

LA «TEOLOGIA FESTIVA». EVOLUCION Y ACTUALIDAD

Desde hace ya un par de lustros es frecuente oír hablar de una «teología festiva»¹. Tal hecho no sólo significa que se está elaborando una teología de la fiesta, que se está confeccionando un capítulo nuevo más o menos importante, pero al fin y al cabo regional de la teología, sino que se pretende descubrir una clave o una perspectiva más globalizante que afectaría a todos y a cada uno de los tratados teológicos.

Pero mi intención es más modesta. Deseo simplemente hacer una sencilla exposición de tal teología, siguiendo un leve diseño diacrónico, es decir, una cierta línea genético-evolutiva; también echando una ojeada al contexto eclesial y cultural de tal evolución (por ejemplo, a la influencia de la nueva vida litúrgica de la Iglesia, el nuevo interés por la Religiosidad Popular, el declive o la crisis de la ideología marxista junto al auge paralelo de la influencia de Nietzsche etcétera).

Se pueden hacer tres calas en toda esta evolución, correspondientes a tres situaciones culturales o, mejor, a tres transiciones socio-culturales de importancia señera en nuestro más reciente pasado occidental.

I

He aquí nuestra primera cala.

Cuando termina la primera guerra mundial, el año 1918, aparece un libro que va a ejercer una fuerte influencia en el campo católico. Me refiero a la obra de Romano Guardini titulada «*El espíritu de la liturgia*». Surge en forma de reacción contra la situación impe-

1 V. Codina, 'La teología dionisiaca', en *Selecciones de libros XI* (1974) 10-34; E. Colomer, 'Dos ensayos de teología lúdica', en *Selecciones de libros IX* (1972) 357-70.

rante, es decir, contra un modo de vivir la fe entendida primariamente como moral y ascética, como ley; también como devoción, como subjetivismo, como interiorismo inundado de un individualismo psicologista ².

Guardini recuerda a todos que la liturgia, la celebración, la fiesta cristiana por antonomasia no es medio sino fin; que tiene su propia autonomía; que descansa sobre sí misma y no es instrumento de nada. Frente a la instrumentalización de la liturgia por parte de las tendencias imperantes, plantea la tesis central de su libro, tesis audaz y valiente para entonces, a saber: la liturgia es juego. Y dedica los dos capítulos principales de su libro a desarrollar y describir este sentido lúdico de la liturgia.

El rasgo fundamental del juego es, según Guardini, la inutilidad. No sirve para nada... útil. No tiene objetivo («Zweck»); o mejor, no tiene un objeto como fin; no busca utilidad. En cambio sí tiene un sentido («Sinn»). Su fin único es el sentido. Hace pues una clara distinción. Hay acciones, realidades utilitarias. Y hay acciones, realidades simplemente significativas o significantes. Las primeras tienen el centro gravitatorio fuera de ellas mismas. Son transitivas, transitorias. Las segundas descansan en sí mismas. Son autónomas. Son objeto y objetivo para sí mismas. Su razón de ser es sencillamente ser como son. Digamos que no sirven para otra cosa que para manifestar su sentido.

En último término, ese es el fin de la ciencia y del arte: manifestar la verdad y el «splendor» de lo real. También es el fin del juego, a su modo. En él únicamente se busca poner en movimiento las energías, las capacidades, las estructuras de la realidad y de la persona; es decir, de la vida profunda, nada más; simplemente para gozarse en ella así actuada, reactivada, efervescente y espumosa.

Ciertamente en la praxis eclesial se tiende a olvidar esto; también en la época del postconcilio cuando, por ejemplo, se dice que la finalidad de una eucaristía es el compromiso, la evangelización, etc. Sin embargo, es claro que las celebraciones religiosas populares mantienen la vivencia lúdica de lo inútil, del despilfarro, de lo exuberante y pródigo; del gozarse en la simple expresión de la vida tanto humana como religioso-cristiana. Por eso, los hombres de la cultura técnica, tan neurotizada por lo utilitario, por el «reino de

² R. Guardini, *Vom Geist der Liturgie* (Freiburg Br. 1918). Lo tradujo el P. Félix García en 1933, ed. en Araluce, Burgos. Reeditado en 1945 por Edit. Lit. Española, Barcelona.

la razón instrumental» se vuelven a ellas para ver de recibir y salvar su profunda lección humanista, humanizante.

Siguiendo esta línea de Guardini, algunos teólogos llegarán a decir que los sacramentos son los juegos de los cristianos y también que la liturgia es algo in-útil pero no in-sensato ni in-significante³.

Un teólogo importante, Hugo Rahner, desarrollará esta interpretación de la liturgia como juego. Lo hará recogiendo las aportaciones de Guardini y también las de un ensayista, historiador, fenomenólogo tan conocido como Huizinga que en 1938 había publicado un libro de gran eco titulado «*Homo ludens*»⁴.

Huizinga concreta más alguna de las modalidades de ese rasgo fundamental de lo in-útil o, dicho positivamente, del sentido y el significado lúdicos. La expresión del sentido, dice, se realiza en el juego cultural, en el culto como juego, a través de la imitación o mimesis de los grandes acontecimientos de la vida cósmica.

Como estas acciones tienen a veces un carácter agonal, de lucha, de competición, el juego se carga de tensión, entusiasmo, solemnidad y movimiento. Es una observación que se verifica en muchas fiestas del pueblo, también las religiosas que son tantas veces grandes representaciones o «puestas en escena» teatralizadas de los hechos sagrados.

El peligro de las interpretaciones de Huizinga es que parecen identificar juego y culto, magnitudes ciertamente no homologables. El culto incluye lo lúdico pero también lo trasciende o rebasa. Es lo que trata de mostrar Hugo Rahner a lo largo de su importante ponencia presentada en uno de los simposios que C. G. Jung organiza en Ascona (Suiza) por esta época⁵. En tales reuniones era grande el interés por el Lejano Oriente; interés fomentado por el mismo Jung y por escritores entonces estelares como Hermann Hesse.

Por eso Rahner comienza su trabajo estableciendo un paralelismo entre el sentido lúdico de la religión hindú y el cristianismo. Lleva pues nuestro tema al corazón del problema religioso. Y recuerda que si la creación, la conservación, la destrucción, la encarnación y salvación del mundo brotan de la danza de Shiva, también el Dios

3 J. M. Rovira, 'Para una teología fundamental de los sacramentos', en *Teología y mundo contemporáneo*. Homenaje a K. Rahner (Madrid 1976) 64-67; J. Llopis, *La inútil liturgia* (Marova, Madrid 1972).

4 J. Huizinga, *Homo ludens* (1938; traduc. en Alianza Editorial, Madrid 1970).

5 H. Rahner, *Der spielende Mensch* (Eranos, Jahrbuch 1948). Luego se edita como libro en la *Johannesverlag* (Einsiedeln 1952).

cristiano es un Dios que juega. Su actividad suprema es una actividad lúdica.

Huizinga decía: lo más bello de la vida del espíritu humano es imitación secreta de aquella sabiduría eterna que, desde el comienzo del mundo, juega ante el rostro de Dios. Pues bien, para nuestro teólogo, el motivo dominante de su reflexión es el texto del libro sapiencial de los Proverbios que enseña: «Cuando (Dios) asentó los cielos, allí estaba yo; cuando trazó un círculo sobre la faz del abismo, cuando arriba condensó las nubes, cuando afianzó las fuentes del abismo, cuando al mar dió la norma para que no rebasara su orilla, cuando asentó los cimientos de la tierra, yo estaba allí como arquitecto y era yo, todos los días, su delicia, jugando en su presencia todo el tiempo, jugando por el orbe de la tierra suya; y mis delicias están con los hijos de los hombres» (Proverb. 8:27-31).

Rahner espiga algunos textos patristicos según los cuales el juego místico del Logos late en la esencia íntima del Dios Trino y se hace patente en la creación. Desde ahí modela una fenomenología de la dimensión lúdica, incluso humorística, del hombre y de la Iglesia.

Otro autor, ahora no teólogo pero sí fenomenólogo de la religión, Kerenyi escribe también por estos años: para que haya actividad cültica debe añadirse «algo divino, gracias a lo cual lo imposible se torna posible, el hombre se vé elevado a un nivel donde todo es como en el primer día, luminoso, nuevo, originario; donde se está con los dioses y uno se hace divino; donde sopla un hálito vivificador y se toma parte en la creación»⁶.

II

Habrá que esperar otra fecha curiosamente paralela a la de 1918, a saber, al año 1945, fecha de terminación de la otra gran guerra, la segunda guerra mundial, para encontrar un hecho o un conjunto de hechos que marquen un nuevo hito, que señalen un nuevo jalón en la gestación de la teología festiva. Llegamos a nuestra segunda cala.

Efectivamente, en este año de crisis y transición en que por fin se inicia una nueva época histórica, tiene lugar un espectacular lan-

⁶ K. Kerenyi, 'Vom Wesen des Festes', en *Paideuma* 1 (1938) 70. En castellano ver en su libro: 'La religión antigua', *R. de Occidente* (Madrid 1972) el capítulo titulado 'Sobre la esencia de la fiesta', pp. 49-75. Ver también A. Jensen, *Mythe et culte chez les peuples primitifs* (Paris 1954) 51-76.

zamiento de lo que se ha dado en llamar movimiento litúrgico, movimiento decisivamente influyente en la reforma eclesial culminada con el Vaticano II.

El movimiento litúrgico existía ya en Centroeuropa. Pero ahora, a través de varios organismos franceses recién fundados (v.g. el C.P.L.) va a ser difundido por el mundo latino. Surge una revista de gran radio de acción, la «*Maison-Dieu*»... Pues bien, en el primer número de esa revista, el artículo central se titula «La noción del día de fiesta». Y lo firma Odo Casel, el gran teórico del movimiento litúrgico alemán. Es un trabajo programático en el que encontramos una extraordinaria síntesis, tanto fenomenológica como teológica de lo que es no ya el juego sino la fiesta así como un anticipo de lo que años más tarde se dirá sobre lo festivo. Interesa conocer este pensamiento⁷.

