

DISSERTATIONES
SERIES THEOLOGICA - LXXXI

PONTIFICIA UNIVERSITAS SANCTAE CRUCIS
FACULTAS THEOLOGIAE

Juan Esteban de Sas Rosero

DE LA ONTOLOGÍA A LA HISTORIA

El misterio de la libertad como una clave hermenéutica
de la teología de la historia en Jean Daniélou

*Thesis ad Doctoratum in Theologia
totaliter edita*

ROMAE 2024

Vidimus et adprobavimus ad normam statutorum

Prof. Dr. Iulius Maspero
Prof. Dr. Isabella Caecilia Troconis

Imprimi potest

Prof. Dr. Philippus Goyret
Decanus Facultatis Theologiae
Dr. Iesus Sáenz
Secretarius Generalis Universitatis
Roma, 5-VI-2024
Prot. n° 356/2024

Imprimatur

Vicariato di Roma
27 giugno 2024

© 2024 - Edizioni Santa Croce s.r.l.
Via Sabotino 2 / A 00195 Roma
0645493637 - info@edusc.it
www.edizionisantacroce.it

ISBN 979-12-5482-337-8

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN GENERAL.....	9
A. INTERÉS Y MOTIVACIÓN DE LA INVESTIGACIÓN.....	9
B. JEAN DANIELÉOU: BREVE PERFIL BIOGRÁFICO.....	13
C. ANTECEDENTES Y ASPIRACIONES DE LA TESIS.....	15
D. MÉTODO Y ESTRUCTURA DE LA INVESTIGACIÓN.....	17
CAPÍTULO I	
EXISTENCIA Y LIBERTAD. UN DIÁLOGO CONTEMPORÁNEO.....	21
A. LA LIBERTAD AUTÓNOMA.....	22
A.1. Ludwig Feuerbach. «Homo homini Deus».....	23
A.2. Friedrich Nietzsche. «Der Übermensch».....	27
A.3. Albert Camus y Jean Daniélou. «L'absurde et l'homme révolté».....	31
A.4. Jean Daniélou y la libertad autónoma en su conjunto.....	35
B. LA LIBERTAD EXISTENCIALISTA.....	42
B.1. Martin Heidegger. «Sein zum Tode».....	42
B.2. Jean Paul Sartre. « L'homme est une passion inutile ».....	45
B.3. Maurice Merleau-Ponty y Jean Daniélou. «La percepción».....	49
B.4. Jean Daniélou y la libertad existencialista en su conjunto.....	52
B.4.a. Esencia y existencia.....	52
B.4.b. El divorcio inteligencia-verdad.....	54
B.4.c. Condenados a ser libres.....	57
B.4.d. El infierno son los otros.....	59
C. LIBERTAD OPTIMISTA. «EL FALSO OPTIMISMO».....	61
C.1. «El hombre demiurgo del hombre»: contra el marxismo y el mundo tecnista.....	62
C.2. André Malraux. Autenticidad y moral laica.....	66
CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO I.....	71
CAPÍTULO II	
LA SANTÍSIMA TRINIDAD Y EL HOMBRE. RELACION Y LIBERTAD.....	75
A. EL HOMBRE FRENTE AL MISTERIO DE DIOS.....	76
A.1. El abismo ontológico. “Dios y nosotros”.....	77
A.1.a. El panteísmo: «la tentación metafísica».....	77
A.1.b. El «Yo» Absoluto.....	80
A.2. Apofatismo y analogía del ser.....	82
A.2.a. Límites y capacidades de la razón.....	84
A.2.b. Analogía y existencia.....	89
A.3. Ser y plenitud.....	90
A.3.a. La conversión existencial y la apertura al misterio.....	91

ÍNDICE

B. LA REVELACIÓN DEL MISTERIO DE DIOS.....	94
B.1. Dios. Ser personal. Santísima Trinidad.....	95
B.1.a. Ser personal. Conocimiento y amor. Libertad.....	95
B.1.b. Santísima Trinidad: misterio de unidad y comunión de Personas.....	103
B.2. Ontología trinitaria. El fondo del Ser como amor.....	106
B.2.a. El fondo del Ser como Amor.....	107
B.2.b. Dinamismo de Vida, de relación y donación.....	110
B.2.c. Esencia. Amor y Libertad.....	119
C. EL MISTERIO DEL HOMBRE CREADO A IMAGEN DE LA TRINIDAD.....	122
C.1. Ontología trinitaria: dimensión relacional del hombre.....	123
C.1.a. El fondo del Ser como Amor.....	125
C.1.b. Dinamismo de Vida, de relación y donación.....	127
C.2. Ontología trinitaria: dimensión relacional del hombre.....	131
C.2.a. El fondo del Ser como Amor.....	131
C.2.b. Dinamismo de Vida, de relación y donación.....	134
CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO II.....	137
CAPÍTULO III	
HISTORIA DIVINA Y LIBERTAD.....	141
PREÁMBULO CONTEXTUAL.....	142
A. ECONOMÍA TRINITARIA. EL MUNDO Y LA HISTORIA.....	148
A.1. El símbolo: los órdenes de la existencia.....	149
A.1.a. Théôria (θεωρία) y Akolouthia (ἀκολουθία).....	149
A.1.b. Táxis (τάξις), Symprnoia (σύμπνοια) y Methorios (μεθόριος).....	153
A.2. El drama: ontología de amor.....	158
A.2.a. El origen del ser y el inicio del tiempo. Akolouthia (ἀκολουθία) y tiempo.....	159
A.2.b. El fin de la creación. Oikonomía (οἰκονομία). Dimensión vocacional de la existencia humana.....	165
A.3. Símbolo y drama: la historia cósmica.....	172
A.3.a. Los “Mirabilia Dei”.....	174
A.3.b. La impronta escatológica de la historia.....	183
B. CRISTOLOGÍA E HISTORIA.....	187
B.1. Cristo y Señor: culmen y consumación del Antiguo Testamento, de las dos líneas de advenimiento.....	187
B.1.a. Plenitud del tiempo. El kairós (καιρός).....	189
B.1.b. Plenitud del ser. Escathos Adam (ἔσχατος)-telois (τελείως).....	192
B.2. El dogma de Calcedonia, unión de lo divino y lo humano.....	195
B.2.a. Calcedonia y escatología. Transformación del ser y el tiempo.....	196
B.2.b. Jesucristo: sacerdote eterno.....	199
B.2.c. Dos naturalezas unidas. Dos historias unidas.....	201
B.3. La historia de Jesús de Nazaret.....	203
B.2.a. Jesús modelo de hombre.....	204
B.2.b. La libertad de Jesús de Nazareth.....	207
CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO II.....	211

CAPÍTULO IV	
DE GLORIA EN GLORIA. HISTORIA INDIVIDUAL	215
A. CRUZ Y MISTERIO.....	215
A.1. El sufrimiento. Existencia y origen del mal. Libertad y pecado.....	216
A.2. La cruz. Revelación del amor de dios. Encuentro de libertades.....	222
A.2.a. Revelación del amor de dios.....	223
A.2.b. Encuentro de libertades.....	227
A.3. <i>Mysterium crucis</i> . Escándalo y locura. Cruz cósmica. Misterio de unidad.....	230
B. PNEUMATOLOGÍA, HISTORIA Y LIBERTAD HUMANA (INDIVIDUAL).....	234
B.1. Los mirabilia del espíritu santo. Su misión. Divinización.....	235
B.1.a. Un nuevo orden.....	237
B.1.b. El hombre divinizado: templo e imagen.....	240
B.1.c. Akolouthia-divinización progresiva.....	243
B.2. La cooperación del hombre.....	245
B.2.a. Vida sacramental.....	247
B.2.b. Areté (ἀρετή). Vida virtuosa.....	248
B.3. Epektasis (ἐπέκτασις).....	250
B.3.a. El deseo natural de infinitud.....	250
B.3.b. Tensión al infinito. Las paradojas.....	253
C. LA TRINIDAD Y EL HOMBRE (HISTORIA INDIVIDUAL).....	257
C.1. Participación de la vida trinitaria.....	257
C.1.a. Misiones. Procesiones. Estructura trinitaria.....	259
C.1.b. Oración. Conocimiento en la oscuridad.....	260
C.1.c. Unión mística.....	263
C.2. La libertad de los hijos de dios. Filiación divina y parresia.....	272
CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO IV.....	277
CAPÍTULO 5	
EN TENSIÓN AL FUTURO. HISTORIA CÓSMICA	279
A. LA TRINIDAD Y EL MUNDO (HISTORIA CÓSMICA O TOTAL).....	280
A.1. El Templo cósmico. El mundo.....	280
A.1.a. El movimiento litúrgico y la reconducción de las libertades.....	280
A.1.b. Sacralización de lo temporal.....	285
A.1.c. La oración como problema político. La cuestión del laicismo.....	291
A.2. El templo eclesial. Caridad y relaciones humanas.....	297
A.2.a. El tiempo de la Iglesia. Historia y “mirabilia Dei”.....	298
A.2.b. El vínculo de la caridad.....	302
A.3. El progreso de los pueblos y la escatología.....	306
A.3.a. Un dilema: encarnacionista o escatologista.....	306
A.3.b. El futuro ilumina el presente.....	311
B. ESCATOLOGÍA Y PLENITUD.....	317
B.1. El templo celeste. La humanidad en lo eterno.....	317
B.1.a. Resurrección.....	317
B.1.b. Ascensión.....	323

ÍNDICE

B.2. La Parusía. El valor del tiempo y la paciencia.....	325
B.2.a. La Parusía.....	325
B.2.b. El valor del tiempo. Espera, paciencia y esperanza cristiana.....	327
B.3. Santa María.....	331
CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO V.....	333
CONCLUSIONES.....	337
CONCLUSIONES GENERALES.....	337
CONCLUSIONES POR CAPÍTULOS.....	340
Libertad como relación (Capítulo I).....	340
El ser como relación (Capítulo II).....	343
El ser libre hace la historia (Capítulo III).....	346
La libertad de ser hijo de Dios (Capítulo IV).....	348
La plenitud escatológica de la libertad (Capítulo V).....	350
BIBLIOGRAFÍA.....	355

INTRODUCCIÓN GENERAL

A. INTERÉS Y MOTIVACIÓN DE LA INVESTIGACIÓN

El siglo XX ha sido un periodo de cambios en muchos ámbitos. El mundo miró con un sobrecogido lamento las guerras mundiales y los totalitarismos, que sumieron a buena parte de la población en la penuria y la miseria. Los avances de la ciencia y la tecnología dotaron de un dinamismo, a un nivel nunca antes experimentado, el ritmo de vida y los medios de comunicación. La sociedad cambiaba, y a la Iglesia se le presentaba el desafío de comprender ese mundo y dialogar con él. Se puede entender el Concilio Vaticano II como la respuesta eclesial a esa exigencia del mundo contemporáneo, respuesta que fue jalonada y conducida en primera instancia por el Espíritu Santo, pero apoyada en teólogos que con su estudio y lucidez prepararon el terreno, colaboraron en cultivar la semilla de la doctrina y posteriormente acompañaron la cosecha de los frutos, labor esta última, en la que aún nos encontramos, pues los lineamientos del Concilio son actualmente vigentes y sus frutos parece que pueden aún madurar en muchos ambientes.

