolida y emerge el miedo en su propia visibilidad, en su carácter patente. De esta forma, Martin Heidegger señalará: «manifestarse es un no-mostrarse», manifestarse es anunciar-se por lo que se muestra. La fenomenología no designa el objeto de sus investigaciones ni su *quid*, sino que señala la manera de mostrar; todo lo que se discute de los objetos debe ser tratado en directa mostración y justificación.<sup>67</sup> De tal manera que una fenomenología aborda, por esencia, lo que de un modo inmediato y regular (natural) no se muestra, a saber, aquello que queda oculto en la mostración ordinaria, pero que pertenece esencialmente a lo que inmediata y regularmente se muestra, hasta el punto de constituir su sentido y fundamento. Eso, o bien permanece oculto y encubierto, o bien se muestra únicamente disimulado. Husserl altera la correlación que el sentido común declara al proceder de la existencia a la manifestación, del ser al aparecer. Por medio del fenómeno, tal correlación es leída en sentido inverso: «basta con que una cosa aparezca para que de resultas sea, porque aparecer es a una ser», es decir, del aparecer depende la existencia toda. De ahí la sentencia husserliana: «tanto aparecer, tanto ser», el ser logra su esencia en el aparecer, y la esencia del aparecer reside en su aparición efectiva, en su auto-aparición.<sup>68</sup> En este punto, la ontología especulativa moderna ha sido sustituida por una ontología fenomenológica en la que cada una de sus tesis descansa sobre el dato incontestable del fenómeno verdadero.

En 1991, Dominique Janicaud publica la famosa obra *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, en la que pretende llevar a cabo un diagnóstico de la fenomenología de su tiempo. Janicaud pone ahí bajo el mismo signo los trabajos del último Merleau-Ponty, de Levinas, Henry, Marion, Ricoeur y Chrétien, dado que, en todos ellos, persiste el paso – ignorando los preceptos metodológicos de la propia fenomenología – de los principios racionales de la fenomenología a la frágil («si no esotérica») transcendencia divina.<sup>69</sup> Este análisis vuelve a conectar el desarrollo fenomenológico francés con la obra del último Heidegger, en especial con la *Phänomenologie des Unscheinbaren* que él acuña en 1973, con la que define el sentido originario de la fenomenología – «el camino que conduce ante... y deja mostrarse aquello ante

<sup>67</sup> M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2014<sup>2</sup>, §7, 55.

<sup>68</sup> Cf. M. HENRY, *Encarnación. Una filosofía de la carne*, Salamanca, Sígueme, 2001, 40-42.

<sup>69</sup> D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, Eclat, 1991, 57.

lo cual es conducido»<sup>70</sup> – y abre el horizonte a una fenomenología de lo velado – la Vida, en Henry; el rostro del Otro, fundamento de la ética, en Lévinas; o la reducción a la donación absoluta, en Marion –. Esa tensión entre lo dado y lo no dado, entre lo presente y lo ausente, entre lo visible y lo no-visible supone adentrarse en una cuestión original (radical) del quehacer de la fenomenología. Partiendo de la senda marcada por el trabajo de Janicaud, Carla Canullo se refiere a las «fenomenologías rebeldes» para abordar la insistente reapertura de la cuestión de Dios en la complejidad del pensamiento fenomenológico francés – «la cuestión fenomenología y teología, después de M. Heidegger, no es ni evidente, ni fácil» – y presenta aquí, además de los autores ya señalados, a Emmanuel Housset y a Emmanuel Falque.<sup>71</sup>

En estos estratos, quedan patentes distintas generaciones fenomenológicas, vinculadas, sin embargo, a algunos principios comunes: principalmente, la renovación del método y del fundamento (radical) de la fenomenología para alcanzar el acceso a campos del ser que ni siquiera la fenomenología intencional podría mentar. Según el propio E. Housset,

se trata simplemente de pensar fenomenológicamente la posibilidad de un darse de Dios de un modo tan diferente del darse de los entes mundanos que ya no puede, él mismo, ser una idea... La reducción no requiere que uno deje de creer, sino que se ponga la fe entre paréntesis para resaltar la pura fenomenalidad de Dios... a fenomenología liberada de cualquier construcción metafísica de Dios puede volver al fenómeno puro y simple de cualquier cosa, incluso de Dios.<sup>72</sup>

De hecho, en su obra *Pasar el Rubicón*, Emmanuel Falque mantiene entre teología y filosofía la distinción de vías, de modos de proceder, del estatus de los objetos que analizan, al tiempo que establece la comunidad de los objetos dados al pensamiento.

La distinción de vías entre teología y filosofía señala un comienzo distinto: la filosofía no podría partir más que de la «pura y simple humanidad del hombre», o sea, del hombre a secas, «desde abajo en sentido auténtico», rechazando con Heidegger la tentación del ange-

<sup>70</sup> M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, vol. IV: *Seminare*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1986, 399.

<sup>71</sup> Cf. C. CANULLO, *Fenomenologías rebeldes. Reapertura de la cuestión de Dios en la fenomenología francesa*, en *Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas* 2 (2019), 78-107.

<sup>72</sup> E. HOUSSET, *Husserl et l'idée de Dieu*, Paris, Cerf, 2010, 197-199.

lismo. Pero, también el modo de proceder es diverso: mientras que la teología acepta normalmente el método didáctico como forma de su discurso; la filosofía, al menos desde las *Meditaciones Metafísicas*, hace del camino heurístico el modo propio de su reflexión, dado que lo que se dice al inicio (por ejemplo, la *duda* en el propio Descartes) no es lo que encuentra al final (la posición del mundo a partir del *cogito*). Por último, ambas disciplinas difieren en la manera de considerar el objeto, ya que el filósofo considerará solo posible lo que el teólogo requiere como «realmente efectivo».<sup>73</sup> Con todo, paradójicamente en lo referente al objeto, filosofía y teología apenas si difieren: un mismo fenómeno puede ser considerado por ambas, de forma que nada impide una comunidad de objeto, precisamente gracias a la diversidad de miras, aun cuando la realidad efectiva de la teología domine aquí sobre la mera posibilidad filosófica. Los objetos de la teología no dejan de ser considerados por la filosofía, a condición de atenerse a todo lo que se ofrece al filósofo en la intuición de manera originaria (en carne y hueso), sin sobrepasar los límites en los que se da.

La filosofía conserva un papel importante en el camino hacia la teología (*manuductio*), aunque mantenerla solo en el rango de los *preambula fidei* de la teología supone al mismo tiempo el riesgo de sobrepasar los límites que le corresponden y reducir su estatus al de auxiliar, más que verdadera cooperadora. Es interesante, en este sentido, la reflexión de santo Tomás de Aquino, para quien la teología no ha buscado subordinar a ella a la filosofía, como si se tratase de una facción rebelde a la que hay que someter. Al contrario, la filosofía se pone al servicio de la fe cristiana, de un modo «enormemente fecundo para conformar el contenido y los contornos conceptuales de lo que poco a poco se convirtió primero en doctrina y luego en dogma de la Iglesia».<sup>74</sup> La filosofía es sierva, no al modo de los esclavos, sino como

las siervas a las que la Sabiduría ha llamado a su ciudadela (*Pr* 9,3). Para la sierva es un honor ser elevada a servir en la casa del amo; igual que es para la filosofía recibir de la teología la invitación a permanecer allí también ella, como María fue la esclava del Señor (*Lc* 1,38) o como el hombre permanece en el Hijo y el Hijo en su Padre (*Jn* 15,10). Para que esta sierva *sirva* es preciso que la filosofía no sea destruida. Y es verdad que la sierva no es el *ama*, pero es *de la casa*.<sup>75</sup>

<sup>73</sup> FALQUE, *Pasar el Rubicón*, 152-154.

<sup>74</sup> HERNÁNDEZ-PACHECO, *Fundamento o Abismo*, 8.

<sup>75</sup> Cf. É. GILSON, *La Philosophie et la Théologie*, Paris, Fayard, 1960, 113.



Es decir, «únicamente en cuanto que la una (la filosofía) da la otra lo que ella tiene (su peso de humanidad), la otra (la teología) se revela capaz de recibirla y de convertir su sentido (por la resurrección)».<sup>76</sup>

### ■ 3.3. *Ida y vuelta*

Falque desarrolla de un modo original la imagen de la *conquista* como articulación de la teología y la filosofía. En ella, no se vence al enemigo para reducirlo a cenizas, ya que en su venganza jamás cesaría la rivalidad. Más bien, constata Falque, se observa «de hito en hito y, a fuerza de combatirlo, se alcanza el encuentro con él»; entonces, a semejanza de lo que ocurre en los ejércitos, se producen intercambios. Al aventurarse en el campo del otro es como se descubre el propio país, por cuanto se deja de pensar que la hierba siempre es más verde en el campo del vecino. «Lejos de prohibir al filósofo teologizar, se le debería más bien prescribir». La universalidad de campos de la filosofía no debería detenerse en el umbral de la teología. Es evidente que el teólogo practica la filosofía, hasta el punto de convertirla en un requisito de sus estudios teológicos, de forma que nadie le reprochará que lea y utilice a los filósofos. No se entiende por qué el propio filósofo no puede alimentarse de la teología: no se trata solo de volver a la teología, como una recuperación de lo que se ha perdido, sino más bien de volver a conquistar ese terreno, con la conciencia de que «cuanto más se teologiza, mejor se filosofa».<sup>77</sup> De esta forma, liberar la teología por la filosofía no es renunciar a la filosofía, ni reducirla a un papel de subalterno. Al contrario, la filosofía tendrá tanto más fuerza cuanto mejor haya mostrado su papel de liberación: allí donde el teólogo habría permanecido en una mera exposición si no hubiera encontrado en el filósofo la capacidad heurística de cuestionar y de arraigar el pensamiento en la figura del hombre a secas.

La filosofía enseña a la teología lo referente al camino de lo humano, mientras que la teología le enseña a la filosofía que no puede negarse a abrirse a la transcendencia del que viene a transformarlo todo porque antes lo ha asumido íntegramente. Se trata así de desafiar la prohibición y pasar de la filosofía a la teología y a la inversa, para que el país extraño se convierta en la propia comarca, donde, sin olvidar el

---

<sup>76</sup> FALQUE, *Pasar el Rubicón*, 150.

<sup>77</sup> FALQUE, *Pasar el Rubicón*, 170-171.

origen, uno, sin embargo, no es relegado al estatus de apátrida, es decir, en donde se produce la propia transformación por el extraño: «vayamos adonde nos llaman los signos de los dioses y la injusticia de nuestros enemigos: *alea jacta est*».

## ■ Cierre. La parábola del testigo

En el prefacio de su obra *De Icona*, Nicolás de Cusa se refiere al Dios omnividente del cuadro colgado en la pared septentrional del refectorio, que logra ver a todos y cada uno al mismo tiempo. El cusano espera precisamente que un miembro de la comunidad certifique la veracidad de esta experiencia hecha pública. Es como si el decir del hombre confirmase el ver de Dios: «por la revelación que le hará el testigo, el hermano llegará también a saber que este rostro no abandona a ninguno de los caminantes, aunque sus movimientos sean contrarios». <sup>78</sup> De esta manera, el hermano le revela lo que sucede con la efectividad del Revelado, como si de un bautismo se tratase: el testigo afirma en primer lugar lo que el bautizando aún no ha visto.

En este sentido, el conocimiento teológico es una *visitación*, por la que les es comunicado al ser humano su realidad de mirado por Otro, en donde se funda su dignidad. H.U. von Balthasar afirmaba que una teología que ya no está animada por la fe, deja de ser teología, dado que acaba por reducirse a una serie de disciplinas más o menos relacionadas entre sí. En cambio, donde se practica una *teología de rodillas*, no faltará la fecundidad. El punto de llegada parece contradictorio, pues para sanar.

## ■ Conclusión. La Mirada de María

Solo en su polémica con G. Voet, René Descartes puede esbozar un motivo por el que podría justificar la sustitución del otro considerado como objeto representado, por el otro hombre reconocido como causa libre: la caridad, mediante la cual el ser humano busca a Dios le hace, a causa de Dios mismo, buscar también a todos los hombres, como consecuencia e imitación del amor que Dios les profesa. Amar entonces no resultaría una representación objetivante dependiente del ego, sino que

---

<sup>78</sup> NICOLAI DE CUSA, *De visione Dei sive De Icona*, Paris, Cerf, 1986, Pref., 33.

resulta de una relación indirecta entre el ego y los otros, mediatizada por Dios: el ego ama a Dios y sabe que Dios ama a los otros hombres, luego, ama a los otros hombres por imitación de Dios. El otro hombre no puede ser amado más que si el ego renuncia a representárselo directamente y acepta dirigirse a él solo a través de lo in-objetivable por excelencia, Dios. El ego ama al otro, lo incomprendible, pues vuelve a él en tanto que amado por lo Incomprendible.<sup>79</sup> El otro solo puede ser alcanzado en su dignidad en un orden superior al del espíritu, por el reconocimiento de la caridad como el mayor de los órdenes. «Entre el espíritu y la caridad media una distancia infinitamente infinita»,<sup>80</sup> según la formulación de Blaise Pascal.

Con todo, el acceso a este nuevo orden tiene lugar a través de la gracia divina que provoca en el ser humano el acontecimiento de la conversión por la que, muerto al mundo de la dispersión y a las tentaciones idolátricas de la razón, se abandona en la unificación divina. La apologética tiene como fin único servirse de los medios de la carne y del espíritu para colocar al hombre, haciéndole tomar conciencia de su nostalgia de plenitud, en la disposición de convertirse. El mundo de las sombras en el que se representa la tragedia de lo mundano se va desvaneciendo y en él se abre paso la luz – también cegadora – de la gracia de Dios, por la que al hombre se le revela la verdad auténtica que desborda toda certeza parcial. En este ámbito de la gracia divina, el hombre llega al conocimiento de su propia verdad y aprende que, sólo en Jesucristo, es posible la reconciliación de la contradicción antropológica. El Dios-hombre lo devuelve a la luz divina y, en el juego supremo de la apuesta, en los límites del Infinito y de la nada, el jugador apuesta el todo de su nada para ganar el infinito eterno. La resolución del misterio antropológico, al fin, se entrevé en el ámbito de la caridad, que, sin ser una propiedad de la realidad, forma parte de ella sólo en cuanto *amor de Dios por tal realidad*.

Parece preciso prescribir a los teólogos contemporáneos una cierta cura de la mirada, que los dirija más allá de la impaciencia que corre el riesgo de hacer deslizar sus discursos por la senda racional del solipsismo. La mirada de estupor, que cambia el sentido de una forma radical (conversión), funda la sabiduría y que da inicio a la especulación racional. Es menester ser interiormente iluminados por una luz pura, que sea capaz de devolver a la vista la capacidad de ver con claridad,

<sup>79</sup> Cf. MARION, *Cuestiones cartesianas*, 189.

<sup>80</sup> PASCAL, *Pensamientos*, p. 308: ed. esp. 138 (ed. Brunschvicg, p. 793).

para alcanzar esa certeza idéntica a la Vida, al lado de la cual, las demás certezas, especialmente las de la ciencia, palidecen y se descomponen. Es preciso abrir los ojos, a la manera en que se experimenta un amor, para contemplar claramente la revelación de la realidad invisible, que constituye la salvación.<sup>81</sup>

La mirada de María ve cada uno de los misterios de la vida de Jesucristo y conduce al Pueblo de Dios a la contemplación del misterio de la Salvación.

Desde entonces su mirada, siempre llena de *adoración* y *asombro*, no se apartará jamás de Él. Será a veces *una mirada interrogadora*, como en el episodio de su extravío en el templo: «Hijo, ¿por qué nos has hecho esto?» (Lc 2,48); será en todo caso *una mirada penetrante*, capaz de leer en lo íntimo de Jesús, hasta percibir sus sentimientos escondidos y presentir sus decisiones, como en Caná (cf. Jn 2,5); otras veces será *una mirada dolorida*, sobre todo bajo la cruz, donde todavía será, en cierto sentido, la mirada de la «parturienta», ya que María no se limitará a compartir la pasión y la muerte del Unigénito, sino que acogerá al nuevo hijo en el discípulo predilecto confiado a Ella (cf. Jn 19,26-27); en la mañana de Pascua será *una mirada radiante* por la alegría de la resurrección y, por fin, *una mirada ardorosa* por la efusión del Espíritu en el día de Pentecostés (cf. Hch 1,14).<sup>82</sup>

Con la esperanza de los *mirados*, cabe, por tanto, aguardar de Dios la Vida en la que participar ya para siempre de la contemplación de Aquel que revelará el saber verdadero a quienes han culminado la peregrinación en esta tierra. *Ex umbris et imaginibus in Veritatem...*

---

<sup>81</sup> Cf. M. HENRY, *Ver lo invisible. Acerca de Kandinsky*, Madrid, Siruela, 2008, 34.

<sup>82</sup> JUAN PABLO II, carta apostólica *Rosarium Virginis Mariae*, 16 Octubre 2002, n. 10.



---

# ¿A UN POST-HOMBRE, UN POST-CRISTO? LA RELACIÓN ENTRE CRISTOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA FRENTE AL CAMBIO DE ÉPOCA

---

■ ■ ■ José Granados

FIDEI COMMUNIO 2025

Anno I / Numero 1

pp. 101-122

**ABSTRACT** ■ *The article examines a central theological issue: the relationship between Christ and man, between Christology and anthropology. It begins by describing the signs of the breakdown of the consensus that has prevailed since the Second Vatican Council, according to which the fulfillment of the human person can be found only in Christ. To respond to this breakdown, the article analyzes the salient features of the posthumanist challenge and proposes a Christology centered on the relational experience of the body. The result is a proposal that affirms in a new way that the fullness of the human is possible only through conformation to the life and work of Jesus of Nazareth.*

**KEYWORDS** ■ Christology – Anthropology – Posthumanism – Body

---

JOSÉ GRANADOS

Docente di *Teología* presso St. John Vianney Theological Seminary, Denver (USA).

josegranados@dcjm.org



«El misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo Encarnado» (*Gaudium et spes* 22). Comentando esta frase del Vaticano II, el joven teólogo Joseph Ratzinger señalaba cómo la constitución pastoral alcanza aquí su punto teológico álgido. Pues, tras describir las grandes preguntas que se plantea el hombre de hoy, *Gaudium et spes* formula el principio clave de la antropología cristiana: iluminar al hombre a la luz del Verbo de Dios encarnado, plenitud de lo humano, de forma que ya sean inseparables teología y antropología.<sup>1</sup>

De hecho, *Gaudium et spes* 22 ha fijado un consenso común entre teólogos católicos para interpretar la relación entre antropología y cristología. Es verdad que se han dado formas muy distintas de abordar la cuestión, pero todas intentaban explicar una convicción común: Cristo revela la única forma de vivir en plenitud lo humano. Él no es solo «perfecto hombre», en cuanto que asumió cuerpo y alma, sino también «hombre perfecto», en cuanto reveló el inicio, camino y meta que marcan la tarea de ser hombre.<sup>2</sup> Benedicto XVI, en un texto publicado póstumo, alude a este consenso para fundar la antropología teológica, citando teólogos como Johann Baptist Metz y Karl Rahner, los cuales, aunque alejados de la visión de Ratzinger, comparten el mismo supuesto.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> J. RATZINGER, *Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute. Erstes Kapitel des ersten Teils*, en H.S. BRECHTER (ed.), *Das zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen*, Teil III, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1968, 350.

<sup>2</sup> Cf. L. LADARIA, *Cristo «perfecto hombre» y «hombre perfecto»*, en E. BENAVENT VIDAL – I. MORALI (ed.), «*Sentire cum Ecclesia*». Homenaje al P. Karl Josef Becker S.J., Valencia, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 2003, 171-185.

<sup>3</sup> Cf. L. MELINA – J. GRANADOS (ed.), *La verità dell'amore. Tracce per un cammino. Con un inedito di Benedetto XVI*, Siena, Cantagalli, de próxima aparición.



Pues bien, este consenso, que ha unido a la antropología católica en los últimos cincuenta años tras el Vaticano II, está empezando a resquebrajarse. No se da, ciertamente, una negación frontal, pero sí se observan los primeros signos de una búsqueda de mayor holgura a la hora de entender la relación entre Cristo y lo humano, como si esta resultara oprimiente.

Voy a comenzar describiendo este intento de relativizar la centralidad de Cristo para entender al hombre (1). Como estos planteamientos nacen del cambio en la visión postmoderna de lo humano, será preciso examinar acto seguido este cambio, resumido con la palabra «posthumanismo» (2). Las paradojas que este cambio plantea nos invitarán a buscar una refundación de la antropología a partir de la condición encarnada del hombre (3-6), lo cual a su vez nos permitirá reafirmar, a una hondura mayor, el principio establecido en *Gaudium et spes* 22 (7).

## ■ 1. Replanteamiento de la relación cristología-antropología

¿Por qué se quiere reformular la relación entre Cristo y lo humano, dándole, por así decir, más holgura, de forma que la vida de Cristo no sea el paradigma único de comprensión del hombre?

El deseo de relativizar la figura de Cristo lleva bastante tiempo planteándose desde la teología del pluralismo religioso. El pluralismo religioso teme que una visión del hombre a partir de Cristo limite la salvación ofrecida a los miembros de otras religiones. Pero, ¿cómo relativizar la figura de Cristo sin negar el centro de la fe cristiana, en la Encarnación?

Una vía que se ha propuesto pasa por afirmar que la Encarnación no agota las posibilidades salvíficas del Logos. El Logos desbordaría la carne de Jesús, posibilitando así otras vías de salvación al margen de esta carne. Esta tesis parte de la imposibilidad de que Dios pueda circunscribirse plenamente en lo concreto de la carne, sin que eso limite su capacidad salvadora en una sociedad pluralista.

Otra vía para relativizar a Cristo sin negar la Encarnación se refiere a la acción del Espíritu, presentándolo como capaz de actuar más allá de la limitación impuesta por la carne del Nazareno. Se invoca la frase de Jesús: «el Espíritu sopla donde quiere» (Jn 3,8), para justificar la extensión del Espíritu más allá de la carne del Verbo. Ante esto hay que decir que, si el Espíritu sopla donde quiere, ha querido soplar solamente en la carne del Hijo, «para que nosotros, recibiendo de la abundancia de su unción, nos salváramos» (san Ireneo, *Adv. Haer.* III, 9,3).

Hasta aquí la propuesta del pluralismo religioso, que ya ha sido ampliamente discutida y a la que rebatió la declaración *Dominus Iesus* de la Congregación para la Doctrina de la Fe. ¿Cuál es la novedad hoy?

La novedad consiste en que el distanciamiento entre Cristo y la plenitud del hombre se justifica, no solo desde la existencia de muchas culturas, sino desde el surgir de una nueva visión de lo humano. Es decir, se considera que la forma de vida de Jesús de Nazaret, dependiente de un contexto tan distinto del nuestro, no es capaz de iluminar los tiempos que vienen.

Cito como ejemplo una entrevista al teólogo Piero Coda, secretario de la Comisión Teológica Internacional, realizada en *L'Osservatore Romano* por su director, Andrea Monda, junto a Roberto Cetera. Cuando Coda afirma que Cristo es el punto de partida de la visión del hombre (un dato claro para la visión de un teólogo formado en el consenso postconciliar de *Gaudium et spes* 22) los entrevistadores le preguntan si la Encarnación no determina un cierto «fijismo de lo humano en los rasgos de Jesús de Nazaret».<sup>4</sup> La pregunta insinúa que este fijismo dificulta a la Iglesia en su labor de iluminar al hombre de hoy, tan cambiante. Cristo, al fin y al cabo, está limitado a una época y a sus comprensiones, y es difícil ver cómo puede, desde esa época, iluminar otra radicalmente distinta que hoy adviene a la humanidad.

En otra entrevista de Monda y Cetera, esta vez al teólogo Christoph Theobald, éstos repiten su «temor a que el dogma de la Encarnación haya producido en la Iglesia un cierto fijismo de la idea del hombre: dado que Dios se ha encarnado en aquel hombre de Nazaret, nosotros seguimos pensando que ése es el hombre».<sup>5</sup> El «ecce homo» de Pilatos ya no se interpreta como «he aquí la plenitud de lo humano», porque Jesús de Nazaret está ligado a un tiempo y una época distin-

---

<sup>4</sup> <https://www.osservatoreromano.va/it/news/2023-07/quo-172/non-c-e-riforma-della-chiesa-senza-riforma-della-teologia.html> (último acceso: 26 de enero de 2024): «L'incarnazione ha determinato nella teologia una certa fissità dell'umano nelle sembianze di Gesù di Nazareth. Ma l'uomo cambia. È sottoposto ad un processo evolutivo che solo in parte può influenzare. Cambia fisicamente, ma anche mentalmente e psicologicamente. Il cambiamento antropologico è evidente ad uno sguardo minimamente attento. Ed è anzi divenuto molto rapido. Pensi ad esempio alle relazioni tra i generi, oppure all'eternezzizzazione della memoria – che, ricordiamolo produce l'identità – nelle intelligenze artificiali. E noi rischiamo, per dirla col cardinale Hollerich di parlare ad un uomo e una donna che non esistono più. Allora forse un rinnovamento della teologia, dovrebbe iniziare con una rivisitazione del pensiero antropologico» (último acceso: 2 de febrero de 2024).

<sup>5</sup> <https://www.osservatoreromano.va/it/news/2023-11/quo-260/la-teologia-dell-incarnazione-alla-sfida-del-transumanesimo.html> (último acceso: 2 de febrero de 2024).

tas de la nuestra, y esto supone una dificultad para entender qué es el hombre hoy. Claro, los entrevistadores pueden estar simplemente formulando una provocación; en ese caso, no deja de sorprender que los entrevistados no lo identifiquen ni hagan frente.