Un rasgo común a todas las fiestas, dice Casel, es que el hombre cesa en sus ocupaciones ordinarias y se reserva para una actividad superior y para saborear el sentimiento de ser libre. La realidad gris de la vida cotidiana con sus preocupaciones, sudores y penas pasa a un segundo plano. El hombre respira y se lanza más libremente hacia lo que le produce placer.

La fruición, el placer que experimenta no estriba en la ausencia de trabajo sino en una actividad más alta que escapa a la maldición del trabajo, es decir, de su penosidad.

El ocio festivo («otium», «sjolé») no es la ociosidad sino el libre impulso del espíritu hacia ese reino superior en el que se experimenta el sentimiento exaltante de la vida. Los días de fiesta el hombre se entrega gustoso a los juegos que, bien sean sencillos, bien sean exuberantes, no tienen una utilidad pero sí un sentido. En los juegos más modestos, ejercita sus fuerzas placenteramente, sintiendo el placer que tal ejercicio produce.

En el solaz de un nivel superior deja posar su mirada sobre las profundidades del mundo y refleja, mediante su acción, los misterios del cosmos y del espíritu.

Así el día de fiesta deviene para el hombre un día consagrado a saborear las realidades y metas más nobles, una ocasión de levantar los ojos por encima de lo que es transitorio, perecedero, hacia los bienes permanentes, imperecederos.

7 O. Casel, 'La notion de jour de fête', en *Maison-Dieu* (1945) 23-37. Este trabajo se completa con otro aparecido también en *Maison-Dieu* (1947) 55-60, titulado 'Paques, la fête des fêtes', pero publicado en alemán como parte del libro *Das christliche Festmysterium* (1935).

Gracias a ese «estado de alma» festivo refulge en nosotros un reflejo de lo Eterno que nos transfigura. Por otro lado, ese esparcimiento (distensión) del alma y ese sentimiento exaltante de la vida hacen brotar el gozo. «Festivitas» significa originariamente gozo.

Y la fuerza, el vigor nuevos recibidos el día de fiesta, continúan actuando a lo largo de la vida cotidiana. El trabajador saca ánimos del gozo de la fiesta transcurrida, pretérita así como de la espera de la fiesta venidera.

No hace falta ser religioso para celebrar. Basta con tener un cierto sentido del espíritu, de lo espiritual para vivir la fiesta, al menos la fiesta de carácter profano. En ella buscará este tipo de persona un incremento de vida y un solaz que dé paz a su espíritu. No le basta el descanso corporal. Necesita una actividad intelectual y sobre todo estética. Su placer festivo consistirá en gozar de la belleza. La música, el teatro, la contemplación de la belleza natural o de las obras de arte... todo esto es para él una fiesta o sublima su fiesta.

También se celebra, mediante la fiesta «profana», aquellas fechas importante para la marcha del grupo social, los acontecimientos o los hombres notables desde el punto de vista nacional, social...

Ahora bien, estas fiestas son un mero recordar, una evocación en cierto modo vacía. Lo pasado no vuelve, no retorna. Solamente aparece reflejado en el recuerdo subjetivo de la colectividad.

La fiesta religiosa, por el contrario, alcanza un nivel superior de intensidad, de realidad. Porque su objeto, su eje y centro es lo divino, la Divinidad. La fiesta, para el hombre religioso, es la vida divina. Veamos cómo Casel fundamenta este nuevo paso, esta nueva tesis de su discurso.

Uno de los rasgos principales de la fiesta religiosa es el siguiente. La vida divina desciende, de un modo peculiar pero efectivo, en medio de quienes toman parte en la celebración. Esta fiesta no es nunca un mero recuerdo. Comporta, conlleva siempre una presencia. La Divinidad se hace presente en la acción festiva y es visible o reconocible a través de una acción eficaz.

El Helenismo tenía un término denso, complejo para expresar todo esto, el término «epifanía». Dios aparece en medio de quienes celebran su culto. Sus seguidores y servidores cultuales le invocan y le llaman diciendo: ven, muéstrate, hazte presente. Y Él, respondiendo, ha venido, se ha mostrado, se ha hecho presente («advenit», «epifane», «adest»).

Su presencia no es pasiva ni estática. Viene para actuar, socorrer y vencer en el sufrimiento. Como en su primera epifanía, sufre, lucha y vence.

Sus discípulos, en el culto, actúan con él dado que está entre ellos. Por eso la acción de los discípulos deviene «mímesis», «imitatio», imitación sagrada de las acciones divinas que proporcionan la vida de Dios a la comunidad. Es una acción santa («dromenos» o «drama», «praxis», «agere»), un drama religioso. Por su mediación los fieles hacen suya, cada vez de nuevo, la vida divina, renovándola, afianzándola.

He aquí un juego, el juego de una vida incomparablemente más rica y profunda que la encontrada hasta ese momento. El juego deviene misterio porque en él Dios se hace presente. La celebración festiva se transforma en liturgia. La liturgia es su culminación.

Esto que presente el Helenismo y las religiones místicas se cumple de modo real y pleno en la fiesta cristiana. La fiesta cristiana es efectivamente una epifanía de Dios, una manifestación de la fuerza y la gracia divinas que quieren comunicarse a los hombres asegurándoles la vida plena cuando estos se cuidan de ofrecerle su colaboración celebrando la solemnidad.

Dice san Ambrosio en su tratado «*De mysteriis*» 27: «Crede ergo adesse Dominum Jesum invocatum precibus sacerdotum qui ait: Ubi fuerint duo vel tres, ibi et ego sum; quanto magis ubi est Ecclesia, ubi mysteria sua sunt, ibi dignatur suam impertire praesentiam».

La liturgia pues es una celebración exterior que representa y produce una vida interior. Es un símbolo en el sentido antiguo del término. El carácter lúdico, de juego, propio a la liturgia, proviene de que no es una realidad meramente espiritual sino una realidad presente bajo el velo de los signos, de los gestos rituales. Proviene también de que no tiene una finalidad inmediata de tipo utilitario aunque sí un sentido. Ese sentido infinitamente profundo y serio consiste en expresar la vida divina, en re-presentarla sobre la tierra y ofrecerla a los hombres.

La fiesta cristiana halla su culminación en la celebración dominical. Cada domingo, la comunidad eclesial se congrega en torno al altar para celebrar la fiesta pascual, la pascua semanal. Efectivamente esta celebración se repite cada siete días. El retorno regular de ese número sagrado es prenda e imagen de la eternidad. A los ojos de los antiguos, el retorno del ciclo semanal-mensual así como el del ciclo anual, el nuevo crecimiento de la luna pero sobre todo del sol tras su amenguamiento invernal era la garantía, el símbolo

de una vida sin ocaso. Para la antigüedad, toda realidad cambiante que se reproduce periódicamente ofrece una semejanza atenuada con las realidades que permanecen eternamente.

Así el ciclo anual del año litúrgico, el «*anni circulus*» es el símbolo de la eternidad y de lo divino. Efectivamente la circunferencia no tiene ni comienzo ni fin (pues el fin, en ella, es un retorno al comienzo). No comporta ni un antes ni un después; ni algo mayor o menor. En ella reina la más perfecta igualdad y unidad, el reposo más absoluto junto a la fuerza más dinámica. Es la imagen de la vida eterna que no tiene ni progreso ni declive sino que permanece siempre en una plenitud constante.

De ese modo el ciclo del año litúrgico nos representa no la vida de la naturaleza sometida a la ley del crecimiento, la maduración y la muerte sino la vida eterna que no tiene ocaso. La Iglesia que no está encerrada en el horizonte de este mundo sino que vive el siglo futuro, considera el año litúrgico como las arras de la eternidad divina.

El misterio pascual de la Redención es celebrado una vez por año mediante una solemnidad particular, a saber, la de la Pascua anual. Pascua, ahora, es la fiesta de las fiestas, la fiesta mayor, principal, la «*solemnitas solemnitarum et festum summum*». En la antigüedad se la llamaba «la fiesta» («*he heorté*», «*solemnitas*»). Los misterios de Pascua, los «*sacramenta paschalia*», comprenden, en la forma litúrgica más rica, toda la plenitud de la obra redentora de Cristo.

La fiesta se continúa durante cincuenta días. Esta Cincuentena («*pentecostés*») es considerada como un sólo día, como una unidad. Se la denomina «*Quinquagesima paschalis*» y en ella se repite a menudo el texto sálmico: «*haec dies quam fecit dominus*».

En el siglo II se instituye la fiesta de la Epifanía. Es la fiesta (helenística) de la aparición luminosa en este mundo del Salvador, Cristo, de la inauguración de su actividad terrena. Hay una celebración real del Misterio pero sin la plenitud propia de la Pascua. Se comienzan a celebrar por separado aspectos especiales de la historia, de la acción salvadora. El año litúrgico empieza a presentar, a celebrar más «analíticamente» la salvación. Se va convirtiendo en un prisma que descompone la luz blanca en diversos colores.

Por otro lado, la Epifanía no es la celebración central del cristiano. Para la Iglesia el hombre es pecador. Por tanto, sólo de la muerte del pecado-pecador, en cuanto tal, puede germinar la vida nueva. Por eso el objeto de la verdadera y única fiesta cristiana no es la Epifanía de Dios sino la Cruz de Nuestro Señor Jesucristo (Rom.

5.8). De la muerte en la cruz, de la humillación más completa y del amor más total al Padre que borró el pecado surgió el hombre nuevo, transfigurado para la eternidad, el Señor Jesucristo. Ahí tenemos el más radical y bello tránsito visto en el mundo, tránsito del rebajamiento máximo del descendimiento último a la exaltación más alta.

Y lo que se realizó una vez para la cabeza se realiza ahora para los miembros. El Señor reúne a sus fieles a lo largo de la historia del mundo. Cada cristiano revive aquello de lo que el Señor, «dux salutis (Heb. 2.10) le dió ejemplo y en lo que le precedió.