Dentro de las grandes áreas abordadas por el Vaticano II se encuentra la exposición de la fe cristiana en su dimensión histórico-salvífica. El mensaje cristiano, en su esencia, trata de la Persona de Cristo, que se ha hecho hombre, introduciéndose así en el tiempo de una forma nueva que transforma la historia humana en su interior. En efecto, son las intervenciones de Dios en el tiempo lo que da sentido y valor a la historia. Afirmar esto implicaba afrontar interrogantes importantes: decir que las intervenciones divinas son lo que dan sentido y valor a la historia ponen en cuestión el papel que el hombre opera en ella, la relevancia del trabajo humano y del progreso, su aporte o incidencia en la consecución del fin; en definitiva, el rol de la libertad en la historia del mundo y su relación con el plan de Dios.

Jean Daniélou fue un teólogo que, junto con otros, identificó la relevancia de este mensaje en el contexto del mundo contemporáneo. La coincidencia con otros grandes teólogos favoreció una *escuela de pensamiento*, que, desde la recuperación de los escritos patrísticos y asentada en el estudio de la Sagrada Escritura, pudiese dar cabida a ese diálogo con la sociedad, diálogo apoyado en una aguda comprensión de los retos y desafíos heredados del pensamiento moderno. Señaló el teólogo francés en sus *Memorias*:

«En Fourvière existía una última tendencia –aquella a la que yo pertenezco, así como el P. Urs von Balthasar–: la del P. de Lubac que, más que seguir cualquiera

de los sistemas de pensamiento actuales, pretendió hallar la continuidad dentro del pensar de la Iglesia, apoyándose para ello en el estudio de los Padres y ampliándolo con una reflexión sobre una visión cristiana de la historia. Para mí personalmente, esta teología de la historia es el aspecto más importante de la teología contemporánea, ya que pone el acento en lo esencial del cristianismo, que consiste en ser una historia, en estar comprometida dentro de la historia y representar a esa dimensión de la historia que es la historia sagrada, la historia de lo que Dios ha realizado y sigue realizando en medio de nosotros —aquí se llega al objeto, a la sustancia misma de la fe—. Más aún, una teología de la historia posibilita el reunir, jerarquizándolas, las diversas corrientes que cruzan la historia religiosa y lograr una síntesis de ellas, una visión de conjunto, integrando esta dimensión de la temporalidad que todos los grandes sistemas modernos han asimilado de una forma u otra».¹

La teología de la historia impulsada por estos teólogos debía salir al paso de una de las premisas del pensamiento contemporáneo, herencia de la modernidad ideológica: la afirmación de una autonomía absoluta del hombre respecto a cualquier principio de determinación. Este planteamiento toca en su esencia la libertad, que además, fue definida en la modernidad como uno de los valores supremos de la humanidad. A la teología se le apela para que responda a la cuestión de una historia humana que el hombre forja con sus acciones libres, pero el contexto es el de una libertad comprendida exclusivamente como autonomía. En el prefacio al libro *Essai sur le mystère de l'Historie*, después de denunciar el peligro de esta absolutización de la libertad, señala que realmente «la libertad solo se cumple y se realiza formando parte de un orden. Y el único orden en el que puede encajar sin anularse es el del plan de Dios, del Misterio de la Historia»².

En el pensamiento del teólogo francés la libertad se presenta como un *misterio*, como «un problema límite de la metafísica». En su célebre libro *Dieu et nous* no deja de señalar la paradoja:

«Eso ocurre con la libertad, que es un problema límite, irreductible a toda inteligibilidad, puesto que debemos decir al mismo tiempo que el hombre es libre y que Dios es causa de todo, y nadie pudo ni podrá demostrar jamás cómo pueden conciliarse estas dos afirmaciones. (...) Los verdaderos problemas metafísicos son también los que llevan la metafísica a sus límites»³.

¹ J. DANIELLOU, *Memorias*, Ediciones Mensajero, Bilbao 1975, 69.

² J. DANIELLOU, *Saggio sul Mistero della Storia*, Morcelliana, Brescia 1957, 7, prefacio del autor a la edición italiana. Sobre la absolutización de la libertad en la modernidad ideológica, se puede ver: M. FAZIO, *Historia de las ideas contemporáneas*, Rialp, Madrid 2015, pp. 119 y ss.

³ J. DANIELLOU, *Dios y nosotros*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2003, 83-84. Apunta también en otra obra importante: «El ejemplo más conocido de este problema, y al que en efecto nunca podremos darle una explicación clara, es comprender cómo Dios puede ser causa de todas las cosas, y esto es lo que estamos afirmando, y cómo a la vez yo puedo ser absolutamente libre. Pues bien, es evidente que nos encontramos aquí ante dos afirmaciones de las que muy difícilmente podemos concebir su coexistencia». J. DANIELLOU, *Mitos paganos, misterio cristiano*, Casal i Vall, Andorra 1967, 94-95.

La *conciliación* de estas afirmaciones es justo el misterio al que apunta el sentido de la libertad humana y que el pensamiento a lo largo de la historia no se ha cansado de reflexionar. Estamos en un ámbito complejo, la libertad no es un *concepto* unívoco ni fácil de esclarecer, pues obedece al misterio del hombre mismo y de su relación con Dios. Existen diversas concepciones de libertad, en general —articuladas con la ética y la moral— tiende a destacarse las siguientes⁴: dimensión constitutiva, también llamada libertad interior, más que *tener* libertad el hombre *es* libre, subraya la autonomía personal, donde el hombre *es él mismo*; dimensión electiva, se refiere al albedrío, elegir entre una cosa u otra; dimensión de realización, entendida como la autodeterminación y construcción de un proyecto vital y dimensión social, que presenta la libertad en relación con los demás en el proyecto de construir una sociedad.

Las ideas de Daniélou sobre la libertad se encuentran esparcidas a lo largo de su pensamiento, no podría ser de otra forma pues en él la libertad ocupa un puesto principal y en cierto sentido omnipresente. Con este estudio pretendemos ofrecer una comprensión de la libertad que se extrae de un análisis detallado de la teología de la historia según la propuesta del teólogo francés. Su pensamiento está basado en una visión armónica del ser del hombre y su ejercicio en el tiempo. Solo desde la comprensión de *lo que es* el hombre en su esencia —lo que corresponde al ser—, y de una mirada atenta a su origen y el fin —lo que corresponde al tiempo—, es que se puede comprender mejor el sentido de la libertad humana. Esta unión de *ser y tiempo* es una intuición del pensamiento moderno, pero que en realidad ya fue abordada en pensamientos antiguos y, a lo que atañe a esta investigación, fue acometida por Gregorio de Nisa, gran estudioso de la teología de la historia, que dio además —o justamente por eso— un gran peso a la libertad del hombre. Daniélou fue un experto en la teología del niseño, y dedicó numerosos estudios a su pensamiento, de hecho —en lo que a esta temática se refiere— escribió una importante obra: *L'Être et le temps chez Grégoire de Nysse*.

La unión del *ser y el tiempo* apela al Ser de Dios y al ser del hombre, es decir, al misterio de cómo se relacionan —Dios y el hombre— en el tiempo: esta es la historia en su contenido más profundo, que tiene como misterio nuclear el de la libertad, pues son las libertades divina y humana las que tejen el entramado de la historia. Por eso, señala Daniélou, «el problema del significado de la historia ocupa un lugar central en las preocupaciones del pensamiento contemporáneo»⁵, pues su significado toca la libertad en su esencia, bien por eso podía decir Daniélou que «la libertad es el pináculo de la creación»⁶. Por tanto, la libertad se presenta, como decíamos, con un carácter *misterioso* que obedece al misterio del hombre y de su relación con el Creador. Daniélou se

⁴ Aquí hemos seguido las que se presentan en el libro R. YEPES STORK, J. ARANGUREN ECHEVARRÍA, *Fundamentos de Antropología*, EUNSA, Pamplona 2001 119-136. Ver también: J. CHOZA, J. VICENTE ARREGUI, *Filosofía del hombre*, ICF-Rialp, Madrid 1992; T. MELENDO, *Las dimensiones de la libertad*, «Anuario Filosófico» XXVII/2 (1994) 583-602.

⁵ DANIÉLOU, *Saggio sul Mistero della Storia*, 9, prefacio de la edición de 1952.