A esta idea de «fijismo de lo humano en Jesús» asocian Monda y Cetera la frase del cardenal Höllerich, en otra entrevista más que realizaron para *L'Osservatore Romano*. Decía así el cardenal: «Nuestra pastoral habla a un hombre que ya no existe. Hemos de ser capaces de anunciar el Evangelio, y de hacerlo entender al hombre de hoy que mayormente lo ignora».<sup>6</sup> Cuando los entrevistadores hacen derivar de aquí su aversión a este «fijismo de lo humano en Jesús», están interpretando de un modo concreto la aprensión del cardenal: nuestra pastoral sigue centrada sobre un hombre que ya no existe, porque sigue centrada sobre el hombre Jesús de Nazaret, cuya forma de vida no es relevante hoy.

Vemos que estamos ante un desafío similar al que sigue planteando el pluralismo religioso, pero que no se formula ahora desde la multitud de culturas, sino desde la multitud de versiones de lo humano a lo largo de la historia. La carne concreta de Cristo no sólo no es capaz de llegar a todos los hombres (objeción del pluralismo religioso) sino que no es capaz tampoco de hablar a esta nueva versión de lo humano que está surgiendo.

Esta nueva versión es particular porque se describe como *post-humana*. ¿Qué hay detrás de este término? Hay una modificación de las coordenadas originarias del hombre, que no estarían ya dadas por su cuerpo como pasividad primera, sino que incluirían intervenciones técnicas diseñadas por cada sujeto.

Lo que se deja atrás en el «post» no es, por tanto, el hombre, sino el hombre corpóreo, es decir, aquel que asume coordenadas estructurales que él mismo no ha diseñado. Una consecuencia crucial es la relativización de la diferencia sexual de hombre y mujer como coordenada raíz de donde nace el hombre y que, por tanto, estructura su situación en el mundo a partir de ese origen.

Así que «post-humano» quiere decir «post-cuerpo» y quiere decir que se deja atrás la referencia constitutiva al par hombre-mujer. Ciertamente, tal cosa no puede quedar sin consecuencias sobre el centro de la fe cristiana, la cual se basa en que «el Verbo se hizo carne» (Jn 1,14). Es decir, si la «carne» hoy significa algo radicalmente distinto a lo

---

<sup>6</sup> <https://www.osservatoreromano.va/it/news/2022-10/quo-244/una-chiesa-povera-una-chiesa-viva.html> (último acceso: 2 de febrero de 2024).

que significaba en otros tiempos, ¿no hay que reinterpretar también el hacerse carne del Verbo?

Antes de analizar el desafío que esto supone, querría rechazar un posible modo de salvar esta distancia entre Cristo y la nueva concepción del hombre. Me refiero al intento de distanciar el estado glorioso de Cristo, por un lado, y su vida terrena, por otro. Si lo que molesta es «el fijismo de lo humano en Jesús de Nazaret», ¿no se supera ese fijismo desde el Cristo pascual?

No estoy inventando esta solución. Se ha propuesto ya para justificar, por ejemplo, formas de sexualidad nuevas. Para ello se ha diferenciado entre un paradigma natural (que insistiría en que Cristo asume y plenifica lo creatural) y un paradigma escatológico (donde Cristo ya no está ligado por el orden creatural).<sup>7</sup> Y esto podría valer para otras novedades de la antropología de hoy.

Frente a esto hay que decir que el centro de la confesión de fe en Jesús consiste en identificar al Resucitado con el Crucificado. La imagen plena de lo humano no se puede dar en el Resucitado al margen de la vida y obra concreta de Jesús de Nazaret. La resurrección es la consecuencia del camino terreno de Cristo, en continuidad con todo su relato hasta la muerte. La Pascua confirma el valor de cada paso suyo por la tierra, a la luz del destino último al que esos pasos han conducido.<sup>8</sup>

Por tanto, no se puede justificar desde la escatología esta tendencia a relativizar a Cristo como plenitud de lo humano. Dado que tal tendencia se justifica desde la visión posthumana a la que nos enfrentamos hoy, vamos a analizar algunas claves de tal posthumanismo.

## ■ 2. Redefiniciones de lo humano

¿Cuáles son esos nuevos desafíos en la concepción del hombre que hacen difícil que Cristo los ilumine? Tomaremos ahora tres de ellos. Afectan al modo de comprender nuestra relación con el pasado, o memoria; la proyección de nuestra libertad; nuestra capacidad de comprender el mundo.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Cf. R. BETHMONT, *Homosexualité, loi naturelle et rapport à l'accomplissement eschatologique de l'humain: Réflexions sur un aspect négligé du débat anglican sur l'homosexualité*, en *Istina* 58 (2013), 185-197.

<sup>8</sup> Cf. M.S. BURDETT, *Incarnation, Posthumanism and Performative Anthropology: The Body of Technology and the Body of Christ*, en *Christian bioethics* 28 (2022), 207-216.

<sup>9</sup> Cf. J. GRANADOS, *Bautismo, su Pascua en nosotros: ¿Puede renacer lo humano?*, Madrid, Didáskalos, 2023.

El *primer desafío*, referido a la memoria, consiste en el deseo de cancelar las culturas pasadas. Estas se perciben como entramados de injusticia que estrechan las opciones del presente. Detrás late el deseo de cancelar todos aquellos elementos de instalación en el mundo que han sido de algún modo dados, pues van contra la visión contemporánea de la libertad y autonomía de los individuos.

Si se va hasta el fondo de este deseo de cancelación, se llega a querer cancelar nuestra estructura corporal originaria, como si ésta fuera la más ancestral cultura opresora que impide la libertad de los sujetos. Nace entonces el deseo de eliminar al cuerpo como testigo de un trasfondo recibido de otros. Esto supone eliminar la diferencia sexual entre hombre y mujer como elemento constitutivo de nuestro ser encarnado, pues se considera esta diferencia culpable de la hegemonía heterosexual. La dificultad última tiene que ver con el hecho de que el hombre sea un ser originado. Al liberarle de esta limitación, ¿no se libera lo más propiamente humano?

Un *segundo desafío* se refiere a la libertad, la gran cuestión que ha recorrido la época moderna. A través de la tecnología parece posible una expansión de la libertad, sea por la participación potenciada en las redes sociales, sea por la capacidad para trenzar historias virtuales en paralelo, que pueden hacerse y deshacerse, sea por la invención de nuevas formas de generar seres humanos. ¿No se incrementan así las trayectorias posibles que se nos abren?

Queda sin embargo abierta la pregunta de si estas trayectorias nos llevan más allá de nosotros mismos. Esta posibilidad parece basarse en una separación entre la libertad y el cuerpo, el cual se intenta suprimir, como si representara un límite para la realización de la persona. La libertad, fuera del cuerpo, parecería recibir alas. ¿Es esto así?

El *tercer desafío* tiene que ver con el desarrollo de la inteligencia artificial que ahora parece capaz de lenguaje. Si el hombre es el animal racional, que es en su raíz griega el animal de palabra («logos» es «palabra» y «razón»), ¿qué ocurre cuando el lenguaje de una máquina ya no es distinguible del lenguaje humano?

Nace de aquí una dificultad para comprender la relación entre cuerpo y palabra. La máquina, que no tiene cuerpo, sí que tiene palabra. ¿Puede darse entonces una palabra (y, por tanto, un pensamiento) sin cuerpo?

Fijémonos en un común denominador de estas tres objeciones. En ellas las coordenadas clásicas de lo humano (memoria, conocimiento, querer) están en conflicto con la carne concreta donde el hombre vive. Hay una memoria que quiere liberarse del pasado, incluyendo el

pasado que se contiene en el cuerpo; y hay un querer y un conocer que buscan expandirse más allá del cuerpo.

Esta conjunción en torno al cuerpo es importante. Pues se habla hoy de un multiculturalismo, pero se calla que este término esconde una gran uniformidad cultural.<sup>10</sup> La uniformidad consiste en que todas las culturas distintas se acomunan por una desencarnación de lo humano desde lo virtual. Como hemos señalado antes, post-humano significa, en realidad, post-cuerpo, es decir, un nuevo ser humano que ha dejado atrás el cuerpo o lo ha relativizado. Y ha dejado atrás, sobre todo, la referencia del cuerpo a un origen que nos precede, referencia contenida en la relación hombre-mujer.

Pero esta desencarnación de nuestra cultura no logra reprimir el deseo de recuperar la condición encarnada del hombre. El hombre de los «no-lugares» (Marc Augé) se pregunta si es posible regresar a un lugar significativo para la identidad propia, que pueda ser considerado hogar. ¿Y no pasa esto por la recuperación del cuerpo como lugar originario de presencia y acción entre las cosas? Por eso el cuerpo, el gran negado, es en realidad el gran buscado.

Es aquí donde preguntamos si la centralidad de la carne en el cristianismo podría ayudar al hombre de hoy. ¿Desean realmente los hombres de nuestro tiempo que la Iglesia secunde los esfuerzos desencarnadores del presente, o más bien que devolvamos la esperanza de una posible «redención de nuestro cuerpo» (Rom 8,23)? Esta última vía se corresponde con el centro de la mirada cristiana, para la cual la carne es quicio salvífico, como vamos a ver enseguida.

### ■ 3. Visión del hombre desde Cristo, visión del hombre desde la carne

El centro de la visión cristiana del hombre lo constituye su ser «imagen de Dios» (Gen 1,26-27). Desde Cristo, Hijo de Dios, la fe cristiana ha entendido la *imago Dei* de modo relacional y filial. El hombre es aquel ser que en el mundo puede responder libremente a la llamada de Dios. Por eso a la imagen de Dios pertenece la capacidad humana de libertad y conocimiento, entendidas desde la respuesta a la llamada y al conocer de Dios.

---

<sup>10</sup> Cf. F. BOTTURI, *Pluralismo e multiculturalismo*, en ID., *Universale, plurale, comune. Percorsi di filosofia sociale*, Milano, Vita e Pensiero, 2023, 73-100.

Ahora bien, junto a la pregunta por el contenido de dicha «imagen de Dios» la revelación cristiana ha preguntado también «dónde» se da dicha imagen y cuáles son los tiempos (el «cuándo») por los que esta imagen se realiza. La pregunta concuerda con la novedad en la visión del hombre hoy. Pues esta novedad no resulta tan evidente cuando se pregunta «qué es el post-hombre», sino cuando se pregunta por el dónde y cuándo de dicho «post-hombre», es decir: fuera del cuerpo y al margen de los tiempos generativos propios del cuerpo.

Por el contrario, la tradición teológica ha ligado siempre de algún modo la *imago Dei* al «dónde» concreto de la corporalidad humana. San Agustín, al incluir la memoria en la tríada del alma como *imago Dei* incluye nuestra condición temporal, y abraza así implícitamente al cuerpo como memoria primera de la creación del hombre por parte de Dios (*De Trinitate* XV, 21,40-41). Más decididos se habían mostrado san Justino, san Ireneo y Tertuliano, quienes dan a la carne la preeminencia en contener la *imago Dei*, precisamente a la luz del destino último del barro plasmado por Dios en el principio: Cristo resucitado.<sup>11</sup>

Esta es precisamente la clave que aporta *Gaudium et spes* 22 al afirmar la relación entre Cristo y los hombres, añadiendo que esta sucede por la encarnación, y subrayando que «trabajó con manos de hombre» y «amó con corazón de hombre». La cita de Tertuliano que trae en este punto *Gaudium et spes* reafirma la idea: «en lo que se modelaba en el barro se prefiguraba a Cristo, el hombre futuro» (nota 20 de GS 22: Tertuliano, *De carn. res.* VI).

El dónde y el cuándo de la *imago Dei* se encuentra ahora en un punto muy diferente que en el transhumanismo. Pues el dónde es el cuerpo y el cuándo son los tiempos del cuerpo, tiempos que se apoyan en la generación humana, hacia el nacimiento del Mesías; esta conexión entre *imago Dei* y generación se expresa ya en Gen 5,3, cuando se dice que Adán concibió a un hijo a su imagen y semejanza.

Todo esto nos sitúa de acuerdo con una mirada sobre la experiencia del hombre en la cual el punto de partida es su condición encarnada. Desde aquí vamos a explorar las tres cuestiones antes evocadas, y que expresan la relación de la *imago Dei* con la memoria, la libertad y el conocimiento. Seguimos así la inspiración agustiniana, quien encontró la imagen de Dios precisamente en este trío, como acabamos de recordar.

---

<sup>11</sup> Cf. A. ORBE, *El hombre ideal en la teología de S. Ireneo*, en *Gregorianum* 43 (1962), 449-491.

## ■ 4. El cuerpo como memoria primera del hombre

«El Señor Dios modeló al hombre del polvo del suelo» (Gen 2,7). El Génesis nos invita a considerar al hombre a partir de la tierra de que ha sido modelado. Pensar al hombre desde el cuerpo es entenderlo desde la relación con el ambiente que le rodea.<sup>12</sup> El «dónde» aquí no es un mero accidente, sino que toca a la sustancia. Y ese «dónde» radical es el cuerpo, «casa cimentada sobre barro» (Jb 4,19).

El cuerpo puede considerarse casa u hogar porque él es apertura relacional a otras personas. De hecho, el cuerpo sitúa al ser humano desde el principio dentro de otro cuerpo, que es el vientre materno. En el cuerpo, el «dónde» humano nunca es primariamente cueva que se cierra y aísla, sino lugar de contacto, dependencia, apertura. Pensar al hombre corporalmente y pensarlo relacionalmente son una y la misma cosa.

Por eso, si el cuerpo es el punto de partida de la reflexión sobre el hombre, entonces nuestro primer dato experiencial pide la aceptación de algo ya dado que es parte de la identidad más honda. El cuerpo atestigua una «pasividad originaria» (Paul Ricoeur)<sup>13</sup> o receptividad primera, que suscita la pregunta por el origen del que mana la vida, es decir, por el Creador como «vida de mi vida» (san Agustín, *Confesiones* VII, 1,2). Pensar al hombre desde el cuerpo es pensarlo como ser que se recibe a sí mismo de otros, y que necesita reconocer su origen para aprender su identidad. Esta referencia al origen hace del cuerpo la memoria más radical, que recuerda que el hombre siempre actúa sobre un trasfondo que le precede y que su iniciativa es siempre iniciada.

Como memoria primera, el cuerpo lleva consigo el testimonio del nacimiento. «No hay nacimiento sin carne ni carne sin nacimiento», decía Tertuliano.<sup>14</sup> Esto implica que la pregunta por el origen se dirija necesariamente al vínculo entre nuestro padre y madre, pues en este vínculo hemos sido generados. Por apuntar a nuestro origen, el cuerpo apunta desde su principio al dimorfismo sexual hombre-mujer.

Gracias a este dimorfismo cada persona sabe que no procede del querer aislado de otro individuo, sino de una relación generativa, la cual supera a padre y madre, pues no es originada por ellos, sino que está inscrita a su vez en la receptividad primera de sus cuerpos masculino

---

<sup>12</sup> Para profundizar en una visión de la persona desde el cuerpo me permito referir a J. GRANADOS, *Teología de la carne. El cuerpo en la historia de su salvación*, Didáskalos 9, Burgos, Monte Carmelo, 2012.

<sup>13</sup> P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Cerf, 1990, cap. 10.

<sup>14</sup> TERTULIANO, *De carne Christi* I, 2: CCL II, 873.



y femenino. Es decir, este dimorfismo permite situar en un horizonte abierto, no asfixiante, transcendente, la pregunta por nuestro origen.

¿Y qué nos dice sobre nuestro origen nuestra relación con padre y madre y, más en general, con la comunidad humana que nos acoge (con «nuestros orígenes», decimos, en plural)? Esta relación con los orígenes está marcada por dos rasgos clave. Primero, el testimonio de una bondad de fondo, radical, que permite la búsqueda del origen primigenio y la relación con él; segundo, el testimonio de una herida, que oscurece y dificulta esa misma relación con el origen, invitando a sospechar de ella y a rechazarla.

Está primero la bondad radical, la bondad de una vida que se transmite y que es acogida, y que normalmente cuenta con el amor de los padres hacia el hijo. Esta relación buena de los padres con el hijo hace posible al hijo aceptar la bondad del propio cuerpo, aunque el cuerpo no se haya elegido. Es decir, la bondad de nuestra pertenencia familiar, nos convence de la bondad del cuerpo, pues esta pertenencia está inscrita en el cuerpo. Y desde esta bondad del cuerpo se abre una vía hacia el origen último del cuerpo, más allá de nuestros padres, y que está en el Creador.<sup>15</sup>

Ahora bien, junto a la bondad radical que los padres testimonian, ellos dejan ver también una fragilidad, que no es primaria, sino derivada. La relación con los padres, en efecto, se presta a relaciones de dominio y explotación, ya encubiertas, ya subterráneas. Por eso al hijo se le abre siempre la vía de un rechazo de la pertenencia originaria que se vive en la carne, buscando con ello declarar su autonomía radical. Esto conlleva una tendencia a negar también la relación constitutiva con Dios como Creador.

Este entramado corporal desde el que se origina lo humano es negado hoy por el transhumanismo. Como vimos más arriba, la cultura de la cancelación llega, en su forma más radical, a cancelar la memoria primera, que es el cuerpo humano en cuanto generado desde la diferencia hombre-mujer. La crítica contra culturas raciales o patriarcales se llega a extender al cuerpo, al que se acusa como base de la hegemonía heterosexual.

La negación ideológica del papel constitutivo de la diferencia hombre-mujer lleva al extremo el rechazo del vínculo con los propios padres como vínculo constitutivo de la propia identidad, y constituye por eso la raíz de la negación de Dios como origen del mundo.

---

<sup>15</sup> Sobre este punto me permito referir a J. GRANADOS, *An Apologetics of the Flesh: The Body as the Path to God*, en *Communio* 49 (2022), 431-452.

Pero, eliminada esta referencia a la trascendencia, el hombre sólo puede concebirse como producto de la generación anterior, prisionero en su propio cuerpo, un cuerpo no elegido ni elegible. Por el contrario, el entramado de la relación hombre-mujer, al ligar al hombre a un origen transcendente, garantiza la libertad del hombre frente a otros poderes. Vamos a verlo acto seguido.

## ■ 5. La libertad desde el dinamismo corporal - afectivo

El enclave corporal del ser humano permite también comprender su acción libre. Si el cuerpo es receptividad originaria, es también capacidad de obrar, pues desde el cuerpo se proyecta la acción del hombre en el mundo para transformarlo.

Precisamente esta receptividad primera, en cuanto conlleva una convocación o llamada a obrar que no puede ser reducida a los deseos o expectativas de nuestros padres, es la que suscita la novedad de la acción humana. Lo ha subrayado bien Hannah Arendt, al insistir en el nacimiento como coordenada clave del obrar novedoso del hombre.<sup>16</sup> Si en el nacimiento hay una novedad indeducible con respecto a todo lo anterior, tal novedad acompañará, según Arendt, la acción del hombre, diferenciándola de la que realizan los demás animales. El carácter fontal del nacimiento es capaz de atribuir un carácter fontal también a cada acción genuina de la persona.

Para entender este juego entre receptividad y respuesta libre es preciso considerar la estructura afectiva del hombre corpóreo. La antropología actual ha recluso el mundo de afectos y sentimientos a la esfera privada e íntima. Lo ha hecho reduciendo los afectos a un conjunto de emociones interiores al sujeto, desligándolas de los vínculos que nos unen a otros y con los que se edifica la sociedad.<sup>17</sup> La consecuencia es que las emociones se desligan también del cuerpo, como presencia receptiva al mundo y a los otros, que no hemos diseñado autónomamente, sino que recibimos filialmente.

---

<sup>16</sup> Cf. H. ARENDT, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958; S. KAMPOWSKI, *Arendt, Augustine, and the New Beginning: The Action Theory and Moral Thought of Hannah Arendt in the Light of Her Dissertation on St. Augustine*, Grand Rapids, Eerdmans, 2008.

<sup>17</sup> T. DIXON, *From passions to emotions: The creation of a secular psychological category*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

Ante esta reducción de las emociones es preciso recuperar la amplitud del dinamismo afectivo, que comienza desde una comunión viva con el ambiente. Como ha mostrado Paul Ricoeur, mientras que en el conocimiento y la voluntad se puede distinguir netamente entre sujeto y objeto (el que entiende y lo entendido, el que quiere y lo querido) no sucede lo mismo en la esfera afectiva, que genera una unidad originaria entre el amante y lo amado, que solo pueden distinguirse dentro de esta unidad.<sup>18</sup>

Esta unidad no es estática, sino que constituye un dinamismo, como ya mostraba santo Tomás de Aquino en su análisis de las pasiones (*STh I-IIae*, qq. 26-28). La estructura afectiva humana implica su apertura a los bienes del mundo para que el sujeto sea tocado y atraído por ellos. Por los afectos, el sujeto puede ser impactado por los bienes que le rodean y experimentar una comunión con esos bienes que le mueve a trenzar un vínculo y a edificarlo.

Además, esta capacidad de reacción ante los bienes no se mueve solo en la óptica del sujeto y sus apetencias, sino que tiene estructura interpersonal, pues el bien por excelencia que nos atrae y configura es la relación con la otra persona. Desde aquí se entiende la capacidad de las personas de impactarnos y de forjar un mundo compartido, de forma que uno habite en el otro y podamos perseguir bienes comunes. La búsqueda de los bienes cobra un sentido nuevo desde esta alianza interpersonal. Pues ésta, al permitirle querer el bien, no sólo para sí, sino para la persona amada, saca al sujeto de su propia esfera privada y coloca su libertad en el horizonte de la transcendencia.

Esta estructura afectiva cobra un sentido paradigmático desde el vínculo sponsal del hombre y de la mujer. En el matrimonio la presencia interior de la persona amada y la formación de un mundo común alcanza una cota única. La razón es que en el matrimonio hombre y mujer comparten, al compartir la unión de sus cuerpos, ese lugar donde ellos mismos han sido generados. El bien común que se pone en juego, al corresponder con el origen primigenio de las dos personas, toca su memoria fundante y la raíz de su identidad.

Esta es la razón por la cual la sexualidad, como testimonio del propio origen, sólo puede ser compartida entre hombre y mujer, porque sólo en la unión de ellos está inscrito ese origen de la persona. Se ve también desde aquí por qué esa unión conyugal exige la unicidad de la unión y su capacidad de abarcar todo el horizonte temporal de la

---

<sup>18</sup> P. RICOEUR, *L'homme faillible: Philosophie de la volonté*, vol. 2, Paris, Aubier, 1949.

persona. En efecto, cuando se comparte el lugar originario de la identidad personal, solo se puede hacer en modo exclusivo y en modo que abarque la totalidad del tiempo de la vida.

El dinamismo afectivo que hemos descrito determina el modo de comprender la voluntad humana. Desde el dinamismo de los afectos, nuestro querer no puede verse como decisión espontánea autónoma. Al contrario, nuestro querer es respuesta a una llamada originaria y a una unión que nos es regalada, para poder actuar juntos y generativamente. Esta respuesta libre y fecunda desde la aceptación de un vínculo es la esencia de la libertad.

Si esto es así, entonces la negación post-humana de la diferencia hombre-mujer como paradigma de la unión personal y como único lugar donde la sexualidad puede ejercerse con sentido, conlleva el cierre de horizontes de la unión afectiva, que no puede ofrecer ya base para una libertad común y duradera. La sociedad que rechaza hoy el paradigma constitutivo del amor hombre-mujer conoce a la vez una crisis de natalidad que cancela su futuro. A cambio nos ofrece multiversos tecnológicos para desplegarlos en ellos, pero son multiversos repetitivos, donde la libertad no tiene horizontes.

Queda entonces claro que igual que la memoria se proyecta hacia un origen primordial desde la relación hombre-mujer que nos ha traído a la vida, así la libertad se proyecta también a una transcendencia cuando asume el entramado corporal marcado por la diferencia de lo masculino y lo femenino. Desde esta novedad de la memoria y la libertad, podemos preguntarnos si hay también novedad en la inteligencia propia de nuestra condición encarnada.

## ■ 6. La inteligencia humana desde la condición encarnada

La forma humana de conocer está también arraigada en el cuerpo. Pues el primer conocimiento viene por la percepción sensorial. La inteligencia humana se desarrolla sobre esta base sensorial, sin abandonar la lógica de los sentidos.

Es importante destacar que el conocimiento sensorial no es solo pasivo, sino también activo. Es decir, los sentidos no se limitan a recoger datos, sino que conocen desde una participación con el mundo que nos rodea, al cual responden. Pensemos en la mano, que al tiempo que recibe sensaciones las busca. O en el ojo, que focaliza la mirada y sitúa cada objeto en el todo. Los sentidos no se describen hoy desde la formación

pasiva de un dibujo o pintura interior, situado en el cerebro, donde se recogen los impulsos de fuera; sino más bien como una lente, que permite a la mirada distintas formas de participar en el mundo que nos rodea.<sup>19</sup>

El conocimiento sensorial consiste, por tanto, en una receptividad activa. Y esta se basa en una participación del ser vivo en su ambiente, que no percibe el mundo desde la distancia, sino desde la comunión con las cosas. Por eso la experiencia sensorial se ha podido describir como participación en un campo de energía, que nos permite interactuar con distintos aspectos del entorno. Así la vista nace como forma de participar en el campo electromagnético que nos rodea, el oído en el campo sonoro, el olfato en un campo químico... Esto ayuda a superar la oposición entre objeto y sujeto que es propia de la gnoseología cartesiana y que ha heredado la modernidad.<sup>20</sup>

El conocer intelectual propio del hombre se arraiga en este entramado, integrando lo propio de cada sentido. El tacto (junto al gusto y olfato) son sentidos más corporales, pues están ligados siempre a un lugar o ambiente. En ellos se revela mejor el contacto y la interacción mutua con lo conocido. El oído, por su parte, recoge la apertura receptiva y, sobre todo, la dependencia del tiempo. Y la vista, en fin, aporta la inmediatez y la visión del todo. A menudo la tradición occidental ha derivado el conocimiento intelectual sólo a partir de la vista, aislada de los demás sentidos, sin recoger la riqueza de éstos, esenciales para una visión equilibrada de la gnoseología.<sup>21</sup>

Los sentidos nos ofrecen un paralelo con el dinamismo afectivo que hemos descrito más arriba. Pues en ambos casos se da una receptividad primera que pide una respuesta; y en ambos se obra a partir de una comunión originaria con el entorno. Esto permite entender que los afectos sean también fuente de conocimiento, pues profundizan nuestra apertura al mundo y nuestra comunión con él. De ahí que se haya podido hablar de los ojos, oídos o manos del corazón.