El medio de participar en la Pasión y Vida de ese «Dux», de ese Conductor o Guía o Cabeza es la fe; y en la fe, la celebración festiva de los misterios pascuales. El Señor ha insertado su acto de salvación en los misterios y en las fiestas de la Iglesia, para hacer presente y eficaz el acto de redención hasta el fin de los siglos. Es lo que expresa san León Magno en una frase que no se cansa de repetir Odo Casel: «Lo que en el Señor era visible, ha pasado a los misterios» (Sermo 74.2).

Cristo ya no está entre nosotros de modo visible. Pero su Espíritu, es decir, su presencia actuante a través del Hábito divino, nos es dada continuamente y vemos la acción de su gracia entre nosotros, de un modo visible, en los misterios del culto.

Esto es en realidad la fiesta de Pascua, la celebración pascual: la acción salvadora del Señor hecha presente, cada año, cada Semana, en su Iglesia. No es mero recuerdo sino el acercamiento a nosotros, en el Sacramento, de los actos redentores siempre eficaces.

Sólo cuando se vé la fiesta cristiana bajo esta luz se comprende la emoción y la intensidad de vida con que la Iglesia aguarda y celebra la santa Pascua. San Benito dice en el capítulo 49 de su Regla que los monjes deben «aguardar en el gozo de la espera pneumática la santa Pascua». Pascua, en los primeros siglos cristianos era la fiesta por antonomasia en cuanto era la línea demarcatoria entre la muerte y la vida, el paso del duelo al gozo celebrado en la noche santa. Mediante el tránsito sagrado de la Pascua, la Iglesia abandona el mundo del pecado y la muerte para entrar en el Reino resplandeciente de Cristo, el de la vida eterna iniciada ya aquí pero que llegará a su plena consumación con el retorno del Señor al tiempo de su Parusía.

Como síntesis de toda esta mentalidad teológica Casel cita el siguiente texto de san Gregorio Nacienceno: «Pascua del Señor, Pascua, una vez más repito: Pascua, en honor de la Trinidad. Para

nosotros es la fiesta de las fiestas, la solemnidad de las solemnidades que sobrepasa en brillo no sólo a las fiestas humanas de la tierra sino también a las de Cristo mismo, como el solo sobrepasa a las estrellas («*Oratio*» 45; PG 36.624). Cuando san Gregorio escribe estas palabras (s. iv), ya existían las fiestas de Epifanía y Navidad.

Un complemento de la fiesta del Misterio de Cristo fue pronto la del misterio del Mártir. Ahí celebra la liturgia el misterio de la Iglesia configurada según su Esposo: concretizándolo en sus miembros más cualificados.

Aquí podemos captar en toda su genuinidad la naturaleza de la fiesta cristiana. La pasión del Mártir puede ser considerada como paralela al misterio de Cristo porque lo que en ella se celebra es de nuevo un hecho, a saber la muerte dolorosa, cruenta del mártir y su tránsito a la vida eterna. Su pasión y su triunfo se hacen presentes en la acción sagrada de Fiesta.

Tampoco aquí la «*commemoratio*» o la «*memoria*» es un mero recuerdo subjetivo. Es una acción sagrada que hace presente lo que se celebra. Porque el misterio de la «*passio martyris*» forma parte del «*passionis Domini mysterium*». Su presencia en el misterio de Cristo es lo que expresa el día de la fiesta del Mártir.

Tras la celebración litúrgica, sin cesar reiterada, se halla el sacrificio único y eternamente duradero de Jesús el Cristo. De un modo análogo, la fiesta del Mártir que retorna cada año es el velo simbólico que recubre la pasión del Mártir, sus sufrimientos de un día introducidos, superados victoriosamente ya en la eternidad.

A las celebraciones sucesivas de la fiesta terrestre corresponde una realidad permanente, una fiesta perpetua, eterna.

Si el Mártir ha obtenido la victoria ha sido no por su fuerza particular sino por ser miembro del Cristo que es «*caput martyrum*». Por tanto la pasión del Mártir se festeja como parte del misterio de Cristo. Por eso su fiesta se celebra con la Eucaristía y los nombres de los mártires ocupan un lugar de honor en el Canon de la Misa. Son brotes del árbol único de salvación.

Los soberanos helenísticos y los Emperadores romanos celebraban el aniversario de su acceso al poder con una fiesta denominada «*natalis imperii*». También en muchas poblaciones se festejaba el «*dies natalis*» («*hemera genzlios*») de la ciudad. Ese día de aniversario se hacían «*munera*» y «*leitourgiai*», es decir, festejos al servicio del pueblo, prestaciones públicas a cargo de la ciudad.

En la fiesta anual de un mártir, en su «*natalicia*», los cristianos

celebraban la «memoria» de un hermano heroico. Lo hacían mediante el ágape o «refrigerium» y, sobre todo, mediante el sacrificio eucarístico. Este «oficio» litúrgico era el «munus» cristiano, el juego de la fiesta de la Iglesia, pueblo de Dios, que, al renovar la acción redentora, hacía también presentes la pasión y la gloria del Mártir.

En el siglo iv cuando concluye la era de los mártires no por eso desaparece este ingrediente fundamental de la fiesta cristiana. El lugar del Mártir es ocupado por el Monje.

En los primeros siglos de la Iglesia el Mártir era considerado el discípulo perfecto de Cristo. Pues bien, el monaquismo asumió pronto la misión de infundir y mantener por otros medios diferentes en el mundo nuevo que surgía ese espíritu de los primeros cristianos, el espíritu del martirio unido al de la vida «pneumática» y la virginidad consagrada a Dios.

Ya antes del siglo iv había aparecido la iniciativa de atribuir un estado particular dentro de la Iglesia a los que, sin morir, sufrían persecución y tormento físico por la fe, es decir, a los llamados «confesores». Pues bien, tal estado fue pronto atribuido también a los ascetas del desierto. Lo mismo que aquel que confesaba a Cristo sin verter su sangre por Él, pertenecía al estado venerable de los confesores, un estado casi equiparado en rango y honor al de los mártires, de la misma manera quienes consagraban a Cristo su vida de modo radical y total, sin límites ni cortapisas, i.e. los monjes recibieron el título de confesores.

El día de su muerte fue festejado como la culminación de una vida santa, es decir, de un martirio cotidiano, de un «cotidianum martyrrium» según dice san Jerónimo (Carta 27) y como su tránsito a la vida perfecta («transitus sacer»).

También la virginidad de quienes vivían en continencia perfecta fue considerada como un equivalente del martirio.

Finalmente los Santos que estuvieron en contacto con Jesús durante su vida terrena y que por eso son miembros especiales en el Cuerpo de Cristo son integrados de un modo especial en la celebración del Misterio cristiano. Así el nacimiento y la ascensión de María y con más razón su Anunciación, el nacimiento de Juan el Bautista, los Apóstoles... ocupan un lugar propio en la fiesta de la liturgia eclesial.

Echando ahora una mirada retrospectiva sobre la síntesis teológica que hace Casel en su trabajo, síntesis a la vez de lo mejor de su propia teología, constatamos dos cosas.

Primero, que recoge las características principales atribuidas por los fenomenólogos a la celebración en general.

Segundo, que traza con rasgos firmes y enérgicos la imagen específica de la celebración cristiana en particular.

Efectivamente, Casel nos señala las propiedades del celebrar que hallamos inventariadas en cualquier antropólogo o fenomenólogo de la religión; así, por ejemplo, la experiencia de libertad o liberación, de placer y gozo, de fruición estética, de contemplación meditativa, la experiencia de lo Divino, de la presencia divina, la realización de acciones lúdicas, de juegos, de mimesis o «dramas» («dromena») imitativos.

Pero el interés de la fenomenología caseliana estriba en que hace gravitar toda la descripción en torno al eje más específicamente cristiano, a saber, la cruz y la pascua tanto de Cristo como de los seguidores de Cristo.

Es verdad que Casel tiende a privilegiar dos categorías que a primera vista no parecen tan peculiarmente cristianas, a saber, la de epifanía y sentimiento de eternidad. Efectivamente, toda la que-
rencia de la obra de Casel ha consistido en devolver a los cristianos el sentido de la actualización de la historia salvífica; es decir, el hacer descubrir que la liturgia es una presentación o presencialisación de la acción salvadora de Cristo; que es memorial actualizador, objetivo, no recuerdo meramente evocador, simplemente subjetivo (no representación teatral).

Para encerrar toda esta densidad de significado echa mano de la categoría de misterio usada ya por los Padres.

Una primera impresión que produce esta interpretación es la de hallarse demasiado influenciada por una filosofía helenística, neoplatonizante ahistórica e incluso antihistórica poco o nada encarnacionista. Parece primero la eternidad sobre la historia y la epifanía exterior al mundo (a modo de toldo sobre el mundo) sobre la encarnación o la kénosis.

Frente a estas primeras impresiones, objeciones, prejuicios, hay que decir dos cosas.

— Primero. El relacionar toda celebración y en particular la celebración de la fe con la dimensión, la realidad de eternidad es algo común a todós los fenomenólogos, incluidos los católicos. Basta con leer la excedente síntesis que Martín Velasco⁸ ha hecho de los

⁸ Juan Martín Velasco *La religión en nuestro tiempo* (Ed. Sígueme, Madrid 1978) 143-59.

principales —Eliade, Dumezil, Mauss, Jensen, Huizinga, Kerényi, Leevw, etc.—. En ella resalta la cardinalidad de lo eterno dentro de toda experiencia celebrativa.

El término técnico empleado por estos autores es el de tiempo sagrado. La fiesta, la celebración, nos dicen, es una manifestación del tiempo sagrado. Y por tiempo sagrado entienden el tiempo humano en cuanto referido a una realidad suprahistórica (sobrenatural).

En el tiempo sagrado, el tiempo humano se abre a una forma supraterránea de ser frecuentemente expresada en términos de eternidad.

El tiempo sagrado aparece como un intento por redimir el constante desgaste que supone para la existencia su dimensión temporal; como un esfuerzo por escapar a esta pérdida constante de ser, anclando nuestro devenir en un eterno presente. De ahí la referencia a los orígenes en tantas fiestas y la abundancia en ellas de los símbolos de regeneración de la vida.

