

CMC
CENTRO CULTURALE DI MILANO

dentro del ciclo
El deseo y el hombre contemporáneo

“Modernidad contra Modernismo”

encuentro con

Fabrice Hadjadj, filósofo y escritor, Tolone

Camillo Fornasieri, director del *Centro Culturale di Milano*, Milán

traducción de María Eugenia Flores para Kaire

Aula magna de la *Università Cattolica del Sacro Cuore*, Milán
Largo Gemelli 1, Milán
3 de marzo de 2011

CMC
© CENTRO CULTURALE DI MILANO
Via Zebedia, 2 20123 Milano
tel. 0286455162-68 fax 0286455169
www.cmc.milano

FABRICE HADJADJ:

Introducción

1. A los ponentes que se han sucedido durante este ciclo de encuentros, y en particular modo a Olivier Rey que me ha precedido en el mes de enero en este lugar, ha sido dada como punto de partida de la reflexión una frase de Charles Péguy obtenida de su *Diálogo de la historia y el alma carnal*, frase que les refiero íntegramente: «Por primera vez, por primera vez después de Jesús, hemos visto, bajo nuestros ojos, hemos visto surgir un mundo nuevo, si no una ciudad; formarse una sociedad nueva, si no una ciudad; la sociedad moderna, el mundo moderno; un mundo, una sociedad constituirse, o al menos fundarse, (nacer y) crecer, después de Jesús, sin Jesús» (1). Péguy añade en la frase siguiente esta aclaración decisiva: «Y lo que es más terrible, amigo mío, no hace falta negarlo, es que lo han logrado».

2. En estas palabras se encuentra una definición de la modernidad. Esta definición contiene tres elementos. El primer elemento es cronológico: la modernidad es un tiempo que se sitúa *después* de la venida de Jesús.

El segundo elemento es ideológico: la modernidad representa una sociedad *sin* Jesús, aunque no realmente sin Dios, ya que si Jesús es el Verbo creador y redentor de cada cosa, tenemos que concordar con el prólogo de San Juan que *nada de lo que existe ha sido hecho sin él* (Juan 1, 3): la modernidad, sin embargo, *reivindica* el derecho a constituirse sin Jesús, y por lo tanto podemos decir que la ausencia de Dios y la redención constituyen su hipótesis de trabajo. El tercer elemento es práctico: esta hipótesis de trabajo alcanza resultados notables. La modernidad lo ha logrado, dice Péguy. Esto no significa solamente que ha concedido mayores riquezas materiales, una mejor salud física etc., cuando más bien la modernidad piensa en sí misma en términos de éxito. La eficiencia, el rendimiento, el progreso son criterios esenciales para la modernidad.

La proliferación de los evangelios

3. Antes de disertar sobre estos elementos de definición, querría hacer dos observaciones preliminares sobre el contexto de esta cita, de manera tal de evitar interpretaciones erróneas. La primera observación es simple: tomar como punto de partida una frase de Péguy en lugar de una frase de la Biblia o de los Antiguos constituye de por sí un acto moderno. Uno de los rasgos propios de la modernidad reside mucho en su iconoclasia cuanto en su propensión a construir iconos si no

hasta ídolos. Critica la Biblia como un texto profano, pero hace realzar obras profanas al papel de textos sagrados.

Hace dos meses, justo aquí, mi amigo Olivier Rey inauguraba su conferencia con la frase de Nietzsche: «Dios ha muerto». ¿Por qué partir de una frase de Nietzsche como palabra de autoridad? Porque para muchos esta frase es como un evangelio. De otra parte también yo había pensado en empezar con las palabras de Rimbaud, extraídas de las últimas líneas de *Una estación al infierno*: «Hace falta ser absolutamente modernos». He aquí una práctica sobre la que no se interroga suficiente: citar a Nietzsche, Rimbaud o Péguy del mismo modo con que se consulta la Biblia es un acto de modernidad, cuando se quisiera también con aquel instrumento criticar la modernidad. El problema de la modernidad no consiste tanto en rechazar el Evangelio cuanto ver evangelios por todos lados. El evangelio según Marx, el evangelio según Hitler, el evangelio según Mónica Bellucci sólo son algunos ejemplos... (sin insistir sobre este punto querría decir que de estos tres ejemplos es sin duda el evangelio según Mónica el que me interesa más, porque es un punto de partida más concreto como Beatrice para Dante o como Aspasia para Leopardi).