La inteligencia surge a partir de este entramado sensorial y afectivo. Podemos verlo si asociamos la inteligencia con el lenguaje, pues el animal racional es animal de lenguaje. El lenguaje no es solo un medio instrumental de conocimiento y manipulación del mundo, sino la forma

---

<sup>19</sup> Cf. R. SOKOŁOWSKI, *Phenomenology of the Human Person*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, 205-224; 225-230.

<sup>20</sup> Cf. SOKOŁOWSKI, *Phenomenology of the Human Person*, 198-200.

<sup>21</sup> H. JONAS, *The Nobility of Sight*, en *Philosophy and Phenomenological Research* 14/4 (1954), 507-519.

de participar en un ambiente humano y de elaborar una mirada común sobre la vida. La comunicación sensorial y afectiva con otros hablantes nos permite captar el significado de sus palabras, compartiendo su visión del mundo. Desde este lenguaje, que se ha aprendido corporal y relacionamente, nace la inteligencia, como capacidad reflexiva de comprender la totalidad del mundo y de su curso. Comprobamos así cómo la capacidad intelectual del hombre está arraigada en su cuerpo. El corazón, en la Biblia, no es solo órgano de las grandes decisiones, sino también de la comprensión plena de la vida.

Desde el lenguaje se ve claro que la inteligencia es respuesta a una palabra previa que nos llega de fuera y nos interpela. Hay en el mundo un sentido o razón que nos provoca a acogerla y a pensar con ella y desde ella. Así, la inteligencia, al nacer de una fuente que nos precede y de una comunión que agranda nuestra mirada, puede ir más allá de sí misma, moviéndose en un horizonte de transcendencia. En la Biblia, la primera forma de conocimiento coincide precisamente con la unión conyugal de Adán y Eva, cuando se dice que «Adán conoció a Eva, su mujer» (Gen 4,1). El conocimiento implica un tipo de comunión que permite a la mirada ir más allá del individuo aislado.

La inteligencia humana, en cuanto depende de una experiencia que nos precede y de una comunión originaria con los otros, se vincula también a la morfología dual de lo masculino y lo femenino, por la cual venimos al mundo y pertenecemos a una familia. Si la inteligencia nace desde la situación corporal de la persona en el mundo, esa situación corporal es capaz de abrirse hacia el misterio porque está atravesada por la diferencia hombre-mujer, que refiere nuestra mirada más allá de lo aferrable.

Por eso, si se elimina la diferencia hombre-mujer como clave de estructuración de la experiencia, se elimina también la capacidad de la inteligencia de abrirse más allá de lo instrumental y utilitario. La inteligencia acabaría siendo toda ella artificial, y por tanto incapaz de generar ideas nuevas. Pues si la inteligencia, como la hemos descrito, brota de la vida capaz de percibir su mundo y de ser afectado por él, entonces una inteligencia artificial es tan contradictoria como una vida artificial o un afecto artificial.

En fin, nuestra visión encarnada del hombre nos ha permitido reevaluar elementos centrales de su identidad: la memoria, el querer libre, la inteligencia. La corporalidad en que memoria, querer e inteligencia están arraigados no constituye para ellos un límite sino, al contrario, una apertura que les permite proyectarse más lejos. Desde esta visión encarnada del hombre enlazaremos ahora brevemente con la pregunta

cristológica suscitada más arriba. ¿Hay un cierto fijismo de lo humano en el hombre Jesús de Nazaret, que impide al cristianismo enfrentarse a los nuevos retos antropológicos?

## ■ 7. Cristo y el hombre, una propuesta sacramental

El misterio de Cristo, Palabra hecha carne, pide una visión de lo humano anclada en la corporalidad, como la que acabo de esbozar. A su vez, analizar la situación encarnada del hombre es el mejor modo de entender cómo su camino culmina en Cristo de modo insospechado e insuperable. La vida de Cristo es la plenitud de la promesa de vida que se intuye desde el principio en la carne de todo hombre y mujer. Una antropología centrada en la carne nos permite despejar el miedo a que un fijismo de lo humano en Jesús impida la promoción de todo lo humano en su novedad.

*En primer lugar*, desde el pluralismo religioso y el multiculturalismo, se aduce que lo concreto de la vida de Jesús de Nazaret limita las vías concretas de salvación de muchos hombres. ¿No es su vida en la carne demasiado estrecha para englobarlo todo en ella?

En realidad, el análisis de la condición encarnada del hombre nos permite ver ésta, no como límite que separa, sino como apertura al encuentro y relación entre los hombres. Desde la carne, la memoria, libertad y entendimiento se abren a la relación con los otros y a la transcendencia. Por eso la plenitud de lo humano sólo puede llegar a través de un encuentro con alguien que comparta nuestra misma carne. Y, si llega a través de la carne, podrá ser un encuentro que abrace a todos los hombres, unidos corporalmente, y los una en la misma salvación.

Recordemos que la carne es lugar de contacto entre todos los seres humanos, los cuales estamos ligados, no solo por nuestra semejanza, sino por nuestra cercanía corporal como descendientes de un mismo origen. Sólo cuando veo al otro, no solo como mi semejante, sino como quien comparte una misma instalación corporal en el mundo, puedo entender que su bien es esencial para mi propio bien.<sup>22</sup>

Por tanto, la Encarnación no limita o reduce la relación con el resto de los hombres, sino que por ella Cristo entra en ese lugar donde todos los hombres pueden ser alcanzados, y alcanzados juntos. De hecho,

---

<sup>22</sup> Cf. R. SPAEMANN, *Personen: Versuche über den Unterschied zwischen «etwas» und «jemand»*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1996, cap. 18.

*Gaudium et spes* 22 basa en la Encarnación la capacidad de Cristo de unirse con cada hombre. Esto implica que el universalismo de Cristo (su oferta de salvación a todos los hombres) se realiza solo por el contacto corporal concreto que une a cada hombre con los que le rodean. Este es el sentido de la transmisión sacramental de la salvación, de modo que la gracia esté siempre ligada a la carne. El universalismo cristiano no es nunca comunicación de masas, sino que se alcanza a todos sólo en cuanto toca a cada uno de persona a persona.

Pero analicemos, *en segundo lugar*, la objeción más reciente. Si las teorías pluralistas están presentes desde hace ya varias décadas, la dificultad de nuestro tiempo se mueve desde los nuevos modos de comprender al hombre en la postmodernidad. ¿Puede Jesús de Nazaret, anclado en la historia, iluminar los caminos futuros de la humanidad, tan novedosos e imprevisibles? ¿Cómo superar ese cierto «fijismo de lo humano en Jesús de Nazaret»?

Hay que indicar aquí, en primer lugar, que la primera fuente de novedad humana está en el evento originario del nacimiento, del que nuestro cuerpo es el primer testigo. En la novedad del nacimiento, custodiado por la diferencia sexual del padre y de la madre a través de la cual el hijo entra en el mundo, se encuentra la capacidad de innovar propia del ser humano. Esto significa que el intento de superar la diferencia sexual como fundamento de comprensión de la identidad del hombre está condenada a la vetustez. Lo nuevo, para el hombre, nace desde la receptividad originaria que permite acogida y unidad, y nace como fruto nuevo de esa unidad.

La novedad de Cristo no ha consistido, pues, en suprimir la memoria originaria de la carne. Al contrario, en su carne, Cristo ha ahondado en la memoria hasta arraigarla en el Padre. De este modo nos ha hecho más receptivos a todo lo que viene del Padre, más capaces de acoger sus dones, y más abiertos por tanto a una comunión que se desborde más allá de nosotros. De este modo el dinamismo originario de memoria, libertad y conocimiento, es asumido, purificado y dilatado por su Encarnación.

Podemos decir también que la novedad de Cristo está en haber asumido la forma generativa radicada en la creación y en haberla dilatado. Su vida puede verse como un ejercicio nuevo del nacer y del generar, hasta llevar la carne a su medida definitiva en Dios.<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> Al respecto puede consultarse J. GRANADOS, *La generatività: chiave per una sintesi teologica*, en *Anthropotes* 29 (2013), 99-122.



Esta renovación generativa no llega por superación de la diferencia hombre-mujer, pues ésta queda asumida por Cristo. De ahí que el matrimonio, que contiene la lógica de la creación, quede incluido en la economía pascual de Jesús. Junto a la novedad del matrimonio, la novedad se contiene también en la inauguración, por parte de Jesús, de la forma virginal de vida. La virginidad traspone la lógica hombre-mujer en la clave de la plenitud definitiva del Resucitado y la adelanta a nuestro tiempo.

Toda novedad de la historia se genera desde esta doble renovación de Cristo: la renovación de los odres antiguos del amor creatural del hombre y de la mujer para que quepa en ellos el vino nuevo del amor de Jesús (sacramento del matrimonio); la anticipación del destino último de la historia en los odres viejos del cuerpo mortal (vida consagrada). Matrimonio y virginidad nos dan la clave para combinar cristianamente lo nuevo y lo antiguo.

Si Cristo ha asumido la forma generativa de la vida humana y la ha llevado a su plenitud, entonces la resurrección no constituye solo la elevación de Jesús a lo más alto, sino también la proyección de Jesús al futuro definitivo. Por eso Cristo no es solo nuevo Adán, sino último y definitivo Adán. Y la vida de Cristo no se recluye solo en el pasado, sino que se ha anticipado al futuro. En la cruz y resurrección ha sucedido aquello más grande de lo cual nada puede suceder.<sup>24</sup>

Por eso el que marcha al ritmo de Cristo va siempre a la vanguardia de la historia. La Iglesia sólo pueda retrasarse con respecto a la historia cuando se aleja de Cristo, culminación de la historia. La fe pascual confiesa que el camino terreno de Cristo, desde Belén a la cruz, alcanza la plenitud insuperable de una carne llena de Espíritu. No hay pues ningún fijismo de lo humano en Jesús de Nazaret porque la vida de Jesús de Nazaret contiene un orden generativo que propulsa hacia la Pascua a quien asume su ritmo.

## ■ Conclusión

He empezado notando la quiebra de un consenso que, tras el Vaticano II, ha considerado a Cristo como única plenitud insuperable de lo humano. Tal quiebra tiene que ver con las nuevas formas de lo post-humano

---

<sup>24</sup> S. BONANNI, *Quo nihil maius fieri potest, ovvero: il tempo superato: percorsi schellingiani e riflessione cristologica in Walter Kasper*, en *Lateranum* 65 (1999), 223-270.

que están surgiendo, y que parece difícil iluminar desde la historia pasada de Jesús de Nazaret. ¿Qué decir ante esto?

He propuesto, desde el hacerse carne de la Palabra, una mirada sobre el hombre que parte de su condición encarnada. La capacidad generativa del cuerpo, que se ancla en su memoria más honda, se ha mostrado capaz de abrir horizontes, sea a la libertad del hombre, sea a su capacidad de entender.

Se desvela desde aquí la incapacidad de lo post-humano de generar novedad, precisamente porque anula dicha corporalidad generativa del hombre. En efecto, las formas de post-humano son en realidad formas de post-cuerpo, que quieren eliminar la radicación humana en la corporalidad y, más concretamente, en la forma corporal marcada por la diferencia generativa del hombre y la mujer.

Desde la condición encarnada que he planteado ha emergido una relectura de *tres claves clásicas*, que responden a tres retos post-humanos.

*Primero*, la memoria filial, la cual es capacidad de acceder a un manantial originante, frente a los intentos postmodernos de cancelar todo lo recibido.

*Segundo*, el sustrato afectivo de la libertad, que muestra la libertad como apertura a recibir un don originario que permite actuar creativamente, frente a búsquedas postmodernas de reducir la libertad a las distintas proyecciones del «yo».

*Tercero*, un conocimiento anclado en los sentidos y en el lenguaje. Este conocimiento no se dirige al uso instrumental de los objetos del mundo, sino que puede inaugurar vías de sentido desde una comunión fecunda con la realidad, frente a una inteligencia artificial que a lo más sabe resumir y repetir.

Cristo aparece, a esta luz, como plenitud insuperable, insospechada y desbordante de lo humano. Lejos de limitar lo humano, el camino en la tierra de Jesús de Nazaret le despliega horizontes, al transmitirle un origen y un destino insuperables en Dios. Jesús lleva a cabo la plenitud de lo humano sin negarlo en lo posthumano, porque integra en sí la constitución generativa creatural del hombre y de la mujer, y dilata esta constitución según una medida nueva, desde la complementariedad entre vida matrimonial y vida virginal. Jesús, por tanto, no queda prisionero del pasado y superado por las novedades posthumanas, sino más bien se anticipa al futuro y sigue atrayendo al hombre desde ese futuro insuperable.

Esto nos permite responder al desafío lanzado por el cardenal Höllerich. Ante su miedo a que la Iglesia esté hablando a un hombre

que ya no existe y sea por eso incomprendida, planteo una alternativa. El cristianismo no es comprendido por el mundo, *no porque anuncie a un hombre que ya no existe, sino porque anuncia al hombre que existirá.* Renunciar al mensaje cristiano por culpa de esta incomprensión es renunciar a proclamar esperanza para el mundo.

---

# INTELLIGENZA ARTIFICIALE, METAFISICA ED ETICA

■■■ Paul Gilbert

**FIDEI COMMUNIO 2025**

Anno I / Numero 1

pp. 123-147

**ABSTRACT** ■ *The article first seeks from which scientific heritage the IA comes. It then specifies the type of excellence or threat that would be immanent to it, that is, its status as a useful tool. It finally attempts a philosophical and apt reflection.*

**KEYWORDS** ■ Descartes, René (1596-1650) – Floridi, Luciano (1964-) – Ladrière, Jean (1921-2007) – Turing, Alan Mathison (1912-1954)

---

**PAUL GILBERT**

Professore emerito di *Filosofia* alla Pontificia Università Gregoriana.

[gilbert@unigre.it](mailto:gilbert@unigre.it)



Da un po' di tempo, le pubblicazioni che si interessano all'IA si sono moltiplicate. Alcune riviste hanno realizzato recentemente fascicoli destinati interamente a questo tema. È il caso del primo fascicolo dell'*Archivio teologico torinese* di quest'anno, o quello parigino delle *Recherches de sciences religieuses* (già il quarto fascicolo del 2023). La *Civiltà Cattolica* ha pubblicato nel 2020 un volume intero della sua collana *Accenti* sul tema dell'IA. Il mondo filosofico non rimane ovviamente indietro, con l'edizione di quest'anno 2024 di una ricerca dell'Università Cattolica del Sacro Cuore a Milano: *Umanesimo e digitalizzazione: teoria e realizzazione pratiche*. Queste pubblicazioni evidenziano tutte quanto il fenomeno influisca sulla credibilità che le popolazioni accordano alle istituzioni, politiche ma non solo, e ai sistemi d'informazione.

Due domande sorgono subito nei nostri pensieri. La prima: perché l'IA sta scuotendo adesso l'umanità intera in un modo che nessuno aveva mai previsto? Tutte le culture dell'umanità hanno conosciuto molte novità nelle loro lunghe storie,<sup>1</sup> ma mai una novità ha provocato nella coscienza umana un simile shock. I campi d'applicazione dell'IA si moltiplicano infatti in tutte le attività delle nostre giornate, e non sappiamo come preservare la nostra intimità e libertà. Da un lato, la sottigliezza dell'IA stupisce; dall'altro lato, la si teme, forse non a causa delle sue proprietà tecniche infatti affascinanti, ma a causa del suo uso malin-

---

<sup>1</sup> Per l'Occidente, cf. P. BENANTI, *La Grande invenzione. Il linguaggio come tecnologia, dalle pitture rupestri al GPT-3*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2021, i capp. 2 (*Il linguaggio: la grande invenzione*), 3 (*Abitare un mondo di parole. Un interludio*) e 4 (*La rivoluzione del libro: oralità, scrittura, e tecnologia della parola*).

tenzionato e desideroso di conquistare una fama di palcoscenico senza una vera competenza. La nostra epoca, infatti, è quella delle *fake news* e delle passioni tristi.<sup>2</sup> Ed è l'epoca inquietante della sostituzione dell'intelligenza umana con macchine elettroniche.

La seconda domanda: che cosa sappiamo dell'avversario? Ne abbiamo paura infatti perché non sappiamo chi è, come controllarlo. Le radici del nemico non si manifestano. Vediamo solo che la sua potenza aumenta, togliendo alcune delle nostre prerogative, ogni tanto per la nostra felicità, ma non sempre, particolarmente quando la tecnologia riesce a farci credere che siamo in presenza di persone competenti e senza desiderio d'ingannarci, cioè di persone libere e gentili, quando invece si tratta di macchine che non possono uscire dalle necessità che i costruttori hanno loro imposto – e non sappiamo chiaramente ciò che vogliono questi fabbricanti. L'era dell'IA generativa sta iniziando, ma generativa di che cosa? La nostra ignoranza e impotenza ci inquietano.

Queste problematiche hanno un'importanza dal punto di vista della metafisica? Dipende da ciò che si intende con la parola metafisica. Qui, però, ci sono tante domande e nessuna risposta convincente. La fisica, sappiamo cos'è, anche se nel modo confuso di chi non è specialista. La biologia, immaginiamo di sapere che cos'è. Anche la sociologia. Anche la psicologia. Anche la statistica. Ma la filosofia? La metafisica? Sarebbe una buona idea rinunciare al progetto di includerne una definizione soddisfacente nei dizionari o enciclopedie. Diciamo che, nella tradizione italiana, la metafisica si preoccupa dell'intero. Questa preoccupazione può prendere la forma dell'«ontologia», cioè di una discussione (λόγος) sul concetto più universale, l'ente. Preferisco una prospettiva più antropologica, poiché chi non desidera conoscere qualcosa non conoscerà niente. Il desiderio, che ci stimola a conoscere, e a conoscere sempre di più e meglio, è una dinamica antropologica omnicomprensiva prima di essere epistemologica.<sup>3</sup>

Come procederemo, quindi, per rispondere a tutte queste domande? Di tradizione, la filosofia non nasce mai da sé, ma da problemi incontrati nella vita sociale, e più particolarmente nelle dinamiche scientifiche. Prima di tutto, cercheremo dunque da quale eredità scientifica proviene l'IA. Preciseremo poi il tipo di eccellenza o di minaccia che le sarebbe immanente e che turba o esalta la nostra curiosità: si trat-

<sup>2</sup> M. BENASAYAG et al., *L'epoca delle passioni tristi*, Milano, Feltrinelli, 2014.

<sup>3</sup> Cf. P. GILBERT, *Dalla ragione allo spirito. La dinamica affettiva del conoscere umano*, Roma, Stamen, 2023.

terà del suo statuto di strumento utile. Tenteremo infine una riflessione prettamente filosofica e adatta.

## ■ 1. Eredità scientifica

Innanzitutto, una nota sulla sigla IA. Questo acronimo è conosciuto universalmente, originato dalle ditte americane che hanno sviluppato i sistemi elettronici. Significa *Artificial Intelligence*. Ma può un artificio essere di per sé intelligente? Un artificio è un prodotto, il risultato di una ποίησις, non una πράξις. La filosofia antica distingue similmente tra le parole λόγος (*ratio*) e νοῦς (*intellectus*). Per questa tradizione, la ragione (λόγος) ha una funzione di calcolo: tra due quantità, produce un equilibrio per esempio tra le entrate e le uscite del bilancio familiare, aziendale o statale. Il ruolo della ragione non va oltre tale compito. L'intelligenza è invece creatrice, non conosce i limiti della ragione. Essa «legge internamente», apprezzando per esempio le qualità propriamente umane di un lavoro, che non sono solo di tipo monetario o dell'avere; vede che un'azione o una πράξις umana, anche scientifica, va oltre l'immediato, mira a un compimento ulteriore, a un valore.<sup>4</sup>

### ■ 1.1. La ragione e l'intelletto: *Descartes verso la Modernità*

Propongo quindi di non intendere la sigla IA nel significato di «intelligenza artificiale» ma di *artificialmente intelligente*, indicando così che l'obiettivo umano dell'intelligenza può essere ridotto a quello della ragione calcolatrice. In ogni scienza c'è infatti una buona parte di conoscenza empirica, cioè un'esperienza che la mente riconosce essere oggettiva e che offre qualcosa da conoscere. Questo oggetto funge da norma per ogni esercizio della ragione, che ne verifica la consistenza. La consistenza dell'oggetto non viene però dagli strumenti che utilizziamo

---

<sup>4</sup> «La dimensione riflessiva e autocosciente dell'intelligenza corrisponde a quella facoltà di giudizio che abbraccia in un unico sguardo la dimensione cognitiva, etica ed estetica della nostra esistenza. La capacità di argomentare razionalmente una scelta etica o estetica [...] riguarda invece l'interazione, la mediazione delle passioni con l'intelligenza e la razionalità, che sono a loro volta influenzate da queste dimensioni» (R. PRESILLA, *Intelligenza naturale e artificiale: sì, ma quale intelligenza?*, in *Vita e pensiero* 107/2 [2024], 122).



per conoscerlo, ma da un'altra fonte, che l'intelligenza o il *voûs* degli antichi coglie di un colpo. Manteniamo costantemente questa distinzione antica tra il *lóyos* e il *voûs*.

Questa distinzione ha una lunga storia antica e medievale.<sup>5</sup> È stata però spesso messa in discussione, in particolare durante la Modernità. Lo constatiamo per esempio nel *Discorso sul metodo* di Descartes. La parola «ragione» vi ha un'estensione tale da spingere il termine «intelligenza» fuori dal lessico scientifico. Il dominio dell'intelligenza è infatti trattato da Descartes con un'ironia appena accennata.

La ragione:

La capacità di ben giudicare e distinguere il vero dal falso – ciò che si chiama propriamente buon senso o ragione – è per natura uguale in tutti gli uomini [...]. Poiché è la sola cosa che ci rende uomini e ci distingue dalle bestie, voglio credere che la ragione, o buon senso, sia tutta intera in ciascuno.<sup>6</sup>

L'intelligenza:

Per la teologia, provavo riverenza, ed aspiravo non meno di ogni altro a guadagnare il cielo; ma, avendo saputo come cosa certissima che la via ne è aperta ai più ignoranti non meno che ai più dotti, e che le verità rivelate per arrivarvi sono superiori alla nostra intelligenza, non avrei mai osato di sottoporre queste ai miei deboli ragionamenti.<sup>7</sup>

I passi citati insegnano che la ragione è sufficiente per conoscere la realtà e che si possa fare a meno dell'intelligenza per progredire nella conoscenza delle cose del mondo. Questo abbandono dell'intelligenza a favore della ragione ha conseguenze precise, che stimolano infatti la scienza moderna. D'ora in poi, la ragione è caratterizzata unicamente dal suo metodo. Ecco perché il *Discorso del metodo*, che è del 1637, presenta nella sua seconda parte quattro precetti metodologici, di cui il secondo (l'analisi) e il terzo (la sintesi) sembrano i più importanti:

<sup>5</sup> Cf. il commento classico di J. PÉGHAIRE, *Intellectus et ratio selon s. Thomas d'Aquin*, Montréal, Université de Montréal, 1936.

<sup>6</sup> AT VI, 2,2-29; trad. 25-27 (i riferimenti delle nostre citazioni: prima, *Œuvres de René Descartes*, t. VI, Adam et Tannery [ed.], Paris, Vrin, s.d. [edizione on line de l'University of Ottawa]; poi la traduzione: R. DESCARTES, *Discorso sul metodo*, trad. di M. Savini, in *Id.*, *Opere 1637-1649*, G. BELGIOIOSO [ed.], Milano, Bompiani, 2012). Altro esempio: AT VI, 43,5-12; trad. 100.

<sup>7</sup> AT VI, 8,8-14; trad. 48-49. Cf. anche AT VI, 5,22-25; trad. 46; AT VI, 37,4-9; trad. 91.

Il secondo era di dividere ciascuna delle difficoltà che esaminassi in tante piccole parti, per quanto fosse possibile e per quanto fosse richiesto per meglio risolverla.

Il terzo era di condurre con ordine i miei pensieri; cominciando dagli oggetti più semplici e facili da conoscere, per risalire a poco a poco, come per gradi, fino alla conoscenza dei più composti; supponendo un ordine anche tra quelli in cui gli uni non precedono naturalmente gli ultimi.<sup>8</sup>

Poco prima di presentare questi precetti, Descartes spiega il motivo della sua proposta: infatti, non era soddisfatto «del gran numero di precetti che compongono la logica».<sup>9</sup> Alcune righe sotto questo passo, l'autore pone un giudizio simile riguardo alla regina delle scienze: non «mi proponevo di cercare di apprendere tutte le scienze particolari che, in genere, si chiamano Matematica».<sup>10</sup> Le scienze che si dicevano incluse nella matematica erano infatti troppo diverse le une dalle altre: l'aritmetica, la geometria, ma anche l'astronomia, la musica, l'ottica, la meccanica, ecc.<sup>11</sup> Non possiamo dire che il filosofo fosse insensibile all'esigenza di un metodo scientifico semplificato! Questo metodo è chiamato *mathesis universalis* e viene presentato come l'erede della tradizione antica, sebbene di difficile accesso, quella dell'algebra.