⁶ J. DANIÉLOU, *En torno al misterio de Cristo*, Editorial Juventud, Barcelona 1961, 218.

sintió llamado, como teólogo, a descubrir y redescubrir esa relación de lo humano y lo divino:

«Al comienzo de mi carrera universitaria, en un artículo que produjo cierto revuelo, tracé los rasgos de la vocación a la que me sentía llamado: “La función propia del teólogo consiste en circular, como los ángeles sobre la escala de Jacob, entre la eternidad y el tiempo, y tejer entre ambas partes vínculos siempre nuevos”».⁷

El valor del desarrollo de estas ideas es que implican al hombre en su esencia, a su vocación y por tanto al sentido de su existencia. En el prefacio a su principal estudio sobre la historia señala que «en realidad, más que elaborar técnicamente esta teología [de la historia], su objeto es desplegar sus consecuencias prácticas y ayudar así quizá a algunas almas a tomar conciencia del sentido pleno de su vocación cristiana»⁸. El francés recuerda que sigue pendiente la grandiosa misión de poner en el centro del mensaje cristiano la altísima vocación del hombre a participar de la vida Trinitaria, a la que solo libremente puede cooperar. «Depender de alguno o de alguna cosa forma parte de la naturaleza humana»⁹; asumir y llevar a plenitud la dependencia de Dios es nuestra vocación, lo señala el teólogo francés:

«Nosotros existimos plenamente cuando estamos totalmente vinculados. Hay que prestar atención a este punto, porque frecuentemente se nos habla de separación. Se nos dice que hay que despegarse de todo. En este sentido, esta frase es relativa. Corremos el peligro de apegarnos demasiado, pero si bien es cierto que no hay que estar demasiado apegados, es necesario, sin embargo, estar radicalmente vinculados. Es decir, existir es estar en comunión con Dios y con nuestros hermanos, y es absolutamente fundamental»¹⁰.

La existencia tiene por tanto un sentido, el anhelo humano de plenitud encuentra respuesta en la Trinidad que ha llamado al hombre a corresponder libremente al don que hace de Sí mismo: participar de una relación personal con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. La Trinidad le ha dado al hombre el tiempo para hacerlo partícipe de la reconducción de todo hacia el Padre, primero a sí mismo y luego la creación entera.

En este estudio ofreceremos, si se quiere ver así, una sistematización del pensamiento de Daniélou sobre la libertad desde la óptica de su teología de la historia. Lo que mostramos no constituye una visión exclusiva de su pensamiento sobre la libertad, son válidos análisis diversos, en cualquier caso, nos parece que se enunciarán elementos valiosos para cualquier persona que desee profundizar en la apasionante reflexión sobre la libertad humana.

⁷ DANIÉLOU, *Memorias*, 99. El artículo es: J. DANIÉLOU, *Les orientations présentes de la pensée religieuse*, «Études» 79/249 (1946).

⁸ DANIÉLOU, *Saggio sul Mistero della Storia*, 10, prefacio de la edición de 1952.

⁹ J. DANIÉLOU, *Cristianismo y mundo contemporáneo*, Ediciones Paulinas, Madrid 1970, 38.

¹⁰ J. DANIÉLOU, *El futuro de la religión*, Euramérica, Madrid 1969, 88.

¿Es necesario seguir escribiendo sobre la libertad? ¿Acaso no es *un tema* demasiado tratado, demasiado visto? A nuestro modo ver, mientras se siga entendiendo la libertad como una conquista de un *yo absoluto*, y se conciba como un proceso de desvinculación, seguirá no solo siendo válido sino necesario profundizar en su dimensión relacional. Es indispensable la revalorización del *vínculo* como rasgo de una libertad plena.

Jean Daniélou fue un colaborador importante en el Concilio Vaticano II. Trabajó como perito en varios textos conciliares, entre ellos la *Gaudium et Spes*: se han realizado varios estudios que ponen de manifiesto su valiosísimo aporte. Este documento conciliar puso en el centro la reflexión sobre el hombre contemporáneo en el mundo de hoy, y si bien ha dado respuestas a muchas de las interrogantes puestas en el debate en los años previos al Concilio, aún queda pendiente una mayor comprensión. En efecto, a nosotros nos ha parecido relevante el estudio del pensamiento del teólogo francés justamente por el mérito en haber sido uno de sus principales impulsores.

La visión de conjunto de la teología de la historia en Daniélou hace relucir con gran belleza el sentido de la libertad. Su pensamiento además se apoya en la experiencia de vida de alguien que se supo y se sintió libre, y esto es importante. En sus Memorias, titula el primer capítulo: «Un hombre libre», y dejará escrito un testimonio de su experiencia, que ya manifiesta veladamente su idea de libertad:

«En lo más íntimo de mi propio ser me siento un hombre libre. Encuentro extraordinariamente bella la expresión del joven jesuita al comienzo de *Soulier de satin*: “Estoy ligado a la Cruz, pero esta Cruz a la que me hallo ligado no está ligada a nada”»¹¹.

B. JEAN DANIÉLOU: BREVE PERFIL BIOGRÁFICO

Presentamos brevemente un perfil biográfico del autor en quien hemos basado nuestro estudio¹².

Jean Guénolé Louis Marie Daniélou nació en Neuilly-sur-Seine, el 14 de mayo de 1905. Fue educado en una familia cristiana, en sus memorias relata que en su adolescencia su madre le introdujo en las lecturas de Charles Péguy, Marcel Proust, Paul Claudel, Paul Valéry¹³. Con 18 años inició sus estudios clásicos en La Sorbona, lo que despertó en él una pasión intelectual por la

¹¹ DANIÉLOU, *Memorias*, 9.

¹² Remitimos a los siguientes estudios que aportan las fuentes de pensamiento de Jean Daniélou y amplían sus datos biográficos: G. JIMÉNEZ CLOPÉS, *Trinidad y existencia humana en Jean Daniélou*, EDUSC, Roma 2020. J. LYNCH, *Chi era Jean Daniélou?*, en LYNCH, J.-MASPERO, G. (eds.), *Finestre aperte sul misterio*, Marietti S.p.A, Genova 2012, 19-26. M.-J. RONDEAU, *Jean Daniélou teologo*, en LYNCH, J.-MASPERO, G. (eds.), *Finestre aperte sul misterio*, Marietti S.p.A, Genova 2012, 27-48. G. DERVILLE, *Histoire, mystère, sacramento. L'initiation chrétienne dans l'oeuvre de Jean Daniélou*, DDB, París 2014. Una relación de sus obras: D. VALENTINI, *La teologia della storia nel pensiero di Jean Daniélou*, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1970, pp XIII-LXXXIV.

¹³ Cfr. DANIÉLOU, *Memorias*, 33.

literatura y la historia. Allí conoció personajes que más tarde tendrían relevancia en el mundo intelectual y político francés: Jean-Paul Sartre (1905-1980), Henri Lefebvre (1901-1991), Georges Friedmann (1902-1977), Pierre Morhange (1901-1972), Raimond Aron (1905-1983)¹⁴, entre otros. Al final de sus estudios clásicos conoció a Jacques Maritain (1882-1973)¹⁵, a quien admiró por su categoría espiritual e inteligencia; y a François Mauriac (1885-1970), con quien trabó una profunda amistad que le ayudaría a dar un cambio intelectual en su vida y afianzar su vocación¹⁶.

Finalizados los estudios clásicos, ingresó el 29 de noviembre de 1929 en el noviciado de la Compañía de Jesús de Laval, situado al noroeste de Francia, allí hizo dos años de noviciado (1929-1931). Posteriormente realizó tres años de filosofía (1931-1934) en St. Hélier de Jersey y más tarde fue profesor de Literatura en Poitiers (1934-1936). Estudió teología en el escolástico de *Fourvière* (Lyon), donde fue ordenado sacerdote el 20 de agosto de 1938. En esos años conoció a Henry De Lubac (1896-1991), Hans Urs von Balthasar (1905-1988) y otros teólogos con quienes compartió el deseo de renovación de estudios patrísticos y teológicos¹⁷. Con perfil de escritor, a partir de 1941 forma parte en París del grupo de redactores de la revista jesuita *Études* y entra en el *Institut Catholique*, para preparar su tesis doctoral titulada *Platonisme et théologie mystique, Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse* que defendió en 1943. Por aquellos años también se dedicó a la pastoral juvenil, labor por la que sentía una especial pasión¹⁸.

A partir de 1941 inició una potente y fructífera labor intelectual. Se interesó, junto con otros teólogos, en renovar los estudios teológicos para facilitar el diálogo con el mundo moderno, fundamentándose en la Sagrada Escritura y los Padres de la Iglesia. En 1942 junto con De Lubac y Claude Mondésert (1906-1990) comenzaron la publicación *Sources Chrétiennes*, con el fin de facilitar el estudio de los Padres de la Iglesia. Jean Daniélou fue un hombre con agudo ingenio y gran dedicación intelectual, ha tenido repercusión en diversos campos teológicos entre los que destacan: las fuentes de la historia cristiana, el desarrollo de los estudios bíblicos y patrísticos, la teología sacramental y litúrgica, teología cristológica y trinitaria, teología y filosofía de la religión, teología de la historia de la salvación; además, escribió incisivos ensayos sobre problemas sociales y temas de actualidad.

¹⁴ Cfr. *Ibidem*, 43. Se indican algunos breves detalles biográficos de los personajes menos conocidos, todos son del ámbito francés. Henri Lefebvre fue un filósofo dedicado principalmente a la sociología, la geografía y propulsor del materialismo histórico. Georges Friedmann fue un pensador que impulsó una sociología del trabajo de corte marxista. Pierre Morhange fue un político, miembro de Les Républicains, partido gauillista y conservador francés. Raimond Aron fue un sociólogo, filósofo y político, promotor del liberalismo moderno.

¹⁵ Cfr. *Ibidem*, 48.

¹⁶ Cfr. *Ibidem*, 51 y 77.

¹⁷ Cfr. *Ibidem*, 67-69.

¹⁸ Cfr. *Ibidem*, 88.

