

LOS ORIGENES FILOSOFICOS DE LA TEOLOGIA PROGRESISTA CONTEMPORANEA

POR

THOMAS MOLNAR

Me parece incomprensible que los mantenedores de la ortodoxia religiosa se muestren tantas veces perplejos ante el progreso de una cierta teología contemporánea y de sus hermanas menores, tal como el pensamiento de Hans Küng, el de Jacques Cardonnel, el de Pohier, el de Gutiérrez y tantos otros. Me inclino a atribuir esta perplejidad a una especie de negativa (*¿cabría decir pudor?*) a concebir que espíritus aparentemente serios —filósofos, teólogos, prelados— resulten capaces de perseguir quimeras especulativas que, sobre no llevar a ninguna parte, son evidentemente contrarias a la enseñanza de la Iglesia y al espíritu filosófico. Hay, ciertamente, fuentes diversas de este descarrilamiento, pero, como no es posible referirse a todas, nos bastará escoger la más importante, que es claramente cierto estilo especulativo que ejemplifican los sistematizadores alemanes. Cabe descubrirlo desde la Edad Media en el maestro Eckhart que fue el primero (entre los más conocidos) en alinearse entre los que, en su ansia de poseer lo divino y purgarse de las tentaciones y pecados, situaron a Dios en su fuero interno. Este subjetivismo entusiasta que se descubre también en otros autores místicos alemanes, como Angelo Silesius y Jacobo de la Boehme, se «enfrió» en el siglo XVIII, pero permaneciendo al servicio de sistemas como los de Kant, Fichte o Hegel que identifican a Dios y el Espíritu Universal. Un Dios en evolución —dado que Dios estará en movimiento, nunca acabado, siempre en perfeccionamiento— que se percibirá ante todo en el interior del hombre y de las sociedades históricas que él anima.

La obra de Kant, la de Fichte y la de Hegel introducen en la especulación filosófica la ambigüedad en cuanto a la posibilidad de

conocer la realidad, realidad divina y realidad humana, concreta. La filosofía alemana del siglo XIX hereda de Kant la convicción de que el sujeto ordena la realidad exterior, que será —que *es*— sin él una especie de caos, diríamos un no-ser. Kant no haría por lo demás sino reforzar o sistematizar una tendencia en boga desde Descartes que consiste en negar, a menudo rabiosamente, la posibilidad de la inteligencia para conocer. Entre Descartes y Kant, pero sobre todo desde este último, ha habido numerosas tentativas de rehabilitar el conocimiento —la neoescolástica, pensadores aislados como Joad y M. Polanyi en Inglaterra, John Wild en Norteamérica—, pero las tentativas más visibles han quedado sin futuro. Por el contrario, un número mucho mayor de filósofos ha edificado sistemas para demostrar que la inteligencia se ve siempre vencida en la batalla de saber, y ha llamado a ciencias auxiliares —lingüística, mitología, psicoanálisis y ciencias sociales— para disuadir al hombre en su pretensión de conocer la realidad. Hay aquí un círculo vicioso evidente que la mala fe agrava: dado que para estos mismos autores la realidad es en sí misma un palabra engañosa, un *flatus vocis*, ¿cómo habría de existir una inteligencia dirigida hacia ella? No teniendo el sujeto ocasión de conocer, se verá prisionero de construcciones abstractas en las que sólo una *coherencia* artificial ocupará el lugar de la realidad y de su aprehensión.

Para apreciar con mayor claridad estas maquinaciones especulativas y sus consecuencias sobre el pensamiento cristiano contemporáneo bastará con analizar un corto número de filósofos: Husserl, Heidegger, Wittgenstein, Gadamer, Baltmann, Gogarten, y añadir siempre a Nietzsche que, tras los bastidores, ejerce sobre los más importantes la función de un maestro de pensamiento, de un gurú mágico, de un supremo iniciador. Sin alargar este artículo con citas y referencias demasiado numerosas, prefiero referir desde ahora la lista de obras consultadas, sin mencionar la fuente de referencias secundarias.

Phenomenology, ed. J. Kockelmans; Husserl, *Philosophy as rigorous science*; *The Crisis of European Man*; *The Idea of Phenomenology*; *Meditations cartésiennes*; Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, *Holzwege (Chemins qui ne mènent nulle part)*; *Wath is*

philosophy?; *Was heisst Denken?*; *Discourse on Thinking*; *Essays in Metaphysics*; *Sein und Zeis*. Añadamos a estos títulos los ensayos de Quintín Lauer sobre Husserl, los de Francis Guibal y de Cornelio Fabro sobre Heidegger, los escritos de Wittgenstein, de Gadamer, de Bultmann, y, por supuesto, las obras clásicas de Nietzsche.