4. En resumen, lo moderno crea el propio evangelio en base al mercado, porque el Evangelio de Jesucristo ya no es evidente. La prueba es que nosotros estamos aquí a discutir sobre la cuestión de una sociedad *con o sin* Jesús. Llego pues a esta constatación: somos todos modernos. Aunque si nosotros reanudamos la unión con una tradición, aunque si criticamos la modernidad, nosotros estamos antes de cada cosa moderna. De hecho conectarse de nuevo a una tradición presupone que la tradición haya sido rota: el punto de partida es la rotura y por lo tanto una situación moderna, en la cual la herencia de los Antiguos ya no tiene una evidencia inicial. Un indicio nos es provisto por la tendencia con el que muchos cristianos practican el ecumenismo y se hacen notar por su gran atención respecto a las «raíces». Hoy ya, en lugar de decir *Antiguo* Testamento, hablan de *Primo* Testamento. Para ellos se trata de no herir a un interlocutor hebreo o bien de afirmar la importancia de la Biblia en su conjunto. Es por lo tanto en nombre de la tradición que aplican esta sustitución de adjetivo, pero este cambio presupone una mentalidad moderna y hasta modernista: a sus oídos «antiguo » suena como “caduco”. Si no hubieran sido modernos, hubieran sabido que «antiguo» no quiere decir «viejo» y por lo tanto «caduco», sino «venerable», «sobrevivido a la prueba de los siglos», «cerca del origen»... Tendremos modo de volver sobre este punto, pero ya pueden comprender cómo preocuparse de las propias «raíces» sea algo que pueda ocurrir sólo a alguien que las raíces ya las haya perdido, porque un árbol bien plantado, de raíces profundas, ya no se interesa por sus raíces, sino por sus frutos, de los frutos que muestra al sol.

5. Al mismo modo criticar la modernidad es un acto de modernidad en sí. En efecto debería ser inconcebible hablar de una «tradición de la modernidad». En esto está su fragilidad intrínseca, pero en esto también consiste su implacable potencia. La modernidad es esencialmente crítica, y por lo tanto autocrítica. Su debilidad está en el hecho de la falta de contenidos positivos: rompe con lo que la ha precedido y no existe si no *contra*.... Recuerdan lo que decía Péguy: ella está *sin* Jesús, pero no dice *con* quién o *con* qué cosa está ella. Y en todo caso, cuando también estuviese con algo o *con* alguien, la generación siguiente siempre podría estar *contra*.... Desde este punto de vista, en Francia, la elección del Presidente de la República a sufragio universal es muy moderna: permite coronar a un rey y de decapitarlo siete o cinco años después.... La fuerza de la modernidad consiste en saber poner en escena su autocrítica, en realizar un espectáculo y hacerse así invulnerable diciendo: «Lo había dicho». La modernidad denuncia más de lo que no anuncia. Se indigna más de lo que no reconozca la dignidad. Tiene una grandeza toda negativa y es en esto que demuestra su eficiencia superior. Cuando se trata en cambio de mostrar una vía positiva, recae en los lugares comunes más banales. Y esto nos lleva derechos a una paradoja: los antimodernos todavía son modernos en la medida en que son *anti*, y al contrario los auténticos modernos siempre son antimodernos de un modo u otro. Quienquiera que abrazara la modernidad sin crítica, sin polémica, sin comparación, no podría ser nunca de veras moderno.

Donde la gracia puede rebosar

6. Llegamos a la segunda observación sobre el contexto de la frase, no dentro de esta sala sino al interno del texto de Péguy en este caso. Péguy habla de un mundo que ha logrado ser «próspero» sin Jesús. Y más adelante declara que en realidad esta prosperidad es un «desastre». Sin embargo, si no se procede más allá de este punto, se corre el riesgo de incurrir en un malentendido. Se corre el riesgo de pensar que Péguy se queja, que sueña con vivir en un tiempo diferente del suyo. Ahora, una vez constatado este desastre, Péguy no acusa a los modernos: él ataca a los «párrocos», a los «sacerdotes», a los «católicos». Los acusa de «incriminar el siglo» «Ellos inculpan, hablan de la desgracia de los tiempos» (2).

El fin último de Péguy en este paso, el ápice de su «diálogo de la historia y del alma carnal», no está en la denuncia de la modernidad ya que -como hemos dicho- denunciar la modernidad no quiere decir superar lo moderno. Péguy no se queja de la desgracia de los tiempos ni añora la «cristiandad» y no espera ni siquiera el «reino social del Cristo». Si lo hiciera, caería en lo *virtual*.