Descartes aveva infatti scritto quasi vent'anni prima del *Discorso* un testo che non pubblicò, probabilmente perché proponeva un metodo ancora troppo complicato. Questo testo, intitolato *Regole per la direzione dell'ingegno*, trattava di matematica; questo testo ci interessa per le righe sull'algebra inserite nella quarta regola.<sup>12</sup> Descartes comincia con una considerazione sull'uso illimitato della matematica dagli antichi:

Ho pensato come potesse dunque accadere che un tempo i primi filosofi non volessero ammettere allo studio della sapienza chi ignorava la

<sup>8</sup> AT VI, 18,24-31; trad. 45.

<sup>9</sup> AT VI, 18,12-13; trad. 43.

<sup>10</sup> AT VI, 19,30-31; trad. 45.

<sup>11</sup> AT X, 377,14-15; trad. 705-707.

<sup>12</sup> R. DESCARTES, *Œuvres de René Descartes*, t. X, Adam et Tannery (ed.), Paris, Léopold Cerf, 1908 (edizione on line); per la traduzione: *Regole per la direzione dell'ingegno*, trad. di M. Savini, in R. DESCARTES, *Opere postume 1650-2009*, G. BELGIOIOSO (ed.), Milano, Bompiani, 2009. Qui: AT X, 375-381, trad. 702-709. Si vedrà un commento sulla questione dell'algebra in R. DESCARTES, *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*, J.-L. MARION – P. COSTABEL (ed.), Den Haag, M. Nijhoff, 1977. Il commento sulla questione dell'algebra (153-164) è di J.-L. Marion e P. Costabel.

*mathesis* [...], ho senz'altro supposto che essi erano a conoscenza di una certa *mathesis* molto diversa da quella dei nostri giorni.<sup>13</sup>

La *mathesis* antica evocata qui da Descartes potrebbe essere un sapere che alcuni dei suoi contemporanei chiamano algebra:

Vi sono stati uomini particolarmente ingegnosi che nel nostro secolo hanno tentato di risvegliare tale arte: infatti non sembra essere nient'altro che quella che, con un nome barbaro, chiamano algebra, se soltanto essa potesse venir liberata dai molteplici numeri e dalle inestricabili figure che la aggravano, così che non le manchi più quella somma perspicuità e facilità che supponiamo si debba trovare nella vera *mathesis*.<sup>14</sup>

Descartes non vede nei suoi tempi la liberazione auspicata, sebbene il concetto di algebra orienti la ricerca lessicale nella giusta direzione.

Poiché questi pensieri mi avevano richiamato dagli studi particolari di aritmetica e geometria a una generale investigazione della *mathesis*, ho cercato innanzitutto che cosa mai tutti intendono precisamente con quel nome e per quale motivo non solo, come già detto, l'aritmetica e la geometria, ma anche l'astronomia, la musica, l'ottica, la meccanica e molte altre sono dette parti della matematica.<sup>15</sup>

Nel *Discorso*, Descartes tornerà a parlare dell'algebra, ripetendo che questa non è stata liberata dai numeri (dell'aritmetica) e dalle figure (della geometria), e che quindi non può essere ritenuta fonte dei molti modi delle pratiche della matematica in musica, astronomia, ecc.<sup>16</sup> Ha dunque intuito le possibilità di un'algebra che fosse la fonte di tutte le forme di matematica. La sua resistenza nei confronti di questa sintesi veniva però dalla sua composizione dispersa in segni, numeri e figure. Le quattro regole del metodo enunciate nella seconda parte del *Discorso* sono verosimilmente un prospetto di questa *mathesis universalis* sostitutiva dell'algebra.

La mia ipotesi è che qui risieda una delle radici della mentalità che ha portato il nostro tempo a fare affidamento sulla costruzione di algoritmi, il cui linguaggio è propriamente algebrico.

<sup>13</sup> AT X, 375,22-376,5; trad. 703.

<sup>14</sup> AT X, 377,2-9; trad. 705.

<sup>15</sup> AT X, 377,11-15; trad. 705-707.

<sup>16</sup> Cf. in AT VI, 17,13-14,27; 20,23; 21,27.

## ■ 1.2. Verso gli algoritmi

La questione dell'algoritmo era già stata ipotizzata, ben prima di Descartes, nell'*Ars compendiosa inveniendi veritatem* di Ramón Llull del 1274. La stessa impresa è stata poi sviluppata da Giordano Bruno in un testo del 1582 che voleva «estendere l'*ars combinatoria* nel senso di una considerazione d'insieme dei processi del pensiero tale da consentire una metafisica completa, qualche altra volta tratteggiò una specie di nuova topica per le disputazioni e il discorso». <sup>17</sup> Il giovane Leibniz ha ripreso questo progetto nella sua dissertazione del 1666 sull'*Ars combinatoria* <sup>18</sup> e lo determina così: pervenire «a una specie di alfabeto del pensiero umano; e, attraverso combinazione di lettere di tale alfabeto e l'analisi delle parole che vengono ad essere formate, raggiungere la possibilità di tutto trovare e giudicare». <sup>19</sup> In questi sforzi speculativi di combinazioni, l'IA ha i suoi antenati, però non su un punto essenziale. L'IA è infatti oggi produttiva. Nei secoli passati era una speculazione, il residuo di una riduzione del linguaggio a elementi tali da poter omologare tutte le realtà. L'IA, oggi, non si preoccupa infatti dell'essenza delle realtà come lo vorrebbero Llull, Leibniz e i loro amici, ma serve da intermediario fluttuante tra sequenze di righe elettroniche suscettibili di cambiare le realtà. Come? È ciò che vedremo progressivamente.

Abbiamo segnalato che all'IA viene attribuita la qualifica di matematica. Sappiamo che la matematica si divideva tradizionalmente in geometria, aritmetica, ottica, ecc. Descartes richiede però una forma sintetica iniziale, anche se con difficoltà e perplessità, ma comunque come una realtà razionale consistente che non è né aritmetica né geometrica, né musicale, né ottica, ma idealmente algebrica, la cui forma andrebbe però purificata da ogni tipo di rappresentazione delle cose.

<sup>17</sup> M. SANCIPRIANO, *Ars combinatoria*, in FONDAZIONE CENTRO STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE, *Enciclopedia filosofica*, vol. 1, Bompiani, Milano, 2006, 735.

<sup>18</sup> Una rivista on line, *Lo Sguardo. Rivista di filosofia*, offre nel suo primo fascicolo del 2022 un numero intero su molti argomenti che toccano gli algoritmi: *Algoritmo. Genealogia, teoria, criticità*. In questo fascicolo si vedrà di J. TOSCANO, *Intentionalities of the Algorithm: Historical Practices and Socio-Computing Infrastructures. A Philosophical Account*, pp. 31-52; F. LEVIN, *Produire l'inconnu. L'intelligence artificielle au prisme des ambivalences du rationalisme leibnizien*, pp. 53-66.

<sup>19</sup> Citato da SANCIPRIANO, *Ars combinatoria*, 736. L'autore conclude che «la matematica finisce così con l'assumere la veste di una *mathesis universalis* capace di fondare non solo la logica universale, ma anche i principi di uno svolgimento logico avente in sé le sue regole di sviluppo» (SANCIPRIANO, *Ars combinatoria*, 736). Non siamo lontani dall'intelligenza artificiale generativa.

Ci avviciniamo così alla problematica attuale dell'IA e degli algoritmi. Gli algoritmi sono costruiti infatti con segni algebrici e di provenienza trigonometrica, seguendo quindi una mentalità che non è solamente geometrica, né aritmetica, né musicale, ecc., ma trasversale, come se questa fosse una grammatica valida in tutte le circostanze, fonte unica di tutte le attività umane sensate.

L'algebra non funziona con numeri, ma con segni, simboli operativi. Notiamo che già l'aritmetica possiede dei segni che non sono numeri, ma simboli di operazioni (addizione, sottrazione, moltiplicazione, divisione) tra numeri; queste operazioni fanno sì che i calcoli matematici funzionino. L'algebra si costruisce a partire da segni di questo tipo aritmetico, che sono funzionali e non rappresentativi. Senza le articolazioni che adoperano questi segni non potremmo riconoscere che i numeri sono connessi e il loro significato trasformato. L'algebra si propone quindi come una cultura capace di interconnettere gli elementi dell'aritmetica e della geometria e, accessoriamente, della musica, dell'ottica, ecc. L'algoritmo porta quindi l'argomento al livello della funzionalità pura, che alcuni dicono espressiva delle funzioni della stessa mente umana. L'algebra acquisisce oggi una flessibilità d'uso prima sconosciuta grazie agli algoritmi.

L'evoluzione dell'algebra verso l'algoritmo è stata possibile grazie al cambiamento d'epoca che la scienza ha conosciuto all'inizio del XX secolo con i lavori di Georg Cantor (1845-1918) sulla teoria degli insiemi (con una scrittura numerica ma anche alfabetica) e di David Hilbert (1862-1943) sulla teoria degli invarianti e l'assiomatizzazione della geometria.<sup>20</sup> La matematica è divenuta una scienza logica. Questa evoluzione è stata confermata dalle ricerche di Albert Einstein (1879-1955) e la ricostruzione della fisica scientifica attraverso la teoria matematica della relatività.

Passo dopo passo, gli scienziati entrano così in un mondo che l'esperienza sensibile non riesce più a reggere da sola. La struttura del mondo, quella che permette d'integrare numerose perplessità tralasciate dalla fisica dei secoli passati, si rivela senza rappresentazioni fisiche. Le scienze naturali e, successivamente, le scienze umane non sono più comprensibili attraverso i modelli empirici. Le realtà fisiche non sono più soggette alle leggi della necessità meccanica calcolabile. Conosciamo già da tempo fenomeni aritmetici definitivamente incompleti, ad esempio il significato del quasi numero  $\pi$  (il segno  $\pi$  indica il rapporto

---

<sup>20</sup> Su queste novità in matematica, si vedrà l'articolo di L. MARGARIA, *Dal mondo al dato, dal dato al codice. Sulla necessità di una teoria della conoscenza e del linguaggio nel rapporto con il mondo*, in *Archivio teologico torinese* 30/1 (2024), 35-53.

costante e mai perfettamente determinato tra la circonferenza e il diametro di qualsiasi cerchio: 3,141592... all'infinito). Kurt Gödel (1906-1978), autore nel 1931 del *Teorema di incompletezza*, ha evidenziato la radicale indisponibilità del calcolo a costituire una sequenza perfettamente chiusa. Poco prima di Gödel, in fisica nucleare, i ricercatori erano giunti a conclusioni di indeterminazione, ad esempio Louis de Broglie che, nel 1924, dimostrò l'impossibilità di concludere una perfetta corrispondenza tra i dati spaziali e temporali di una particella in movimento. Erwin Schrödinger, nel 1926, introdusse in fisica le funzioni di indeterminazione che sono, con i lavori di Einstein, all'origine della fisica quantistica. L'idea di una realtà oggettiva deve quindi passare dalla certezza discutibile dell'esperienza sensibile alla certezza indiscutibile della matematica, e infine all'incertezza della statistica.<sup>21</sup> La probabilità statistica si impone dunque alle evidenze empiristiche, richiedendo una nuova interpretazione delle cose e un nuovo modo di scrittura, algebrico e altro rispetto a quello aritmetico o geometrico.

Il linguaggio dell'IA sembra matematico e, come si dice, i numeri non sbagliano mai. Si può però, anzi si deve, dubitare che l'essenza dell'IA appartenga alla numerazione aritmetica. È importante distinguere a questo proposito un numero e una cifra. Il numero ha consistenza in una serie di simili, mentre la funzione della cifra non vale per una rappresentazione ma per un'operazione. Secondo Karl Jaspers, la cifra ha la funzione di indicare la trascendenza. La natura della cifra è strettamente simbolica. L'inventore dell'elettronica, Alan Turing, lo segnalava già nel 1945, poco dopo la fine della Seconda guerra mondiale durante la quale ha avuto un ruolo importante per la sua decodificazione dei messaggi segreti emessi dall'esercito tedesco per i sommergibili U-boot attraverso la macchina chiamata Enigma. Sappiamo che, nell'elettronica, si utilizzano i numeri 0 e 1. L'interpretazione che Turing propone del significato di questi numeri non lascia però alcun spazio a una concezione che li veda come rappresentazioni di una realtà fisica.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> Cf. E. RUNGALDIER, *Il naturalismo filosofico contemporaneo e le sue implicazioni antropologiche*, in A. SPADARO (ed.), *IA (Accenti 13)*, Roma, La Civiltà Cattolica, 2024, 20-35. Le metafisiche classiche, che conoscono bene i cammini ciechi dell'empirismo, riproducono però lo stesso schema mentale, soprattutto le metafisiche dell'essere che non sono altre che ontologie in cui presiede l'esigenza di un principio primo di cui la funzione non sarà altro che una causa modellata sulla causa efficiente. Il mio libro *Dalla ragione allo spirito*, considerando la differenza tra le parole realtà e reale, tenta altre vie ispirate da una polarità di semiotica e di semantica.

<sup>22</sup> In un articolo del 1945, *Proposta per lo sviluppo nella Divisione Matematica di una macchina calcolatrice*, in A. TURING, *Intelligenza meccanica*, Torino, Bollati Boringhieri, 1994,

Per comprendere l'intenzione dei tecnici quando creano e utilizzano un algoritmo, proponiamo un'analogia tra l'IA e il DNA. Il DNA, per i biologi, è l'elemento basilare della vita, «la molecola in cui sono contenute tutte le istruzioni necessarie a una cellula per sopravvivere e svolgere le proprie funzioni», recita un motore di ricerca. Le mutazioni del DNA non sorgono spontaneamente dalla catena degli elementi che lo costituiscono, ma da alterazioni chimiche che si verificano al suo interno. Così nascono nuove specie di viventi, sulla base di un genere comune la cui catena di DNA viene modificata, riorientata o deviata accidentalmente nella storia della vita universale, o volontariamente (un virus) da un tecnico esperto in biofisica. Trasportiamo questa stessa prospettiva nel campo dell'IA: è possibile modificare le righe composte dalle due cifre 0 e 1 per cambiare i risultati che potremmo aspettarci da esse.

Supponiamo un esempio banale: la tastiera di un computer. Non dovrebbe essere difficile far sì che una tastiera costruita per una lingua A diventi una tastiera adatta alla lingua B; basterebbe modificare con scienza l'ordine sequenziale di 0 e 1 della tastiera A per ottenere la seconda tastiera. Le aziende competenti sanno che le righe elettroniche sono a loro disposizione; conoscono il pericolo dei bug (che sono spazi incongruenti nelle righe) che rimangono nei loro sistemi, minacciando la sicurezza dei loro clienti, anche se questi bug provengono dai loro stessi laboratori, per quanto precisi e meticolosi possano essere; agiscono quindi per correggere questi difetti.

C'è però una differenza tra una catena di DNA e una di IA: la prima è naturale con un supporto biologico, mentre la seconda è fisica e dipende da un supporto elettronico artificiale. Le alterazioni del DNA possono essere corrette o adattate dalla natura stessa attraverso un ambiente biologico coerente ed equilibrato, oppure rigettate fuori dal mondo della vita nel caso contrario. Una modificazione della catena elettronica risulterà invece dal lavoro specializzato dei tecnici che la manipolano mediante la loro competenza in composizione di algoritmi. Se il risultato non corrisponderà alla richiesta, la modificazione sarà abbandonata. Nel

---

29-62, l'autore scrive infatti queste righe: «La velocità del suono sia nel mercurio che nell'acqua è tale da causare un ritardo di 1,024 ms. L'informazione da immagazzinare può essere considerata una successione di 1024 cifre (0 o 1), o elemento di modulazione (segno o spazio). Queste cifre saranno rappresentate da una successione corrispondente di impulsi: la cifra 0 (o spazio) sarà rappresentata dall'assenza di un impulso al momento appropriato, la cifra 1 (o segno) dalla sua presenza» (p. 35). La scelta di queste cifre simboliche, 0 e 1, viene dallo spazio elettronico (numero di bit) occupato nella memoria fisica della macchina. Ecco perché non è possibile scegliere altri segni come \$ e €, che sono golosi di bit.

mondo dell'elettronica, le variazioni possono essere accidentali, *errare humanum est*, o volute. Una modifica di una catena di IA, se non è per difetto di competenza e quindi involontaria, sarà intenzionale nel senso che sarà prodotta in vista di un risultato previsto o atteso.

## ■ 2. Interrogazioni metafisiche

Da un punto di vista filosofico, le problematiche dell'IA possono essere collocate tra le questioni di epistemologia e di etica.<sup>23</sup> Nel contesto filosofico dell'epistemologia, si distinguono vari domini del λόγος, come le logiche classiche della deduzione e dell'induzione, quelle più recenti della scoperta scientifica o della storia delle scienze, e i domini del linguaggio, portatore di significazione e di senso in riferimento alle sue fonti culturali in semiotica e semantica.<sup>24</sup> Non possiamo nemmeno trascurare gli aspetti interlocutori del linguaggio. Lo studio epistemologico del linguaggio è quindi estremamente esteso e complesso, senza che nessun dominio sia astratto dagli altri. La prima sezione del mio articolo ha esaminato alcuni di questi temi epistemologici che sono entrati nella costruzione contemporanea degli algoritmi. Abbiamo visto come questo approccio introduca direttamente alle problematiche etiche, che saranno trattate nella terza sezione di questo articolo. Nella seconda sezione, ci soffermeremo su un punto già evidenziato, la modifica durante la Modernità del rapporto antico tra la ragione e l'intelligenza, con l'apparente sottomissione della seconda alla prima, o alternativamente con l'apparente liberazione dell'intelligenza da ogni legame con la ragione scientifica.

### ■ 2.1. Una tensione polare

La filosofia non può abbandonare la ragione alle scienze e prendere possesso dell'intelligenza dimenticata dalle scienze. Questa divisione epistemologica sarebbe troppo assurda. Inoltre, il destino della ragione sarà solo quello di fornire una soluzione definitiva ai problemi che la conoscenza delle cose ci impone? Esiste una scienza che abbia esaurito il suo progetto di spiegare tutte le cose del mondo? Possiamo notare

<sup>23</sup> Cf. L. FLORIDI, *On Algorithms: Ethical and Epistemological Questions. Interview with Igor Pelgreffi*, in *Lo Sguardo* 34/1 (2022), 69-78.

<sup>24</sup> Il trattamento algoritmico sarà capace di intendere le sfumature infinite che il linguaggio nasconde in sé? Cf. G. CUCCI, *Per un umanesimo digitale*, in SPADARO (ed.), *IA*, 6-19.



che la scienza contemporanea è più consapevole di una tensione interna, rispetto a quella moderna, come evidenziato dal mondo statistico. Ora, nella filosofia contemporanea, la categoria di differenza ha ricevuto un'importanza che la filosofia moderna ha cercato di escludere dal suo lessico razionalizzante. Forse il compito della filosofia è vigilare su ciò che la ragione moderna ha dimenticato, ma che riemerge nei dati della ragione contemporanea, cioè la consapevolezza dei limiti o della fortuna dell'incompletezza.

L'ἔθος filosofico ha attraversato varie fasi nel corso della storia umana, rimanendo sempre attento all'incompleto, o a una tensione irrisolvibile. Una prima fase è stata quella greca. Con i grandi testi di umanità lasciati a noi in eredità dalle tragedie greche, cresceva il desiderio di un'umanità più costruttiva socialmente e meno abbandonata alle passioni politiche. Si doveva quindi prendere in mano il linguaggio e fare in modo che la domanda sul valore della sua intenzione fosse determinante. Quando le aporie del grande teatro classico si sono diffuse, il λόγος è divenuto problematico. Da un lato, i sofisti politici hanno sviluppato una retorica che favoriva gli interessi delle loro platee nell'immediato. Dall'altro lato, i filosofi hanno scoperto che il linguaggio nascondeva in sé la possibilità di un sapere logico, che non si esaurisce nell'immediato. Il λόγος si divideva dunque in due campi: uno confuso e opportunistico, avido di cogliere l'attualità liquida con discorsi brillanti e accattivanti, l'altro che si dirigeva con cautela verso obiettivi ragionati per lungo tempo.

Apparve quindi rapidamente un'ambiguità immanente al linguaggio. Il linguaggio è concepito per un certo grado di universalità, la quale però non esiste perché esistono solo gli individui; da questo punto di vista, i sofisti hanno un vantaggio; l'universalità logica richiede invece tempo e pazienza per la riflessione. La logica che tiene i sofisti lontano da sé è apparsa poi in due modi differenti. Questi due modi sono anche due modi di costruzione analogica del linguaggio, quelli di Platone e di Aristotele. Le parole usate per nominare questi due modi sono senza dubbio moderne, essendo fissate all'epoca del concilio di Trento dal cardinal Gaetano de Vio. Si tratta dell'analogia di proporzione, che si addice al modo platonico di dare rigore al linguaggio, e dell'analogia di proporzionalità, che Aristotele rivela essere essenziale in etica.

Seguirò adesso un suggerimento di Henrique C. de Lima Vaz<sup>25</sup> per mostrare come questa distinzione interviene nel problema dell'IA. La

---

<sup>25</sup> H. DE LIMA VAZ, *Ética e ciência*, in ID., *Escritos de filosofia*, t. II: *Ética e Cultura*, São Paulo, Edições Loyola, 1988, 181-224.

mentalità scientifica della Modernità è stata infatti divisa tra due opzioni, una platonica e l'altra aristotelica. Questa divisione è stata portata nella matematica, di cui i due modelli essenziali erano la geometria e l'aritmetica. La geometria è di proporzione, e l'aritmetica di proporzionalità.

La geometria si presta infatti a un'argomentazione deduttiva e sistematica. In questo senso, è chiaramente di proporzione. Parte da una misura ideale e ne deduce alcuni costitutivi immanenti. In un testo ispirato forse dalle lezioni di Platone, Aristotele segnalava che l'idea di salute si applica a uno stile di vita che la custodisce come a un farmaco che la produce.<sup>26</sup> Similmente, in un triangolo rettangolo, la formula è costante secondo la quale la somma quadrata dei due lati opposti all'angolo retto ( $a^2+b^2$ ) vale la misura al quadrato del terzo lato ( $c^2$ ). Il rapporto dell'ipotenusa nei confronti degli altri due lati del triangolo rettangolo non cambia da un caso all'altro, e quindi non è dedotto da qualche caso ma si impone già alla prima verifica. Questo modo deduttivo di procedere, *more geometrico*, è stato poi assunto da Descartes come da Spinoza.<sup>27</sup>

L'aritmetica segue anche la legge della geometria, però con una novità essenziale. L'aritmetica avrebbe come sottofondo la forma dell'analoga di proporzionalità, che è di quattro termini così disposti: 2/4 come 3/6. Ora, in questo modo, l'aritmetica si sottomette alla regola di unità dell'analoga di proporzione. Infatti, l'analoga di proporzionalità messa in scena nell'*Etica Nicomachea* è gestita da un'uguaglianza. Contiene quattro termini, la cui forma di proporzione «è una uguaglianza di rapporti».<sup>28</sup> Tuttavia, se l'analoga di proporzione è conosciuta a priori come abbiamo evidenziato qui sopra, il mondo della proporzionalità è a posteriori, secondo le varie situazioni di una società. Il rapporto è infatti molto variabile tra una persona e il pagamento ricevuto per il servizio che rende alla società; Aristotele nota che quando questo rapporto non è giusto, cioè uguale per tutti, nascono «gli scontri e le rivendicazioni»<sup>29</sup> della popolazione.

C'è però un altro modo di procedere in aritmetica. Una reale possibilità di infinito intelligibile è infatti possibile in aritmetica, senza che si possa rappresentarlo come un elemento definibile. L'infinito è infatti

<sup>26</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, Γ, 4, 2 (1003a35-b1).

<sup>27</sup> R. DESCARTES, nelle risposte alle obiezioni fatte alla seconda delle sue *Meditazioni sulla filosofia prima*, e B. SPINOZA, nella sua *Etica*.

<sup>28</sup> ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, V, 3 (1131a30-31). La formula della proporzionalità sarebbe di questo tipo: ad ognuno ciò che merita.

<sup>29</sup> ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1131a23.

per principio irrepresentabile. L'originalità di questo infinito appare nella pratica di ciò che si chiama il processo della ricorrenza. Agostino di Ippona ne parla nel suo *De libero arbitrio*<sup>30</sup> un po' prima dell'anno 400. Questo principio torna nella Modernità attraverso una comprensione dell'aritmetica che non si chiude su sé stessa. Alexandre Koyré ha colto l'essenza del cambiamento quando ha dato il titolo *Dal mondo chiuso all'universo aperto* a un libro che ha pubblicato nel 1957. L'essenza di questo principio non sta tra cose paragonabili, ma nella mente umana in corrispondenza con una realtà matematica più che empirica.

Il visibile dell'osservazione moderna non è più il sensibile antico che possiamo organizzare geometricamente, cioè in proporzioni gerarchiche, perché può essere integrato in un'argomentazione indefinitamente aperta, riconosciuta valida in aritmetica. Il calcolo della quantità apre la mente alla proporzionalità tra realtà d'ora in poi diverse e sostituisce la qualità quale misura nella valutazione scientifica delle realtà sensibili. La scienza andrà poi nella direzione della proporzionalità aritmetica, allontanandosi così dalla proporzione geometrica antica e dalle sue versioni filosofiche in ontologia. Il meccanismo ispirato dalla necessità geometrica si separa d'ora in poi dall'attività razionale liberata dal determinismo fisico, come si vedrà nella *Dialettica della Critica della ragion pura* di Kant, che si allontana dall'*Analitica*. Tra l'epistemologia in cerca di un'unità supposta oggettiva e il pensiero attento all'originalità soggettiva dell'intelligenza umana, tra la ragione determinista e l'intelletto aperto indefinitamente, si apre un abisso.