¿Qué extraemos de este conjunto de escritos, una vez ordenados? El primer paso fue celebrado por la *reducción*, pieza maestra de la fenomenología husserliana. Se trata de encontrar un «fundamento absoluto» para el filósofo, una «esfera trascendental» donde perciba las cosas tal como ellas mismas son (*Ideen*). No es, sin embargo, para otorgar crédito a la inteligencia al captar las cosas —actividad para la que pensamos que ha sido hecha— sino para poner «entre paréntesis» el «mundo objetivo», tras de lo cual podremos contemplar el mundo como es, y en todo caso con una nueva mirada.

Se ha preguntado a qué conduce esta puesta entre paréntesis, y algunos adeptos a Husserl han reconocido que las descripciones del maestro les «dejan perplejos». Y en efecto, nos encontramos ante una especie de misticismo —diríase ocultismo— cuando Husserl nos anima a prescindir de nuestro *yo* de cada día para dejar obrar al «*ego* trascendental». Diríase que es este último el que, superponiéndose a nuestro *ego* pasivo, se proyecta (intencionalidad) hacia el mundo exterior otorgándole su sentido, su significación. Pero ¿se tratará todavía del mundo real? Quienes no poseemos más que nuestro *yo* cotidiano ¿cómo haremos para procurarnos este otro *yo*? ¿No se tratará de una especie de técnica casi freudiana, un descenso hacia el subconsciente, una iniciación mística? Y entonces surge la duda: ¿cómo saber si (en Freud) el subconsciente es más *nosotros mismos* que el consciente, y cómo saber si (en Husserl) el *yo* trascendental es más apto para conocer las cosas que el *yo* habitual? El propio Husserl lo afirma: es preciso suspender las operaciones de la «actitud ingenua». Justamente; pero si la actitud llamada ingenua permanece a pesar de todo como mi guía único, ¿cómo sabré si no he saltado hacia el no-saber, hacia lo irreal?

Ninguna preocupación, responde Husserl: más allá de la reduc-

ción fenomenológica «el mundo permanece el mismo, sólo ha cambiado mi relación con él. Es el yo trasfigurado lo que da su sentido al mundo, como cuando Sartre, discípulo de Husserl, afirma que el hombre se escoge a sí mismo, se otorga una existencia a medida que realiza actos libres. Y, en efecto, Husserl dice lo mismo: la esencia de las cosas no se capta más que en las apariencias (fenómenos, de aquí fenomenología); o, más exactamente, la esencia *es* lo que aparece, nada más hay en las cosas. «Soy yo, escribe Husserl, quien decide si las cosas y el propio mundo son reales». Y análogamente sobre el yo: «el yo carece de contenido, la conciencia-en-sí no existe, sólo existe la conciencia-de-algo». Y —conclusión más importante— «ser es ser dado a la consciencia» afirmación de la que es lícito inferir esto: lo que no es en la conciencia, *no es*.

Resulta así evidente que, a pesar de sus esfuerzos, a pesar de haber evitado varias veces el *cogito* cartesiano y el subjetivismo de Kant, Husserl no ha podido escapar a la terrible herencia de la filosofía alemana: permanece prisionero del *yo*, juntamente con el mundo exterior que, también él, depende del *yo*. En su primera lectura del Maestro Eckhart, Hegel había exclamado: ¡*He aquí el precursor de todos nosotros!*

Lo que Husserl ha hecho es que el mundo dependa, no del yo cotidiano (profano), sino de un yo segundo, producto de un misticismo equívoco. Equívoco porque ese yo puro no encuentra necesariamente lo real: encuentra su propia proyección que nunca llega a lo real. Es por simple pedantería de lenguaje como Husserl, imitando a Kant, adorna las nociones emergentes de su sistema con el adjetivo de *puro*: razón pura, intención pura, yo puro.