Participó entre los años cuarenta y sesenta en diversos foros sobre diálogo interreligioso. En 1945 colaboró con los inicios de la revista *Dieu Vivant*, con el fin de contribuir al desarrollo del pensamiento religioso en un marco ecuménico¹⁹. En 1962 Juan XXIII lo llamó a trabajar como perito en el Concilio Vaticano II, hizo importantes aportes en la *Dei Verbum* y especialmente en la *Gaudium et Spes*²⁰, colaboró a que el documento subrayara con mayor riqueza la antropología cristiana y contribuyera a enfrentar los problemas modernos desde de una visión global del destino del hombre. El 19 de abril de 1969 fue ordenado obispo y el 28 de abril de ese mismo año Pablo VI le nombró Cardenal.

Su súbita muerte la tarde del 20 de mayo de 1974 en París, en la casa de una mujer prostituta, desató unas críticas sensacionalistas que opacaron su figura. Con el tiempo se comprobó que el cardenal ejercía un acto de caridad, auténtica práctica de comunión fraterna: llevaba a esta mujer un dinero para pagar el abogado de su marido, encerrado en la cárcel²¹. Mimi Santoni —la mujer a la que nos referimos—, ofreció un testimonio de lo ocurrido, concluyó: «Cayó de rodillas. Su cabeza se estrelló contra el suelo. Un último aliento y luego nada. Mucho tiempo después me he dicho: qué bella muerte para un cardenal caer de rodillas»²².

C. ANTECEDENTES Y ASPIRACIONES DE LA TESIS

Concebimos esta investigación en una línea argumental iniciada por el Dott. Gérard Jiménez en su tesis titulada *Trinidad y existencia humana en Jean Daniélou*²³. Este estudio se centra en la atención del ser del hombre creado a imagen y semejanza de Dios Uno y Trino, lo que permite dilucidar una *ontología trinitaria* en la estructura del ser del hombre, lo que tendrá implicaciones fundamentales que derivan de la *condición relacional* de su esencia. Otro estudio fundamental ha sido el del prof. Dott. Donato Valentini, *La teología della storia nel pensiero di Jean Daniélou*, tesis doctoral publicada en 1970²⁴. El prof. Valentini es uno de los primeros estudiosos de la teología de la historia del teólogo francés, y su trabajo ha sido sumamente valioso.

En nuestro estudio hemos querido unir, si se puede decir de este modo, los planteamientos de las tesis de Jiménez y Valentini, pero centrando la atención en la libertad y destacando más las fuentes de su pensamiento, sobre todo de Gregorio de Nisa.

¹⁹ Cfr. *Ibidem*, 108.

²⁰ Cfr. C. APARCIO-VALLS, *Aportación del P. Daniélou en la primera fase de elaboración de la Gaudium et Spes* (2004).

²¹ Cfr. M. CAMISASCA, *Introduzione*, en LYNCH, J.-MASPERO, G. (eds.), *Finestre aperte sul misterio*, Marietti S.p.A, Genova 2012, 14-15.

²² DE BOYSSON, *Le cardinal et l'hindouiste*, Petite Renaissance, Paris, 2008, 240. El testimonio completo en pp. 236-243.

²³ Cfr. JIMÉNEZ CLOPÉS, *Trinidad y existencia humana en Jean Daniélou*.

²⁴ Cfr. VALENTINI, *La teologia della storia nel pensiero di Jean Daniélou*.

La tesis de Jiménez Clopés tuvo como relator al prof. Dott. Giulio Maspero, quien además forma parte del proyecto “*Relational Ontology Research*” que impulsa investigaciones que ponen el foco en las implicaciones prácticas desde la perspectiva de la dimensión relacional del hombre, en diálogo con la filosofía, la teología y distintas ramas del saber. Para esta investigación ha sido fundamental la recopilación de estudios titulado: *Storia e mistero. Una chiave di accesso alla teologia di J. Ratzinger e J. Daniélou*²⁵. En efecto, el prof. Maspero elabora un importante artículo que atiende a la articulación del ser del hombre y la historia, según el pensamiento de Daniélou²⁶. Con el prof. Maspero vimos que esta línea de investigación se podía profundizar poniendo la atención en la libertad del hombre, por la importancia que tiene en la teología de la historia del teólogo francés. La investigación se vio motivada también por el interés que había en evidenciar las raíces patrísticas de Daniélou, especialmente en Gregorio de Nisa. Esta línea de investigación era además enriquecida por los importantes aportes, que tanto el prof. Maspero como otros investigadores, han venido realizando en torno al pensamiento del Niseno.

Sobre Daniélou se han realizado numerosos estudios. Su pensamiento fue tan amplio que ha permitido abordarlo desde distintas perspectivas. La tesis doctoral del Dott. Guillaume Derville, nos ayudó a comprender mejor la dimensión salvífica de la historia. Hemos consultado oportunamente otros estudios²⁷, procurando centrar la atención en nuestra línea de investigación. Pero hemos atendido principalmente a las fuentes primarias de esta investigación, que son abundantes, intentando interpretar con luz nueva las enseñanzas de Daniélou y contrastando con otras investigaciones cuando fuera el caso.

Esta tesis busca ser un aporte a la reflexión sobre el misterio de la libertad desde la perspectiva que une el ser del hombre (su ontología relacional) con el tiempo (su desarrollo en la historia). Esta visión de conjunto permite abarcar mejor este misterio, y es así como el mismo Daniélou se aproxima a él. La investigación busca también favorecer la difusión del pensamiento del teólogo francés en el ámbito de lengua española, donde aún es parcialmente o escasamente conocido.

²⁵ MASPERO, G.-LYNCH, J., *Storia e Mistero*, EDUSC, Roma 2016.

²⁶ G. MASPERO, *Ontologia e storia in Jean Daniélou*, en MASPERO, G.-LYNCH, J. (eds.), *Storia e Mistero*, EDUSC, Roma 2016, 115-152.

²⁷ F. C. RODRIGUES FIGUEIREDO, *Cristo, misterio de la alianza, en la teología de Jean Daniélou*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2012; J. LYNCH, *The mystical origin of Jean Daniélou's preachable theology*, Pontificia Univ. Gregoriana, Roma 2017; I. ALVA RODRIGUEZ, *Cristianismo y religiones en el pensamiento de Jean Daniélou*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2017; W. ABI ZEID, *The incarnation and the historical sacramentality of the person in Jean Daniélou's thought*, Pontificia Univ. Lateranense, Roma 2015; P. PIZZUTO, *La teologia della rivelazione di Jean Daniélou. Influsso su Dei Verbum e valore attuale*, Pontificia Univ. Gregoriana, Roma 2013; J. SIERRA POSADAS, *La tipología en Jean Daniélou (1905-1974)*, Pontificia Univ. della Santa Croce, Roma 2010; F. ERLLENMEYER, *Das Geheimnis der Geschichte in Christus deuten. Der Beitrag Jean Daniélous zu eniner theologischen Hermeneutik der Geschichte*, Eos-Editions Sankt Ottilien, Deutschland 2016

D. MÉTODO Y ESTRUCTURA DE LA INVESTIGACIÓN

Debido a la amplitud y complejidad del tema, nos hemos visto en la necesidad de encontrar un método y una estructura adecuada que nos permitiesen mantenernos en el hilo conductor de la investigación y facilitase la comprensión y la lectura.

La tesis está estructurada en cinco capítulos. El primer capítulo recoge las ideas sobre la libertad que se desprenden de los escritos de Daniélou que dialogan con pensadores modernos y contemporáneos. Los autores más tratados son del ámbito francés: Albert Camus, Maurice Merleau-Ponty, André Malraux y principalmente Jean Paul Sartre. Pero para comprender mejor las raíces de sus planteamientos hemos también abordado lo que en los escritos de Daniélou trata sobre Martin Heidegger, Friedrich Nietzsche y de forma más remota, Ludwig Feuerbach. Este capítulo guarda una unidad lógica, y constituye como un preámbulo filosófico necesario de abarcar para comprender mejor las siguientes líneas de investigación en ámbito teológico, que son tratadas en los demás capítulos.

El Génesis es el libro que trata sobre los orígenes del hombre, del mundo y del Pueblo Elegido. Daniélou dio una importancia primordial al tratado *Deo Creante* pues en el Génesis hallamos respuestas²⁸. En su libro *Au commencement-Genèse 1-11* comenta los primeros capítulos del Génesis, para nosotros esos comentarios han constituido como la falsilla del esquema teológico. Daniélou explica que tres son las preguntas que todo hombre se ha hecho: ¿Qué es? ¿De dónde viene? ¿A dónde va? Él mismo puntualiza que la primera pregunta hace referencia a su naturaleza, la segunda señala su origen y la última apunta al fin; así, la primera es una pregunta sobre su ontología, mientras que las otras dos están en relación a la historia. El Génesis, apunta el teólogo francés, nos da la respuesta a estas tres preguntas.

El capítulo II está dedicado a la ontología. Inicia con unas premisas epistemológicas fundamentales que se deben tomar en cuenta ante la situación del hombre ante al misterio de Dios. De acuerdo al pensamiento de Daniélou, el apofatismo, la comprensión de los límites de la razón ante Dios y la radical diferencia ontológica entre el Ser y lo creado, se presentan como condicionamientos para quien desea comprender el mundo desde la perspectiva de la revelación del misterio trinitario: si no se siguen se cae en riesgo de antropomorfismo. Solo entonces, se podrá mirar al hombre creado a imagen y semejanza de la Trinidad, mirada auténtica, pues «en la Trinidad se nos revelan las últimas profundidades de la realidad, se nos revela el misterio de la existencia»²⁹, en Ella todo tiene su origen y fundamento.