La scienza moderna non è più come quella antica, contemplativa dal punto di vista del *λόγος* (Platone) e dell'osservazione sensibile (Aristotele). È divenuta un'operazione di conoscenza interessata. Sono stati inventati strumenti di cui ci si poteva fidare, come il telescopio e l'astrolabio che i marinai usavano per andare in America, oltre i loro orizzonti, con avventure verso un indefinito. La scienza è quindi legata all'intenzione della conoscenza più che ai fatti presenti. L'invisibile è ora nella funzione del calcolo. La pratica della scienza matematizzata prende il posto delle teorie aprioristiche della sostanza, ed evolverà in linea con il progresso di questa pratica. Per dirlo in maniera sintetica, con l'IA la ragione è divenuta intelligente e l'intelligenza razionale.

---

<sup>30</sup> AGOSTINO, *De libero arbitrio*, II, VIII, 23: «Seguendo la serie dei numeri dopo l'uno si incontra il due. Esso rapportato all'uno è il doppio. Il doppio di due non viene successivamente ma, interposto il tre, segue il quattro che è il doppio di due. Questa norma si estende con legge fissa e immutabile a tutti gli altri numeri» (SANT' AGOSTINO, *Dialoghi II*, D. GENTILI [ed.], Roma, Città Nuova, 1992, 239).

## ■ 2.2. L'IA e il sapere uniforme

Ma a che prezzo? La domanda fondamentale è adesso questa: quali sono i progetti di coloro che sono impiegati nella composizione delle catene 0 e 1? Questa composizione sembra matematica, e applicabile universalmente, come abbiamo segnalato paragonando i processi di modifica del DNA a quelli dell'IA. In questo contesto si parla degli algoritmi. Ho incontrato di recente alcune persone responsabili di questo tipo di problemi e mi hanno detto che coloro che hanno il compito di creare algoritmi lo fanno di solito in assoluta segretezza, tanto sono importanti questi programmi per la vita economica e politica contemporanea. Possono anche lavorare nella massima segretezza, perché si tratta di dati che riguardano la sicurezza di un'azienda bancaria, di un dipartimento governativo o di uno Stato al massimo livello di responsabilità della pace sociale. L'idea di democrazia è ovviamente influenzata da questi segreti, per quanto più che ragionevoli possano essere. Supponiamo quindi che l'etica sociale sia rispettata dai tecnici degli algoritmi.

Il fatto che l'IA dipenda dalla condizione della conoscenza scientifica che è intrinsecamente statistica, come abbiamo visto nel punto 1.2 qui sopra, rivela un altro problema. Le statistiche evidenziano le misure medie che sostengono conclusioni durature. Il tempo e lo spazio statistici sono medi, come sappiamo dall'inizio del XX secolo. Guardiamo verso il mondo letterario. Per funzionare nella scrittura detta creativa o generativa, la macchina artificialmente intelligente calcola le occorrenze di una serie di parole di un autore nelle sue opere, tenendo conto delle circostanze o dei temi che le circondano. Visto l'enorme materiale disponibile nelle memorie delle ditte d'informatica, la macchina sarà anche in grado di discernere come questa stessa serie di parole viene utilizzata da un altro autore e trarrà la conclusione che ha un uso così ampio da non poter essere confinato in uno stile personale, ma che funziona nell'uso quotidiano medio di una lingua data. L'IA riduce così l'originalità letteraria di un autore al livello di una media statistica normale e quindi universalmente disponibile. Ho conosciuto università in cui, per reagire ai rischi del copia e incolla, si chiedeva agli studenti di utilizzare la prima versione di ChatGPT, rilevando però tutte le carenze proposte online rispetto alle lezioni ascoltate e agli scritti redatti sotto la guida dei docenti, e di proporre correzioni argomentate riguardo al metodo da seguire e i luoghi di una ricerca scientifica più raffinata e completa per andare avanti nelle argomentazioni.

Proponiamo un esempio. I giornali hanno opinioni che si riflettono nel loro stile linguistico. Questi stili variano da un giornale all'altro,

secondo le loro opinioni politiche e la ricchezza del linguaggio dei loro lettori abituali. L'IA osserverà che una serie di parole viene utilizzata in un determinato giornale quando viene trattato un argomento specifico. I lettori si aspetteranno quindi che un determinato giornale utilizzi una particolare sequenza di parole per spiegare determinate situazioni e saranno soddisfatti della rassicurante coerenza di queste espressioni. Se invece si imbattono in variazioni di espressioni laddove si aspettavano opinioni consolidate da tempo, rimarranno stupiti e cambieranno giornale con l'idea che questo abbia mentito fino ad ora, o che abbia tradito le loro opinioni. Questi lettori avranno quindi fatto un passo indietro nella comprensione di ciò che interessava loro, ma non necessariamente un passo avanti nella loro competenza in questo dominio. La libertà d'opinione deriva dalla molteplicità delle fonti d'informazione. Ma chi avrà abbastanza tempo ed energia per moltiplicare le proprie fonti di informazione e rischiare di essere tentato da cambiamenti qualitativi di opinione? Chi avrà una tale libertà mentale?

Un altro esempio: l'IA, i cui algoritmi si auto-correggono, sostituirà le persone che pensano, esitano, ammettono di non sapere, con una conoscenza assolutamente impersonale e sicurissima della propria auto-evidenza.<sup>31</sup> Non ci sarà più quindi nessuno che dovrà assumersi la responsabilità della sua pratica? Non ci sarà più alcun impegno necessariamente personale?<sup>32</sup> Saremo allora sulla strada di una dittatura dello schermo senza alcuna resistenza possibile, una dittatura che non avrà altra legge che l'ingannare l'ingenuità delle persone che si immaginano libere di usarle e conquistare le loro finalità.

Nella nuova cultura che anima la stampa quotidiana, la felicità dell'IA sembra venire dal perfetto meccanicismo della modernità, cioè dalla legge della necessità causale illimitata. Questa figura della tecnologia non manca però di creare tra le persone colte e critiche inquietudini etiche e antropologiche. Tuttavia, queste inquietudini non toccano l'IA in sé ma il suo modo di essere costruito e utilizzato.

Un ultimo problema: la velocità con cui l'IA raggiunge gli interessi del pubblico accresce il dibattito sull'etica e sulla responsabilità personale. La monotonia verso cui si sta dirigendo la comunicazione elet-

---

<sup>31</sup> M. Grosso, nel suo articolo *Tra umano e digitale: un contributo dalla metafisica* dell'*Archivio teologico torinese* 30/1 (2024), 55-71, vede la difficoltà della sostituzione meccanica delle persone all'ombra della categoria dell'imitazione, sottolineando la debolezza di una tale prospettiva.

<sup>32</sup> Cf. J. KAPLAN, *Le persone non servono. Lavoro e ricchezza nell'epoca dell'intelligenza artificiale*, Roma, Luiss University Press, 2021.

tronica mediatizzata può essere sostenuta eticamente solo cambiando continuamente le nostre fonti di informazione, con il rischio comunque di trovare ovunque gli stessi dati ma con figure diverse. Come tutti sappiamo, la cultura odierna non sopporta lunghi discorsi. Ha bisogno di frasi corte, di slogan, se possibile violenti o scandalosi, per catturare l'attenzione. I ricercatori in queste materie, le neuroscienze, hanno osservato che l'impoverimento del linguaggio finisce con il danneggiamento dei circuiti neurali del cervello.<sup>33</sup> Grazie all'IA, o a causa di essa, i circuiti mentali specializzati nella ricerca di informazioni sono oggi estremamente veloci e abbreviati, e così ben organizzati che non abbiamo più la necessità di cercarle altrove, rischiando di perdere tempo perché «il tempo è denaro». L'assenza del gusto di dubitare per sapere di più, di generare una ricerca approfondita e originale di senso, non è però indifferente dal punto di vista dell'umanizzazione.

L'attenzione e la riflessione diventano difficili nell'era dell'IA, richiedono molti sforzi mentali, e la concorrenza dell'IA è fortissima. La mente è viva, ma il cervello si stanca e si addormenta nonostante i nostri tentativi di animarlo. Quando basta un clic per soddisfare sé stessi o per convincersi di essere soddisfatti, finiamo per confessare che ce la cavia-mo benissimo senza l'attenzione e la riflessione. Ma questa pigrizia non dovrebbe suscitare preoccupazione per la solidità della nostra cultura, del nostro sapere e della nostra capacità personale di difendere le nostre opzioni di vita?

### ■ 3. L'etica oltre l'IA

In un articolo del 1994, Jean Ladrière sottolinea la necessità di una nuova interpretazione dopo che, al primo momento della spiegazione tecnica, sia stata data in un secondo momento un'interpretazione da parte dei costruttori dell'algoritmo per orientare le loro decisioni di manipolazione delle righe 0 e 1 in una direzione richiesta da un contratto. Con questa nuova interpretazione, cioè con la terza tappa del processo d'uso delle righe elettroniche, non si tratta di tornare alla prima fase, quella dell'intervento della meccanica dell'algoritmo sulle catene dell'IA, ma di considerare che la seconda fase del lavoro sulle righe disponibili po-

<sup>33</sup> Cf. M. WOLF, *The impact of Digital Mediums on the Development of Critical Analysis and Empathy in the Reading Brain*, in M. MARASSI – N. SCOTTI MUTH (ed.), *Umanesimo e digitalizzazione. Teoria e realizzazioni pratiche*, Milano, Vita e Pensiero, 2024, 77-92.

trebbe essere diversa perché le condizioni di un contratto non valgono per loro stesse, ma per i valori che mettono in causa, anche se abitualmente il contratto è considerato come certificato di valore – ciò che non vale filosoficamente. Si tratta quindi di proporre adesso un discorso interpretativo di secondo grado, sul senso del possibile riordinamento della pratica dell'algoritmo.

### ■ 3.1. *Una seconda interpretazione*

Si considera allora che la creazione degli algoritmi ha una potenza teoricamente illimitata, ma che viene limitata dalle stipulazioni del contratto di lavoro. Potrebbe però andare al di là, o in un altro modo, per esempio considerando che l'orientamento del contratto non rispetta la dignità delle persone. Non sarebbe questo il momento in cui dovrebbero entrare in gioco i cosiddetti comitati di etica, anche se questi incontrano molte difficoltà sotto la pressione dei proprietari degli «a-social-media». La nuova interpretazione richiesta trent'anni fa da Ladrière tocca la questione della finalità seconda ma immanente al libero maneggiamento delle righe elettroniche.

Il riferimento qui non è prodotto dall'applicazione meccanica dell'algoritmo alle righe delle catene elettroniche, ma esterno. È infatti il mondo della vita umana, in cui è possibile fare del bene e del male. Cos'è il bene, diranno i tecnici dopo il primo momento della spiegazione dell'algoritmo e il secondo della determinazione di una finalità immediata, da contratto? Il bene sarà solo del capitale monetario, di portare soldi all'azienda in qualsiasi modo, anche ingannando i clienti offrendo loro il richiesto e qualcosa in più senza dirlo e senza che sia stato richiesto qualche strumento d'informazione del produttore? La tecnica dell'algoritmo offre molte finalità possibili attraverso un pacchetto di strumenti. Tocca alla persona responsabile di sé e dell'algoritmo che sta sistemando le righe avere in vista una finalità a misura umana. Che cosa sarebbe però una finalità a misura umana? È evidente che qui s'impongono opzioni di pura libertà e responsabilità personale, che implicano aspetti tecnici e aspetti che non si riducono ad essi.<sup>34</sup>

---

<sup>34</sup> «Non è possibile riconoscere un significato etico a una situazione priva di significato esistenziale. Ma è possibile trasformare tale situazione in una situazione esistenzialmente significativa, che, in virtù del suo significato esistenziale, porta con sé un ragionevole significato etico che può essere assunto in un'autentica posizione etica» (J. LADRIÈRE,

Sembra che questa non possa essere l'attenzione principale richiesta ai tecnici. Non è di queste cose che le imprese chiedono loro di occuparsi. In ogni caso, però, non possono assistere passivamente a una conclusione del loro lavoro che sarà di obiettiva ingiustizia. Al tempo della creazione dell'artefatto, che coincideva con l'era della nuova comunicazione globale, si potevano intravedere i vantaggi per l'umanità, ma i nostri tempi di *fake news* o di notizie sbagliate volontariamente per incompetenza manifestano la necessità di disciplinare il primo rapporto d'interpretazione delle righe alla luce di una seconda interpretazione, che sarà propriamente etica. Perciò, vorremmo che non si dimentichi la complessità umana e che la conoscenza di questa complessità venga trattata con maggiore prudenza, poiché giorno dopo giorno essa stessa diventa sempre più complessa e approssimativa. Gli elementi di questa complessità, anche informatici, sono chiamati a trovare un equilibrio in un insieme umano mai definito a priori.

Jean Ladrière si è interessato alle questioni epistemologiche delle scienze. L'idea che genera il pensiero contemporaneo è infatti quella di una totalità data ma complessa, dove l'integrazione dei molti sarebbe già data ma in linea di principio, e ancora da ricercare nel moltiplicarsi delle specializzazioni scientifiche. Due possibilità si propongono qui. La prima è geometrica e classica, invita a cercare un sistema che dipenda da un principio primo, da una scienza prima. Questa via si verifica però impraticabile, vista la diversificazione delle pratiche scientifiche.<sup>35</sup> La ricerca intellettuale deve tentare un'altra strada, verso un significato integrale dato a priori ma senza tralasciare i molti dati nella vita quotidiana. Questa seconda strada sarebbe quella di un significato possibile che non sia uno ma trasversale in molti particolari. Si conferma così l'eccellenza della problematica della proporzionalità nelle scienze, ma con la sfumatura di un'apertura saggia e indefinita.

A questo punto, si comprende perché la scienza è più legata alle dinamiche del significato che alla conoscenza di fatti immediatamente presenti.<sup>36</sup> La scienza contemporanea ha preso la forma di un'ermeneu-

---

*La déstabilisation de l'éthique*, in ID., *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, Québec, Fides, 1997, 87).

<sup>35</sup> È chiaro che la tecnologia elettronica, anche se entra come strumento in tutti gli spazi della ricerca universitaria, rimane solo uno strumento, essendo ogni algoritmo costruito con un obiettivo preciso.

<sup>36</sup> J. LADRIÈRE, *L'action comme discours de l'effectuation*, in CENTRE D'ARCHIVES MAURICE BLONDEL, *Journées d'inauguration 30-31 mars 1973*, Louvain, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, 1974, 17-28.



tica, cioè di un'interpretazione regolata di ciò che si mostra e anche di ciò che non si mostra, che è più lontano dei nostri orizzonti ma anche accessibile senza ricorrere alle entità di una metafisica classica svuotata di senso reale. L'invisibile è ora dentro i nostri algoritmi. La pratica della scienza con i suoi molti strumenti s'impone d'ora in poi alle teorie a priori della scienza, la cui evoluzione va in linea con il progresso della sua pratica. La teoria delle scienze diventa così un'ermeneutica della *πρᾶξις* scientifica piuttosto che della *ποίησις* di oggetti analizzabili oggettivamente.

### ■ 3.2. *La pratica scientifica e l'azione*

Che cosa succede infatti durante la pratica scientifica? Gli scienziati ne sanno qualcosa, ma non si preoccupano di spiegare l'essenza non tecnica dell'evento che nasce dalle loro pratiche, che è l'evento di un significato sensato. Le loro analisi in vista della scoperta scientifica, in altre parole la loro euristica, sono anche un'ermeneutica o un'interpretazione del mondo fisico tale da permettere, passo dopo passo, di vedere in quale direzione può andare la loro ricerca e cosa possono aspettarsi da essa. Il lavoro scientifico va oltre il presente della scoperta, si nutre delle pratiche tradizionali e nuove della ricerca e guarda al futuro essendo stimolato oggi ad andare oltre. Diciamo noi che il lavoro degli scienziati si svolge nella verità perché tende verso la verità. La parola verità crea però polemiche oggi, come sempre nel passato. Conoscete però voi uno scienziato che non si preoccupa della verità delle sue ricerche, che cerca in un modo disordinato, di qua, di là, divertito, e senza integrare niente nel suo discorso? Uno scienziato è per necessità pratica coerente con sé, anche se ricco di dubbi, mai del tutto sicuro. Paul Ricœur diceva: «Spero stare nella verità».<sup>37</sup> Ci sarebbe uno scienziato che avrebbe scartato questa speranza?

Tra la verità e noi o gli scienziati, sta il mondo, simbolo di totalità.<sup>38</sup> Il termine mondo designa ciò in cui viviamo. Ogni persona vive innanzitutto nel proprio mondo, cioè in un insieme coerente di rappresentazioni da cui trae le proprie possibilità di azione. Anche la parola cultura connota un mondo, ma il suo significato è più intellettuale. La cultura

<sup>37</sup> P. RICŒUR, *Storia e verità*, Lungro di Cosenza, Marco, 1991, 50-51.

<sup>38</sup> Cf. J. LADRIÈRE, *Vérité et praxis dans la démarche scientifique*, in *Revue Philosophique de Louvain* 72 (1974), 284-310.

è il mondo a partire dal quale criticiamo le nostre azioni con consapevolezza delle realtà vissute. È anche un mondo d'idee, di progetti, che orientano le nostre scelte e suscitano in noi desideri determinati non solo dalle nostre volontà particolari o dalle nostre competenze, ma anche dagli stili che ci impongono i modi e costumi della nostra vita sociale. Più le nostre culture offrono competenze grazie a varie formazioni adeguate, più i nostri mondi si rivelano realmente complessi.

Che cosa succede quando il percorso della coscienza arriva a un bivio e non si sa bene quale direzione prendere? Quando uno scienziato si trova di fronte a un problema di questo tipo, ha bisogno di risorse finanziarie per realizzare il suo progetto nelle migliori condizioni tecniche possibili. C'è qui una libertà di scelta. La pratica scientifica allontana lo spettro della necessità immediata o del destino unidirezionale dalle opere della ragione. Questa libertà appare nel momento in cui si sceglie uno strumento tra altri possibili, però alla luce di un possibile futuro riuscito. Si manifesta qui una finalità che anima la scienza al di là delle necessità già programmate.<sup>39</sup> E appare anche qui l'importanza di una cultura ambientale che suscita in noi propositi non sempre ragionevoli, cioè rinchiusi in un insieme di possibilità assicurate.

Potremmo continuare la nostra riflessione sulla stessa linea considerando quanto segue: l'uso di uno strumento nel corso della ricerca può dare risultati imprevedibili ma che possono essere utili alla ricerca in corso, anche se imponendo modifiche o addirittura punti di svolta, alcuni fondamentali e altri superficiali, comunque utili in altre possibili ricerche future. La domanda allora è questa: non sapendo quale strumento sarà più efficace per la mia ricerca, come fare la scelta giusta? Provando tutte le possibilità, una dopo l'altra? Questo approccio potrebbe continuare all'infinito, ma a un certo punto si dovrà decidere cosa fare effettivamente. Il ricercatore avrà quindi bisogno di consulenti competenti per accelerare il suo processo decisionale. Si tratterà però allora di una sorta di scommessa, senza soluzione assolutamente necessaria. Viene qui ciò che Ladrière chiamava un'ermeneutica di secondo grado, che infatti è anche il livello dell'intelligenza<sup>40</sup> e dell'etica.

<sup>39</sup> Cf. J. LADRIÈRE, *Technique et Eschatologie*, in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 54 (1974), 485-493.

<sup>40</sup> «I dati possono offrire delle risposte, ma non pongono mai le domande intelligenti di cui, magari, contengono le risposte. Queste domande dobbiamo trovarle noi stessi e, se abbiamo troppi dati, essi possono distrarci al punto tale che non riusciamo più a porle. [...] Per utilizzare i nuovi dati in maniera intelligente si deve già previamente disporre delle categorie giuste e soprattutto si deve sapere che cosa si vuole raggiungere» (V.

I problemi etici imposti dall'IA sono urgenti dal punto di vista dell'antropologia filosofica. Provengono, infatti, dai domini dell'etica le inquietudini che genera l'IA, perché essa sembra capace di sostituire progressivamente le persone umane nelle loro molte azioni. Notiamo che la parola greca *ἦθος* non tratta solo di questioni di moralità. L'etica ha infatti un significato più ampio e radicale della morale.<sup>41</sup> Si preoccupa della finalità delle nostre azioni. La morale, invece, stabilisce i codici di condotta delle nostre società e presuppone che un'autorità ne sia garante. In questo senso, l'etica è dinamica e proiettiva, mentre la morale verifica la correttezza sociale di un'agire personale. L'etica ha infatti un'estensione più metafisica che culturale.

La parola azione è tipica dell'etica, perché ogni azione è un modo di agire con un certo scopo. Se l'etica considera le finalità delle nostre azioni, si occupa anche delle azioni scientifiche e quindi dell'epistemologia. Chi impara una scienza deve infatti imparare come si fa per ottenere un certo obiettivo, e questo varia da una scienza a un'altra, e da un secolo all'altro. Parlare di *ἦθος* in filosofia significa quindi parlare di modi di procedere, di comportarsi nel mondo, con una prospettiva finalistica che non esclude niente, cioè che integra tanto la natura delle scienze oggettive quanto la cultura delle nostre comunità umane, il loro interesse nel conoscere le cose.

## ■ Conclusione

All'origine del nostro articolo, c'è una semplice domanda. L'IA ha due aspetti fondamentali, quello elettronico, cioè del supporto fisico-chimico che tocchiamo quando utilizziamo la nostra tastiera o cambiamo le nostre chiavi USB, ecc., e quello matematico (per modo di dire) che serve per creare formule algoritmiche che non si toccano mai sensibilmente e che rimangono altamente misteriose per il «comune mortale». La domanda è: come si articolano questi due aspetti, che vengono sempre insieme nella pratica della cosiddetta IA?

Il caso dell'IA non è nuovo nella pratica umana. Da sempre, ed è una caratteristica del sapere umano, l'uomo si è creato degli strumenti, poi strumenti di secondo grado per creare strumenti di primo livello,

---

HÖSLE, *Fenomenologia, ermeneutica e digitalizzazione*, in MARASSI – SCOTTO MUTH [ed.], *Umanesimo e digitalizzazione*, 50).

<sup>41</sup> Cf. P. RICŒUR, *Se come un altro*, Milano, Jaca Book, 1993, 264.

poi strumenti di terzo grado per creare strumenti di secondo grado, ecc. Non c'è qui nulla di strano. Notiamo tuttavia che l'uomo agisce così, spinto dal desiderio di ottenere qualcosa che non otterrebbe mai se rimanesse a non fare niente. La *ποίησις* umana distingue già l'umano dal mondo animale, essenzialmente perché l'umanità è capace di sofisticarla, e sa sofisticarla perché prende coscienza che essa risulta da una *πρᾶξις*, da un impegno sorvegliato da sé stesso per essere coerente con un desiderio che lo porta ben al di là del presente e che lo rende insieme responsabile del presente.

Ovviamente, questo desiderio va *μετὰ τὰ φυσικά*; lo sostiene una richiesta di senso piuttosto che di una realtà oggettiva e manipolabile, una richiesta che conosce il suo orizzonte ma che sa anche che non potrà mai possederlo. Il pericolo dell'IA sta precisamente nella tentazione di prendere possesso dell'evento che l'IA stessa fa emergere, cioè di non aspettarsi nulla che sia al di là della ricomposizione del sensibile mediante gli strumenti matematici. In questo caso, in assenza di una nuova interpretazione, come chiedeva Jean Ladrière, l'algoritmo prende possesso delle righe 0 e 1 dell'umano e del desiderato fondamentale della mente umana. I costruttori degli algoritmi divengono i maestri irresponsabili del mondo, non importa ciò che ne faranno. E nessuno sarà responsabile di questa irresponsabilità. Ecco un ideale di vita? Ovviamente, molti aspettarono questa liberazione dalle loro responsabilità dinanzi al bene comune. D'altronde, che cos'è il bene comune? Rimane questa domanda.



# FORUM

J. Ratzinger, *Opera omnia*, vol. 8/1:  
*Chiesa: segno tra i popoli*, LEV, 2021

**FIDEI COMMUNIO 2025**

Anno I / Numero 1  
pp. 149-181

**ABSTRACT** ■ *The three contributions present Ratzingerian thought linear and coherent in its development and outcomes. In Ratzinger's ecclesiology, the Church is valued as a unicum, irreducible to a mere socio-political categories, a path directed more to the search for God than to the search for human practices. Ratzinger believed he had to assure the Church of his service as a theologian through study and teaching, between tradition and innovation. The Church needs theology and thought, but also a sense of history, and in this retracing of the itinerary of theological thought lies the method, perspective and content to respond to today's challenges. What makes theology "alive" is the presence of Christ. Joseph Ratzinger shows, in simple language and with theological rigor, the recovery of the centrality of Christ's presence in the Church, and his theology will continue to speak to our culture and thought.*

**KEYWORDS** ■ Benedict XVI, Pope (1927-2022)



# LA CHIESA NON È QUESTIONE DI DEMOCRAZIA

di **Roberto Regoli**

Il volume che qui si presenta riguarda solo una parte dell'ecclesiologia di Joseph Ratzinger, in quanto il secondo tomo deve ancora vedere luce nell'edizione italiana. Pertanto le considerazioni condivise possono essere ritenute parziali, ma comunque significative perché il pensiero ratzingeriano è lineare nell'impostazione e piuttosto coerente nei contenuti, così che nel tempo si muove come una spirale ascensionale che nel riprendere un argomento non solo lo conferma, ma lo approfondisce e rilancia.