Retengamos que la filosofía alemana pretende en general entronizar la conciencia individual y cortar el puente que enlaza esta conciencia con el mundo exterior. También el esfuerzo de Heidegger se concentra en una nueva interpretación de la filosofía de la que serán expulsados los medios cognoscitivos familiares. Existe *el hombre* en su estado desnudo de angustia, y *el Ser*, inefable e inalcanzable, pero hacia el que el hombre se encuentra en perpetuo camino. Filosofar es precisamente encontrarse «en camino hacia el Ser». Este

nos llama y debemos responder. Pero de cuándo en cuándo el Ser se separa de nosotros, se retira, lo que es causa de que no podamos pensarlo. Cabalmente estamos ahora en una época de silencio del Ser, entre los «desvelamientos» (¿revelaciones?).

Por lo demás, ¿cómo pensar el Ser? Representarlo sería imposible, no ya en el sentido en que Yahvé prohibía hacer de él una figuración humana, sino también en el sentido heideggeriano del término: una representación (*Vorstellung*) es literalmente una «convocatoria», una puesta-ante-mí en tanto que objeto. Representar es objetivar, cosificar, lo que, en el caso del Ser, sería no sólo humillante: equivaldría a un arrancar del Ser al Ser. Nos queda sólo abrírnos al Ser, hacernos su «pastor», a condición de que este recurso se mantenga no conceptual, no sistemático. Todo pensamiento objetivador conduce a opiniones recibidas, a doctrinas prefijadas.

Aquí reencontramos nuevamente el «yo cotidiano» de Husserl y el «salaud» (indecente, filisteo) de Sartre; es decir, al hombre inserto en la inautenticidad, en la existencia no libre. Pero encontramos también la actitud post-conciliar sobre la liturgia, el catecismo, el conjunto doctrinal y de magisterio. Otras tantas cosas fijadas, alienadoras, responsables de que vivamos en el dominio de lo que Heidegger llama «das man», el ser impersonal (se hace, se dice), inauténtico, no escogido, cosificador. Es preciso, pues, escoger la reflexión auténtica. ¿Qué significa esto? Hemos visto la respuesta atormentada de Husserl; otro tanto en su discípulo: hay que dejar surgir el contenido real de la interrogación del Ser, abrirse a él. Al modo como filosofar es ponerse en camino hacia el Ser, pensar es una espera, una auto-armonización con el desvelamiento del Ser —lo que pone precisamente en escena Samuel Beckett en su pieza teatral *Esperando a Godot*. El pensamiento es así el hombre mismo (existencialismo), y el contenido del pensamiento es la respuesta del hombre al Ser, respuesta nunca objetivadora, nunca hecha de representaciones y conceptos. Wittgenstein concluye su *Tratado* con la advertencia de que no se debe hablar de lo que no comprendemos. No se trata de una forma de modestia, sino del silencio sobre las cosas que la ciencia no puede resolver. Esto semeja a la indiferencia, al

agnosticismo. Otro tanto en Heidegger, sólo que en él el silencio supone un llamamiento más directo a lo irracional.

Avancemos más, siempre siguiendo a Heidegger. «El rechazo de la representación equivale a un salto en ese desconocido que es el Ser». Señalemos que también Kierkegaard admira el salto de Abraham en el puro mandato de Dios sobre el Monte Moriah. Y precisamente lo que reprochamos al existencialista danés es dar de lado a la inteligencia y a la razón —las dos demasiado comprometidas a su juicio en el sistema ultrarracionalista de Hegel—, y contradecir así a la religión cristiana en la cual la fe ilumina a la inteligencia y ésta sirve a aquélla. En Heidegger el salto no se realiza hacia la palabra del Dios vivo sino en la «pertenencia al Ser». Sin embargo, se advierte aquí un solipsismo muy significativo: «el Ser —escribe Heidegger—, nos pertenece, y no puede hacerse presente en tanto que Ser más que por nosotros». Lo cual nos reitera que sólo nosotros *somos*, que el Ser no es sino un eco que responde a nuestra llamada. Un eco de ninguna parte, y, por supuesto, no articulado ni articulable. Pero, ya Hegel mostró que el Espíritu Universal se manifiesta mejor en la historia, en y por las acciones humanas. Y antes que él el Maestro Eckhart, que distingue entre Dios y el Origen de la Divinidad, encontrando al primero demasiado comprometido con los hombres. Y situará ese «Origen de la Divinidad» en su fuero interior. Y en Kant de igual manera, Dios no es más que una garantía de la moral individual en la espera de que esta moral llegue con el progreso del género humano a ser autónoma y pueda prescindirse de El.