Veremos en este capítulo las implicaciones que tiene para el ser humano el haber sido creado a imagen y semejanza de quien es Uno y Trino: desde la revelación del misterio trinitario el hombre conoce lo más propio y profundo de su ser. Aquí destacaremos la dimensión relacional como coprincipio origi-

²⁸ J. DANIELOU, *In principio*, Morcelliana, Brescia 1963, 35 y ss.

²⁹ J. DANIELOU, *La Trinidad y el misterio de la existencia*, Ediciones Paulinas, Madrid 1969, 9.

nario del ser. Analizaremos el valor que dio Gregorio de Nisa a la libertad en el *progreso* de asemejarse a la Divinidad. Para él, la libertad constituye la principal condición del hombre como imagen de Dios: la libertad es comprendida como una perfección de la Esencia Divina. Se entiende entonces que Daniélou —conocedor y seguidor de la doctrina de los capadocios— haya dicho que «para el cristiano, la libertad no está en el punto de partida: está al final. El objeto de la vida es hacerse libre»³⁰.

Los capítulos III, IV y V están dedicados a la historia. Para abordar estos capítulos hacía falta sentar las bases contextuales de los temas que se tratarían. En su libro *Scandaleuse vérité*, el teólogo francés explica que en la creación se puede apreciar el orden como *símbolo*, y que esa creación está ordenada en y por el amor, lo que constituye el *drama*. La unión del *símbolo* y el *drama* de la creación es lo que constituye la historia. Estos planteamientos entroncan con las ideas de Gregorio de Nisa, por eso en este y los demás capítulos haremos especial mención a muchos de sus escritos desde la perspectiva de cómo las interpretó Daniélou.

En el capítulo III abordaremos la historia divina como economía trinitaria de amor. La teología de la historia en nuestro autor tiene tres principales rasgos: está ligada, transformada y sostenida por intervenciones divinas, Daniélou las llamará *mirabilia Dei*; tiene como intervención eminente el evento cristológico; y, en su esencia, está marcada por una tensión al futuro, es decir, tiene una orientación escatológica. El dogma de Calcedonia se presenta como culmen de la comprensión del modo de obrar trinitario, que acentúa el deseo divino de contar con el hombre, primero con Jesucristo y, —con Él y en Él— con toda la humanidad. Jesucristo uniendo en sí mismo la naturaleza divina y la humana, constituye el eje y la plenitud de la cooperación de la libertad humana al plan redentor y escatológico, asociándose con plena libertad humana a la voluntad del Padre, muestra su sentido más pleno y profundo. En este capítulo subrayamos principalmente la acción y la iniciativa divinas, pero no ha sido fácil mantenernos netamente en este hilo conductor pues la historia implica también la intervención del hombre. En esta sección han sido valiosos varios de los artículos del *Dieu Vivant*.

En efecto, en Daniélou se pueden distinguir dos historias desde el punto de vista de su origen: una divina y otra humana. A la vez, se pueden distinguir dos dimensiones de la historia: una individual, que atañe a cada hombre con Dios, y otra cósmica, que se refiere al diseño de toda la creación, en el que también la humanidad participa. Veremos cómo la centralidad del dogma de Calcedonia arroja una luz nueva para comprender la relación de ambas historias y, análogamente, para comprender la relación entre la libertad divina y humana. La obra *Le signe du Temple ou De la présence de Dieu* ha resultado fundamental para concebir estas ideas sobre la historia, pues en el pensamiento de Daniélou la imagen del templo, como símbolo de la presencia de Dios, permite comprender las diversas etapas temporales.

³⁰ DANIÉLOU, *El futuro de la religión*, 92.

Las premisas del capítulo III permiten ahondar en los capítulos IV y V, en donde se tratarán las historias individual y cósmica respectivamente, se mostrará el diseño trinitario para el hombre y el mundo, y se subrayará la colaboración del hombre en ese plan divino. En el capítulo IV se tratará el problema del mal, pues atañe a la libertad del hombre en su esencia y al plan salvífico de salvación. Aquí profundizaremos en la teología de la divinización y en la participación del cristiano en la Vida Trinitaria. En el capítulo V veremos cómo se construye la historia cósmica, aquella que Dios va dirigiendo junto con la humanidad entera. Este capítulo concluye con la escatología, pues la historia, tal como la conocemos ahora, tendrá un fin. En estos dos últimos capítulos vuelven a ser fundamentales los planteamientos de Gregorio de Nisa.

Cabe también comprender la estructura de los capítulos referidos a la historia, según el clásico esquema *exitus-reditus*, así, el capítulo III sería el *exitus*, y los capítulos IV y V el *reditus*. Fijando antes la comprensión del hombre a la luz de la Inmanencia divina en el capítulo II.

Por último, señalamos que, cuando en el cuerpo del texto se presentan citas textuales en español de obras en otras lenguas, la traducción que usaremos es propia.

* * *

Antes de concluir esta introducción no dejo de expresa mi agradecimiento a la Pontificia Universidad de la Santa Cruz y a su Gran Canciller Mons. Fernando Ocariz, en donde he cursado la licencia en teología dogmática y posteriormente el doctorado. Hago especial mención al prof. D. Giulio Maspero por haber acogido y orientado esta tesis desde sus inicios: su aliento, y sobre todo su cercanía y afecto, me han llevado a ver en él no solo el relator de esta investigación sino a descubrir un padre, que ha sido un apoyo y consejero en otras facetas de la vida. Agradezco también a D. Gérard Jiménez, en parte puedo decir que fue él quien me hizo descubrir las posibilidades ulteriores de investigación que su tesis sobre Daniélou dejaban abiertas: le agradezco sus aportes bibliográficos y sus sugerencias. Agradezco a D. Luis Baura, que desde la distancia me dio valiosas sugerencias en el estilo y en la redacción de la tesis. También agradezco a D. Luis Romera, las conversaciones con él me han ayudado a revisar algunos aspectos de la investigación y sobre todo me ha alentado a concluir. También reconozco la ayuda de Javier Marrodán que me ha escuchado en muchas ocasiones hablar de la tesis y me ha dado valiosas sugerencias. Valoro también el apoyo y el interés de muchos compañeros de estudios con quienes he convivido en Roma estos años, su interés y los consejos que me han dado, han sido una importante ayuda para concluir esta investigación. Agradezco la atenta y sugerente correlación de la profesora Isabel Troconis, ha sido una colaboración significativa para mejorar la tesis. Finalmente agradezco a mi familia y amigos, especialmente a mis padres, quienes siempre alentaron mi trabajo. Doy gracias a Dios.

Capítulo I

EXISTENCIA Y LIBERTAD UN DIÁLOGO CONTEMPORÁNEO

En este capítulo expondremos la noción de libertad que se desprende de los escritos de Daniélou dialogando con el pensamiento moderno y contemporáneo. Destacaremos tres grandes campos sobre la libertad conexos con elementos claves de la antropología. El primero, al que hemos llamado *libertad autónoma*, es el que se ha heredado del racionalismo y la Ilustración, que se presenta disociado de cualquier vínculo, principalmente de la verdad. Consecuencia de ello es un proceso hasta identificar la libertad como *independencia* absoluta. La libertad autónoma encuentra diversas expresiones sociales, políticas y económicas en los liberalismos del siglo XIX donde, en mayor o menor medida, se tiende a desvincular de una autoridad: Estado, Iglesia, Ley, etc¹. El tema en sí es complejo y presenta muchas aristas, por eso, para efectos de este estudio, nos interesa entender cómo aborda Daniélou las ideas de Ludwig Feuerbach, Friedrich Nietzsche y Albert Camus.

A estas ideas de libertad desvinculada se unieron filosofías que tomaron la experiencia de la existencia humana como clave de comprensión fenomenológica, y que en algunos casos desembocaron a la que hemos llamado *libertad existencialista*. Especial interés guardan las concepciones de libertad de los existencialismos de Martin Heidegger y sobre todo Jean Paul Sartre, a quien nuestro autor dedicó particular atención; también encontró fuertes críticas la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty con quien Daniélou entró en diálogo.

Descubriremos además una concepción que se presenta como contrapunto de la anterior, a la que hemos llamado *libertad optimista*. En este campo André Malraux encuentra en Daniélou ciertos reparos.

Hemos seguido, en general, un hilo argumental temporal, yendo desde las líneas de fines de la modernidad ideológica², para luego abordar el pensamiento contemporáneo y finalizar en la posmodernidad. Descubriremos una interesante evolución de un proceso de secularización, con distintas etapas en su evolución: de un rechazo absoluto de Dios a la ignorancia e indiferencia;³

¹ Mayor bibliografía sobre el liberalismo en FAZIO, *Historia de las ideas contemporáneas*, 161-192.

² Se puede encontrar una profundización en el pensamiento de la modernidad ideológica en *Ibidem*, 149-268.

³ Para profundizar en esto proceso de negación de Dios y absolutización del hombre se puede recurrir al libro H. DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo*, Ediciones Encuentro, Ma-

subrayando la centralidad de la libertad humana en este proceso y las implicaciones para el hombre de hoy, pues «es la infinitud de la libertad humana la que representa la adquisición central del pensamiento [contemporáneo]»⁴. Del repaso histórico crítico a la modernidad, descubriremos el límite con el que se encuentra el pensamiento filosófico y cómo, siguiendo a nuestro autor, las dimensiones de libertad antes expuestas no consiguen dar pleno sentido a la libertad humana.

A. LA LIBERTAD AUTÓNOMA

La libertad autónoma tal como la hemos abordado en este estudio tiene sus raíces inmediatas en la ilustración y el racionalismo del siglo XVIII; y sus orígenes más remotos en la atención especial que se ha dado al sujeto desde Descartes, atención que en el trascurso de la modernidad se va decantando hacia un subjetivismo que acaba encerrando al hombre en sí mismo⁵.