Un elemento significativo della riflessione ratzingeriana presente nel volume ha a che fare con le esigenze di riforma e ripensamento della Chiesa che si hanno all'interno del cattolicesimo, soprattutto in quei settori ecclesiali che danno ampio spazio al confronto con le organizzazioni sociali umane, propriamente con le istituzioni politiche. Non a caso nella prefazione del volume il cardinale Gerhard Ludwig Müller, teologo e già prefetto della Congregazione per la dottrina della fede, individua uno degli assi della riflessione nel rapporto che intercorre tra «l'attuale sentire democratico e il ministero esercitato nell'autorità di Cristo».<sup>1</sup> La riflessione di Ratzinger, infatti, si deve confrontare con le sfide della storia che lui vive.

---

## ROBERTO REGOLI

Professore ordinario di *Storia della Chiesa* alla Pontificia Università Gregoriana.  
regoli@unigre.it

<sup>1</sup> G.L. MÜLLER, *Prefazione*, in J. RATZINGER, *Opera omnia*, G.L. MÜLLER (ed.), vol. 8/1: *Chiesa: segno tra i popoli. Scritti ecclesiologici e di ecumenismo*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2021, 6.



## ■ 1. Contesto storico

La vita della Chiesa in epoca contemporanea si è dovuta confrontare con cambiamenti filosofici e politici rilevanti, che hanno questionato la sua identità o almeno le sue modalità di essere nella storia. Le nuove esigenze del liberalismo e la nascita dei sistemi costituzionali hanno interpellato le strutture della Chiesa, la sua forma nella storia. Si pensi alla celebrazione del concilio Vaticano I (1869-1870), all'interno del quale si confrontano visioni ben diverse, che si potrebbero dire anche costituzionali, per cui le dinamiche politiche degli Stati vengono trasposte alle dinamiche ecclesiali. La via scelta sarà quella della concentrazione monarchica dell'autorità centrale nella Chiesa, ma c'era chi avrebbe preferito una dimensione costituzionale della Chiesa.

D'altra parte la discussione è più antica, sebbene con l'impiego di altre categorie. Ad esempio, già nel primo secolo dell'era cristiana si erano confrontati due diversi modelli di governo locale della Chiesa, a fronte delle comunità giudaiche a guida presbiterale si configuravano quelle paoline sotto la guida di un episcopato monarchico. Modello, quest'ultimo, che ha vinto nella storia. Ma la vera questione per secoli ha riguardato il governo centrale della Chiesa. La ricerca di un modello tra pretese del vescovo di Roma e fatti compiuti da parte dei concili locali e degli imperatori ha generato un lungo percorso con sperimentazioni di diverse modalità della gestione della Chiesa, che hanno avuto diverse e alterne fortune. Non è mancata una concorrenza tra ecclesiastici e laici. Tra epoca medievale e quella moderna si erano confrontate tipiche forme di governo, che vedevano la concorrenza tra il modello del centralismo romano e quello del conciliarismo di alcuni vescovi e sovrani, fino a giungere alla piena epoca moderna che ha visto un confronto vivace tra la guida romana e la pretesa delle guide dei sovrani a livello locale. È il tempo delle Chiese nazionali. È all'interno di questo plurisecolare dibattito che va inserita la riflessione ecclesiologica tra XIX e XX secolo.

In quei tempi si confrontarono due concezioni di concilio: una, papale e curiale, «intendeva mostrare un'unità – per quanto possibile senza incrinature e conflitti – della gerarchia con e sotto il vicario di Cristo; essa si collocava nel segno di una massiccia autoaffermazione della Chiesa di fronte all'Illuminismo e alla Rivoluzione»;<sup>2</sup> l'altra, invece, esprimeva «la concezione di un concilio che tenesse positivamente

<sup>2</sup> K. SCHATZ, *Storia dei Concili. La Chiesa nei suoi punti focali*, Bologna, EDB, 1999, 212; orig. tedesco: *Allgemeine Konzilien. Brennpunkte der Kirchengeschichte*, 1997.

conto dell'evoluzione costituzionale-parlamentare dell'epoca moderna e fosse un modello di libera discussione».<sup>3</sup> Qui si impiega la terminologia di uno studioso tedesco per inserire l'approccio ratzingeriano nel suo contesto primario e originario interno al mondo germanofono. La discussione in ogni caso fu libera in quel XIX secolo.

Il confronto di allora è ancora attuale, perché l'ecclesiologia in particolare, come del resto anche l'insieme della teologia, tende ad essere sottoposta agli influssi della sociologia, dei suoi approcci, che a volte non vengono superati a beneficio di un ampio discorso teologico. Si pensi all'insieme della cosiddetta teologia contestualizzata, come ad alcune sue declinazioni quali la teologia nera (James Cone), la teologia asiatica (Michael Amaladoss), la teologia femminista (Mary Daly), la teologia ecologica (Leonardo Boff) e la teologia *queer* (Marcella Maria Althaus-Reid). Il contributo di Ratzinger entra in questo contesto storico ampio, portando una riflessione che vuole fortemente distinguere l'approccio teologico da uno politico o di scienze sociali in genere.

## ■ 2. Chiesa e modelli socio-politici

È ben noto che Ratzinger non abbia mai condiviso la riduzione della Chiesa a categorie molto umane, principalmente sociologiche, come ad esempio a una democrazia, e ciò per più ragioni che appaiono nel volume qui presentato. Parafrasando il teologo bavarese, si potrebbe dire che la Chiesa non è questione di democrazia. Fra i vari contributi che si possono individuare nell'ecclesiologia di Ratzinger, uno particolarmente significativo è quello che vuole presentare e valorizzare la Chiesa quale un *unicum*, irriducibile a mere categorie socio-politiche e dunque al linguaggio del «potere».<sup>4</sup>

Innanzitutto nella sua riflessione, sin dai primordi, il teologo bavarese ha voluto evitare ogni riduzione della Chiesa allo Stato e quindi ogni riduzione delle critiche alla Chiesa a quelle allo Stato. Il confronto con lo Stato avviene in più passaggi della riflessione di Ratzinger, probabilmente a causa della sua appartenenza al mondo tedesco, in cui la valenza e la pervasività delle forme dello Stato ne caratterizzano non solo la storia civile, ma anche ecclesiastica, dai vescovi principi ai concordati

<sup>3</sup> SCHATZ, *Storia dei Concili*, 212.

<sup>4</sup> Alcune delle riflessioni qui presenti sono state anticipate in R. REGOLI, *Il rapporto Chiesa-mondo nel pensiero di Joseph Ratzinger*, in A. CLEMENZIA – R. REGOLI (ed.), *Ratzinger e la Chiesa. Approcci di ricerca*, Firenze, Nerbini, 2023, 15-24.

contemporanei, dal mondo cattolico a quello luterano. Nella storia tedesca l'alleanza e il conflitto tra Chiesa e Stato ha prodotto un cristianesimo (tanto cattolico che luterano) che non può non pensarsi al di fuori di questo connubio o comunque di questo stretto rapporto. In ogni caso, già nel 1962, nel contesto della preparazione al concilio Vaticano II, Ratzinger scriveva e pubblicava un testo dal titolo *Critica alla Chiesa? Osservazioni dogmatiche: Chiesa di santi – Chiesa di peccatori*.<sup>5</sup> In questo testo voleva presentare la Chiesa come un «totalmente altro»<sup>6</sup> rispetto alle istituzioni umane. Un «totalmente altro» che se si può sostenere nella riflessione teologica sul piano ontologico, ha più difficoltà con un approccio storicizzante, che è sensibile alle mutazioni e alle contaminazioni. In ogni caso, dopo un ragionamento teologico intorno al profetismo nell'Antico Testamento e nel tempo della Chiesa, Ratzinger ritiene che «il nuovo profetismo non può più significare la contestazione dell'istituzione stessa. In altri termini: ora la critica (al contrario dell'Antico Testamento) non è più – diciamo con maggiore precisione – critica *alla Chiesa stessa ma agli uomini nella Chiesa*».<sup>7</sup> Fra l'altro questa distinzione ritorna in altri scritti, come anche in quelli teologico-spirituali.<sup>8</sup>

Ratzinger preferisce parlare di una critica *nella Chiesa, all'interno* della Chiesa; in questo senso – in positivo – la ritiene sempre possibile, ad eccezione della critica al dogma, che invece, in quanto tale, «esige l'assenso assoluto».<sup>9</sup> Ratzinger fa proprio quanto espresso da Karl Rahner, cioè «il fatto che la Chiesa ha bisogno di una sorta di opinione pubblica», anzi «è necessario che ci sia sempre "libertà di parola nella Chiesa"»<sup>10</sup> (in testi successivi distinguerà meglio opinione pubblica da libertà di parola). Come si percepisce dalla terminologia impiegata, alcune categorie sociologiche e politologiche entrano nel discorso ecclesiale. Si è figli del proprio tempo. In questo contesto, Ratzinger colloca anche il ruolo dei laici, che dovrebbero svolgere un compito di critica (cioè di pensiero responsabile e libero) riguardo al rapporto Chiesa-mondo. L'ambito del laico è più il mondo che il teologico.<sup>11</sup> Si tratta

<sup>5</sup> J. RATZINGER, *Critica alla Chiesa? Osservazioni dogmatiche: Chiesa di santi – Chiesa di peccatori*, in *Id.*, *Opera omnia*, vol. 8/1, 538-553.

<sup>6</sup> RATZINGER, *Critica alla Chiesa?*, 540.

<sup>7</sup> RATZINGER, *Critica alla Chiesa?*, 544.

<sup>8</sup> Cf. J. RATZINGER, *Franchezza e ubbidienza. Il rapporto del cristiano con la sua Chiesa*, in *Id.*, *Opera omnia*, vol. 8/1, 498-520.

<sup>9</sup> RATZINGER, *Critica alla Chiesa?*, 548.

<sup>10</sup> RATZINGER, *Critica alla Chiesa?*, 550-551.

<sup>11</sup> «Il compito del laico non è tanto la critica esercitata nel vero e proprio ambito teologico, quanto il contributo di pensiero responsabile, libero e critico riguardo ai diversi livelli del

di un ruolo che fa da ponte tra Chiesa e mondo. Questa riflessione del tempo dell'avvio dei lavori del concilio Vaticano II appare significativa non solo perché sarà confermata vent'anni dopo dal Codice di diritto canonico del 1983, ma in quanto poi le dinamiche storiche andranno in tutt'altra direzione, poiché si avranno nella Chiesa dei laici sempre più clericalizzati e poco presenti nel mondo e dunque poco funzionali a far comprendere questo mondo alla Chiesa e questa Chiesa al mondo.

Ritornando sulla questione della considerazione della Chiesa come un *unicum*, il teologo bavarese continua su questa strada per tutto il decennio degli anni Sessanta, mettendo in luce aspetti che rendono l'istituzione ecclesiastica incomparabile ad uno Stato. Ratzinger nel 1962 puntualizza che in quei giorni,

sbagliando, si concepisce la Chiesa in analogia con lo Stato, confusione sulla quale si fonda largamente la critica alla Chiesa oggi di moda; laddove invece già è errato definire la gerarchia ecclesiastica (il papa e i vescovi) semplicemente come «la Chiesa»; e ancor più errato è presentare sottobanco la burocrazia ecclesiastica – necessaria in questo tempo terreno – come «la Chiesa». [...] Che cos'è dunque la Chiesa? [...] *communio sanctorum* [...] in primo luogo *communio sanctorum* equivale a *communio sacramentorum* [...] ma poi significa anche *communio sanctorum hominum* (= *fidelium*).<sup>12</sup>

Si nota in queste parole un debito di impostazione a Henri de Lubac.

Ancora nel 1980, da arcivescovo di Monaco, in un discorso ai canonisti ribadisce la sua visione: «La Chiesa possiede una costituzione che scaturisce dalla sua propria natura e dunque non è identica a nessuna costituzione statale». <sup>13</sup> Allo stesso tempo deve, però, riconoscere un certo condizionamento, che lui definisce di sviluppata corrispondenza. Sappiamo, infatti, che nel secondo millennio si sono avute reciproche imitazioni tra Chiesa e Stati.<sup>14</sup> Il teologo bavarese, però, vuole marcare

---

rapporto del mondo con la Chiesa. È qui che egli può e deve aiutare a integrare i dati spesso insufficienti delle istituzioni ecclesiastiche attraverso il suo contributo di pensiero e la sua critica nei campi di sua competenza; potendo e dovendo scorgere nella critica un compito realmente positivo nella Chiesa, anche se esso in un primo momento non dovesse essere immediatamente compreso dai detentori degli uffici» (RATZINGER, *Critica alla Chiesa?*, 551).

<sup>12</sup> RATZINGER, *Critica alla Chiesa?*, 546.

<sup>13</sup> J. RATZINGER, *Libertà e vincoli nella Chiesa*, in Id., *Opera omnia*, vol. 8/1, 485.

<sup>14</sup> Si pensi alla diatriba medievale tra *imitatio Imperii* e *imitatio Sacerdotii*. Per l'epoca della prima modernità si rimanda a P. PRODI, *Il sovrano pontefice*, Bologna, Il Mulino, 1982 e per la seconda modernità ancora a P. PRODI, *Dinamiche della Chiesa nell'età moderna*

le differenze o almeno le tipicità ecclesiali, irriducibili a quelle statali. La questione in ultimo è semplice: il sistema democratico può essere un modello per la Chiesa? È una domanda del 1980, che però non ha perso la sua attualità, in quanto continuamente emerge nel dibattito teologico. Questo fa pensare a quanto alcune riflessioni ecclesologiche siano rimaste ferme nel tempo, come non risolte, o almeno non da tutti accettate nella loro risoluzione. Ratzinger teologo, arcivescovo, cardinale prefetto della Congregazione per la dottrina della fede e papa, *quel* Ratzinger ha una risposta netta: non si può fare della Chiesa una copia dello Stato democratico di diritto a causa della natura e dell'origine della Chiesa.<sup>15</sup> Infatti, la democrazia in ultimo si riduce a strumenti formali di funzionamento del vivere insieme, mentre la Chiesa ha un suo *proprium*, «in base al quale vanno configurate le sue strutture».<sup>16</sup>

La sottolineatura di questa unicità ecclesiale attraversa l'opera di Ratzinger in più direzioni, venendo considerata da diversi punti di vista, distinti ma convergenti.

Innanzitutto, il teologo tedesco introduce un elemento per scardinare ogni assimilazione ecclesiastica alla mondanità politica, che è quello di «carisma», che per lui corrisponde all'azione dello Spirito nella Chiesa. In maniera concreta parla della santità, dei carismatici nella storia della Chiesa, da Ildegarda di Bingen a Caterina da Siena, da Teresa d'Avila a Ignazio di Loyola. Particolarmente si concentra su Francesco d'Assisi.<sup>17</sup> Ama evidenziare la non riduzione della Chiesa carismatica alla società. A fronte di un monachesimo (anche cluniacense) interpretato come «espressione della completa fusione di fede e società, nella quale il sale della fede necessariamente perdeva qualcosa del suo sapore»,<sup>18</sup> pone Francesco d'Assisi con la sua esigenza escatologica dell'avvento del Signore, secondo la via del Discorso della montagna, contrapponendo anche l'evangelizzazione alla crociata. C'è un «rifiuto

---

e concilio Vaticano I, in *Teologia* 40 (2015), 15-28 e a M. BAUMEISTER – A. CIAMPANI – F. JANKOWIAK – R. REGOLI (ed.), *Il Concilio Vaticano I e la modernità*, Roma, G&BPress, 2020.

<sup>15</sup> Cf. RATZINGER, *Libertà e vincoli nella Chiesa*, 486.

<sup>16</sup> RATZINGER, *Libertà e vincoli nella Chiesa*, 487.

<sup>17</sup> Lasciamo le parole al teologo tedesco, datate 1970: «Francesco d'Assisi non fu propriamente il fondatore di un Ordine, quantomeno non lo volle essere. Sapeva che il compito che lo attendeva era molto più radicale: egli voleva raccogliere un *novus populus* che seguisse il Discorso della montagna *sine glossa*, trovando in esso la sua unica e immediata "regola". Questo per Francesco significava esattamente l'opposto della "fondazione di un Ordine"» (J. RATZINGER, *Osservazioni sulla questione dei carismi nella Chiesa*, in *Id.*, *Opera omnia*, vol. 8/1, 391).

<sup>18</sup> RATZINGER, *Osservazioni sulla questione dei carismi nella Chiesa*, 392.

delle forme esistenti di Chiesa», delle «forme concrete della cristianità occidentale» e allo stesso tempo un'adesione «alla Chiesa altrettanto radicale», un'«obbedienza alla Chiesa romana».<sup>19</sup> Non può allora non fare un riferimento a Ignazio di Loyola, «che con gioia accetta le catene dell'Inquisizione per adempiere in quel modo sia l'obbedienza al suo compito, sia l'obbedienza alla Chiesa concreta nella quale egli doveva realizzarlo».<sup>20</sup> È in ultimo la santità a non permettere una riduzione della vita ecclesiale a dinamiche meramente sociali. L'operazione teologica di Ratzinger all'interno dell'opinione pubblica cattolica vuole assicurare gli elementi di impossibilità di assimilazione della Chiesa alla società e alle sue istituzioni. Per far questo, però, deve puntare su elementi caratterizzanti, come la santità, che in ultimo nell'esperienza storica è solo per alcuni o almeno è riconosciuta solo per pochi eroi. La santità è il criterio della ri-forma della Chiesa.

In questo senso si trova anche la lettura dell'azione dello Spirito Santo nella Chiesa postconciliare: a fronte dell'inverno della Chiesa di cui parlava Rahner, a fronte di quelli che Ratzinger chiama «dibattiti intellettualistici e progetti di costruzione di una Chiesa totalmente diversa e fatta a propria immagine»,<sup>21</sup> il teologo bavarese parla di uno Spirito Santo che «irrompe» e che «scombina sempre i progetti degli uomini».<sup>22</sup>

Ratzinger, interessato alla storia e attento alle sue evoluzioni, in ultimo la scansa, per una lettura strettamente teologica del dato ecclesiale.

Questo lo si vede chiaramente anche nel fatto di leggere le strutture ritenute essenziali della Chiesa, quali i tre gradi dell'ordine sacro, in una maniera strettamente sacramentale, tanto da affermare nel 1998:

Che l'unico elemento strutturale permanente della Chiesa sia un «sacramento» significa, al contempo, che esso deve essere continuamente ricreato da Dio. La Chiesa non ne dispone autonomamente, non si tratta di qualcosa che semplicemente esista e sia da determinare secondo le proprie decisioni.<sup>23</sup>

<sup>19</sup> RATZINGER, *Osservazioni sulla questione dei carismi nella Chiesa*, 393.

<sup>20</sup> RATZINGER, *Osservazioni sulla questione dei carismi nella Chiesa*, 394-395.

<sup>21</sup> J. RATZINGER, *I movimenti ecclesiali e la loro collocazione teologica*, in *Id.*, *Opera omnia*, vol. 8/1, 399.

<sup>22</sup> RATZINGER, *I movimenti ecclesiali e la loro collocazione teologica*, 399.

<sup>23</sup> RATZINGER, *I movimenti ecclesiali e la loro collocazione teologica*, 401. La nozione di sacramento è per lui fondamentale: «Il sacramento significa che essa vive e viene continuamente ricreato dal Signore quale "creatura dello Spirito Santo"» (RATZINGER, *I movimenti ecclesiali e la loro collocazione teologica*, 423).

La stessa esigenza del celibato sacerdotale viene intesa come alterità carismatica della Chiesa rispetto ad un discorso puramente umano-istituzionale: l'esigenza del celibato è il vincolo carismatico,<sup>24</sup> è espressione dell'irrompere del divino nell'istituzionale. In ultimo si trovano parole nette: «La Chiesa è interamente sé stessa solo laddove sono trascesi i criteri e le modalità delle istituzioni umane».<sup>25</sup>

Se questi elementi sono caratterizzanti, Ratzinger è comunque obbligato a confrontarsi su altri piani, condizionati da altri approcci, fra cui eminentemente quello politico. Così, di fronte ad un linguaggio politico-ecclesiastico binario, risponde:

Dividere la Chiesa in una «sinistra» e una «destra», nello status profetico degli ordini religiosi o dei movimenti da una parte e nella gerarchia dall'altra, è un'operazione a cui nulla nella Scrittura ci autorizza. Al contrario è qualcosa di artefatto e di assolutamente antitetico alla Scrittura. La Chiesa è edificata non dialetticamente, bensì organicamente.<sup>26</sup>

In essa, però, c'è un dibattito, all'interno del quale disputa lo stesso teologo.

A volte per eliminare alcuni modelli di possibili dinamiche ecclesiali, ispirate alle istituzioni parlamentari, Ratzinger deve adeguarsi al linguaggio, rifacendosi a discussioni intorno alle prassi parlamentari dei regimi democratici liberali. In un intervento, pubblicato nel 1985, dal titolo *Domande circa la struttura e i compiti del Sinodo dei vescovi*,<sup>27</sup> ragiona sulla possibilità della concezione di un Sinodo dei vescovi deliberativo e non consultivo, in ordine ad una ritenuta rappresentanza dell'episcopato mondiale, tramite un cosiddetto «mandato imperativo» da parte delle Conferenze episcopali nazionali ai propri rappresentanti. A suo avviso, un approccio del genere non produrrebbe alcun frutto, perché impedirebbe un dibattito autentico, in quanto ciascun rappresentante degli episcopati nazionali sarebbe imperativamente vincolato al suo mandato, senza possibilità di mediazioni. I sinodi, invece, hanno bisogno di dibattiti autentici.<sup>28</sup>

<sup>24</sup> Cf. RATZINGER, *I movimenti ecclesiali e la loro collocazione teologica*, 402.

<sup>25</sup> RATZINGER, *I movimenti ecclesiali e la loro collocazione teologica*, 402.

<sup>26</sup> RATZINGER, *I movimenti ecclesiali e la loro collocazione teologica*, 408.

<sup>27</sup> J. RATZINGER, *Domande circa la struttura e i compiti del Sinodo dei vescovi*, in *Id.*, *Opera omnia*, vol. 8/1, 626-645.

<sup>28</sup> Così scrive: «Se le decisioni delle singole conferenze episcopali – come si può facilmente supporre – non sono identiche, l'assemblea dei delegati è condannata alla totale immobilità: nessuno, infatti, può lasciarsi convincere da altri, perché ciascuno

Sempre nel testo del 1985 Ratzinger continua a confrontare le dinamiche della Chiesa con quelle tipiche dei sistemi democratici occidentali, facendo riferimenti anche ai concili ecumenici e presumibilmente alla sua stessa esperienza di circa vent'anni prima al concilio Vaticano II. La presa di posizione è netta:

In questioni di fede e di morale nessuno può essere vincolato da decisioni di maggioranza. Questa è anche la ragione per cui le conferenze episcopali non hanno alcun potere dottrinale e in quanto tali non possono rendere vincolante alcuna dottrina. Stando così le cose, anche i concili ecumenici, in questioni di fede e di morale, possono decidere solo all'unanimità morale, poiché la verità non si può produrre per decisione, ma si può solo accettare riconoscendola. La forma per definire come tali delle verità non è la decisione a maggioranza, bensì la presa d'atto, che si manifesta comunitariamente, che i custodi della fede [= i vescovi], uniti in comunione sacramentale, riconoscono assieme un'affermazione come conseguenza di questa loro fede.<sup>29</sup>

La questione accennata, dopo diversi decenni, è ancora attuale nel dibattito ecclesiologico, ad esempio in riferimento proprio alle Conferenze episcopali nazionali e ai loro poteri. In realtà qui la questione è anche precedente. Infatti, questo testo del 1985 riprende temi e argomentazioni passate,<sup>30</sup> del 19 luglio 1964, nella pausa tra II e III sessione del Vaticano II, a proposito dell'unità della Chiesa, nei mesi che precedono l'approvazione della costituzione dogmatica *Lumen gentium* del concilio Vaticano II. Già in quegli anni Ratzinger parlava di «unanimità morale»<sup>31</sup> nei processi decisionali relativi alla fede. E in maniera più chiara affermava:

Il concilio non va ai voti sulla verità – cosa impossibile –, ma constata l'unanimità della fede: l'unità, per esso, è il segno che si è di fronte all'unica fede. Le definizioni non possono creare nulla di nuovo nella Chiesa, ma

---

è appunto vincolato al suo mandato. Ogni vero dibattito e ogni accordo sono esclusi. È per questo che la prassi democratica, in ambito politico, rifiuta assolutamente il mandato imperativo richiesto da determinati ideologi, perché sarebbe la fine della democrazia. Benché sinodi e concili non siano un parlamento, hanno anch'essi bisogno di autentici dibattiti; neppure essi possono reggere sotto il dominio del mandato imperativo» (RATZINGER, *Domande circa la struttura e i compiti del Sinodo dei vescovi*, 640).

<sup>29</sup> RATZINGER, *Domande circa la struttura e i compiti del Sinodo dei vescovi*, 640.

<sup>30</sup> J. RATZINGER, *Primato ed episcopato*, in *Id.*, *Opera omnia*, vol. 8/1, 715-750.

<sup>31</sup> RATZINGER, *Primato ed episcopato*, 746.



sono solo il riflesso dell'unità che esse difendono e chiariscono contro possibili offuscamenti.<sup>32</sup>

Continua la sua riflessione andando contro il criterio che l'opinione più diffusa (statisticamente parlando) sia quella che possa determinare le verità nella Chiesa. L'opinione pubblica, tipica delle società democratiche, non ha valenza nella Chiesa cattolica, perché a volte anche una maggioranza statistica può perdere di vista i dati oggettivi della Scrittura e del dogma. Lasciamo la parola a Ratzinger:

In questo caso la parola del papa può e deve senz'altro porsi contro la statistica e contro la potenza di un'opinione che avendo la voce grossa pretende di essere la sola valida; [...]. Sarà possibile e necessaria, viceversa, una critica a pronunciamenti papali nella misura in cui manca a essi la copertura nella Scrittura e nel Credo, ovverosia nella fede di tutta la Chiesa.<sup>33</sup>

Anche nel confronto vivace con il teologo e cardinale Walter Kasper, a proposito della preminenza della Chiesa universale su quella locale, Ratzinger, nel dare la sua risposta teologica e biblica, nel 2001 non può esimersi dal considerare che il rifiuto della preminenza dell'universale sul particolare, a causa di timori di una riproposta di centralismo romano, di una restaurazione papale e di un capovolgimento del concilio Vaticano II, è dovuta anche ad un approccio politico ecclesiastico.<sup>34</sup>

<sup>32</sup> RATZINGER, *Primato ed episcopato*, 746.