Estamos, pues, colgados del Ser, pero lo que cuenta es nuestra respuesta a su llamada. Traduzcamos esto al lenguaje religioso, el de Bultmann, de Gogarten, y de otros especialistas de la desmitificación. La Cruz, los hechos de la vida terrenal de Cristo, Cristo mismo, tienen contra ellos el hecho de que son seres reales, cosas, sucesos *concretos*. Consecuentemente entran fácilmente en lo que Bultmann y los demás llaman «mitología», o se convierten en objetos de representación humana. La historia sagrada, lo narrativo de los Evangelios, no encierran en sí ningún mensaje; son, a lo más,

signos del hecho de que Dios llama a los hombres. Pero este llamamiento es de siempre, y el Evangelio no evoca de él ni aun un momento privilegiado. Y además no es la palabra divina lo que cuenta, sino nuestra respuesta, esta respuesta que brota en cada momento, porque —como dice Bultmann— cada instante es escatológico. A medida que Dios se desvaloriza, el hombre se reafirma: Dios cesa de ser una persona, y Jesús un personaje histórico, para identificarse con la abstracción heideggeriana y convertirse en Ser. No es la Cruz lo que importa —escribe Bultmann, discípulo de Heidegger (en *Kerigma und Mythos*) sino su significación (*Bedeutung*). Lo importante en la Biblia, decía asimismo Lutero, no son las *res gestae* de Dios, es la significación *para mí* de la palabra de Dios, lo que yo veo en ella con la mirada de *mi* fe.

El criterio de la verdad se transforma en criterio de la fe, y, en un segundo tiempo, será el *yo* juez de la fe y de la verdad. Es el *yo*, decía Calvino, quien decide si tal predicador es hombre de Dios y si el Señor habla por sus labios. La historicidad del Nuevo Testamento ocupa un puesto secundario: los acontecimientos en torno a Jesús, sus propios actos, no son más que el telón de fondo de la proclamación de la palabra divina de la que, en último análisis, el *hombre-yo* se hace árbitro.

Cornelio Fabro al criticar a Heidegger señala que el error fundamental de la filosofía alemana consiste en creer que el Ser está puesto por el hombre mismo; en realidad es el Ser lo que ofrece objetos a la reflexión humana; por esto precisamente posee el hombre conciencia del Ser y de todo lo que es. En efecto, todo está ahí: el Ser existe (la esencia precede a la existencia, a despecho de Sartre), y nosotros nos representamos sus múltiples manifestaciones. El no-ser es impensable y no cabe en nuestra conciencia más que por influjo de la droga o de una filosofía que le equivale.

No obstante, el no-ser es un concepto (si puede hablarse así) vital para Heidegger y sus discípulos teólogos, al igual que para Sartre que le ha consagrado la mitad de un grueso volumen. Al término de todo, la dignidad del hombre sartreano y heideggeriano consiste en poder *aniquilar* al ser; he aquí su aportación específica.

Pero nadie lo ha comprendido como Nietzsche. Sartre, siguiendo a Husserl, dice únicamente que la consciencia está *vacía* (es *nada*); Nietzsche hace de ese vacío, de esa nada, un sistema: el nihilismo. Dado que sólo el hombre exista (sobre esto hay conformidad entre Kant, Fichte —idealismo trascendental— Hegel, Nietzsche, Heidegger, Sartre y los teólogos de esta escuela), basta que el hombre *quiera* (voluntad de poder) eliminar el orden suprasensible —y no solamente a Dios— para elevar el mundo a un grado más alto. El objeto de esta voluntad y de este poder —el mismo Nietzsche lo dice— es *erigir el devenir en ser*; dicho de otro modo y abreviando, crear un mundo nuevo en el que el *devenir* goce de la situación que antes correspondía al *ser*. En el lenguaje sartreano: «inventarse libremente»; en el que Heidegger: mantenerse a la escucha del Ser; en el de Gadamer: el tiempo no es un ahora ni una sucesión de «ahoras», es el carácter futural (*sic*) del fenómeno. En el lenguaje de nuestros teólogos: Dios es porvenir, los «grupos de búsqueda» deben escrutar perpetuamente el sentido de la enseñanza, del mensaje, de la *quiddidad* misma de Yehouchoua de Nazareth (¡Sólo los «integristas» insisten en que ese sentido está ya fijado de una vez para siempre!).