Se habla mucho de virtual en informática y en particular modo en los videojuegos: parece que los jóvenes, en lugar de vivir la propia vida, se pierdan entre avatares digitales. Mientras se hunden en

el sillón, luchan contra monstruos, conquistan Países, se casan con reinas.... Y son estos héroes que vienen a sentarse a la mesa, son ellos mismos a los que la madre regaña por haber dejado por ahí por la enésima vez los calcetines en lugar de ponerlos en la cesta de la ropa sucia.

Pero existe otro virtual, un virtual nostálgico o un virtual utópico, un virtual de papá, podemos decir. Es lo virtual del «se estaba mejor antes - antes de la revolución», o bien aún del «empezaremos a vivir mañana - después de la revolución»... Son muchos los cristianos que caen en este error. Fantasean sobre una sociedad mejor en que habrían podido de veras vivir en calidad de cristianos. Y he aquí que el padre se queja de que el hijo siempre esté metido en los videojuegos; sin embargo él, el padre, está metido siempre en los libros de historia, en poder de un lamento empapado de nostalgia, y por lo tanto contra la propia voluntad anima a su hijo a vivir en lo virtual, dejando entender que el mundo actual sea infeliz e insoportable: «Ay! Si nosotros viviéramos en una sociedad cristiana, en un mundo con Jesús, entonces verían como sabría ser un testigo de Cristo. Pero tienen que entender que hoy los cristianos no son entendidos, los cristianos son perseguidos, etc.». El padre, que es cristiano, cree que este mundo no sea ya el mismo de la aventura cristiana, y por lo tanto se vuelve normal que el hijo vaya a buscar en otro lugar la aventura. Si su padre le hubiera dicho: «Ven, hijo mío, vamos a China a predicar y a morir por el Cristo», o bien aún «Ven, hijo mío, invitemos a todas las prostitutas del barrio a sentarse a nuestra mesa», he aquí, probablemente el hijo habría abandonado el ordenador.

7. Péguy observa que los tiempos de hoy, por cuanto difíciles, no son peores de los de ayer. Son hasta mejores, ya que los tiempos de hoy existen, mientras los tiempos de ayer ya no existen y los tiempos de mañana no existen aún. Péguy escribe: «Había mal tiempo y había hasta una tempestad sobre el lago de Tiberiades; y Pietro la aduce como pretexto para decir que no habría podido nunca coger peces. Dijo hasta que habrían muertos.

Había también mal tiempo bajo los romanos, en aquel desempeño de la dominación romana. Pero Jesús no se echó atrás para nada. No renunció. Él no se amparó para nada detrás la desgracia de los tiempos.

Había también analogías sobrecogedoras entre el tiempo de los Romanos y el nuestro; entre el tiempo romano y el tiempo que se ha vuelto el tiempo moderno; más que semejanzas, más que analogías singulares; como un mismo caminar; una misma indicación; un mismo inicio» (3).

8. Cien páginas más adelante, al final de este texto incompleto y póstumo, al final de este texto sin fin, Péguy usa palabras notables. Encuentra sostén entre los Antiguos y estas palabras cantan a los Antiguos, justo para poner en campo una defensa de cualquier forma de nostalgia: «Las dos culturas

anteriores, el paganismo y el cristianismo, [...] han sido cada una en su género, [...] cada una en base a la misma naturaleza y en medida diferente, *basada* en la desdicha, lo que quiere decir sobre la reflexión, la contemplación, la meditación de la desdicha. Sobre la asimilación, sobre una especie de apropiación de la desdicha» (4). Sería un error leer el más pequeño dolorismo en estas frases. Péguy no manifiesta ninguna complacencia respecto a la desdicha. Habla más bien de apoderarse de la desdicha, de asimilarla de algún modo, de metabolizarla. Ahora, ¿quién es bastante fuerte para apoderarse de la desdicha, de digerirla y superarla, si no la Alegría? El que da la Alegría no necesita que la época se la dé. La desdicha misma es el lugar de su misión. La desgracia de los tiempos no es un obstáculo sino una confirmación: la confirmación de que él ha sido puesto allí para comunicar la Alegría. La Alegría es como el ser. El ser no espera que el nada le dé la posibilidad de existir: él es y él comunica la existencia. Del mismo modo la Alegría crea sus mismas condiciones de posibilidad. No espera que el sufrimiento le permita intervenir: ella interviene y sufre para difundirse.