<sup>33</sup> Lasciamo la parola a Ratzinger: «Si dovrebbe evitare soprattutto l'impressione che il papa (o in generale chi è titolare del ministero) possa solo raccogliere ed esprimere di volta in volta la media statistica della fede viva, per cui non sarebbe possibile una decisione contraria a tali valori statistici medi (l'accertabilità dei quali è peraltro problematica). La fede si norma sui dati oggettivi della Scrittura e del dogma, che in tempi bui possono anche scomparire in modo sconcertante dalla coscienza della (statisticamente) maggior parte della cristianità senza perdere tuttavia nulla del loro carattere vincolante. In questo caso la parola del papa può e deve senz'altro porsi contro la statistica e contro la potenza di un'opinione che avendo la voce grossa pretende di essere la sola valida; e ciò dovrà avvenire con tanta più decisione, quanto più chiara sarà (come nel caso ipotizzato) la testimonianza della Tradizione. Sarà possibile e necessaria, viceversa, una critica a pronunciamenti papali nella misura in cui manca a essi la copertura nella Scrittura e nel Credo, ovverosia nella fede di tutta la Chiesa» (RATZINGER, *Primato ed episcopato*, 747).

<sup>34</sup> Scrive esattamente: «Se si purifica il concetto di Chiesa universale da false associazioni politico-ecclesiastiche e lo si interpreta nel suo vero contenuto teologico (e proprio per questo così concreto), emerge con chiarezza che l'argomentazione politico-ecclesiastica non coglie il contenuto della questione» (J. RATZINGER, *Chiesa locale e Chiesa universale. Risposta a Walter Kasper*, in *Id.*, *Opera omnia*, vol. 8/1, 674-683, qui 682).

## ■ Conclusioni

In conclusione, questo breve percorso ha mostrato come nell'ecclesologia di Ratzinger la forma della Chiesa sia «data» e, pur interessando l'elemento storico, in ultimo esso è superato dal piano del «dover essere» della Chiesa, cioè dal piano filosofico-teologico. Al di là dei dibattiti interni alla Chiesa sul rapporto papa-vescovi, primato-collegialità e Chiesa universale-Chiesa locale, Ratzinger deve aprirsi ad un altro fronte del cattolicesimo novecentesco, che è quello non solo della presa in considerazione delle scienze sociali, ma della loro assunzione e incidenza rispetto alla vita della comunità credente. Il confronto con le categorie politiche lo porta a ribadire l'unicità e l'originalità della Chiesa, perché ancora la riflessione al tema della verità e al suo darsi dentro la Chiesa. Un discorso così impostato difficilmente può portare a contaminazioni tra teologia e scienze sociali, che invece è il percorso intrapreso da buona parte dei teologi (se si può permettere la generalizzazione). Queste contaminazioni portano, però, a considerare il piano della vita della Chiesa e della sua riforma su un asse principalmente orizzontale, riducendo la complessità umano-divina della Chiesa a dinamismi per lo più antropologici, approccio limitante per la scienza teologica. D'altra parte, l'umano-divino è proprio dell'ambito teologico, sfuggendo inevitabilmente a tutte le altre discipline (meriterebbe, però, un discorso a sé stante la filosofia).

In questo contesto, come si colloca in ultimo il contributo ecclesiologico di Ratzinger? Sicuramente in controtendenza. Che capacità incisiva ha? È da scoprire. A livello delle giovani generazioni i suoi testi sono molto diffusi (basti pensare alle continue pubblicazioni in più lingue dei suoi volumi *Introduzione al cristianesimo* e *Introduzione allo spirito della liturgia*). A livello dell'accademia il discorso è più complesso e al momento non ponderabile. Sicuramente appare un pensiero sempre più studiato a causa della crescita delle tesi dottorali che vi si confrontano e alla fondazione di gruppi di studio e di cattedre a lui dedicati. In ultimo e in ogni caso, il contributo ecclesiologico di Ratzinger ha il valore della testimonianza e dell'esemplarità di una teologia che non si preoccupa della ricerca del consenso, nonostante siano di fatto ormai invalse mentalità democratiche nella gestione delle Chiese occidentali, in cui la ricerca dell'approvazione ha la sua importanza e incisività. L'ecclesologia di Ratzinger assume allora i connotati di un cammino più rivolto alla ricerca di Dio che alla ricerca delle pratiche dell'uomo. In fondo è una tendenza presente nella teologia novecentesca che nel parlare di Chiesa e nel cercare di liberarla dalle incrostazioni del tempo guarda in-

dietro. Teologi come Yves Congar o de Lubac hanno parlato di riforma di Chiesa, intendendo un tornare alle fonti, cioè in ultimo guardando al passato, che è ritenuto fondante. La teologia ratzingeriana è nel solco di questa operazione che vuole ri-formare, togliendo il di più, il troppo. È in ultimo un'operazione di *ablatis*. Michelangelo *docet*.

# TRA TRADIZIONE E INNOVAZIONE. UN GRANDE TEOLOGO EUROPEO

di **Andrea Riccardi**

Parlare di questo ottavo volume dell'*Opera omnia* di Joseph Ratzinger,<sup>1</sup> seppure da storico contemporaneista non ne ho la competenza teologica, è da parte mia un omaggio a un papa, Benedetto XVI, che si colloca originalmente tra tradizione e innovazione, e a un grande teologo europeo. Ma non solo: a un grande pensatore europeo, riconosciuto come membro dall'*Académie des Sciences Sociales et Morales*, sulla poltrona che fu di Sakharov.

Editorialmente felice è la pubblicazione, in apertura, della fotografia del giovane teologo Ratzinger che conversa con il maturo padre Yves Congar: due generazioni di teologi europei diverse, il primo del 1926 e il secondo del 1904, con diverso approccio, ma soprattutto diversa storia. Nel 1965 Congar scrive nel suo *Diario del Concilio*: «Fortunatamente c'è Ratzinger. È ragionevole, modesto, disinteressato, di buon aiuto».<sup>2</sup> Sono parole assai significative. E il grande teologo francese – che ho conosciuto da vicino e visitato l'ultima volta agli Invalides, dov'era ricoverato in quanto ufficiale francese – non era tenero nei suoi giudizi: basta vedere quello che scrive su de Lubac.<sup>3</sup> Fa eccezione quanto annota su Wojtyła, incontrato al concilio, che invece è quasi lirico.<sup>4</sup>

---

## ANDREA RICCARDI

Professore emerito di *Storia contemporanea* all'Università degli Studi di Roma Tre.

<sup>1</sup> J. RATZINGER, *Opera omnia*, G.L. MÜLLER (ed.), vol. 8/1: *Chiesa: segno tra i popoli. Scritti ecclesiologici e di ecumenismo*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2021.

<sup>2</sup> Y. CONGAR, *Diario del Concilio*, vol. II: 1964-1966, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2005, 296.

<sup>3</sup> Y. CONGAR, *Diario del Concilio*, vol. I: 1960-1963, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2005, 77.

<sup>4</sup> CONGAR, *Diario del Concilio*, vol. II, 259.

Congar, de Lubac ed altri sono segnati da una ricerca in un tempo difficile per la teologia e hanno vissuto il Vaticano II come una primavera e una liberazione. Ratzinger, che ha vissuto la sua maturità al concilio, si è posto il problema della recezione del Vaticano II e della lunga stagione postconciliare con un approccio pensato e meditativo, ben differente da quello emotivo o politico che ha caratterizzato quel periodo. Erano gli anni in cui si assisteva ad un mix di «postconcilio» e di '68, come scriveva lo stesso padre Congar.

Ratzinger ha creduto di dover assicurare alla Chiesa il suo servizio di teologo in piena libertà (anche dalle mode e dalle pressioni dell'opinione pubblica), attraverso lo studio e l'insegnamento. È espressione di questa sua coscienza la pubblicazione inattesa della biografia di Gesù. La sua nomina a Monaco di Baviera e poi il cardinalato, in un certo senso, se non interrompono, lo portano lontano da quello che sentiva come suo compito.

Quando fu creato cardinale, in un'università romana si raccontava che gli fosse stato spedito un telegramma ironico: «Teologia moderata, carriera assicurata». Ebbene, non era questa la carriera che avrebbe voluto fare, non solo perché lo portava lontano dalle carte e dai libri, ma soprattutto dalla sua vocazione di teologo nella Chiesa. Allontanatosi dalla sua traiettoria per obbedienza, alla fine ha dato al suo stesso pontificato un taglio di riflessione, come mostrano anche le sue encicliche.

E la Chiesa ha bisogno di teologia e di pensiero ma anche di senso della storia, proprio in una stagione in cui il cristianesimo e le religioni si vanno deculturalizzando e, anzi, scivolano nel mondo dell'emotività (non da disprezzare, ma di certo non può essere l'unica dimensione del credere). E oggi si sente questa deculturazione del cristianesimo nel linguaggio della Chiesa e nella stessa teologia.

La pubblicazione dell'*Opera omnia* rappresenta una vera ricchezza perché mette a disposizione materiale spesso introvabile e ci consente di percorrere l'itinerario di pensiero del teologo Ratzinger, anche se – come accade per ogni *Opera omnia* – si perde un poco il contatto con il singolo libro o con il singolo saggio, espressione di un momento della vita intellettuale dell'autore.

La pubblicazione in italiano di questa *Opera omnia* è una grande acquisizione per la nostra cultura e dobbiamo esserne grati, oltre che ovviamente al card. Müller, ai curatori Pierluca Azzaro e Lorenzo Capelletti. Grazie al loro lavoro Ratzinger continuerà a parlare alla nostra cultura e al nostro pensiero.

Questa pubblicazione dell'*Opera* si colloca nel tempo in cui avviene e non solo in quello in cui i testi sono stati scritti. Il libro parla

all'oggi. L'oggi è quello terribile della guerra in Europa, dell'invasione dell'Ucraina, dei milioni di profughi che si riversano nel nostro continente, delle morti e delle violenze, del rischio di una guerra più grande, ma anche della crisi dell'ecumenismo (simile a quella delle Chiese di fronte alla Prima guerra mondiale, quando s'interrogarono se la divisione dei cristiani non favorisse la conflittualità). Non a caso si assiste a una certa fatica delle Chiese europee, impegnate in loro problematiche interne, se non introverse, di fronte all'abisso del male che è la guerra.

Oggi, in alcuni paesi dell'Est, papa Francesco è criticato e accusato di silenzio, per non aver chiamato *nominatim* i colpevoli della guerra, nonostante le sue forti e appassionate prese di posizione per la «martoriata Ucraina». Sono stato qualche giorno al confine slovacco-ucraino e in Polonia, ed ho ammirato la dignità delle donne ucraine rifugiate con i loro figli e anziani. Ma come parla oggi la Chiesa tra i popoli e i governi? Come pensa la Chiesa e come parla? È forse un soggetto addossato al linguaggio dei governi o al seguito delle correnti dell'opinione pubblica? In tempo di guerra – ma forse anche in tempo di pace – si chiede alla Chiesa di essere un'agenzia che fa eco al *mainstream* delle correnti di opinione pubblica.

Questo volume invece aiuta a guardare al presente con uno sguardo che viene da lontano e che considera tutte le dimensioni, senza cedere all'unilateralismo emotivo e contrapposto tipico del nostro tempo. È significativo, per l'oggi, a partire dal titolo: *Chiesa: segno tra i popoli*. Come pensare e vivere una Chiesa segno tra i popoli? Aprendo queste pagine ho ritrovato subito un libro, tradotto in italiano nel 1960, lo stesso anno dell'edizione tedesca, che mi ha aiutato molto in quegli anni, *Fraternità cristiana*.<sup>5</sup> Lo dissi al cardinale una volta, ma lui sorrise sottovalutando: «Ma quel libretto!». Mi colpì, da giovane lettore quale ero, la chiarezza del pensiero di Ratzinger, che non negava la complessità ma non la risolveva in formule astratte. E poi oggi, in questo conflitto, che divide l'Europa, contrappone popoli ortodossi e gerarchie, lacerava famiglie, distrugge un paese e colpisce Kiev, la Gerusalemme ortodossa di Rus', «città madre di tutte le città della Rus'» (secondo la dichiarazione del re Oleg nell'882), è decisivo parlare di fraternità cristiana e chiedersi che cosa ne abbiamo fatto. Régis Debray, nel suo *Le moment fraternité* del 2009, osserva che nella triade della Rivoluzione francese,

<sup>5</sup> J. RATZINGER, *Fraternità cristiana*, Roma, Edizioni Paoline, 1960; ora ripubblicato in Id., *Opera omnia*, vol. 8/1, 5-87.

la «fraternità» è il parente povero, l'ideale inattuato rispetto a libertà e uguaglianza.<sup>6</sup>

Molto interessante è, in *Fraternità cristiana*, il confronto tra cristianesimo e marxismo su questo tema: siamo quasi alla vigilia del '68 con l'impatto che ebbe nella Chiesa. Per i marxisti – scrive – il fine è la fraternità senza distinzioni, ma la via per realizzarla è «una fratellanza limitata al partito socialista», «l'ammissione di un'umanità bipartita».<sup>7</sup> Insomma, la fraternità ha i suoi nemici. Nel capitolo centrale, il giovane autore mostra come la fraternità ha perduto la sua radice in Gesù e nel messaggio del cristianesimo primitivo. Qui un metodo che si ritrova in tanta parte della sua opera: tornare a Dio e al messaggio cristiano come fondamento di un vero senso della realtà. Nel 2000, nella nuova prefazione di *Introduzione al cristianesimo*, scrive: «È necessario, tuttavia, cominciare a chiedersi se non sia forse Dio la vera realtà, il presupposto necessario di ogni realismo».<sup>8</sup>

Fa bene rileggere oggi queste pagine di sessant'anni fa, in un tempo di guerra: da Gesù, vero fondamento della fraternità tra i cristiani e verso tutti, sgorga quello che Ratzinger chiama «il vero universalismo». Dice: «La comunità cristiana non è contro, bensì a favore del tutto».<sup>9</sup> Ma è necessario che ci sia una comunità di sorelle e fratelli. Non basta un evanescente ideale di fraternità. La Chiesa, non tanto per il numero o la geografia dei fedeli, sarà sempre fraternità: «Nel suo amore e nel suo soffrire essa supera tutti i confini ed è veramente cattolica».<sup>10</sup> In questo tempo di guerra, sentiamo come la parola «fraternità», come tante altre parole decisive, «sia minacciata da un'inflazione, da uno svuotamento interno, quando la forza delle convinzioni e degli atteggiamenti non riesce a controbilanciare l'eccedenza di parole-moneta messe in circolazione con irresponsabilità»,<sup>11</sup> per utilizzare le parole del futuro Benedetto XVI.

Sentiamo svuotate tante parole vitali. Scrive papa Francesco in *Fratelli tutti*: «Svuotare di senso o alterare le grandi parole. Che significano oggi alcune espressioni come democrazia, libertà, giustizia, unità?

<sup>6</sup> Cf. R. DEBRAY, *Le moment fraternité*, Paris, Gallimard, 2009.

<sup>7</sup> RATZINGER, *La fraternità cristiana*, 25.

<sup>8</sup> J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, con nuovo saggio introduttivo, edizione del 2000, Brescia, Queriniana, 2003, 14.

<sup>9</sup> RATZINGER, *La fraternità cristiana*, 72.

<sup>10</sup> RATZINGER, *La fraternità cristiana*, 81.

<sup>11</sup> RATZINGER, *La fraternità cristiana*, 88.

Sono state manipolate e deformate». <sup>12</sup> In realtà, dopo l'89, «nessuno crede più alle grandi promesse morali». <sup>13</sup> Qui la necessità di pensiero, ma anche di vissuto che mostri come le parole divengono vita. Vuol dire ricominciare a vivere i grandi orizzonti cristiani, il che consente di comunicarli e di pensarli.

Notevole è la varietà dei contributi di questo volume da *Origine e missione della Chiesa* (con una parte dedicata all'identificazione nella Chiesa), alla Chiesa come sacramento universale di salvezza, al corpo di Cristo, al popolo di Dio, al tempio di Dio, fino alle strutture di comunione della Chiesa e al servizio del papa (e qui verrebbe da riflettere sul legame non solo tra papato e collegialità, ma tra funzione storica del papa e fraternità cristiana, anche rispetto alla pace).

Vorrei sottolineare due aspetti, su cui il suo pensiero getta luce. La Chiesa cattolica, durante il pontificato di Giovanni Paolo II, vive la transizione verso un mondo globale, che si pone come una realtà sfidante la comunità cristiana. È il mito post-'89, quello di una globalizzazione economica vincente che avrebbe portato ovunque democrazia e benessere, quasi come una nuova provvidenza: il provvidenzialismo della globalizzazione.

Il cattolicesimo è una globalizzazione *ante litteram*, seppure particolare, costruita nei secoli e sorretta da un cuore credente. La sfida della globalizzazione è quella di un mondo omologato e senz'anima, tale da ingenerare successivamente reazioni contrastanti e divisive, come vediamo. È un provvidenzialismo economicista senz'anima. Il grande patriarca di Costantinopoli Athenagoras diceva nel Natale 1968: «Guai se i popoli, un giorno, accederanno all'unità fuori dalle strutture e dalla teologia della Chiesa». <sup>14</sup> Guai! È invece avvenuto dopo l'89.

Ratzinger scrive un saggio, *Tra Babele e Gerusalemme di Pentecoste*, dedicato al card. Gantin. La Chiesa – afferma – nasce potenzialmente universale (e qui il dibattito con il card. Walter Kasper): «La sua unità non sta nell'unità del fare e delle capacità esteriori, bensì in una relazione che parte da dentro e che non soffoca la diversità». <sup>15</sup> All'uniformità tecnologica – dice –, a quella di Babele, «subentra la nuova pluriforme unità che definiamo "cattolicità"». <sup>16</sup> Non sono riflessioni che

<sup>12</sup> FRANCESCO, *Fratelli tutti*, par. 14, in [www.vatican.va](http://www.vatican.va)

<sup>13</sup> RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, 8.

<sup>14</sup> O. CLEMENT - ATENAGORA, *Umanesimo spirituale. Dialoghi tra oriente e occidente*, Cinesello Balsamo, San Paolo, 2013, 663.

<sup>15</sup> J. RATZINGER, *Universalità e cattolicità*, in *Id.*, *Opera omnia*, vol. 8/1, 203.

<sup>16</sup> RATZINGER, *Universalità e cattolicità*, 204.



costituiscono uno spunto da sviluppare su un tema decisivo: Chiesa e globalizzazione?

Nei testi dell'*Opera*, si sente come il teologo non abbia la sicurezza di una Chiesa di massa, ne conosca la fragilità, senta che sta arrivando una crisi che ridurrà – lo ha scritto più volte – le dimensioni delle comunità, ma non il loro valore evangelico. In questa prospettiva si collocano il famoso discorso di Subiaco e l'idea delle minoranze creative, ripresa dallo storico Toynbee.<sup>17</sup> La Chiesa, segno tra i popoli, non è massa, ma segno!

Qui, tra i tanti temi, se ne affaccia uno che Ratzinger tratta con molta attenzione: i movimenti apostolici nella storia della Chiesa e nel suo presente. È anche il tema dei carismi. Queste idee, che furono rilanciate da Giovanni Paolo II nel 1998 a Pentecoste, non sono state dibattute successivamente. I movimenti hanno forse teso troppo a porsi come il «nuovo», a fronte del «vecchio» più istituzionale. Ma, alla fine, un po' tutto diventa vecchio.

Ratzinger invita a vedere queste esperienze in modo profondo, non addossati all'attualità, non considerando soltanto i movimenti ecclesiali che esistono oggi, ma con un'apertura al futuro, guardando a quelli che verranno nelle forme nuove che prenderanno: «Ci si dovrebbe anche guardare dal proporre una definizione troppo rigorosa, poiché lo Spirito Santo tiene pronte ogni momento delle sorprese, e solo retrospettivamente siamo in grado di riconoscere che dietro le grandi diversità esiste un'essenza comune».<sup>18</sup>

Soprattutto uno è il punto decisivo sviluppato dal futuro Benedetto XVI e riguarda la «successione apostolica», non solo quella sacramentale, che tocca il vescovo e la Chiesa locale, ma anche quella che «trascende il ministero ecclesiastico puramente locale» proprio nel senso dell'apostolato, dell'evangelizzazione, dell'universalità, riguardando i battezzati associati insieme che si riconoscono in un carisma. Qui Ratzinger sviluppa «l'ampiezza del concetto di successione apostolica».<sup>19</sup> E il

<sup>17</sup> Cf. *Parole di Benedetto. La visione della Chiesa e del mondo negli interventi di Joseph Ratzinger*, Milano, Ancora, 2005; cf. anche *Europa. I suoi fondamenti spirituali ieri, oggi e domani. Lectio magistralis del Cardinale Ratzinger, Biblioteca del Senato*, in <https://www.senato.it/>. Sulla definizione di minoranza creativa cf. A.J. TOYNBEE, *A Study of History*, vol. 3, London-New York-Toronto, Oxford University Press, 1961, 369.

<sup>18</sup> J. RATZINGER, *I movimenti ecclesiali e la loro collocazione teologica*, in PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS, *I Movimenti nella Chiesa*, Città del Vaticano, Tipografia Vaticana, 1999, 23-51, qui 47; ora in ID., *Opera omnia*, vol. 8/1, 398-431.

<sup>19</sup> RATZINGER, *I movimenti ecclesiali e la loro collocazione teologica*, 423.

papato – egli nota – non ha creato i movimenti apostolici, ma ne è stato un appoggio e un regolatore.<sup>20</sup>

Non insisto sul tema, ma noto solamente che è un campo immenso su cui riflettere, su cui gli stessi movimenti ecclesiali dovrebbero misurarsi: mentre tante strutture ecclesiastiche languiscono e la vita religiosa presenta forti difficoltà, non si tratta di difendere lo spazio dei movimenti esistenti, ma di pensare a un'apertura alla carismaticità, che vuol dire l'iniziativa cristiana, lo spazio delle donne, la capacità di una comunicazione evangelica e spirituale e tanto altro. Perché in fondo viviamo una contraddizione: siamo critici dell'istituzione e preoccupati del suo futuro, ma per mancanza di visione, pensiero e forse di audacia apostolica, riduciamo tutto al metro scontato dell'istituzione stessa.

L'*Opera omnia* dona quindi l'occasione, non solo per ricordare l'amabile figura di Benedetto XVI, ma per comprendere ancora una volta come il magistero del teologo Ratzinger e quello del papa, per la loro profondità, per il radicamento nelle Scritture, nei Padri e nella storia della Chiesa, possano nutrire il nostro presente, così difficile, così sfidato dalla guerra e da tante problematiche, che si rifiuta di vivere una Chiesa in uscita o in missione, come dice papa Francesco. Perché Ratzinger così ci ha insegnato fin dal 1966, quando scriveva, interpretando il Vaticano II: «Il concilio segna il passaggio da un atteggiamento di conservazione ad un atteggiamento missionario, ed il concetto conciliare contrario a "conservatore" non è "progressista", ma "missionario"». <sup>21</sup>

<sup>20</sup> Cf. RATZINGER, *I movimenti ecclesiali e la loro collocazione teologica*, 417-418.

<sup>21</sup> J. RATZINGER, *Conferenza tenuta ad Aachen nel 1966*, citata in V. MESSORI, *Rapporto sulla fede, a colloquio con il cardinale Joseph Ratzinger*, Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline, 1985, 9.



# UNA TEOLOGIA «VIVA»

di **Alessandro Clemenzia**

Nella breve prefazione del curatore nel volume dell'*Opera omnia* di Joseph Ratzinger/Benedetto XVI interamente dedicato agli scritti di natura ecclesiologica, vengono tracciati alcuni elementi che possono immediatamente destare l'attenzione di chi muove la propria ricerca dentro la questione dell'autocoscienza ecclesiale.

Il primo elemento offre una indicazione di *metodo*: «I contributi sono il frutto di mezzo secolo di ricerca scientifica e d'insegnamento».<sup>1</sup> L'ampiezza del testo, che raccoglie contributi scritti in mezzo secolo di ricerca teologica, impone di fare una presentazione che illustri soltanto alcuni punti centrali (e i più ricorrenti) del pensiero di Joseph Ratzinger, e di mostrare come quest'ultimo possa offrire degli spunti decisivi rispetto alla contemporaneità vissuta dalla Chiesa.

Il secondo elemento offre la *prospettiva* attraverso cui ci si può immergere nella lettura di queste pagine, nel momento in cui – in riferimento alle riflessioni ecclesiologiche di Benedetto XVI – viene affermato che «sono espressioni di una teologia viva».<sup>2</sup> Tale vivacità può certamente alludere al grande lasso di tempo durante il quale il nostro autore ha scritto questi interventi; ma non penso che si tratti unicamente di questo. C'è qualcosa di più profondo e vero che è capace di rendere realmente «viva» questa teologia.

---

## ALESSANDRO CLEMENZIA

Professore straordinario di *Ecclesiologia* alla Facoltà Teologica dell'Italia Centrale (Firenze).  
alessandro.clemenzia@gmail.com

<sup>1</sup> G.L. MÜLLER, *Prefazione del curatore*, in J. RATZINGER, *Opera omnia*, G.L. MÜLLER (ed.), vol. 8/1: *Chiesa: segno tra i popoli. Scritti ecclesiologici e di ecumenismo*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2021, 5-8, qui 5.