No pretendemos hacer un estudio a fondo de los autores que se irán presentando, sino limitarnos a las ideas que han configurado su enfoque de la libertad y el modo en cómo Daniélou les sale al encuentro. Nos interesa, en este apartado, destacar a Nietzsche, pues su filosofía nihilista influyó notablemente en los pensadores posteriores, y sobre todo porque Daniélou lo aborda en múltiples ocasiones. Para comprender el rol que este filósofo alemán ha ejercido en el pensamiento posterior hace falta dar un paso atrás y destacar algunos planteamientos de Ludwig Feuerbach. En general, nos interesa mostrar el proceso de la concepción del ser y la existencia humana desvinculándola de Dios y aislándola en sí misma. Es una visión opuesta al pensamiento de Daniélou:

«En la base del ateísmo se halla, en efecto, la afirmación de que el hombre es verdadera y plenamente él mismo solo cuando se lo toma como valor supremo (...) el ateísmo sostiene que el hecho de reconocer que existe una trascendencia es en sí mismo una alienación. La corriente de pensamiento ateo que va desde Feuerbach a Sartre y al marxismo contemporáneo se basa en este falso presupuesto, que ve en la negación de Dios la suprema expresión de la emancipación del hombre y cree que un auténtico humanismo no puede basarse más que en la muerte de Dios»⁶.

drid 2012, autor con quién Daniélou tuvo estrecha relación. Refiriéndose a este proceso escribió De Lubac: «Si seguimos ahora el curso de los siglos para llegar hasta «los tiempos modernos», haremos un descubrimiento extraño. He ahí que ahora esta idea cristiana del hombre, que había sido recibida como una liberación, comienza a sentirse como un yugo. He ahí que este mismo Dios, en el que el hombre había aprendido a ver el sello de su propia grandeza, comienza a aparecérselo como un antagonista, como el adversario de su dignidad». *Ibidem*, 29.

⁴ DANIELOU, *Les orientations présentes de la pensée religieuse*, 14.

⁵ Se puede ver un análisis más profundo de este periodo en FAZIO, *Historia de las ideas contemporáneas*, 70-115; R. GUARDINI, *El fin de la modernidad*, PPC, Editorial y Distribuidora S.A., Madrid 1996.

⁶ DANIELOU, *Cristianismo y mundo contemporáneo*, 39-40. Las citas que se refieren a una explicación o aclaración más extensa, las hemos preferido presentar con un formato distinto.

Daniélou va directamente contra la postura de la desvinculación absoluta pues «depender de alguno o de alguna cosa forma parte de la naturaleza humana»⁷, subraya así la condición existencial donde la relación tiene carácter constitutivo. Es el proceso contrario de la modernidad ideológica:

«Ante el abismo del universo, la filosofía existencialista abre un abismo aún más profundo. (...) [El hombre] puede encontrar una orgullosa y amarga satisfacción en el sentimiento trágico de la trascendencia respecto a todo lo que le rodea, y autoconsiderarse como un Dios: es la actitud de un Nietzsche o de un Sartre. Él puede, también, desafiando las apariencias contrarias, apoyarse con su fe en la palabra de Cristo, como hacen Kierkegaard y Barth, Gabriel Marcel y Max Scheler»⁸.

Más adelante veremos cómo desarrolla esa dimensión relacional desde la teología trinitaria, presentaremos ahora algunos de estos autores modernos para analizar este proceso de autonomía y sus implicaciones en el ser y la libertad humana⁹.

A.1. LUDWIG FEUERBACH. «HOMO HOMINI DEUS»

Ludwig Feuerbach¹⁰ (Landshut, Alemania; 1804-Rechenberg, Alemania; 1872), interpreta a su maestro Georg Wilhelm Hegel, considerando su pensamiento como panteísta y ateo y, por consiguiente, incompatible con el cristianismo. Feuerbach aplicó al hombre concreto el concepto de *alienación* que Hegel aplicaba al espíritu absoluto, cambiando así la concordancia de la *idea* con *lo real*¹¹. Según el filósofo alemán la *alienación* consiste en que el hombre se encuentra privado de algo que le pertenece por esencia, en beneficio de algu-

⁷ *Ibidem*, 38.

⁸ DANIÉLOU, *Les orientations présentes de la pensée religieuse*, 14.

⁹ La antropología filosófica descubre lo incongruente de la autonomía absoluta pues «imaginarse que la libertad consiste en la ausencia total de límites que me constriñan es una fantasía: una libertad indeterminada, genérica, que no es nada y puede serlo todo, es una abstracción inexistente. El hombre tiene cuerpo, historia, nacimiento síntesis pasiva. Confundir esa abstracción con la libertad es un error que Hegel supo criticar con agudeza. (...) La persona humana nunca parte de cero: vivimos en una situación determinada y concreta; somos libres desde ella. La síntesis pasiva hay que asumirla, no como una rémora, sino como una riqueza que me pone en condiciones de formular libremente un determinado proyecto vital. Lo que ya soy no es un inconveniente, sino, precisamente, aquello que posibilita en la práctica el ejercicio de mi libertad» YEPES STORK, ARANGUREN ECHEVARRÍA, *Fundamentos de Antropología* 123. La referencia a Hegel es: HEGEL, G.W.L., *Principios de la filosofía del derecho*, Edhasa, Barcelona, 1988, 69-70. Vemos también en el plano ético equiparaciones de la libertad como ausencia de vínculos: «Por libertad se entiende, de acuerdo con el significado propio de la palabra, la ausencia de impedimentos externos» T. HOBBS, *Leviatan*, Ediciones Libertador, Buenos Aires 2013, XIV.

¹⁰ Hemos seguido en este apartado sobre Ludwig Feuerbach las ideas presentadas en M. FAZIO, F. FERNÁNDEZ LABASTIDA, *Historia de la filosofía contemporánea*, Palabra, Madrid 2004 99-103; y DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo*, 31-44.

¹¹ Cfr. L. FEUERBACH, *La esencia del cristianismo*, Editorial Trotta S.A., Madrid 2009, 80.

na realidad ilusoria¹². Feuerbach distinguirá entre atributos divinos y sujeto divino; los atributos (sabiduría, querer, justicia y amor) afectan al hombre, «los atributos divinos son de mi propiedad, es decir, todas las propiedades de Dios son mías»¹³. El hombre religioso no ha hecho más que proyectar esos atributos fuera de sí atribuyéndolos a un sujeto divino imaginable a quien nombra Dios, por tanto «dudar de Dios significaría dudar de mí mismo»¹⁴. Con el desarrollo de su filosofía, Feuerbach radicaliza su postura llevando a un materialismo puro el pensamiento hegeliano, «la conciencia del hombre no es, como pretende Hegel, la autoconciencia de Dios, sino que la conciencia de Dios es la autoconciencia del hombre»¹⁵.

El hombre religioso se encuentra frustrado aplicando a Dios lo que es suyo: «el hombre pobre tiene un Dios rico»¹⁶. Al giro antropocéntrico propio de la modernidad se añade el paso de la negación de Dios por el hombre: «La conciencia de Dios es la autoconciencia del hombre; el conocimiento de Dios el autoconocimiento del hombre. Conoces al hombre por su Dios, y viceversa, conoces su Dios por el hombre; los dos son una misma cosa»¹⁷. La dialéctica — herencia hegeliana— pone al hombre frente a Dios y el hombre religioso «afirma en Dios lo que niega en sí mismo»¹⁸; cuando en realidad, según Feuerbach, la verdad es solo antropología: «Rebajando la teología al estado de antropología (...) elevo más bien la antropología al estado de teología, lo mismo que el cristianismo transformaba al hombre en Dios rebajando a Dios al estado del hombre. La religión es el sueño del espíritu humano»¹⁹.

El hombre ha construido en la religión una imagen soñada donde el hombre se mira a sí mismo, es el concepto concreto del hombre en su forma mística, Dios para Feuerbach «se funda únicamente en que él es y tiene lo que nosotros no somos ni tenemos»²⁰. El hombre se descubre así mismo necesitado, esta *necesidad* es una intuición antropológica relevante, pero la crítica de Feuerbach al cristianismo será la de cubrir esa necesidad con Dios, cuando más bien, según él, «Dios surge del sentimiento de una carencia; lo que el hombre echa de menos —bien sea algo determinado y, por lo tanto, consciente, bien sea inconsciente— esto es Dios»²¹. Entendido así, la religión se convierte en el

¹² Daniélou critica esta postura en “*La foi en l’homme chez Marx*” en «Chroniques sociale de France», 1938, 163 ss.

¹³ L. FEUERBACH, *Escritos en torno a la esencia del cristianismo*, Editorial Tecnos, Madrid 1993, 86.

¹⁴ FEUERBACH, *La esencia del cristianismo*, 71 y ss. Añade: «El hombre es el Dios del hombre» (*Ibidem*, 132).

¹⁵ FAZIO, FERNÁNDEZ LABASTIDA, *Historia de la filosofía contemporánea*, 101.

¹⁶ FEUERBACH, *La esencia del cristianismo*, 123.

¹⁷ *Ibidem*, 65.

¹⁸ *Ibidem*, 77.

¹⁹ *Ibidem*, 43.

²⁰ FEUERBACH, *Escritos en torno a la esencia del cristianismo*, 7.

²¹ FEUERBACH, *La esencia del cristianismo*, 123.

enemigo del hombre y la peor de ellas es el cristianismo, principal culpable de haber alienado al hombre.

La lectura dialéctica de la historia le lleva a justificar la religiosidad del hombre hasta la modernidad, pues sin la adoración de un Ser distinto a sí mismo, este hubiera tenido una conciencia oscura y cerrada, como la de un animal, pues «la conciencia, en sentido estricto, solo existe allí donde un ser tiene como objeto su propio género, su propia esencialidad»²². Sin embargo, llegaba el momento de dar el segundo paso dialéctico, el de la negación o la antítesis y recuperar en su corazón a este ser que había repudiado²³, liberándose de una ilusión llegaría la hora del hombre.