9. Del mismo modo el Cristo no espera sino que el mundo sea santo para venir a él. Todo lo que él pide es de ser pecador, ser intensamente abandonado al pecado, estar completamente perdido, al punto de no darse cuenta de estar perdido: es así que al improviso el Cristo viene y proclama a los prisioneros la liberación y a los ciegos la vista (Luca 4, 18). Es verdad, proclamando la liberación, él revela nuestra reclusión y proclamando la visión él revela nuestra ceguera. Para muchos se trata de una revelación insoportable y enseguida la comunidad de Nazaret llega al punto de quererlo matar. Se mata de buena gana a un enemigo y aún más se mata de buena gana al que nos lleva la Alegría. Se le mata porque nos muestra nuestra miseria, nuestra incapacidad de darnos solos la Alegría. Hay un principio fundamental: «Puedo matarme solo, pero solo no puedo beatificarme». Para alcanzar la beatitud necesito una Beatrice, necesito que Dios salve a Beatrice y que me salve con ella, tengo necesidad de aquel Dios que «parecía en su rostro alegrarse» (5). La Alegría no espera encontrarnos ya felices, tal como Jesús no espera que el mundo sea santo para venir: él viene y pide una sola cosa, no que nosotros merecemos su venida, que no sería de otro modo una gracia, cuanto incluso que nosotros reconozcamos, una vez que él haya venido, nuestra derrota, nuestra tristeza, aquellos pequeños placeres laboriosos y mezquinos nuestros, de manera tal de podernos por fin liberar y así podernos abrir a la Alegría.

10. En otro texto postumo, un texto de 1913 que representa de algún modo la reanudación del texto de 1912 aunque con un título ligeramente diferente, *Clio, diálogo de la historia con el alma pagana*, Péguy declara expresamente: «Jesús pertenece a la misma raza del último de los pecadores;

y el último de los pecadores pertenece al mismo mundo de Jesús. Es una comunión» (6). La palabra «comunión» suena aquí de modo particular, visto que son los amigos de *Comunión y Liberación* a haberme invitado. Péguy ofrece un comentario para estos dos términos, un comentario que prohíbe para siempre a *Comunión y Liberación* de cerrarse en sí mismo: si la comunión es el principio de la liberación, entonces hace falta ante todo vivir una comunión con el prisionero, con el esclavo, con el que necesita ser liberado. Es muy simple: el salvador tiene que vivir en el mismo mundo del prisionero, y emprender una comunión imperfecta con él para luego poder entrar en comunión plena.

Ésta es pues la otra paradoja que nos deja entender la primera frase de Péguy que he citado: el mundo *sin* Jesús es exactamente el mundo en que Jesús entra. San Pablo lo expresa de manera diferente: *Donde haya abundado el pecado ha rebosado la gracia*, (Carta a los Romanos 5, 20). El mundo *sin* Jesús, aquel mundo que se alía para crucificarlo, es en potencia el mundo que está más *con* Jesús, porque es aquél que más necesita de él y porque secretamente, en todo lo que tiene de positivo, en todo lo que tiene de *con*, ya existe en él.

Crisis de la modernidad

11. Sin embargo, antes de continuar sobre este punto, querría hacer notar que el texto de Péguy está fechado. «Fechado» en español tal como «daté» en francés, puede tener dos acepciones. Puede significar simplemente «contraseñado por una fecha»: junio de 1912. Y también puede significar, más brutalmente, «anticuado». ¿Puede el contexto de 2011 ser el mismo de 1912? A separarnos de aquellas palabras hay un siglo, un siglo que ha sido caracterizado por muchos acontecimientos, quizás más de cuantos hayan ocurrido en diez siglos. Probablemente podemos decir aún hoy que nuestra sociedad está *sin* Jesús. ¿Pero todavía es «moderna»? En el 1950 Romano Guardini titulaba uno de sus libros: *El Fin de la época moderna*. Son hoy muchos a hablar de «post-modernidad» y hasta de «posthumano». La modernidad de la época de Péguy todavía tenía ambiciones humanistas. Ahora todo eso ha acabado. El siglo pasado entre la época de Péguy y nuestros tiempos ha puesto las condiciones para una desaparición completa del humanismo. El hecho nuevo está en la conciencia de la perfección ya no individual sino colectiva de la especie humana. El siglo XX, con Kolyma, Auschwitz e Hiroshima (empleo a propósito nombres propios porque los nombres comunes no serían suficientes para definir estos eventos), el siglo XX ha sido al mismo tiempo la era de la apoteosis y luego de la muerte de las ideologías del progreso. ¿Por qué? Porque el progresismo ha estado al poder y, en lugar de dar vida a una sociedad más justa, ha producido el totalitarismo. Por tanto, como dice Rimbaud en *Una estación al infierno*: « ¡Para que sirva un

mundo moderno, si es para inventar venenos símiles!». Si luego ponen por encima de estas catástrofes el darvinismo que nos explica como la humanidad no sea sino un bricolaje debido a la casualidad y a la competición, se vuelve difícil creer en el futuro, en la historia y en la posteridad.