<sup>2</sup> MÜLLER, *Prefazione del curatore*, 5.

E qui si arriva al terzo elemento presentato nella prefazione, quando viene affermato: «Sulla natura della Chiesa, Joseph Ratzinger rimanda a Cristo come al centro permanente di essa».<sup>3</sup> Qui viene offerta una chiara indicazione di *contenuto*: ciò che rende viva questa teologia e – potremmo aggiungere – ciò che rende vivace la Chiesa è la presenza «attuale» di Cristo.

A partire da queste tre brevi premesse, che offrono indicazioni di metodo, di prospettiva e di contenuto, si possono adesso presentare quegli spunti che, a mio avviso, possono davvero essere ritenuti decisivi per rispondere alle sfide odierne della Chiesa, pur essendo pensieri presentati più di cinquant'anni orsono.

Vorrei soffermarmi in modo molto sintetico su tre macro-questioni, che si possono condensare nei seguenti titoli: la presenza di Cristo come costante nella variabilità e nella molteplicità di forme che la Chiesa ha via via assunto lungo i secoli; la contemporaneità di Cristo invertebra dall'evento liturgico; i carismi e l'universalità della Chiesa.

## ■ 1. La presenza di Cristo come costante nella variabilità e nella molteplicità di forme che la Chiesa ha assunto lungo i secoli

Si è già affermato come nei numerosi scritti di Joseph Ratzinger si possa parlare di una teologia «viva». È effettivamente riduttivo ritenere che tale vivacità dipenda in modo esclusivo dal dinamismo coscienziale di colui che scrive (anche se questo è innegabile), ed è altrettanto riduttivo additare la possibilità di tale vivacità nella novità di approcci o di prospettive presentati dal teologo bavarese, o addirittura nel passaggio (molto spesso avvenuto lungo i secoli) da un paradigma ecclesiologico a un altro.

Ciò che rende «viva» la teologia è la presenza di Cristo. Si tratta di una verità che oggi sembra essere piuttosto poco in sintonia con alcuni odierni scenari ecclesiologici, anche se, nell'affermarla, si corre comunque sempre il rischio di cadere nell'accusa di una certa «scontatezza spirituale», soprattutto dal momento che oggi la riflessione teologica sembra essere attratta da questioni concrete ritenute molto più urgenti, nonostante papa Francesco continui a ribadire in molte circostanze l'importanza di un sempre rinnovato orientamento cristologico e pneumatologico della teologia.

<sup>3</sup> MÜLLER, *Prefazione del curatore*, 6.

Probabilmente tale «scontatezza spirituale» potrebbe anche derivare dal modo in cui viene argomentata l'esperienza di tale presenza. Non si tratta, infatti, di qualcuno che è capace di rimanere vivo semplicemente attraverso il ricordo, di generazione in generazione, di ciò che è avvenuto duemila anni orsono, ma di una presenza di cui si può costantemente fare esperienza, in quanto capace di riaccadere, in modo sempre nuovo, in ogni istante della storia della Chiesa. Una dimenticanza di tale «fatto emergente» può portare (come in effetti è successo), da un lato, a perdere di vista la peculiarità della dinamica genetica della Chiesa, dall'altro, ad assumere pensieri (e dunque linguaggi) incapaci di esprimere la portata teologica della vera natura della Chiesa, vale a dire, recuperando quanto affermato in *Lumen gentium* 8, il suo essere una *realitas complexa*, in riferimento alla sua dimensione umana (in quanto fatta di uomini e donne) e a quella divina (inverata dalla presenza e dall'azione in essa di Dio).

La dimenticanza di una presenza effettivamente ed efficacemente viva, si è detto, potrebbe portare a perdere di vista la dinamica ecclesio-genetica della Chiesa, non soltanto perché nell'origine si può già intravedere quella presenza capace di formare una comunicazione tale – come hanno espresso tanti ecclesiologi nel post-concilio – da generare nell'altro l'esperienza della realtà che si sta annunciando (si tratta di quel linguaggio performativo, che possiamo rintracciare nella pentecoste lucana, contenuta in At 2, dove Pietro, raccontando la propria esperienza personale di Cristo, è stato capace di «colpire al cuore» i propri interlocutori, e quel giorno si fecero battezzare circa tremila persone),<sup>4</sup> ma anche perché nell'evento d'origine della Chiesa si possono cogliere quelle specificità che continuano a far sì che la Chiesa rimanga tale lungo i secoli. Si tratta, infatti, di una «costante essenziale» – si potrebbe così denominare – che si dà proprio nella molteplicità e nella variabilità delle circostanze storiche.

Eppure, anche dal semplice «fare memoria» di Cristo, come evento originario della Chiesa, potrebbe scaturire un'altra grossa difficoltà, vale a dire quella di cogliere questa presenza come se si trattasse del fare esperienza di qualcosa di già accaduto, e dunque ormai di passato, che è in qualche modo capace, sempre dal passato, di farsi sempre presente: una specie di prolungamento nello spazio e nel tempo di una

<sup>4</sup> A partire dalla riflessione di Severino Dianich, ho già approfondito questo tema in A. CLEMENZIA, *Sul luogo dell'ecclesiologia. Questioni epistemologiche*, Roma, Città Nuova, 2018.

personalità che segna l'origine di qualcosa di nuovo, e cioè il farsi carne del Verbo divino. Tale comprensione, che comunque rintraccia in Cristo il punto di partenza per parlare della Chiesa, seppure animata da un buon fine pastorale, rimane comunque incapace di cogliere la portata teologica della Chiesa, in quanto Cristo si rende presente nell'oggi dell'umanità non come qualcuno che proviene dal passato e ha in sé stesso la forza di continuare a farsi vivo lungo i secoli, ma come colui che liberamente raggiunge l'uomo e la donna di oggi nella sua totale novità, e dunque dal «futuro».

Una presenza di cui si fa memoria, senza tuttavia essere memoriale, potrebbe facilmente far cadere nel rischio di ridurre la Chiesa a un mero fenomeno sociologico di portata universale, che vive semplicemente del ricordo di colui che, in qualche modo, ha dato avvio alla sua fondazione. Ratzinger, nei diversi testi presenti nel volume, affronta queste tematiche offrendo una prospettiva molto chiara e lineare, anche nel mostrare le conseguenze che un tale approccio potrebbe portare alla dinamica di fede del singolo e dell'intera comunità ecclesiale. Dimenticare la presenza viva di Cristo nella sua Chiesa ridurrebbe facilmente l'esperienza di fede a una insignificante esistenza moraleggiante: e questo porterebbe, da un lato, a un adeguamento della vita cristiana a questioni meramente moralistiche, dall'altro, in nome di delicate questioni di natura etica, all'ergersi della Chiesa semplicemente come giudice dei comportamenti individuali e sociali.

Una fede ridotta a esperienza morale porterebbe a una visione orizzontalistica di Chiesa, arrivando addirittura a cogliere nel recupero teologico ed ecclesiologico di una centralità cristologica un inutile «spiritualismo», come se il riferimento trinitario rappresentasse l'*iperuranio* rispetto a quella concretezza di cui il popolo di Dio sembra oggi avere davvero bisogno. Delle numerose citazioni di Ratzinger che si potrebbero richiamare a tale riguardo, se ne può riportare una, tratta da un testo del 1973, intitolato *La Chiesa come luogo di servizio alla fede*:

La Chiesa è «forza nella debolezza», un misto di fallimenti umani e misericordia divina. [...] Dio è diventato un mendicante e ha solidarizzato a tal punto col figlio perduto da apparire addirittura identico a lui, da essere lui stesso l'altro, il perduto appunto, sul quale incombono tutte le depravazioni della storia.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> J. RATZINGER, *Kirche als Ort des Dienstes am Glauben*, in *Id.*, *Dogma und Verkündigung*, München, 1973, 255-262; trad. italiana: *La Chiesa come luogo di servizio alla fede*, in *Id.*, *Opera omnia*, vol. 8/1, 111-118, qui 112.

In questa brevissima citazione, Joseph Ratzinger mostra, con un linguaggio semplice e con rigore teologico, come il recupero della centralità della presenza di Cristo nella Chiesa nulla tolga al protagonismo antropologico: anzi, ne va a essere il fondamento. Certamente, oggi queste riflessioni possono apparire scontate e non più proponibili, in quanto non sembrano portare al raggiungimento di risultati pastoralmente eclatanti rispetto alle prospettive molto più immediatamente concrete ed efficaci presentate da un approccio sociologico di Chiesa. Interessanti le parole pronunciate da Joseph Ratzinger in una conferenza, tenuta a Monaco nel 1970, in occasione del 75° di attività dell'Unione bavarese cattolica per la protezione delle giovani. Parlando dell'importanza dell'essere *laico* nella Chiesa, egli ha affermato:

Davanti a un movimento laicale così significativo e sempre esemplare come questo, mi sembra indispensabile dichiarare che la forma in cui oggi viene portata avanti nella Chiesa la cosiddetta riscoperta del laico, va proprio in direzione sbagliata. Per teologia del laicato s'intende oggi sempre più la battaglia per una nuova forma del ministero ecclesiale, cosa che è una vera contraddizione in termini. [...] Una teologia del laicato, che viene portata avanti come battaglia per una quota proporzionale nel governo della Chiesa, è una caricatura di se stessa e rimane tale anche se questo fraintendimento viene ammantato con il concetto di una direzione sinodale della Chiesa.<sup>6</sup>

Si tratta di un testo del 1970 (più di cinquant'anni orsono). La criticità di Ratzinger non è di natura politica, ma unicamente teologica; egli prosegue:

Quando la teologia diventa teoria della politica ecclesiale e lotta per partecipare al governo della Chiesa, la forza d'urto va solo verso l'interno di essa. La Chiesa si occupa soltanto di se stessa e così logora se stessa. [...] Ma una Chiesa che correttamente comprende e vive se stessa non guarda se stessa, ma si allontana da sé e opera per gli altri.<sup>7</sup>

L'attualità di queste parole è sconvolgente. Il ricentramento dell'ecclesiologia su Cristo non rappresenta, dunque, un impoverimento della sua prassi sociale, ma anzi ne è il fondamento e, dunque, la sua

<sup>6</sup> J. RATZINGER, *Die anthropologischen Grundlagen der Bruderliebe*, in *Id.*, *Dogma und Verkündigung*, 239-253, trad. italiana: *Le basi antropologiche dell'amore fraterno*, in *Id.*, *Opera omnia*, vol. 8/1, 92-107, qui 100.

<sup>7</sup> RATZINGER, *Le basi antropologiche dell'amore fraterno*, 100.



fecondità; per questo, scrive sempre Ratzinger in riferimento alla Chiesa, «essa non può scambiare il suo messaggio per un servizio sociale. Però la forza di questo messaggio farà scaturire sempre nuove iniziative sociali». <sup>8</sup> È in Cristo che tutto conosce una sua risemantizzazione, non solo come conferimento di un nuovo senso rispetto a ciò che già esiste, ma anche come acquisizione di un senso vero già dato, e che Cristo fa emergere in tutta la sua portata. Anche le relazioni tipicamente umane, come l'amicizia, possono divenire in Cristo un «luogo di salvezza». Riferendosi a una frase di san Giovanni Crisostomo, secondo il quale «non c'è nulla al mondo che abbia più valore di una singola anima», <sup>9</sup> Ratzinger spiega:

Quando un uomo, attraverso il suo amore, è riuscito a dare senso a un individuo, a una singola persona, si è guadagnato la sua vita infinitamente [...]: c'è stata salvezza in ogni situazione in cui, in un mondo di inimicizia e di estraneità, si è incontrato qualcuno che è uscito dal collettivo ed è stato fratello. <sup>10</sup>

## ■ 2. La contemporaneità di Cristo inverata dall'evento liturgico

Per andare ancora più a fondo nella portata teologica della riflessione di Joseph Ratzinger, è importante comprendere in che modo tale presenza di Cristo sia capace di inverarsi nell'oggi della Chiesa. Si è già visto come essa non possa essere colta in modo statico, come un semplice prolungamento nel tempo e nello spazio di una personalità originaria, come se si trattasse unicamente di un antenato che continua incessantemente a vivere attraverso la sua discendenza: si tratta, invece, di una presenza dinamica, capace di raggiungere, in modo sempre nuovo, l'uomo e la donna nella loro quotidianità. Si è anche visto che tale presenza si fa raggiungibile (come «via») proprio in quanto si offre costantemente, dandosi, alla sua creatura. E ciò avviene anzitutto attraverso l'evento liturgico. Per approfondire questo particolare «luogo teologico», possiamo rivolgere l'attenzione su come Ratzinger spieghi il rapporto tra Chiesa e liturgia, o meglio, tra autocoscienza ecclesiale ed evento liturgico, che talvolta viene colto in modo alquanto estrinseco.

<sup>8</sup> RATZINGER, *Le basi antropologiche dell'amore fraterno*, 101.

<sup>9</sup> RATZINGER, *Le basi antropologiche dell'amore fraterno*, 104.

<sup>10</sup> RATZINGER, *Le basi antropologiche dell'amore fraterno*, 105.

La liturgia inverte la presenza di Cristo, in modo tale che egli stesso continua ad agire nella sua Chiesa, rigenerandola e rinnovandola (o, potremmo anche dire «riformandola»)<sup>11</sup> sempre tale «dal di dentro» e «dal di sotto»; recuperando le parole di Ratzinger, la liturgia «non è semplicemente l'applicazione di effetti, bensì la presenza dell'azione di Cristo nella sua Chiesa, è la vita di Cristo che continua, e perciò è il vero centro del cristianesimo». <sup>12</sup> In altre parole, nell'evento liturgico si inverte quella che potremmo chiamare la *contemporaneità* di Cristo. Cosa si intende qui per «contemporaneità»? Questo lemma può essere utilizzato non soltanto in riferimento alla sua accezione temporale, ma soprattutto per indicare il ripresentarsi di una realtà in una nuova modalità di presenza, capace di instaurare altrettante nuove forme relazionali. Si tratta, dunque, della ripresentazione di un evento già accaduto. Mentre la «rappresentazione» è un «fare memoria», che indica il compiere, nel presente, un'azione corrispondente all'evento rievocato, la «ripresentazione» esprime un movimento differente: è il ripresentarsi, nella sua radicale novità, di un evento già accaduto: nel caso della *representatio Christi*, è il rendersi nuovamente presente di Cristo mediante il suo Spirito. La liturgia esprime questo secondo significato attraverso il lemma «memoriale», per indicare appunto l'inveramento, nell'oggi (*hodie*), di un evento che, nella sua novità, raggiunge l'uomo e la donna, introducendoli nella dinamica dell'evento stesso, proprio nel mentre esso sta accadendo. Non si tratta, dunque, di un'attualizzazione, ma di un ri-accadere. In questo senso, spiega Ratzinger, la Chiesa «è la presenza di Cristo, la nostra contemporaneità con lui, la sua contemporaneità con noi». <sup>13</sup> E proprio per questo, secondo Benedetto XVI, la Chiesa – recuperando un'espressione oggi assai valorizzata per esprimere la sua natura missionaria – può dirsi realmente «in uscita», in quanto «la prima parola della Chiesa è Cristo e non se stessa; essa è sana nella misura in cui tutta la sua attenzione è rivolta a lui». <sup>14</sup>

Queste parole di Ratzinger sono perfettamente sintonizzate all'incipit della *Lumen gentium*, lì dove la Chiesa, per esprimere la sua natura

<sup>11</sup> Cf. A. CLEMENZIA, *La vera «ri-forma» della Chiesa. Il contributo di Joseph Ratzinger*, in A. CLEMENZIA – R. REGOLI (ed.), *Ratzinger e la Chiesa. Approcci di ricerca*, Firenze, Nerbini, 2023, 35-45.

<sup>12</sup> J. RATZINGER, *Kirche und Liturgie*, in *Mitteilungen Institut Papst Benedikt 1* (2008), 11-27; trad. italiana: *Chiesa e liturgia*, in *Id.*, *Opera omnia*, vol. 8/1, 92-107, 153-177, qui 164.

<sup>13</sup> J. RATZINGER, *Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in *Kirche, Ökumene und Politik*, Einsiedeln 1987, 13-27; trad. italiana: *L'ecclesiologia del Concilio Vaticano II*, in *Id.*, *Opera omnia*, vol. 8/1, 272-301, qui 274.

<sup>14</sup> RATZINGER, *L'ecclesiologia del Concilio Vaticano II*, 274.

caratteristica, che la contraddistingue da ogni altra realtà umana, ribadisce che Cristo (e non sé stessa) è la luce delle genti (*lumen gentium*).<sup>15</sup>

### ■ 3. I carismi e l'universalità della Chiesa

Il cristocentrismo di Ratzinger, appena sottolineato, è evidentemente trinitario, come si può comprendere sia dalla struttura del volume, sia dal modo in cui il nostro autore presenta il tema. Ciò ha delle profonde implicazioni anche sul versante ecclesiologico. E qui si può andare direttamente al «centro» della questione, vale a dire la dimensione carismatica della Chiesa e, nello specifico, la collocazione teologica dei movimenti ecclesiali.

Dopo la riflessione di Joseph Ratzinger su *I movimenti e la loro collocazione teologica*, si è dovuto aspettare numerosi anni (2016) per vedere l'uscita della lettera della Congregazione per la dottrina della fede *Iuvenescit Ecclesia* ai vescovi della Chiesa cattolica, sulla relazione tra doni gerarchici e carismatici. Non si tratta di un'esortazione che invita la Chiesa a ringiovanire rispetto ad una situazione di sterilità contemporanea, ma il verbo, all'indicativo presente – «iuvenescit» –, indica un dinamismo reale e quotidiano che sta avvenendo nel momento stesso in cui se ne sta parlando. Questa lettera conferma la co-essenzialità tra doni gerarchici e doni carismatici.<sup>16</sup>

La bussola argomentativa di questa riflessione è la relazione del cardinale Ratzinger, tenuta in occasione dell'incontro mondiale dei movimenti ecclesiali nel 1998: l'allora prefetto della Congregazione per la dottrina della fede ha legato la natura delle diverse aggregazioni ecclesiali e dei movimenti, espressioni dei doni carismatici, alla dimensione *apostolica* della Chiesa, e dunque a una delle sue quattro note essenziali. Una caratteristica fondamentale che Ratzinger attribuisce all'apostolicità è la sua tensione universalistica; egli ha affermato:

Gli apostoli erano non vescovi di determinate chiese locali, bensì, appunto, «apostoli» e, in quanto tali, destinati al mondo intero e all'intera

<sup>15</sup> Afferma Paolo VI: «Dunque: Cristo è la sorgente della luce; è la luce. [...] Da ciò quest'altro fatto: la Chiesa riverbera la luce di Cristo sul mondo» (PAOLO VI, *Angelus*, 22 giugno 1966, in [https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1966/documents/hf\\_p-vi\\_aud\\_19660622.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1966/documents/hf_p-vi_aud_19660622.html)).

<sup>16</sup> Cf. A. CLEMENZIA, *Il profilo carismatico della Chiesa. Una lettura teo-logica della Iuvenescit Ecclesia*, in *Sophia* 2 (2019), 203-219.

Chiesa da costruirvi. [...] Quello apostolico è un ministero universale, rivolto all'umanità intera, e pertanto all'intera unica Chiesa.<sup>17</sup>

Sono passati diversi anni ormai anche dall'uscita della *luvenescit Ecclesia*, che, è bene ricordare, è il frutto di un cammino molto lungo, la cui stesura ha attraversato ben tre pontificati. Eppure, da parte della riflessione teologica c'è stato uno scarso approfondimento di quanto è lì contenuto; vi erano questioni più urgenti da affrontare e, come sempre accade, le cose urgenti finiscono con il porre in secondo piano le cose più importanti. Riguardo a questo silenzio, mi vengono in mente le parole che papa Francesco aveva pronunciato, in una sua meditazione mattutina nella cappella di Santa Marta, il 16 aprile 2013 (proprio nella ricorrenza del compleanno di Benedetto XVI); egli ha affermato:

Il concilio è stato un'opera bella dello Spirito Santo. Ma dopo cinquant'anni, abbiamo fatto tutto quello che ci ha detto lo Spirito Santo nel concilio? In quella continuità della crescita della Chiesa che è stato il concilio? No – aggiunge il papa –. Festeggiamo questo anniversario, facciamo un monumento, ma che non dia fastidio.<sup>18</sup>

Potremmo riprendere queste parole e applicarle anche all'assimilazione da parte della riflessione teologica di quanto è emerso in questi ultimi decenni a proposito della dimensione carismatica della Chiesa e, in particolare, della collocazione teologica dei movimenti. Ad essi facciamo un monumento, ma che non diano fastidio. Questa poca attenzione teologica alla dimensione carismatica della Chiesa sta avendo delle importanti implicazioni notevoli anche su un mancato approfondimento sul ruolo della donna nella Chiesa, in quanto tutta l'attenzione viene riversata unicamente sulla dimensione sacramentale della Chiesa, per cui il femminile può conoscere una sua valorizzazione unicamente se viene colto in vista dell'ordine sacro. E la dimensione carismatica della Chiesa viene ridotta da un'accezione universale battesimale a un'appartenenza a ordini religiosi o a movimenti ecclesiali.

<sup>17</sup> J. RATZINGER, *Die Kirchlichen Bewegungen und ihr theologischer Ort*. Eröffnungsreferat beim Kongress der neuen Geistlichen Gemeinschaften in Rom, 27. Mai 1998; trad. italiana: *I movimenti ecclesiali e la loro collocazione teologica*, in Id., *Opera omnia*, vol. 8/1, 398-431, qui 409-410.

<sup>18</sup> FRANCESCO, *Meditazione mattutina nella cappella della Domus Sanctae Marthae*, 16 aprile 2013, in [https://www.vatican.va/content/francesco/it/cotidie/2013/documents/papa-francesco-cotidie\\_20130416\\_spirito.html](https://www.vatican.va/content/francesco/it/cotidie/2013/documents/papa-francesco-cotidie_20130416_spirito.html)

## ■ Conclusioni

Presenza di Cristo, la sua contemporaneità attraverso l'evento liturgico e la dimensione carismatica della Chiesa: questi sono alcuni punti nodali che si possono rintracciare in questo volume dell'*Opera omnia* di Ratzinger. Eppure, le cose urgenti per la Chiesa di oggi, soprattutto da un punto di vista ecclesiologicalo, sembrano essere altre, e la letteratura teologica odierna sembra essere attratta e afferrata da tutt'altre questioni che, per tanti aspetti, esulano dall'ambito teologico. Nessuno oggi metterebbe in dubbio la centralità della presenza di Cristo per comprendere la natura della Chiesa ma... che questo non dia fastidio e non sia di intralcio al raggiungimento di altre questioni, molto più urgenti. Nonostante papa Francesco continui incessantemente a ribadire un significato di «processo sinodale» che chiami in causa la presenza di Cristo e l'azione dello Spirito, gli interessi ecclesiologicali sembrano davvero andare in altra direzione, entrando in questioni che per loro natura non dovrebbero loro nemmeno competere. Cito ancora Ratzinger:

Mentre, nell'ambito civile, ormai si riscontra molto malcontento rispetto allo Stato costituzionale democratico e dubbi sulla sua modalità di garantire la libertà, in ambito ecclesiale addirittura si assiste ancora a una dogmatizzazione ingenuamente fiduciosa della struttura formale della democrazia. Non pochi ritengono che la Chiesa rimarrà una società autoritaria e arretrata fintantoché non avrà trasformato tutte le sue istituzioni secondo questo modello.<sup>19</sup>

Sono parole profetiche che dovrebbero fare riflettere su numerosi approcci ecclesiologicali attuali che, pur citando inizialmente alcune frasi estrapolate dal pensiero di papa Francesco, arrivano talvolta a proporre (se non a imporre) un nuovo modello di Chiesa. Non è il sistema democratico in sé stesso a rappresentare il fulcro del problema, in quanto in esso si trovano comunque istanze che, debitamente purificate e sanate, possono essere valorizzate anche in ambito ecclesiale; la preoccupazione sta in un'assunzione acritica di questo modello, invocato come unica panacea per molti mali odierni della Chiesa.

Quella presenza di Cristo può diventare nuovamente un punto di partenza. Afferma Ratzinger:

<sup>19</sup> J. RATZINGER, *Freiheit und Bindung in der Kirche*, in *Kirche, Ökumene und Politik*, 165-182; trad. italiana: *Libertà e vincoli nella Chiesa*, in *Id.*, *Opera omnia*, vol. 8/1, 474-497, qui 486.

Chi scopre Cristo, chi scopre la rete universale dell'amore che egli nell'eucaristia ha lanciato, deve essere lieto e deve a sua volta diventare una persona che sa donare. La fede porta all'amore, e solo mediante l'amore raggiungiamo l'altezza della finestra, lo sguardo sul Dio vivente, il contatto con luce fluttuante dello Spirito Santo.<sup>20</sup>

Ciò che un ecclesiologo può domandare ogni giorno è quello di essere inserito per grazia in uno sguardo veramente teologico della realtà, per potersi appassionare in modo sempre nuovo e più profondo alla Chiesa e poter così mostrare ai propri studenti, ancora oggi e tra mille difficoltà, la bellezza di un'appartenenza.

---

<sup>20</sup> J. RATZINGER, «Vorsitz in der Liebe». *Der Cathedra-Altar von St. Peter zu Rom*, in *Id.*, *Bilder der Hoffnung*, Freiburg 1997, 39-45; trad. italiana: «Primato nell'amore». *L'altare della cattedra di san Pietro a Roma*, in *Id.*, *Opera omnia*, vol. 8/1, 785-790, qui 789.