La visión cristiana del hombre creado *a imagen y semejanza de Dios* es punto de partida que en el cristianismo constituye la base de la dignidad humana, el fundamento de su grandeza. En cambio, en la modernidad ideológica esto no solo es equivocado, sino debilidad, y en cierto sentido humillante: hacer depender la dignidad en otro no se ajustaba al humanismo de estos autores. Si para el cristiano el hombre es imagen de Dios, para Feuerbach Dios es la imagen del hombre, imagen producida por su necesidad de conciencia, pero el hombre debe romper esta alienación que lo tiene atado, llega entonces el tercer paso dialéctico: la síntesis, que consiste en la liberación: el hombre con sus propias fuerzas toma conciencia de la infinitud en su propio ser y existencia. Dirá el filósofo alemán: «*Homo homini Deus est*; este es el primer principio práctico, este es el momento crítico de la historia del mundo»²⁴.

A pesar de esto, la *necesidad* del hombre no queda así satisfecha, cada individuo debe acudir a la especie humana e integrarse con los demás en la vida social y así sustituir a Dios por la humanidad. El filósofo alemán plantea una dialéctica interpersonal del *yo-tú*, el *yo* se reconoce *frente a un tú* y mediante el amor se une con los demás. En vez de decir “Dios es amor” habría que decir «el amor es Dios, el amor es el ser absoluto»²⁵. El cristianismo ha proyectado en el dogma trinitario esa dimensión comunitaria:

«Solo la vida en comunidad es la verdadera vida divina que se satisface en sí misma; este simple pensamiento, esta verdad natural e innata al hombre es el secreto del misterio sobrenatural de la trinidad. Pero la religión expresa también esta verdad, como cualquier otra, de una manera indirecta e invertida, en la medida en que también aquí convierte una verdad general en particular, y el verdadero sujeto en predicado, como cuando dice: Dios es la vida comunitaria, la vida y el ser del amor y de la amistad»²⁶.

²² *Ibidem*, 53.

²³ Cfr. *Ibidem*, 81: «En la sístole religiosa se despoja al hombre de su propia esencia, se repudia y condena a sí mismo; en la diástole religiosa acepta nuevamente la esencia repudiada en su corazón».

²⁴ *Ibidem*, 312.

²⁵ *Ibidem*, 303. Este amor humano ha sustituido a Dios. «*Cogito, ergo omnes sum homines*» «Pienso, luego soy todos los hombres», dirá Feuerbach.

²⁶ *Ibidem*, 118. Incluso, afirma que el hombre ha proyectado en la Trinidad su psicología interior, haciendo una inversión intrascendente de la analogía *psicología* elaborada por al-

Esta vida comunitaria es el punto de partida de una moral altruista, pero no se trata del amor cristiano, sino de un amor cerrado al espíritu: «El amor al hombre no puede ser derivado, debe ser original, pues únicamente el amor es un poder verdadero, santo y auténtico. Si la esencia del hombre es el ser supremo del hombre, así también el amor del hombre por el hombre debe ser prácticamente la ley primera y suprema»²⁷.

Feuerbach no se considerará a sí mismo ateo en sentido estricto, pues según él, idólatra es quien rechaza los atributos de la divinidad, que él ha atribuido a la humanidad²⁸. Feuerbach había querido poner como título a su primera obra (en la que expresa su idea esencial): *Gnothi seauton* (*Nosce te ipsum: Conócete a ti mismo*) en vez de *La esencia del cristianismo* (*Das Wesen des Christenums*), detalle verdaderamente simbólico, su humanismo ateo tomaba como bandera el viejo precepto clásico griego que algunos Padres de la Iglesia habían adoptado hacía tanto tiempo²⁹. Feuerbach deseaba revelar al hombre su esencia, para darle fe en sí mismo, lo que al mismo tiempo implicaba derribar a Dios de la conciencia cristiana³⁰.

La referencia a Feuerbach es de sumo interés para varios motivos que nos interesa en la línea argumental de este estudio:

1. Su postura atea y antropocéntrica, que conduce a una sustitución de Dios por el hombre; según el filósofo alemán, la religión ha alienado al hombre proyectando en Dios una imagen falsa de su propia infinitud. La liberación del hombre es una divinización de sí mismo en el conjunto de la humanidad.
2. El existencialismo nace propiamente con Soren Kierkegaard, pero en Feuerbach encontramos elementos de una filosofía existencialista. La intuición antropológica de la *necesidad* es un punto capital, si bien estamos en el marco de una antropología cerrada al espíritu, se reconoce un *anhelo*.

gunos Padres, dice Feuerbach: «Conocemos para conocer, amamos para amar, queremos para querer, es decir, para ser libres. El verdadero ser es el ser que piensa, ama, quiere. Verdadero, perfecto, divino es solamente lo que existe para sí mismo. Pero así es el amor, así la razón, así la voluntad. La trinidad divina en el hombre, por encima del hombre individual, es la unidad de razón, amor y voluntad» *Ibidem*, 55.

²⁷ *Ibidem*, 312.

²⁸ Cfr. *Ibidem*, 198-199.

²⁹ La invitación al conocimiento propio ya estaba en la entraña del pensamiento griego, el famoso «*conócete a ti mismo*» de Sócrates en los Padres alcanza la fuerza de juicio metafísico. Ver por ejemplo Clemente de Alejandría, *Stromatas*, 17, c. 17. También dice Gregorio de Nisa: «¡Hombre, no menosprecies lo que hay de admirable en ti! Tú eres poca cosa según creer, pero yo te enseñaré que eres algo grande. (...) Repara en lo que eres. ¡Considera tu dignidad real! Ni el cielo ha sido hecho a imagen de Dios, como tú, ni la luna, ni el sol, ni nada de lo que se ve en la creación..., fíjate en que nada de lo que existe es capaz de contener tu grandeza». GREGORIUS NYSSENUS, *In Canticum Canticorum*, 2. Cfr. FESTUGIÈRE, *L'ideal religieux des Grecs et l'Évangélio*, p 23-23; GILSON, E. *L'esprit de la philosophie médiévale*, t. 2, p 6-8.

³⁰ Cfr. DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo*, 36-37.

3. El hombre realiza esta necesidad en la autoconciencia de infinitud y en la alteridad yo-tú, pero se trata de una solución intrascendente y una alteridad no entendida de forma complementaria sino dialécticamente. Por vía de un amor secularizado se pretende una nueva vida social.

Nietzsche dará pasos más fuertes. En la vida social su ateísmo dará lugar a una moral autónoma impuesta por el hombre mismo, así las relaciones humanas son de dominio y control; además su ateísmo se revela más coherente: la muerte de Dios es destrucción de todo valor y referencia a la divinidad. Los existencialismos posteriores, que examinará Daniélou, compartirán la base atea, pero derivarán en un pesimismo antropológico existencial. Antes de conocer su pensamiento interesa mostrar al padre de todos los existencialistas ateos.

A.2. FRIEDRICH NIETZSCHE. «DER ÜBERMENSCH»

Friedrich Nietzsche³¹ (Röcken, Alemania; 1844-Naumburg, Alemania, 1900), nació en el seno de una familia cristiana, sin embargo, en su juventud empezó a manifestar dudas sobre sus creencias en Dios, esto se demuestra en su poesía *Al Dios desconocido* y en el ensayo *Hado e historia*. En 1864 comenzó sus estudios en teología y filosofía en la Universidad de Bonn, posteriormente se trasladó a Leipzig, en donde descubrió el pensamiento de Arthur Schopenhauer, conoció también *La vida de Jesús* de David Friedrich Strauss y *La esencia del cristianismo* de Ludwig Feuerbach³², estos dos últimos autores arremetieron contra el cristianismo. Schopenhauer presenta una filosofía pesimista que influyó en las dudas internas de Nietzsche y favoreció una postura de rechazo hacia el cristianismo. En 1866, leyó *Historia del materialismo* de Lange, lo que reafirmó su creencia en el abismo insuperable entre la infinitud de la vida y la limitación del conocimiento intelectual³³.

El pensamiento de Nietzsche versa sobre la vida del hombre, su punto de partida es la eliminación del fundamento trascendente de la vida terrena pues es una falsedad. El paso consecuente será despojar cualquier rastro de divinidad introduciendo lo que él llama «*la muerte de Dios*» a la que se refiere con frecuencia en sus escritos. Es conocido el aforismo 125 de *La gaya ciencia* (*Die fröhliche Wissenschaft*):

³¹ Hemos seguido en este apartado sobre Friedrich Nietzsche las ideas presentadas en FAZIO, FERNÁNDEZ LABASTIDA, *Historia de la filosofía contemporánea* 147-163; DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo*, 45-69. Hemos consultado: L. ROMERA OÑATE, *Finitud y trascendencia. La existencia humana ante la religión*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2004, 20-52.

³² «Cuando [Wagner] redacte sus «*Memorias*» -cuyas pruebas corregirá el mismo Nietzsche-, llamará a Feuerbach el único y verdadero filósofo de los tiempos modernos y el representante de la liberación radical y categórica del individuo» DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo*, 45. La referencia es R. WAGNER, *Ma Vie*, tr. dr. T. 2, 335-338.

³³ Cfr. FAZIO, FERNÁNDEZ LABASTIDA, *Historia de la filosofía contemporánea*, 148.

«¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo nos consolaremos, asesinos entre todos los asesinos? Lo más sagrado y poderoso que poseía el mundo hasta ahora se ha desangrado bajo nuestros cuchillos, — ¿quién quitará de nosotros esta sangre? ¿Con qué agua podríamos purificarnos? ¿Qué ceremonias expiatorias, qué juegos sagrados tendremos que inventar? ¿No es la grandeza de este acto demasiado grande para nosotros? ¿No tenemos que volvernos nosotros mismos dioses para ser siquiera dignos de él? (...) ¿Qué son acaso estas iglesias si no las fosas y los sepulcros de Dios?»³⁴.