12. Es este el motivo por el que nosotros asistimos a una crisis de la modernidad y estamos andando hacia lo posthumano. Un posthumano que puede asumir tres formas: una tecnocrática, una teocrática y una ecológica.

En el primer caso se trata de crear a un superhombre. En el segundo caso se promueve un fundamentalismo que aplasta la cultura humana, mientras en el tercero asistimos a un retorno a la así llamada Madre Naturaleza. En cada uno de estos casos nosotros hemos perdido toda esperanza para el hombre histórico, aquel que promovía la modernidad. Ya no creemos en la continuidad, en la cultura de larga duración. La tecnocracia, puesto que exige la eficiencia, nos aplasta enseguida. La teocracia nos proyecta en el más allá. El ambientalismo nos hace volver a los ciclos naturales. Estos tres errores se contraponen el uno a los otros, pero sólo para hacernos caer más fácilmente en la trampa. Denunciando a uno, se corre el riesgo de caer siempre en el otro. Es así que el demonio juega por todos los lados de la mesa de *“la escoba”*.

Hablar, o bien la tradición del canto nuevo

13. Esta situación nueva de crisis de la modernidad tiene sin embargo algunas ventajas notables: desplaza las barreras de un tiempo. El hijo de la Iglesia y el partisano de las Luces pueden volverse aliados frente a esta destrucción maciza de la cultura humana. Lo moderno puede admitir que la tradición cristiana tenía algo bueno. De otra parte – y se los menciono de pasada - la primera necesidad conocida del adjetivo bajo latino *modernos* se encuentra en el V siglo y sirve a designar a los cristianos. He aquí porque hemos asistido en Francia a una cierta defensa de la historia y de la tradición de parte de intelectuales más bien de izquierda (Max Gallo, Régis Debray, Alain Finkielkraut, etc.).

¿Cómo es posible esta nueva alianza? Podríamos explicarla mediante un simple artificio lógico y psicológico: frente a lo post-moderno, que representa al enemigo común, los modernos y los partidarios de la tradición forman un frente común. Pero existe una razón más profunda, ligada a la lengua. El amor por las palabras, el gusto del lenguaje, la certeza que no sea un medio de comunicación sino un lugar de verdad y comunión, un espacio en que el mundo se recoge y que por lo tanto tenemos que esforzarnos por curar y hablar bien, es esto lo que une a Antiguos y Modernos

contra el *com* de los tecnócratas, las bombas de los teócratas y los relinchos de los fanáticos ambientalistas.

El lenguaje tiene esto de singular: en su esencia es al mismo tiempo tradicional y moderno. Es tradicional porque el lenguaje siempre es recibido: hablo porque alguien me ha hablado y hablo una lengua cuyo nombre remite a una nacionalidad y por lo tanto a una comunidad que existe a través de los tiempos. El lenguaje, pero, es al mismo tiempo también moderno, porque es por ello que se puede decir «Yo», que se puede afirmar aquí y ahora, que se puede protestar, que se pueden inventar formas nuevas. Nosotros no hablamos sólo para repetir, sino para cantar y pues para variar, renovar, hacer resonar el lenguaje en un modo nuevo. *Canten al Señor un canto nuevo*, dice el rey David. Ésta es la esencia de la palabra: nos permite sentir el mandamiento antiguo y cantar un canto nuevo, y es recibida para luego ser donada de nuevo de manera única y personal.