La fiesta, dice Eliade, es a la existencia lo que la hierofanía a la naturaleza⁹. Por la fiesta la existencia, la duración humana recobra su referencia al misterio. La conciencia humana del tiempo se carga de una nueva significación. Se transfigura. Deviene símbolo.

Esa especie de salida del tiempo profano que es la celebración, produce la tan conocida y tan descrita experiencia de liberación, alegría, serenidad. La contemporaneidad con el presente permanente libera al hombre de la angustiosa presencia de la caducidad y fugacidad a que le somete su experiencia de la duración finita.

Esta alegría aparece como un don y además, como una contemporaneidad de los tiempos dispersos del hombre, como un «engabillamiento» de su ayer, su hoy, su mañana...

Algunos autores como Dumezil¹⁰ resumen esta experiencia hablando de la irrupción de la eternidad (a la que denomina también Gran Tiempo) en el tiempo ordinario; de la confluencia del tiempo mítico (otra designación del Gran Tiempo) y el tiempo cotidiano.

Muchas de las acciones en que se desmenuza la celebración no son sino el delecto y la expresión de esta experiencia profunda; así la eliminación de tabúes, es decir, de las prohibiciones que separan lo profano de lo sagrado, el tiempo de la eternidad (el suprimir la vieja levadura, el viejo fuego, los viejos enseres, los trabajos

9 M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, 2ª ed. (Ed. Guadarrama, Madrid 1973) 52-3.

10 G. Dumezil, 'Temps et mythes', en *Recherches philosophiques* 5 (1955-56) 235-36.

serviles...); igualmente las transgresiones (los enmascaramientos, las licencias y excesos, la prodigalidad y exuberancia). Todo trata de significar la vuelta a lo originario, a los orígenes caóticos pero ple-tóricos de vida.

— Segundo. Es injusto afirmar que la teología litúrgica de línea caseliana interpreta la celebración cristiana de modo eternista, neo-platonizante o ahistórico. Hemos visto que el eje de su explicación de lo que es celebrar se sitúa en el hecho pascual, en la cruz de Cristo y en su resurrección, en el seguimiento de Jesús a través del martirio cruento o incruento. Es pues su explicación absolutamente cristológica y estaurocéntrica. ¿Qué hay más genuinamente histórico que el descenso a los infiernos del abandono y del sufrimiento padecido, aceptado por el Crucificado?, y ¿qué otra kénosis más verdadera puede haber que la de la Pascua vivida por Jesús el Cristo?

Desde el punto de vista del lenguaje litúrgico como lenguaje de fe, digamos para terminar este apartado que la síntesis o contenido de fe que esta interpretación caseliana de la celebración (o fiesta) descubre es el siguiente: unidad histórica de muerte y vida, superación de la muerte del pecado por la muerte del Justo Inocente, entrada en la vida sólo atravesando la muerte, irrupción de la eternidad gracias a la inmersión en la caducidad mortal de la historia, transfiguración de la muerte en natalicio y alumbramiento, transformación del desenlace letal en tránsito; por fin, trasmutación de esa omnipresente muerte, tal como la vive Jesús, en revelación de la mundanidad del mundo y de la humildad condescendiente de Dios.

Todo lo anterior viene expresado por el contenido tanto de la pascua semanal (primer día de la semana, «dies dominica»), como de la pascua anual (madrugada del domingo de resurrección) y por el sistema cíclico de repetición de fiestas, es decir, a través de un lenguaje de ritmos varios y ondulantes (de movimientos de alterman-cias y recurrencias) estructurado en forma de cadencias circulares, como una danza que gira en forma de ronda. Hipólito de Roma, en el siglo III, había cantado el sentido profundo de este juego litúr-gico diciendo: «Cristo resucitado es el corifeo que va por delante conduciendo, guiando la danza mística»¹¹.

11 Hipólito, Homilía 6ª de Pascua PG 59.744D.

III

La tercera cala que podemos hacer en nuestra pesquisa de la teología festiva coincide de nuevo con otra fecha epocal de nuestro más reciente pasado. Creo que en ella surge una nueva situación cultural en todo el Occidente y, por tanto, nace otra coyuntura histórica. Me refiero a ese período que comienza en 1968 con el «mayo francés», la «primavera de Praga» y la irrupción de la «contracultura» saltando de Norteamérica (desde el Oriente) a Europa¹².

Ahora bien, al analizar el «pendant» teológico correspondiente al nuevo momento cultural nos encontramos no con uno sino con varios teólogos importantes que forman un grupo coherente en sus planteamientos. Algunas de sus obras más significativas giran en torno al tema de la fiesta y ellos van a ser los que van a marcar y a acuñar con su impronta la llamada teología festiva o dionisiaca.

Entre ellos hay que señalar a un español y andaluz, el P. Juan Mateos, liturgista como Guardini y Casel. Su libro «Cristianos en fiesta» ha tenido una gran influencia¹³.

Pero el más madrugador del grupo y el que en el ámbito internacional hizo diana fue Harvey Cox con su famoso ensayo «Las fiestas de locos» publicado en 1969 y traducido rápidamente a varias lenguas¹⁴.

Poco después, Moltmann el teólogo más famoso de habla alemana por aquellos años saca a la luz su trabajo sobre teología festiva titulado «Sobre la libertad, la alegría y el juego»¹⁵. En fin, por estos años son varios los teólogos que se ocupan del tema¹⁶.

Cox y Moltmann enfocan su reflexión teológica sobre lo festivo en una dirección más próxima a la sociología que la de sus prede-

12 En 1968 se publica el libro de Th. Roszak, *The making of a counter culture. Reflections on the technocratic society and its youthful opposition* (New York 1968). En castellano: *El nacimiento de una contracultura* (Ed. Kairos, Barcelona 1970).

13 J. Mateos, *Cristianos en fiesta* (Ed. Cristiandad, Madrid 1972).

14 Traducido por Taurus en 1972 con el título *Las fiestas de locos*. En 1973 Cox saca un nuevo ensayo *La seducción de los espíritus. Del uso y abuso de la Religión popular*. Así explicita lo que ya en *Las fiestas de locos* indicaba: que su descubrimiento de lo festivo se lo debe en parte a sus contactos con la religiosidad popular mejicana y a sus fiestas.

15 En alemán: *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung* (Kaiserverlag, München 1971). En castellano lo publica la editorial Sígueme de Salamanca.

16 Habría que mencionar entre otros a: Sam Keen, *Apology for Wonder* (New York 1969); D. L. Miller, *Gods and Games. Toward a Theology of Play* (New York 1970); R. Schutz, *Que tu fiesta no tenga fin* (Taizé 1971) (trad. castellana en 1972).

cesores. Ambos coinciden en considerar la fiesta bajo la categoría de yuxtaposición. La yuxtaposición es la resultante de dos notas típicas de la fiesta, a saber: el exceso y la crítica, la burla, la risa. El encabalgamiento de estos dos rasgos y todas sus connotaciones dan por resultado un contraste evidente, una yuxtaposición entre la vida cotidiana y la vida festiva.

Se constata en la fiesta esa vida exuberante, pródiga pero no simplemente bajo el signo de la afirmación y el asentimiento sino también de la contradicción, la confrontación y el desajuste. La fiesta pretende no tanto la integración en un todo y la expresión de una armonía, cuanto la explosión y el resquebrajamiento de cualquier situación concreta, bien social, bien mundana, que se experimente como estrecha y opresora.

Tanto Nietzsche como Freud habían ya señalado el exceso, la prodigalidad, el derroche, el despilfarro y la transgresión de límites, prohibiciones, tabúes etc. como característica de lo festivo. Ahora nuestros teólogos recogen tales tesis, pero articulándolas junto a otras más conciliables con lo cristiano, con la ética, etc. Por eso dicen que el exceso tiene, entre otros el valor de ser una impugnación, una protesta, una «contestación» de lo cotidiano y sus penalidades. Así la fiesta tiene una dinámica emancipatoria que conduce a liberarse de las coacciones compulsivas con que el sistema social agobia y apesadumbra al hombre.

La yuxtaposición nace de esa involucración que realiza la fiesta entre el pasado, el presente y el futuro, del choque entre el modelo utópico y lo real, entre el símbolo y la situación, entre la ironía y la seriedad de lo oficial o establecido. La fiesta, como la fe, introduce entonces una nota de conflicto creativo. Cox compara la intención de la yuxtaposición con el principio surrealista del «collage».

Quisiera ahora destacar lo siguiente. Moltmann recoge la temática de lo festivo que antes vimos aflorar en Rahner y que a mí me parece la más hondamente interpelante y terapéutica para nuestra época, a saber, la gratuidad y la in-utilidad como valores fundamentales de la existencia. Son también esos los mensajes renovados que lo popular puede enviar a una sociedad consumista-unidimensional.

Moltmann hace un planteamiento teológico de implicaciones profundas. La fuente de todo espíritu festivo, señala, está en Dios. Y a través de él fluye por todo lo creado, impregnándolo, fecundándolo con la marca de los orígenes. ¿Por qué? El raciocinio es muy sencillo.

Si hay alguna pregunta seria en teología para la comprensión de

la realidad es esta: ¿por qué ha creado Dios el mundo? La respuesta no es menos trascendental: no por ningún motivo necesario. El mundo no es necesario. Dios es libre de crear. Lo que le mueve y decide es simplemente el agrado, el gusto, la complacencia que encuentra en crear, comunicar. Eso es lo que, en último término, significa «crear de la nada: hacer surgir el mundo por el puro placer de hacerlo surgir. No es un actuar caprichoso sino significativo (con sentido). No pretende conseguir con su acción ningún «objetivo», ninguna utilidad.

El biólogo ya tiene una cierta idea de esta riqueza y plenitud pródigas de la vida y de los seres cuya única explicación es la de manifestarse, expresarse... Esto es lo que se llama libertad.