No resulta difícil concluir que nuestros pensadores están unidos, más allá de expresiones originales de su esfuerzo especulativo, por la pertenencia al idealismo alemán. Y es aquí donde comienza otra dificultad. Para el idealista no hay, a fin de cuentas, más que consciencias aisladas, cada una dictaminando sobre un mundo que, estrictamente, sólo a ella pertenece. ¿Cómo integrar estos aislamientos cuando falta lo real sobre lo que el acuerdo podría y debería realizarse? Para un idealista sería humillante someterse a lo real, sea Dios o simplemente el mundo exterior. Maritain escribió que aquel que crea en la realidad de la cosa más mínima está abocado a creer en Dios.

Pues bien: no pudiendo establecerse ontológicamente un acuerdo, se establecerá en otro dominio: la unanimidad política, previo elevar la política a nivel de escatología. Establecida uniformemente esta condición en todos los hombres se reflejará en la conciencia de cada uno. He aquí algunas variaciones sobre el tema:

1. *Husserl*, cogido en la trampa de su yo trascendental por oposición al yo de todos los días, se ve obligado a inventar una *intersubjetividad* fundada en la suposición de que la esencia captada en la apariencia no se ve contradicha de un *ego* a otro. Pero hay que reconocer que la condición humana no nos testimonia en absoluto la aprehensión y el juicio de las cosas de tal manera; la visión husserliana tendría necesidad de un principio unificador extra-epistemológico —por lo mismo político— para que la inter-subjetividad no se quede en un piadoso deseo. Es el principio, por lo demás, que proporciona Sartre cuando postula que bajo un régimen marxista —en el que todas las necesidades serían satisfechas— la hostilidad entre los hombres cederá a la fraternidad.

2. Para *Foucault*, los hechos carecen de todo sentido; la interpretación de un hecho es simplemente una interpretación previa disfrazada de hecho. Así, en vez de hablar de hechos y de sistematizarlos, Foucault prefiere sistematizar estructuras de interpretación. Por ejemplo, la locura no es, a sus ojos, un hecho: es la interpretación de un cierto número de fenómenos según la mentalidad de una época. El llama *estructura* a la manera de interpretar los fenómenos de una época. Es así la estructura lo que crea la unanimidad entre los hombres, y se supone que la estructura de todas las estructuras establecerá el consenso ideal.

3. Según *Kojeve*, el mal procede de la dispersión de mentalidades en todo régimen no homogéneo, dado que la existencia impuesta a la mayoría (de esclavos) por la minoría (de amos) provoca en aquélla una actitud negativa. Sólo el «Estado universal y homogéneo», preconizado por el hegeliano-marxismo, podrá abolir la oposición social-política y a la vez hacer de la naturaleza —no explotada ya por el capitalismo— un auxiliar fraternal de la humanidad. He ahí las condiciones en las que surgirá ese *saber absoluto*, compartido por todos.

Estamos así ante tres expresiones —filosófica, cultural y político-ideológica— de un mismo pensamiento subyacente. Todas ellas manifiestan el menosprecio de la razón como portadora de juicios

válidos al desposarse con la realidad (*adaequatio rei et intellectus*). La utilización religiosa de este modo de pensar es lo que ha creado la crisis de la reflexión teológica en nuestro tiempo, y esta reflexión se manifiesta, servilmente, bajo las mismas categorías —filosófica, cultural y político-ideológica— que el pensamiento profano. Más exactamente, es el pensamiento filosófico de Nietzsche, de Husserl y de Heidegger quienes dictan sus categorías —hasta la adopción de una postura mundana— a la reflexión teológica contemporánea.

Proporciona una ilustración de esto, entre innumerables escritos, el volumen colectivo titulado simbólicamente *Political Theology* (S. C. M. Londres, 1974). Hemos comprobado que el pensamiento de los filósofos que acabamos de citar no se limita a la esfera filosófica, es decir, a explicar lo real y a profundizar su comprensión. Parte del postulado de que el mundo está mal hecho y de que el papel de la reflexión estriba en transformar esta realidad, que, por estar mutilada, no es verdadera realidad sino un simulacro, una máscara, un vacío. La transformación debe realizarse en dos tiempos: la *hermenéutica*, el desvelamiento de la realidad escondida por el lenguaje, los conceptos, los intereses ocultos; acto seguido, la *praxis* que emprende una especie de nueva creación. Esto es tanto más fácil por cuanto la reflexión moderna, en su mayor parte alemana o de influencia germana, ha logrado liquidar tanto el *objeto* como el *sujeto*, es decir, la realidad exterior y la inteligencia a la que aquella nutría de contenido.