14. Lo primero de una verdadera novedad es que no tiene necesidad de romper con lo que la precede para afirmarse. Si hubiera sido nueva sólo por espíritu de vanguardia o rotura, pertenecería a aquella forma mutilada de modernidad que llamamos «moda». La moda propone novedad de rotura con lo que precede. He aquí porque estas novedades se convierten bien pronto en viejas: otras novedades se asoman al horizonte y la moda pasa de moda. La novedad mantiene su frescor y su juventud no alejándose de lo que la precede sino acercándose a la fuente. No es excéntrica: es original. Esto quiere decir que no se aleja del centro, que no trata de encontrar solamente un sitio en relación a lo que la ha precedido, (que sea para tomar distancias o bien para acercarse). La novedad se vuelve hacia el origen. Hablar de manera nueva de veras, como ha hecho Dante por ejemplo, no quiere decir romper, sino meterse en comunicación con el origen de la palabra, y este origen reside en un doble silencio: el silencio de la muerte y el silencio de lo Eterno. Todos los que han hablado con una fuerza nueva, todos los que han cantado un canto nuevo, han sido capaces de meterse entre la angustia delante del silencio de la muerte y la esperanza delante del silencio de lo Eterno: han atravesado el infierno y han sido deslumbrados por el paraíso.

15. Queda el hecho de que la modernidad de la lengua es secundaria en comparación con su tradición. Hace falta ante todo aprender las reglas antes de poder jugar. El que ataca a los propios padres sólo puede hacerlo si los ha escuchado primero y si es a ellos que se dirige todavía. Sin embargo también la tradición de la lengua está en función de su modernidad: el aprendizaje de las reglas no es fin a sí mismo, sino en función de una nueva partida por jugar. Nosotros no venimos al mundo para repetir lo que nuestros padres nos han dicho, ni tanto menos para insultarlos, sino para dialogar con ellos, para contestar, para enriquecer con nuestra melodía el gran coral de la vida.

16. Esta estructura de la palabra, al mismo tiempo moderna y tradicional, permite comprender la tesis de Romano Guardini *El fin de la época moderna*. Según Guardini la modernidad ha retomado esencialmente algunas realidades dadas por el cristianismo para volverlas contra el cristianismo mismo. Sobre la base de la revelación de la dignidad de la persona se construye el individualismo. Sobre la base de la verdad del libre albedrío se construye el liberalismo. Sobre la base de la exigencia de la justicia social se construye el socialismo, etc. La modernidad reconoce tal flor evangélica, la recoge y la pone en una maceta. La flor viene hasta valorada, tanto que parece hasta la más maravillosa. El aislamiento le da una luminosidad especial, un perfume extasiante, tanto que hace pensar que la flor no tenga que ver nada con sus raíces. La verdad es en cambio que se la condena a marchitarse.

El olvido sólo puede funcionar por un cierto período de tiempo, suficiente para que el progresismo llegue a disfrazarse de ser solamente un sustituto de la esperanza teológica. ¿Pero qué vemos hoy? Se los he dicho: el derrumbamiento de los progresismos y, al contrario, la moda de un catastrofismo generalizado, y por lo tanto la crisis radical de la modernidad. Hubiera tenido que llegar antes o después, ya que todas estas nociones cercenadas de sus raíces y de su sol no pueden hacer otra cosa que perder poco a poco la linfa vital. Paradójicamente hoy la modernidad puede ser sólo salvada recurriendo a la tradición, y más específicamente a la tradición hebrea y cristiana.

Las esperanzas mundanas han muerto. Es imposible partir de éstas y lograr aún creer en una salida para lo humano. Pero la esperanza teológica no puede morir. No depende del futuro: depende de lo eterno. Recuerdo siempre esto: cuando me adviertan que para el final del mundo no falta sólo sino uno año, no renunciaré a querer a mi mujer, a tener otro niño, a hacer descubrir a mis otros cinco hijos la poesía de Dante.... Porque sé que esta vida no sirve para tener un futuro sino para que cada uno tenga la vida eterna.

La tradición contra el conservadurismo

17. El modernismo o sea la modernidad que pretende basarse en sí misma, puede por lo tanto sólo destruir la modernidad. Es siempre expulsada por lo posthumano. Porque no se puede jugar sin haber aprendido primero las reglas. En un instante la protesta se apaga y deja el sitio al programa en código o al verso del animal, porque hemos salido de la tradición y de la tradición de la palabra. Desde este momento la modernidad tiene que volverse contra el modernismo y la modernización sistemática si quiere quedar viva y humana. Tiene que hallar su tradición, aquella tradición que retumba en el mandamiento de la Biblia: *Canten al Señor un canto nuevo...*