El gozo que el hombre experimente al autoexpresarse libremente es el eco humano de la complacencia de Dios en crear. El alegrarse por lo real, el mundo, la vida, la existencia, descubriéndolos, mostrándolos, es una forma de homenaje a Dios, de glorificación de Dios, de imitación de Dios (Gen. 1, 31-2).

Lo que de este tiempo pasajero permanece para siempre es aquello de que están grávidos los momentos de dicha, amor, esperanza, agradecimiento. Y ello es lo más gratuito, lo que más bien encontramos en la vida como hallazgo, por tanto aquello de lo que no nos podemos envanecer presuntuosamente.

Frente a la tesis aristotélica sobre las virtudes, según la cual el hombre es el fruto de sus obras, Moltmann recuerda a Lutero que considera blasfema tal posición. El hombre se justifica por la fe.

Los mismos fenomenólogos (Van der Leuw, Huizinga...) nos dicen que la religión no nace de la necesidad, como supuso Marx y Feuerbach, sino del juego, de representación expresiva y de la fantasía. Celebrando las fiestas en compañía de los dioses conjuraban, vocaban a los dioses mismos con la finalidad, no sólo de recabar ayuda, sino de representar la propia vida ante ellos, de expresar la correspondencia con los orígenes.

Los mitos y ritos religiosos que vehiculan esa expresión y representación no son simples tranquilizantes ideológicos frente a situaciones intolerables compensaciones ante estados de miseria, sino sueños de vigilia propios de todo grupo humano. Ahí se representa lo completamente otro y se anticipa el cambio del presente.

Un discípulo de Moltmann, Gerhard M. Martin, completa la descripción de los rasgos de la fiesta en su dimensión subjetiva, de una manera sugestiva para nuestra actualidad. Para él, la clave

del proceso festivo se halla en que este produce un ensanchamiento del campo de la conciencia y de la experiencia, una dilatación del ser, un expandimiento y una amplificación, en todas sus direcciones, de la vida del sujeto participante, un eclosionamiento de sus barreras habituales, sus censuras y autocontroles, un ahondamiento de sus propias profundidades desconocidas¹⁷.

Esta interpretación de lo festivo nos resulta especialmente válida pues muestra la conexión que lo festivo tiene con lo místico como clave de la religiosidad popular, entendiendo lo místico en un sentido ciertamente muy genérico, a saber, como una dimensión de la subjetividad, como una capacidad de alcanzar determinadas experiencias o estados de conciencia.

Martin, para desarrollar su tesis, echa mano de algunas de las ideas de la antipsiquiatría. Así, para determinar lo que significa el ensanchamiento de conciencia distingue con H. Laing entre «in-sanitas», «sub-sanitas» y «super-sanitas».

El que se halla en situación de «in-sanitas» o «no-salud» psíquica es aquel que no aguanta la experiencia inmediata de la realidad cotidiana y huye de ella refugiándose en una apatía supletoria, adicional a la común. Su vida se reduce, su horizonte se contrae cada vez más, su afectividad se empobrece. Los sicofármacos pueden ayudarle a cohibir esos impulsos, pulsiones, afectos, reduciendo las tensiones psíquicas, manteniéndole en una indiferencia o no-vulnerabilidad relativa frente a sí mismo, a los otros y al medio ambiente.

Se encuentra en estado de «sub-sanitas» o «hiposalud psíquica» quien se contenta con aquello que la educación, la publicidad, la política elogian como salud y felicidad, sin guardar ninguna distancia crítica; quien se acomoda y entrega tanto a la cotidianidad como a la festividad «preparada» organizada (por otros; por poderes dominantes). Realiza lo que la sociedad le pide. Corrige sus fallos—agotamientos, frustraciones, desconsuelos— con sicofármacos, drogas y hormonas. Cuando esto es insuficiente, acude al psiquiatra. Todo este proceso no es un ensanchamiento sino un estrechamiento de conciencia.

La persona que alcanza una situación de «super-sanitas», es decir, de «hipersalud psíquica» es la que no se acopla al vigente principio de realidad, antes al contrario lo resquebraja y trasciende. Tal el caso del hombre «festivo». Pone en cuestión el principio de realidad. Su conciencia se da cuenta de la angostura de lo cotidiano.

¹⁷ G. Martin, *Fest und Alltag. Bausteine zu einer Theorie des Festes* (Berlin 1973).

La experiencia de esa realidad estrecha es corregida y sobrepasada a través de otro tipo de experiencia más vasta y totalizante.

Así pues, ensanchamiento de conciencia significa una presencia plena, una actualidad de sí mismo y del mundo, en sí mismo y en el mundo; un abandonar toda válvula reductora frente a la masa abrumadora de incitaciones exteriores.

El «homo festivus» sabe admirarse, danzar, estar en silencio. Vive sin tabúes ni falsas regresiones. Se da cuenta de que tiene un cuerpo, de que vive y muere. Su conciencia en ebullición, con alta tensión emocional, le capacita para una alacridad mayor, una comunicación más intensa, una porosidad más esponjosa... gracias a lo cual desconoce el sentimiento perturbador de que está desaprovechando su vida.

Un nuevo testimonio sirve para remachar lo anterior, el del estudio ya clásico de Aldous Huxley «*Las puertas de la percepción*» cuando describe la pletórica conciencia medieval que se columpiaba, oscilante, entre los extremos de la orgía y la mística. Como cuando dice, por ejemplo: «Carnavales, mayos y antruejos permitían una experiencia inmediata de esa otredad animal que subyace a la identidad personal y social. La contemplación infusa desvelaba la ulterior otredad, la de lo divino, que no es mi yo-mismo. En algún sitio, entre ambos extremos, estaban las experiencias de los visionarios y las artes productoras de visiones por medio de las cuales se intentaba volver a conseguir y recrear aquellas experiencias —las artes del joyero, del pintor, del poeta, del músico—»¹⁸.

En la celebración festiva los extremos se tocan. De ella nace ese arte supremo de la festividad popular que encierra a su vez, todo un muestrario de artes menores como la policromía diluida de una acuarela abigarrada y deslumbrante. La subjetividad del participante de lo festivo penetra en una experiencia afín a la mística.

J. Duvignaud, promotor de la llamada «sociología de la imaginación», según una expresión de R. Bastide, tiene estudios sobre lo festivo con sorprendentes coincidencias con el teólogo alemán, si bien a partir de un método mucho más inductivo¹⁹.

Efectivamente, al hacer la descripción fenomenológica de lo que es la fiesta parte del hecho de la «apertura de conciencia». Pero esta perspectiva subjetiva siempre articulada con la objetiva. El fenómeno

18 A. Huxley, *The doors of Perception* (London 1954) 80. Esta obra fué la que provocó el libro de Zähler, *Mysticism, Sacred and Profan* (Oxford 1957).

19 J. Duvignaud, *Fetes et Civilisations* (Paris 1973).

de la concienica que se abre y se ensancha es posible gracias a que se encuentra ante sí, mediante la fiesta, con un mundo también abierto, es decir, sin códigos, sin normas, desculturalizado, es decir, el mundo de la naturaleza.

La fiesta no es transgresión sino destrucción superior pues confronta al hombre con un universo sin norma, desculturalizado. La anomía festiva es la manifestación de un universo no des-a-rreglado sino sin regla. Impugna pues la cultura. Desborda el cuadro de la experiencia común, para regenerarla y trasformarla. Anticipa lo no-vivido, provoca la sociedad al cambio, la subvierte. De ahí lo propicios y sintonizantes que son para la fiesta los tiempos históricos de transición, cuando se está pasando de una civilización a otra. En esas coyunturas de fisuras de civilización es cuando puede estallar la fiesta. Es el tiempo de la revolución; o mejor, la revolución tiene mucho de fiesta.

Establece también nuestro autor diversos paralelismos con la experiencia mística, la posesión, el trance. Y hace las obligadas alusiones a la antipsiquiatría, al «anormal» entendido en sentido positivo, por ejemplo, al artista, al santo... Son personas que muestran patentemente lo que en el hombre medio está latente, fuera de ciertos momentos de la vida como son los festivos, a saber: que la «salud» mental (normalidad) y la locura (anormalidad) andan muy unidas. Se mencionan los análisis de Cooper, de Foucault y se recuerda a Bergson que habló del héroe y del santo como la cima extrema alcanzable por la especie humana.

Se ponen como ejemplos el triunfo de ciertos cambios o situaciones políticas recientes (La Habana, Argel) y otros más antiguos como la revolución francesa, la Comuna de París 1871, el mayo francés; y como anti-ejemplos las fiestas nazis, y el 1 de mayo en los países comunistas. También habla del candomblé brasileño, de las fiestas de bodas en Nepal y de las actuales discotecas juveniles.

IV

La tercera cala necesitaría una reflexión más profunda, no sólo por ser la más cercana a nuestro presente sino por corresponder a un cambio cultural más profundo que los de las calas anteriores.

Se puede sintetizar muy sumariamente ese cambio a través del diagnóstico, compartido por muchos, de que a partir de ese momento se hace patente y pública la crisis de la Ilustración, de la Modernidad.

Y, sobre todo, entra en crisis la influencia hegemónica del pensamiento de Marx. Marx pierde su hegemonía como maestro intelectual y es suplantado por Nietzsche. La obra, el pensamiento de Nietzsche irrumpe con una fuerza inusitada. Al menos son innumerables los pensadores, artistas, creadores que se sienten discípulos suyos o encuentran en algunas de sus intuiciones básicas la mejor clave y pauta de la coyuntura cultural.

Pues bien, el pensamiento de Nietzsche, como es sabido, gravita justamente en torno a lo dionisiaco (él es quien vuelve a poner en circulación el término como emblemático y decisivo) y, por tanto, en torno a lo festivo. El que lo festivo sea algo tan de moda y aun tan vigente bien en el plano de la reflexión como en el de la vida social, pienso debe atribuirse a este giro cultural a partir de lo nietschiano. Si no se es consciente de esta raíz y no se la analiza con cierta explicitud, hay el peligro de quedarse en la superficie del fenómeno o de que se escapen a la atención del analista muchas de sus implicaciones y connotaciones.