La muerte de Dios es la destrucción de toda trascendencia, y con ello, la anulación de todo valor y referencia absoluta, el mundo trascendente da paso al mundo aparente, completamente materializado. Nietzsche reconoce el anhelo profundo del hombre de eternidad, por tanto, la desaparición de Dios abre la puerta a la divinización del hombre, lo explica en boca de Zaratustra:

«Oh, ¡cómo no iba yo a estar deseoso de eternidad y del anillo nupcial de todos los anillos, — el anillo del retorno! Aún no encontré a la mujer de quien yo quisiera tener hijos excepto esta mujer a la que amo: ¡Pues yo te amo, oh, eternidad!»³⁵. Así, el filósofo alemán «evidencia el núcleo de la modernidad ideológica: la autonomía absoluta del hombre que debe hacer desaparecer al Absoluto para poder ocupar su lugar en la historia y en la existencia humana»³⁶.

El cristianismo había encontrado en el mundo y en el hombre un sentido, pues hay un Creador, Origen y Fin de la historia y el cosmos. Al desvincular al mundo y al hombre de Dios, Nietzsche despoja a la existencia de sentido dejándolo en un nihilismo, lo que significa que

«el carácter de la existencia no es *verdadero*, es falso..., ya no se tiene absolutamente ningún fundamento para hacerse creer a sí mismo en la existencia de un mundo verdadero... En resumen: las categorías *fin*, *unidad*, *ser*, con las cuales hemos atribuido un valor al mundo, son desechadas de nuevo por nosotros, ahora el mundo aparece como falto de valor»³⁷.

Dios ya no existe para dar razón y sentido al mundo «parece que el universo se desvaloriza, pierde su sentido»³⁸, la consecuencia será la afirmación del hombre, ahora divinizado en la figura del superhombre, que impondrá su propio sentido a la existencia. Para allanar el nihilismo hay que comprender la vida, que se despliega en torno a las siguientes premisas: eterno retorno, voluntad de poder, superhombre y transvaloración de todos los valores.

Afirmando la sola existencia de una materia contingente, la metafísica del ser se deshace en el pensamiento nietzscheano. El eterno retorno es la respuesta

³⁴ F. NIETZSCHE, *La gaja ciencia*, en *Obras Completas. Volumen III.*, Editorial Tecnos, Madrid 2014, n. 125, 802-803.

³⁵ F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, en *Obras Completas. Volumen IV.*, Editorial Tecnos, Madrid 2016, 218.

³⁶ FAZIO, FERNÁNDEZ LABASTIDA, *Historia de la filosofía contemporánea* 155.

³⁷ F. NIETZSCHE, *Voluntad de poder*, Editorial Edaf S.A., Madrid 2006, n. 12 A, 40.

³⁸ *Ibidem*, n. 7, 37.

de Nietzsche al fondo ontológico de su planteamiento: «Recapitulación: El hecho de que se imprima al devenir la condición de ser, supone la más alta voluntad de poder»³⁹. La premisa de un Ser absolutamente Necesario es sustituida por el eterno retorno de las cosas, la necesidad del ser al devenir; en cierto sentido es una vuelta al planteamiento cíclico del tiempo de algunas filosofías griegas.

En cualquier caso, desde que no hay Dios la soledad se ha hecho intolerable; es preciso que el hombre superior ponga manos a la obra, es el superhombre anunciado por Zaratustra:

«[Es el] nuevo estado de la humanidad. Será capaz de decir sí a la vida, no despreciará su cuerpo, no amará al prójimo sino al amigo. Será un hombre libre, capaz de darse a sí mismo el bien, y de imponer la ley de su propia voluntad: como todos los valores se ha devaluado, hay que crear nuevos valores que dependan exclusivamente de la autonomía absoluta del hombre. El superhombre debe superar a Dios, pero también superar las consecuencias negativas de su muerte, es decir, el nihilismo»⁴⁰.

El superhombre es la liberación de la humanidad de una existencia sin sentido que se ha abierto ante la muerte de Dios⁴¹, dirá Nietzsche en boca de Zaratustra: «otra vez estoy solo, y quiero estarlo, solo con el cielo pródigo y el mar libre»⁴². La muerte de Dios lleva consigo la anulación de la verdad, un nuevo horizonte se abre ante el superhombre, que será quien desarrolle una nueva moral. La esencia no se descubre contemplando lo real, pues el mundo de la verdad ha quedado abolido; tampoco se descubre en algún objeto, pues Nietzsche descarta cualquier tipo de servidumbre: «supuesto del nihilismo: que no hay ninguna verdad, que no hay ninguna cualidad absoluta de las cosas, ninguna “cosa en sí”»⁴³. La misma idea de verdad es una sombra de un Dios muerto que ha dejado de subsistir, lo mismo que la moral y la razón. Así como es absurdo dejarse subyugar a una ley, el conocimiento puro e inmaculado es un ideal falso forjado hipócritamente por impotentes⁴⁴.

³⁹ *Ibidem*, n. 609, 415. Añade: «¡Todo vuelve y retorna eternamente, cosa a la que nadie escapa!». (*Ibidem*, n. 1051, 674).

⁴⁰ FAZIO, FERNÁNDEZ LABASTIDA, *Historia de la filosofía contemporánea*, 158.

⁴¹ Dice en NIETZSCHE, *La gaya ciencia*, n. 343: «En efecto, nosotros, filósofos y «espíritus libres», ante la noticia de que el “viejo dios ha muerto” nos sentimos como iluminados por una nueva aurora; nuestro corazón rebosa de gratitud, sorpresa, premonición, espera, — por fin el horizonte nos parece de nuevo libre, incluso si no está claro, por fin podemos hacer que zarpen nuestros barcos, que zarpen hacia todos los peligros, todas las empresas arriesgadas del hombre de conocimiento están de nuevo permitidas, el mar, nuestro mar está de nuevo abierto, quizá no haya habido nunca un «mar tan abierto». (*Ibidem*, 859).

⁴² NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, 168.

⁴³ NIETZSCHE, *Voluntad de poder*, n.13, 41. Añade: «La verdad es el error, sin el que no puede vivir ningún ser viviente de determinada especie». (*Ibidem*, n. 488, 343).

⁴⁴ Cfr. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, 145-147. A los contemplativos les dice: ¡Oh, sensibles hipócritas, lascivos! Os falta la inocencia en el deseo: ¡por eso calumniáis ahora contra el deseo! ¡En verdad, no amáis la Tierra como creadores, engendradores, alegres de devenir! (*Ibidem*, 145).

El humanismo de Nietzsche está lleno de fortaleza, después de la muerte de Dios el superhombre arrastra en sí toda la vitalidad que le llevará a construir: «vivir es inventar»⁴⁵. El espíritu de Dios creador queda sustituido por el hombre, que transforma y experimenta: «valorar es fabular»⁴⁶. La invención y la creación son acciones que especifican al verdadero filósofo⁴⁷, ser artista creador es voluntad de poder⁴⁸. Rompe y destruye los valores recibidos creando nuevos a su manera renovándolos constantemente, el filósofo es un explosivo espantoso, — «soy dinamita» dirá— que pone todo en peligro: «Es el hombre violento, creador, cesáreo de la cultura» que «tiene como misión mandar, imponer la ley; su investigación es creación, su creación es legislación, su deseo de verdad es voluntad de poder»⁴⁹.

El superhombre de Nietzsche es anuncio de una revolución: «Toda nuestra cultura europea se agita ya desde hace tiempo, con una tensión torturadora, bajo una angustia que aumenta de década en década, como si se encaminara a una catástrofe»⁵⁰, habrá guerras como no se conocieron jamás en el mundo, asistimos a la ascensión de una *marea negra*⁵¹. El anuncio de esta revolución es manifestación de una crisis más profunda e interna en el pensamiento, si Nietzsche fue profeta de lo que Europa estaba cultivando con la absolutización del hombre, hubo otros que atinadamente calificaron este proceso como autodestrucción del humanismo, señalando «que allí donde no hay Dios, no hay tampoco hombre»⁵².

Las consecuencias de la postura nietzscheana estaban servidas para los pensadores posteriores, lo recordaba Daniélou:

⁴⁵ F. NIETZSCHE, *Aurora*, en *Obras Completas. Volumen III*, Editorial Tecnos, Madrid 2014, n. 199, 554. El original es “*Erleben und Erdichten*”, que se puede traducir por *vivir e inventar*, la edición que hemos utilizado ha preferido utilizar *fabular*, pues el término *erdichten* hace referencia a “producir ficción o fantasía”.

⁴⁶ NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, 105.

⁴⁷ Del «*conócete a ti mismo*» al que antes aludíamos —según el uso que dieron los Padres y le dio Feuerbach— hemos pasado al «*Hazte valer a ti mismo*». La distorsión de la verdad lleva a sobreponer la voluntad —el hacer— sobre la esencia —el ser— de las cosas.

⁴⁸ Cfr. NIETZSCHE, *Voluntad de poder*, n. 1060, 679-680.

⁴⁹ F. NIETZSCHE, *Ecce homo*, en *Obras Completas. Volumen IV*, Editorial Tecnos, Madrid 2016, n. 4, 855.

⁵⁰ NIETZSCHE, *Voluntad de poder*, n.2, 31.

⁵¹ Cfr. NIETZSCHE, *La gaya ciencia*, n. 343, 858.

⁵² N. BERDIAEV, *Le nouveau moyen age*, 21. Como veremos más adelante esta autodestrucción del hombre será un tema recurrente en la crítica que hará Daniélou a la modernidad ideológica, cuya libertad irremediabilmente quedará también absolutizada. Daniélou hace referencia también a Berdiaev: «Esta libertad espiritual —cuya soberana independencia con relación a todos los fines temporales ha exaltado magníficamente Berdiaev— hace que su destino sea espiritual». J. DANIELOU, *El escándalo de la verdad*, Ediciones Guadarrama, Madrid 1962, 193.