La tradición no es así contrapuesta a la modernidad cuanto se pudiera imaginar, ya que la tradición no es ni conservadurismo ni fascinación del pasado histórico. Lo que ha orientado hacia la destrucción de toda tradición ha sido justo el conocimiento histórico fin a sí misma: multiplica las informaciones sobre el pasado, pero sólo para ponerlas en vitrina. Nada está más lejos de la tradición que un museo folklórico. La verdad es que la tradición no consiste en una simple transmisión del saber: es la transmisión de un saber vivir. Yo puedo conocer con gran precisión todo lo que ha hecho Jesús y puedo hasta conocer la Biblia de memoria; puedo ser hasta el cuidador de un gran museo del cristianismo. Pero esta relación con el museo no es una relación con la tradición: la cultura no tiene nada que ver con el culto. El erudito conoce la tradición a la perfección, pero no vive en la tradición. La anciana que ruega a Jesús vive en la tradición, aunque conoce la tradición tanto cuanto sabe el erudito. En la tentación de Jesús en el desierto, Satanás cita de memoria el Deuteronomio, demostrando ser un experto de exégesis histórico-crítico: vive en la erudición para evitar entrar en la tradición viva.

18. De otra parte la tradición no es un conservadurismo. Un buen ejemplo nos es dado por el *motu proprio* de Juan Paulo II, *Ecclesia Dei afflicta*. Este texto toma acto del cisma provocado por Monseñor Marcel Lefebvre y de los que llamamos «integralistas» o «tradicionalistas». ¿Cuál es el principio de este cisma? No el amor por la tradición, dice Juan Paulo II sino el amor por el conservadurismo, o sea por una forma de conservación que quiere mantener absolutamente todo intacto, y que pues petrifica en lugar de conservar en vida. Lo saben bien: si quieren conservar todo de un ser viviente, no pueden mantenerlo en vida y son obligados a congelarlo. «La raíz de este acto cismático es detectable en una incompleta y contradictoria noción de tradición. Incompleta, porque no tiene en cuenta suficientemente el carácter vivo de la tradición - que como ha enseñado claramente el Concilio Vaticano II - progresa en la Iglesia bajo la asistencia del Espíritu Santo» (7). El tradicionalismo se contrapone a la tradición porque mata al organismo viviente para volverse un adepto del fósil.

La verdadera tradición no consiste en conservar *todo* lo que se hacía ayer, sino en transmitir *lo esencial*. Y para poderlo transmitir hace falta saber reconocer los signos del tiempo y por lo tanto adaptarse a ciertas nuevas condiciones de transmisión. Josef Pieper escribe con fuerza: «Una conciencia auténtica de la tradición nos vuelve libres e independientes frente a los que pretenden ser los “guardianes”. Puede ocurrir que estos famosos “defensores de la tradición”, justo por el hecho de que se limitan a formas históricas, obstaculicen aquella que en cambio es la verdadera y necesaria transmisión, (que no puede ocurrir si no con formas históricas mutables)» (8).

19. La verdadera tradición es una relación viva con el misterio, en la medida en que esta relación es recibida y transmitida, como la palabra y la vida, por la palabra y la vida, desde el origen. La Tradición es pues más que crítica, porque es comparación con lo que huye de la crítica, con lo que nos supera, con lo que nos pone más interrogantes de cuantas nos ponemos nosotros, con lo que nos llama más de lo que nosotros sabemos contestar. También en esto la tradición es más moderna que la modernidad: está siempre adelante, en la medida en que se basa en la esperanza; no se basa en el futuro próximo, sino sobre lo eterno, y pues sobre lo que resucita hasta después del fin de los tiempos. En esto la tradición es aún más joven que la modernidad, porque la tradición presupone que los padres sean, también y ante todo, unos hijos y por lo tanto unos niños: no han tenido la iniciativa de la palabra, no han inventado la vida, sobre todo la han recibido. El complejo de Edipo sólo existe fuera de la tradición. La revuelta de los Titanes sólo existe fuera de la tradición. En el seno de la tradición el hijo no tiene ninguna razón por matar al padre porque descubre que su padre también es un hijo, que cada originalidad pura, cada verdadero genio, es siempre filial. Porque ser hijo de lo eterno es infinitamente más grande que ser padre por un breve momento.

Josef Pieper lo escribe también a propósito de la esperanza: «La juventud del hombre que aspira a lo eterno es por su naturaleza indestructible. No está expuesta ni al envejecimiento ni a la desilusión» (9).

La verdad en un alma y en un cuerpo

20. La Tradición es por lo tanto menos relación con el pasado de cuanto no lo sea con el origen. No es tanto lo que obstruye cuanto lo que desnuda, en el sentido que reconduce a lo esencial, a lo eterno. Desde este punto de vista nos dirige más allá del futuro: lo eterno es más joven que el tiempo, está antes del inicio y está después del fin, y es por esto que puede garantizar una modernidad profunda. Es capaz de abrir un futuro allá donde ya no hay un futuro. Como ya he tenido modo de decir a propósito de la Alegría, crea sus mismas condiciones de posibilidad.