Desearía señalar muy esquemáticamente la relación que el tema de la fiesta tiene con las tesis centrales de la obra de Nietzsche, el lugar que ocupa en el entramado de su propio discurso, para exponer a continuación cómo la teología y concretamente la teología festiva recoge las aportaciones positivas del filósofo alemán o se corresponde con ellas en forma de convergencia y analogía.

Para Nietzsche el valor central es la vida. Pero lo curioso es que la vida para él es, por un lado, la voluntad de poder (*Werke* —edición de G. Colli y M. Montinari— II, 372, 578, 729) y, por otro, lo dionisiaco. Denomina, caracteriza la vida como lo dionisiaco y, a su vez, describe lo dionisiaco como lo «Rauschhafte», es decir, lo embriagante, extasiante, espusomo, bullente, susurrante; también lo irracional, lo anárquico, lo contrapuesto a lo apolineo, a la claridad apolinea. (*Werke* I, 21, 25, 35, 70, 104, 108; II, 245, 996, 1047; III, 791, 972).

Concretamente, ya en el capítulo 1º de «*El nacimiento de la tragedia*» leemos: «...habremos echado una mirada a la esencia de lo dionisiaco a lo cual la analogía de la embriaguez es la que más lo aproxima a nosotros» (Edic. Alianza Editorial, Madrid 1973, 44). Y prosigue:

«Bien por el influjo de la bebida narcótica de la que todos los hombres y pueblos originarios hablan con himnos, bien con la aproximación poderosa de la primavera que impregna placenteramente la naturaleza toda, despiértanse aquellas incitaciones dioni-

síacas en cuya intensificación lo subjetivo desaparece hasta llegar al completo olvido de sí» (ibid., 44).

Inmediatamente después Nietzsche establece la relación de este fenómeno que está describiendo con el de la cultura popular y las fiestas del pueblo. Así añade: «También en la Edad Media alemana iban rodando de un lugar a otro, cantando y bailando bajo el influjo de esa misma violencia (vehemencia, poder) dionisiaca, muchedumbres cada vez mayores; en esos danzantes de san Juan y san Vito reconocemos nosotros los coros báquicos de los griegos con su prehistoria en Asia Menor que se remontan hasta Babilonia y hasta los Saces (o saceos) orgiástico.

Hay hombres que por falta de experiencia o por embotamiento de espíritu se apartan de esos fenómenos como de «enfermedades populares», burlándose de ellos o lamentándolos, apoyados en el sentimiento de su propia salud; los pobres no sospechan, desde luego, qué color cadavérico y qué aire fantasmal ostenta precisamente esa «salud» suya cuando a su lado pasa rugiendo la vida ardiente de los entusiastas dionisiacos» (ibid., 44; ver en el mismo volumen, «Escritos preparatorios» pp. 201-202).

Se notará cómo hay aquí referencias anticipatorias a las ideas de la antisiquiatría sobre la verdadera salud que ya hemos comentado antes.

A continuación, describiendo los ulteriores efectos de lo dionisiaco menciona nuestro autor la fiesta de modo explícito. Así Nietzsche establece una ecuación entre esa categoría central y cardinal de su pensamiento, lo dionisiaco con lo festivo. Dice efectivamente:

«Bajo la magia de lo dionisiaco no sólo se renueva la alianza de los seres humanos; también la naturaleza enajenada, hostil o subyugada, celebra su fiesta de reconciliación con su hijo perdido, el hombre.

De manera espontánea ofrece la tierra sus dones y pacíficamente se acercan los animales rapaces de la roca y del desierto. De flores y de guirnaldas esta recubierto el carro de Dionisos; bajo su yugo avanza la pantera y el tigre. Transfórmase el himno «A la alegría» de Beethoven en una pintura... ahora quedan rotas todas las rígidas, hostiles delimitaciones que la necesidad, la arbitrariedad o la moda insolente han establecido entre los hombres. Ahora, en el evangelio de la armonía universal, cada uno se siente no sólo reunido, reconciliado con su prójimo sino uno con él...

Cantando y bailando manifiéstase el ser humano como miembro

de una comunidad superior; ha desaprendido a andar y a hablar y está en camino de echar a volar por los aires bailando. Por sus gestos habla la transformación mágica. Al igual que ahora los animales hablan y la tierra da leche y miel, también en él resuena algo sobrenatural; se siente dios, él mismo camina ahora tan extático y erguido como en sueños veía caminar a los dioses» (ibid., 44-45).

Se observará cómo aquí resuenan ecos de los profetas del A.T., concretamente de sus profecías mesiánicas. De hecho estos han presentado la llegada de los tiempos mesiánicos como la gran fiesta de la reconciliación universal como el festín de los manjares succulentos en torno a la mesa común de la pacificación y justicia realizadas.

También se percibe cómo Nietzsche no consigue deshacerse de la categoría de lo divino, según veremos como mayor claridad más adelante.

En fin, aquí se pone de manifiesto la homologación que nuestro filósofo hace de lo dionisiaco y lo festivo con el embriagamiento, el extasiamiento, el arrebataamiento o arrobamiento, el encantamiento, la estupefacción... y con la experiencia mística o cuasi-mística.

Anotemos también que el hecho de la gran reconciliación festiva lo entiende Nietzsche no tanto en el sentido histórico-escatológico de los profetas bíblicos (el acontecimiento de las ultimidades) cuanto en el de una realidad místico-experiencial, como una experiencia de la subjetividad que consiste básicamente en la superación del «principium individuationis» y a la que conduce o de la que parte el embriagamiento extático:

«El éxtasis del estado dionisiaco, con su aniquilación de las barreras y límites habituales de la existencia contiene, en efecto, mientras dura, un elemento letárgico en el que se sumergen todas las vivencias personales del pasado» (ibid., 78).

«Es una tradición irrefutable que, en su forma antigua, la tragedia griega tuvo como objeto único los sufrimientos de Diónisos... y que todas las famosas figuras de la escena griega, Prometeo, Edipo, son tan sólo máscaras de el Diónisos sufriente de los Misterios, aquel dios que experimenta en sí los sufrimientos de la individuación del que mitos maravillosos cuentan que siendo niño fue despedazado por los Titanos y que en ese estado es venerado como Zagreo; con lo cual se sugiere que ese despedazamiento, el sufrimiento dionisiaco propiamente dicho, equivale a una transfiguración en aire, agua, tierra, fuego y que nosotros hemos de considerar, por tanto, el estado de individuación como la fuente y razón primordial de todo sufrimiento, como algo rechazable de suyo» (ibid., 96-98; ver también 132).

«...el fenómeno dionisiaco que expresa la voluntad en su omnipotencia, por así decirlo, detrás del «principium individuationis», la vida eterna más allá de toda apariencia» (ibid., 137). «Ese aspirar al infinito» apela al fenómeno dionisiaco como efluvio de un placer primaveral, la construcción y destrucción por el juego del mundo individual» (ibid., 188).

«El arte dionisiaco... descansa en el juego con la embriaguez, con el éxtasis. Dos poderes sobre todo son los que al ingenuo hombre natural lo elevan hasta el olvido de sí que es propio de la embriaguez: el instinto primaveral y la bebida narcótica. Son efectos estos simbolizados en la figura de Diónisos.

En ambos estados el «principium individuationis» queda roto, lo subjetivo desaparece totalmente ante la eruptiva violencia de lo general-humano, más aún, de lo universal-natural. Las fiestas de Diónisos no sólo establecen un pacto entre los hombres, también reconcilian al ser humano con la naturaleza» (ibid., 232).

«El efecto omnipotente de la primavera que se manifiesta tan de súbito incrementa... las fuerzas vitales con tal desmesura que por todas partes aparecen estados extáticos, visiones y una creencia en una transformación mágica de sí mismo, y seres acordes en sus sentimientos marchan en muchedumbres por el campo. Y aquí está la cuna del drama. Pues su comienzo no consiste en que algunos se disfracen, no, antes bien, en que el hombre esté fuera de sí, en el éxtasis (ibid., 201-2).

«En la embriaguez dionisiaca, en el impetuoso recorrido de todas las escalas anímicas, durante las excitaciones narcóticas o en el desencadenamiento de los instintos primaverales, la naturaleza se manifiesta en su fuerza más alta; vuelve a juntar a los individuos y los hace sentirse como una sola cosa, de tal modo que el «principium individuationis» aparece por así decirlo como un permanente estado de debilidad de la voluntad... el dios «ho lysios» (el liberador) ha liberado a todas las cosas de sí mismas...

Festividades similares son antiquísimas y se las puede demostrar por doquier siendo las más famosas las que se celebraban en Babilonia bajo el nombre de los saces... Lo central era el desenfreno sexual, la aniquilación de toda relación familiar por un heterismo ilimitado» (ibid., 235).

En las citas anteriores aparece claro que lo dionisiaco y el teatro que lo encarna es la resultante de unas fiestas de primavera en las que se alcanza ese ensanchamiento de conciencia (de que hablan

ciertos autores contemporáneos ya citados) y, a través de él, el embriagamiento extático.

Pero Nietzsche tiene otra serie de afirmaciones que pretenden dar una última explicación o una explicación más profunda del fenómeno dionisiaco-festivo.

Lo que subyace al hecho dionisiaco de la existencia vivida como fiesta piensa Nietzsche, la afirmación de la vida, el asentimiento, el Sí rotundo y decidido a la vida. Por eso dice:

«En el símbolo dionisiaco se alcanza el límite extremo de la afirmación ...afirmación suprema de la abundancia, de la sobreabundancia, un decir sí sin reservas... Es decir sí a la vida misma ...la voluntad de vida gozándose en su propia inagotabilidad... a esto lo llama dionisiaco» (Ecce homo, edic. Alianza Editorial, 1971) 68-70.

«...aquél que ha pensado 'el pensamiento abismal' no encuentra en sí, a pesar de todo, ninguna objeción contra el existir... antes bien una razón más para ser él mismo, el sí eterno dicho a las cosas, 'el inmenso, ilimitado sí y amén'...».