Este procedimiento requiere de espíritus tan poderosos y sutiles como Nietzsche o Heidegger. Entre los espíritus menores que formulan las teologías de la política, de la revolución, de la liberación, etc., las taras de este género de especulación saltan a la vista. He aquí una especie de resumen del pensamiento de Moltmann, de Loeffler, de Nisiotis, de Lochmann, estrellas fugaces en el firmamento de la contestación teológica.

El punto de partida no es la declaración directa de que la creación como tal es mala —se trata, al fin y al cabo, de teólogos cristianos—, sino de que las épocas precedentes a la nuestra no tienen ya nada que decir a un mundo en plena renovación, ni al hombre

contemporáneo en el umbral de la madurez. Las conquistas de la tecnología, el descubrimiento de la energía nuclear, los vuelos espaciales, los campos de goulags, la creación de la ONU, la ayuda aportada a los subdesarrollados, los regímenes sociales, y hasta la «desestalinización» de la Iglesia por el buen papa Juan, significan que Dios habla al hombre con un lenguaje nuevo, animándole a asumirse plenamente, a autocrearse, a convertirse en Dios. La revelación y la acción salvífica reinterpretadas se proyectan así hacia un porvenir atemporal, utópico. En Nietzsche —volviendo una vez más a los «precursores»— vivimos la divisoria de los tiempos, y el porvenir introducirá no sólo valores nunca imaginados, sino un modo inédito de *valorar*, de proponer valores; para Heidegger «nos hallamos en vísperas de la más enorme transformación» del tiempo y del espacio, en la aurora (Nietzsche habla también de una «nueva aurora») de un nimio desvelamiento del Ser, de dioses nuevos; para Ernst Bloch, «la naturaleza esencial de Dios es la futuridad», y «una teología propiamente tal debería ser formulada a la luz de objetivos futuros»; en Bultmann, «la historicidad del hombre es la comprensión del yo en tanto que siempre futuro, en especial la comprensión de que el yo auténtico es una promesa de futuro»; en Gogarten, la historia es la tensión hacia el futuro que se opone al «mundo real metafísicamente definido»; en Rahner, «el cristianismo es la religión del futuro, del futuro que es el absoluto». «La verdadera naturaleza del hombre es la posibilidad que se le ha concedido de alcanzar el futuro». «El cristianismo es la religión del devenir. No se capta plenamente el objeto más que en la perspectiva del *todavía no*».

Volvamos al pensamiento teológico de la «segunda generación». Según Moltmann, nos encontramos en una situación revolucionaria, y la historia por venir será vivida de un modo siempre más revolucionario; para Nissiotis, «una auténtica teología del desarrollo» no debe apelar al «Dios teísta» porque es éste un concepto «estático de la salvación». La teología nueva invita a escrutar los signos de los tiempos y a obrar en Cristo; para Camilo Torres (el sacerdote colombiano muerto con las armas en la mano en las guerrillas,

coautor del libro citado más arriba) hay que dejar de celebrar misa hasta que hayamos hecho la revolución.

En conclusión, la categoría de «futuro» autoriza a estos teólogos impacientes a favorecer la revolución estableciendo su identidad con la esperanza transformada en necesidad. Es la trasposición de una virtud teologal en el elenco del determinismo histórico.

Inútil continuar. A cada paso la teología contemporánea —una cierta teología— reproduce y reinventa, simplificándolas hasta la vulgaridad, la taras de la especulación filosófica de los antepasados y de los contemporáneos alemanes. En esta obra de demolición nada subsiste de la filosofía perenne ni de la teología ortodoxa. Sin embargo, no se trata de una «conspiración», sino más bien de la versión supuestamente cristiana de una especulación autodestructora en la que, paso a paso, el objeto, el sujeto y el acto cognoscitivo que los une son arrojados por la ventana. Queda el flujo, lo incaptable, el vacío apenas disimulado. No es de extrañar que ese vacío haya sido llenado por los sistemas de moda, ante todo por el marxismo y la «revolución», sistemas utópicos que traducen a un lenguaje secularizado, popular, las falsas interpretaciones de la doctrina cristiana.