En esta dirección podemos sentir la palabra de Rimbaud: «Hace falta ser absolutamente modernos» ¿Y qué cosa añade después de este mandamiento, en la última línea de *Una estación al infierno*? « ¡Dura noche! La sangre fuma secándose sobre mi cara, ¡y detrás de mí nada más que aquel horroroso arbolito!... El combate espiritual es fuerte cuanto la batalla de los hombres; pero la visión de la justicia es el placer de Dios solamente.

Sin embargo es la víspera. Acogemos cada influjo de vigor y ternura real. Y en la aurora, armados de paciencia ardiente, entraremos en las fúlgidas ciudades. [...] *Me será lícito poseer la verdad en un alma y un cuerpo*».

Éste es uno de los textos fundadores de la modernidad poética. Todos los poetas más modernos, en Francia, hacen referencia a Rimbaud. Y sin embargo Rimbaud afirma la exigencia del corazón, como diría Don Giussani, esta exigencia que repica en la verdadera Tradición: «Poseer la verdad en un alma y en un cuerpo». No poseer la verdad en la cabeza, sino en la carne y en el espíritu, de manera física, integral o, para decirlo con las palabras exactas, por la encarnación y la eucaristía.

21. He aquí porque este mundo que quiere estar sin Jesús es el mundo en el que Jesús quiere encarnarse a través de cada uno de nosotros, como en un «sobrexcedente de humanidad». Se ha hablado tanto de «secularización». En realidad, desde el punto de vista cristiano, nosotros estamos en plena «deseccularización». Ayer el cristianismo era secularizado: la cristiandad tendía a reducir el cristianismo a una institución mundana. En el sacerdocio se hacía carrera. Se podían obtener «beneficios». Se podían construir basílicas gracias al mercado de las indulgencias. El cura era un notable. Y el ermitaño podía ser un gerente de empresa. En fin, se pensaba de poder lograrla con alguna buena palabra y algún acto exterior de piedad.

Gracias a Dios, esta época está superada. En su conjunto no era peor de aquella que ahora estamos viviendo, pero no era tampoco mejor. El cristiano sabe que no hubo alguna Edad del oro. Sabe que el tiempo en que el Verbo se ha hecho carne y ha bajado sobre la tierra también ha sido el tiempo en que lo hemos crucificado y maldito. Sabe por fin que la época en que vive es para él la mejor, porque es aquella en que puede dar testimonio. Ahora, lo que hay de más maravilloso en este mundo *sin* Jesús, es que nos es prohibido conformarnos con alguna buena palabra y alguna pequeña devoción, como en los tiempos de la cristiandad: este mundo exige de nuestra parte un testimonio completo de santidad, un testimonio de amor a muerte, una verdad que invade alma y cuerpo. Este mundo nos pide ser otros *cristos* para nuestro prójimo. La modernidad es nuestra aliada y la post-modernidad no es un obstáculo. Más el mundo es *sin* Jesús y más es éste el mundo en que se tiene que realizar la encarnación. Más el mundo está poblado de pecadores y más tiene que ser el mundo de la Redención. Entonces no deberíamos poder salir de esta sala sólo conformándonos con alguna buena palabra.

NOTAS

1. *Dialogue del histoire et del âme charnelle* [1912], en *OEuvres en prose*, Gallimard, coll. Bibliothèque de la pléiade, t. III, 1992, p. 697-698. En versión italiana: *Verónica. Diálogo de la historia con el alma carnal* en «Él está aquí», BUR, Milán 1997, p. 126.
2. *Ibid*, p. 699.
3. *Ibid*, p. 699-700.
4. *Ibid*, p. 782.
5. Dante, *Paraíso*, XXVII, 105.
6. *Clio, dialogue de l'histoire et del âme païenne*, op. cit., p. 1159.
7. Juan Pablo II, *Motu proprio Ecclesia Dei*, 2 Julio 1988, n. 4, Denzinger, § 4822.
8. Versión francesa: Josef Pieper, *Le concept de tradition*, trad. C. Champollion, éd. A Solem, p. 73.
9. Versión francesa: Josef Pieper, *De l'espérance*, trad. D. Ducatel, éd. Raphaël, p. 45.