A todos los abismos llevo yo la bendición de mi decir sí... Esto es una vez más el concepto de Dionisos» (ibid., 103).

En las últimas palabras del texto anterior se está aludiendo a un pasaje de «Así habló Zaratustra» (IIIª parte, apartado «Antes de la salida del sol»). En él se nos comenta y explica en qué consiste ese asentimiento festivo a la vida. Consiste en gozarse de ella, admirarse ante ella, contemplarla, elogiarla, reconocerla. Todo esto lo resume Nietzsche echando mano de una categoría religiosa fundamental en todas las religiones y especialmente en la judeo-cristiana, a saber la bendición entendida en sentido ascendente y etimológico de «decir bien» de «eulogía». El hombre dionisiaco el hombre festivo es un bendecidor. La fiesta consiste en una gran bendición sobre toda la realidad del universo. Dice así el pasaje en cuestión que algunos denominan «himno de antes de la aurora»:

Yo soy uno que bendice y que dice sí,
con tal de que tú estés a mi alrededor,
tú puro, luminoso abismo de luz.

A todos los abismos llevo yo como una bendición
mi decir sí.

Me he convertido en uno que bendice y que dice sí
y he luchado durante largo tiempo y fui un luchador
a fin de tener un día las manos libres para bendecir.

Esta es mi bendición: estar sobre cada cosa
 como su cielo propio, su techo cóncavo,
 su campana azul y su eterna seguridad.
 ¡Bienaventurado quien bendice así!

(«Así habló Zaratustra». Alianza Editorial 1973, 234-5).

Esta experiencia de la afirmación, del Sí y de la Bendición contemplativa nos lleva como a una última característica de la vivencia festiva (e incluso de la existencia toda vivida como fiesta), a saber, el sentido del presente, del aquí y ahora (algo tan repetido por las generaciones jóvenes —ver la obra— de R. Vaneigem «*Traité de savoir-vivre a l'usage des jeunes generations*» París 1967, una obra exponente de la corriente denominada «situacionista» que tanto influyó en el «mayo francés» de 1968).

El pasado y el futuro no cuentan. Lo que cuenta es la actualidad vivida con la máxima intensidad y positividad.

Trata Nietzsche de explicar la intencionalidad de su tesis a través de una serie de categorías e imágenes tales como: el mediodía, el niño, el eterno retorno, la eternidad.

Es clásica la metáfora de las tres transformaciones con que se abre la Iª parte de «Así habló Zaratustra». Dice así: «Tres transformaciones del espíritu os menciono: cómo el espíritu se convierte en camello, el camello en león y el león, finalmente, en niño» (ibid., 49).

El camello simboliza el rebajarse, el humillarse, el inclinarse ante el peso de los valores superiores. El león es el espíritu que va en pos de la libertad, persiguiéndola, para conseguirla. Es imagen del hombre que quiere alcanzar su dicha en y desde una liberación.

«Inocencia es el niño y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma... un santo decir sí» (ibid., 51).

Como explicará toda la IIIª parte de esta obra, se está aludiendo a la presencia de la eternidad en cada instante del vivir. «En cada instante comienza el ser; en torno a cada 'Aquí' gira la esfera 'Allá'. El centro está en todas partes. Curvo es el sendero de la eternidad» (ibid., 300).

Sobre el mediodía como símbolo de eternidad, ver «Así habló Zaratustra» IVª parte, 368 y «Ecce homo» 72.

En cualquier caso, este sentido de lo eterno presente en el tiempo, ya vimos que era una de las interpretaciones más frecuentes hechas por las religiones respecto de sus celebraciones festivas.

Para terminar esta suscita exposición de lo festivo en Nietzsche, debemos hacer dos observaciones.

Primero, el decir sí a la vida es, para Nietzsche, un aceptar no sólo lo grato sino también lo terrible de la existencia («das Greul»). Lo uno no excluye a lo otro. Por eso lo dionisiaco es tragedia; la primitiva danza o ditirambo dionisiaco acaba configurándose y denominándose como tragedia.

Segundo, deben ser eliminadas, piensa Nietzsche, todas las actitudes e ideologías que se oponen a la vida porque suponen una negación de lo dionisiaco; así, por ejemplo, la metafísica platónica que nos habla de un trans-mundo, de un más allá, de un lado oculto de las cosas, del Ser, la Verdad y el Bien. Este desdoblamiento en un «en-sí» y en una «apariencia» no hace sino vaciar y depotenciar la realidad de este mundo y de nuestra existencia como algo no real verdaderamente.

Es decir, Nietzsche fustiga todo tipo de dualismo. El super-hombre no será un hombre del más-allá sino fiel a la tierra.

Pero el principal enemigo de lo dionisiaco, según Nietzsche, es el Dios cristiano. Este es la expresión del resentimiento contra la vida. Porque es un Dios moralista que exige sacrificar los valores vitales para cumplir una ley a cambio de cuyo cumplimiento promete una recompensa en la otra vida. Actúa sobre dos vidas y sacrifica una a la otra. El cristianismo es, por eso, platonismo para el pueblo (Werke II, 1159; III, 738, 773).

Evidentemente no es este momento de polemizar con Nietzsche especialmente sobre cuestiones que rebasan nuestro tema.

Prefiero hacer intervenir aquí a un tercero que no es propiamente teólogo pero sí autoridad mayor en fenomenología religiosa. Nos ayudará a matizar las ideas de Nietzsche, sin despojarlas de su valor crítico, a la vez que nos permitirá ahondar en los análisis del pensador alemán sobre lo festivo.

Me refiero a Mircea Eliade y a su reciente gran obra «Histoire des croyances et des idées religieuses» I, 1976, pp. 368. En ella ha hecho un análisis de la religiosidad griega y en general de las religiones cósmicas (místicas) que coincide en parte aunque no en todo con las ideas de Nietzsche hasta aquí expuestas. Eliade efectúa su análisis sobre el fondo de una comparación con las religiones proféticas-escatológicas (así la judaica-veterotestamentaria).

El rasgo que se señala como característico de la religiosidad cósmica es lo que Eliade, con algunos autores, llama «el gozo de

vivir» y que va estrechamente unido al sentido del presente. En la Grecia clásica el hombre tiene conciencia de no disponer más que de sus propias limitaciones, las que le asigna su «condición humana», sus condicionamientos, la circunstancia que le «circunscribe». Las acepta y no vive en la permanente trepidación de una inquietud escatológica que le empuja a salirse fuera, a arrojarse en manos de un futuro siempre pendiente o en el vacío de un más allá desconectado del más acá. La sabiduría griega comienza en la conciencia de la finitud de toda vida humana.

Desde estos presupuestos trata de aprovechar todo lo que es y lo que ofrece el presente: juventud, salud, gozos físicos, ocasiones de ilustrar las virtudes. Esa es la lección de Homero: vivir totalmente y, eso sí, noblemente el presente.

Puesto que los dioses le fuerzan a no transgredir sus límites, el hombre intuye al fin y realiza la «perfección» de la condición humana, así como su sacralidad. Descubre y consigue el sentido religioso del «gozo de vivir», el valor sacramental de la experiencia erótica y de la belleza del cuerpo humano, la «función» religiosa de todo regocijo colectivo organizado —procesiones, juegos, danzas, cantos, competiciones deportivas, espectáculos, teatro, banquetes, etc.—. El sentido religioso de la perfección del cuerpo humano —la belleza física, la armonía de sus proporciones y movimientos, la calma, la serenidad— inspiran el canon artístico de la Hélade.

El «gozo de vivir» descubierto por los griegos no es una fruición de tipo profano. Es una revelación de la dicha de existir, de participar, aunque sólo sea fugazmente, en la espontaneidad de la vida y en la majestad del mundo. El simple hecho de vivir en el tiempo puede comportar una dimensión religiosa no siempre evidente, pues la sacralidad no aparece en la más inmediata superficie de lo cotidiano.

Los griegos, como tantos otros antes y después de ellos, aprendieron que el medio más seguro de escapar al tiempo es explotar la riqueza insospechable a primera vista del instante vivido.

El descubrimiento de lo sagrado presente en la finitud humana y en la banalidad de una existencia ordinaria, cotidiana, es decir, su sacralización (o lo que otros, mirando el mismo fenómeno al revés, llaman secularización de lo sagrado) constituye un fenómeno relativamente frecuente en la historia de las religiones. Pero es sobre todo en la China y en el Japón del primer milenio de nuestra era donde la sacralización de los límites y las «circunstancias» alcanza su

logro cumplido. Y como en la Grecia antigua, produce una estética particular.

En contraste con la religiosidad anterior, la religiosidad profética de múltiples tradiciones veterotestamentarias, plantea una estrategia opuesta. Numerosos profetas bíblicos critican ferozmente el culto cananeo y sus influencias sobre el israelita. Hablan incluso de prostitución. Y no debe olvidarse que la religión cananea era una de las formas más extendidas de religiosidad cósmica. Pues bien, nunca tal religiosidad fue tan acerbamente atacada. Al fin, los profetas consiguen vaciar la naturaleza de presencia divina. Quizá la situación del pueblo judío y su trasvase cultural exigían medidas drásticas de vigilancia. Pero el caso es que desde entonces la religiosidad propuesta por las tradiciones proféticas será la del desierto. La religiosidad o espiritualidad del desierto será la única pura y santa. Porque sólo allí fue donde Israel permaneció fiel a Yahvé.

La dimensión sagrada de la vegetación y, en general, de las epifanía exuberantes de la naturaleza quedará excluida o cegada.

El cristianismo primitivo heredaría tal tradición, empobreciéndose. Pero al llegar la Edad Media vuelve a abrirse a ella, a recuperarla gracias en buena medida a la presencia de lo popular. Lo popular arrastra tras sí y conlleva las ancestrales tradiciones de los viejos paganismos que no son en definitiva otra cosa que las expresiones de una religiosidad cósmica de hondas raíces. El Cristianismo, ya a partir de la Patrística y luego de la Edad Media, realiza una interesante síntesis entre ese paganismo o religiosidad rural-cósmica (pagano viene de «pagus» y «pasco», es decir, de pago, aldea, pasto, campo) y su mensaje profético-histórico-salvífico, una simbiosis entre religión y fe, que diríamos hoy. De hecho las grandes fiestas del año litúrgico de la Iglesia que celebran las «historia salutis» (Navidad, Pascua, San Juan Bautista, María...) son una asunción, a partir del siglo III y IV, de las fiestas paganas que han celebrado siempre los solsticios y equinoccios del ciclo solar o los plenilunios del ciclo lunar como hierofanías salvadoras.

La desacralización de la naturaleza, la desvalorización de la actividad cultural fundada en la sacralidad cósmica, se compensa en los profetas con la exigencia de la justicia y la transformación personal-comunitaria (conversión). Si no son sensibles al encuentro con Dios en el culto epifánico, es decir, a la adoración de la divinidad descubierta en las epifanías cósmico-naturistas, sí lo son, en cambio, y con mayor fuerza, a encontrar a Dios en los hechos históricos-liberadores. Es su gran aportación. Lo negativo es la escisión y aun

contraposición que entre ambos tipos de encuentro crean algunos profetas.

Es explicable que se sintieran inclinados a considerar el «gozo de vivir» como una apostasía. Las formas tradicionales de la religión cósmica, a saber... el misterio de la fertilidad, la solidaridad dialéctica entre vida y muerte, ofrecen una seguridad peligrosa. La religiosidad cósmica despierta cierta conciencia de que la vida no termina nunca del todo o que nunca deja de seguir su curso. Se sobrevive siempre de una manera o de otra, aun dentro de las mayores crisis históricas. Las catástrofes naturales nunca son totales ni definitivas. Tal conciencia o creencia contradecía frontalmente la predicación de los profetas.

Lo propio de la predicación profética es pedir la fe, es decir, la entrega al Dios personal, viviente, libre, imprevisible, santo, el «totalmete otro», «celoso»; es invitar a ponerse en sus manos y dejarse inspirar por Él antes que por sus creaturas.

Ese salto cualitativo de la confianza personal en Dios, de fiarse sólo de Dios que es la fe, exige dejar otras seguridades, no divinizar sus mediaciones, relativizarla y evitar componendas fáciles con ellas. Estos son los peligros de las religiones cósmicas y contra ellos quieren prevenir los profetas, con razón. Pero el querer combatir esos peligros no debe ser motivo para excluir una síntesis entre religión y fe.

Cuando el Cristianismo, siguiendo ese escoramiento unilateral de ciertos profetismos, rompe su tensión dialéctica, aparece ese otro error que también ha querido fustigar Nietzsche, a saber, que el presente es un simple medio para el futuro y que, por tanto, es simplemente sacrificable (únicamente los fines no pueden ser sacrificados); es decir, que debe ser objeto de sacrificio y renuncia. Así se convierte en instrumento. No ha lugar para la fruición, sino para la contención o continencia, la negación o «mortificación» y la espera o producción de un mañana en que se volverá a repetir la misma historia, el mismo discurso como el más infernal de los círculos viciosos. Se impone aquí la razón instrumental y con ella la instrumentalización radical de la existencia. Porque un raciocinio similar se proyectará sobre cada edad de la vida: la infancia sirve para preparar la juventud, esta para la madurez etc. Se vive siempre en lo preparatorio, en la pre-vida; es decir, no se vive nunca la vida en sí.

Ciertamente no se puede excluir que determinadas coyunturas justifiquen sacrificar el presente en aras del futuro, ya que el presente no es tampoco un absoluto; lo mismo que la vida actual puede

ser sacrificada en aras de «otra vida». Pero es preciso no erigir esto en criterio único, principal o exclusivo pues entonces se cae en las aberraciones que acabamos de exponer.

Pero añadamos, para concluir este apartado, que la «hybris» profética no muere con el Antiguo Testamento. Reaparece periódicamente a lo largo de la historia. Un caso característico es el de un cierto protestantismo, al menos según la interpretación de algunos sociólogos. Se vuelve a ahuyentar la alegría. He aquí una de las ideas fundamentales de Max Weber en su estudio de la relación existente entre capitalismo y protestantismo (ver «La Etica protestante y el espíritu del Capitalismo»). El protestantismo al impedir que se desplegaran las energías en el campo de lo frutivo y de lo placentero, del gozo sensible y sensorial, la fuerza a investirse en el trabajo, en el crecimiento económico, en el deseo de lucro y de ganancia.

Los mejores siglos de la Edad Media habían conseguido aliviar la represión con una cierta libertad de los sentidos. El logro se alcanza gracias precisamente a que el cristianismo medieval, es decir, el catolicismo popular se había revelado capaz de unir dos formas religiosas: la popular pagana y la cristiano-profética. Pero al finalizar la Edad Media la unión se deshizo y quizá aún soportamos las consecuencias.

Así se comprende que Nietzsche diga en «La voluntad de poder»: «El presente de los cristianos... envía al diablo toda verdadera disposición para la fiesta. En la fiesta hay comprendidos orgullo, petulancia, relajación, un divino decir sí a sí mismo por plenitud y complementación animal; todos ellos estados de ánimo que no puede suscribir honradamente el cristiano. La fiesta es esencialmente pagana.»²⁰

Pues bien, lo curioso es que actualmente son varios los teólogos que nos ofrecen una teología de la fiesta muy directamente apoyada en algunas de las categorías de Nietzsche, no en todas. Me refiero a los ensayos de Pieper y de Ratzinger.

Ciertamente no vamos a entrar aquí en la difícil cuestión de la recepción que el pensamiento cristiano hace de la obra de Nietzsche. Es sabido que hay una corriente más positiva (B. Welte, P. Valadier, E. Biser) y otra más negativa (K. Barth, H. Lubac, G. Marcel). Pero es evidente que un pensador católico de gran prestigio en el mundo alemán y de tendencia más bien tradicionalista, J. Pieper, ha asumido

20 Tomado de F. Savater, *Inventario* (Taurus 1973) 42.

algunas de las ideas centrales de Nietzsche para elaborar un ensayo hoy clásico sobre la fiesta que publicó en 1963²¹.

Celebrar una fiesta, según él, es un acto de afirmación del mundo y de la vida, es un asentimiento a esa realidad humana, hecho de manera extraordinaria. Es el gesto, la actitud correspondiente por parte del hombre al de Dios en el séptimo día. Es pues un acto de afirmación, un sí ilimitado, alegre, a la bondad del Ser, de Dios y del mundo.

Pieper sostiene que su interpretación no nace de un optimismo ingenuo sino de unas constataciones objetivas. Efectivamente, arguye durante la fiesta se realiza el encuentro entre el hombre y el fundamento del Todo, la realidad de lo Eterno. Se expresa y patentiza, ahondándose a la vez, consumándose la participación que el hombre tiene en una sobrehumana plenitud de vida. Se hace perceptible, accesible, una realidad más plena que la cotidiana del mundo del trabajo. Pascua, por ejemplo, es un hacer presente la gracia y la vida nueva. Sólo desde aquí puede aceptarse el dolor como algo con sentido.

En fin, nuestro autor acaba citando una sentencia de Nietzsche que dice: «Para tener gozo en todo, hay que llamar bueno a todo».

El Cardenal Ratzinger, en un ensayo recién publicado, titulado precisamente «La fiesta de la fe» hace suyas las interpretaciones de Pieper y las apuntala más teológicamente en la línea de una cristología fundamental²².

Porque efectivamente Cristo, según Pablo, es el Sí de Dios. «En él no hubo más que sí; en él todas las promesas hechas por Dios han tenido su sí» (2 Cor. 1.19-20). Él es el Amén y por él decimos nosotros también Sí, Amén (2 Cor. 1.20 y Apoc. 3, 14).

La gran palabra que determina toda la vida de Cristo, su testimonio central es el «Abba Padre» que culmina en la plegaria de el «Padre nuestro». Pues bien, dice Ratzinger, el sentido profundo de este acto oracional y de la cristología en él manifestada es la expresión de un sí profundo; es decir, el expresar una aceptación y un reconocimiento.

Cuando oramos según el espíritu de estos textos bíblicos, estamos diciendo también nosotros: puedo aceptar el mundo y el ser que soy;

21 J. Pieper, *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes* (Köselverlag, München 1963); Idem, *Musse und Kult* (Köselverlag, München 1948); En castellano: *De la vida serena* (Rialp, Madrid 1953); *El ocio y la vida intelectual* (Rialp, Madrid 1964).

22 J. Ratzinger, *Das Fest des Glaubens* (Johannesverlag, Einsiedeln 1981).

puedo aceptarme a mí mismo porque el fundamento en que se apoya toda esta realidad es bueno.

Cuando digo sí es fiesta. Si digo sí, soy libre, estoy liberado, redimido. La fiesta es afirmación y libertad.

La oración cristiana encierra el núcleo de lo que convierte la existencia el mundo en fiesta.

Ciertamente estas afirmaciones implican una purificación del mundo y de uno mismo precisamente sobre la base y a partir del fundamento, de la bondad óntica y ética del fundamento. No hay pues conformismo acrítico en esta concepción. Al contrario, de ella brota una fuerza activa de cambio.

Concluyamos nuestro trabajo. Lo haremos de una manera poco habitual. Queremos recordar una plegaria que brota siempre de la fiesta cristiana pero que hallamos también en Nietzsche como uno de sus gritos o gemidos más patéticos y más conmovedores.

Veámos con Casel que la fiesta religiosa, la fiesta pagana de los griegos es celebrada como un epifanía. Los seguidores del dios le invocan diciendo: ven, muéstrate, hazte presente.

Los cristianos convertirán esta súplica en su «marana tha» («ven Señor»).

Pues bien en Nietzsche hallamos esta oración

«oh ven de nuevo, mi dios desconocido,
mi dolor, mi última dicha»
(«o komm zurück mein unbekannter Gott,
mein Schmerz, mein letztes Glück»

(Werke II, 494)

LUIS MALDONADO