

## LANZA DEL VASTO Y LA MODERNIDAD<sup>1</sup>

### LANZA DEL VASTO AND MODERNITY

Autor: Frédéric Rognon<sup>2</sup> (Facultad de teología protestante, Université de Strasbourg, Palais Universitaire, Bureau 10, Francia).

Traductor:<sup>3</sup> Andrés Moreno Saldaña (Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile)<sup>4</sup>.

ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-2539-493X>

### Resumen

El pensamiento de Lanza del Vasto ha sido frecuentemente calificado de «pre-moderno», o de «anti-moderno»: hostil a la civilización técnica, a la secularización, a la autonomía individual y al progreso histórico. Sin embargo, ¿su crítica de la «modernidad» no se acerca tanto a las posiciones «post-modernas» como a las «pre-modernas»? En realidad, la obra de Lanza del Vasto no puede ser reducida a ninguna de las categorías comunes de clasificación: pensador de la utopía y de la ucronía, este autor permanece inclasificable. El descubrimiento de su pensamiento en toda su complejidad nos conduce a interrogar el principio mismo de la empresa taxonómica, y a poner en cuestión su pertinencia heurística.

**Palabras clave:** Lanza del Vasto, modernidad, no-violencia, utopía, ucronía, clasificación.

### Abstract

The thought of Lanza del Vasto has often be called «pre-modern» or «anti-modern»: hostile to technical civilization, to secularization, to individual autonomy, and to historical progress. Nevertheless, does not his criticism of «modernity» draw as near to «post-modern» positions as to « pre-modern » ones? In fact, the works of Lanza del Vasto cannot be reduced to any of

---

<sup>1</sup> Referencia a la versión original: Rognon, F. (2003). *Lanza del Vasto et la modernité*. *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 83(3), 325-350. <https://doi.org/10.3406/rhpr.2003.1035>

<sup>2</sup> Desde 2007, profesor de filosofía de las religiones en la Facultad de Teología protestante de Strasbourg.

<sup>3</sup> Traducción autorizada por el autor. En la mayoría de los casos, se han intentado adaptar los formatos del escrito original, bajo los parámetros formales de las Normas APA (7ª versión) y otras exigencias de la revista Nuevo Pensamiento para su publicación.

<sup>4</sup> Miembro activo (año 2025) del *Semillero de Investigación de filosofía cristiana*, de la *Universidad Católica de la Santísima Concepción* (UCSC).

the common categories of classification: as a thinker of utopia and uchronia, this author remains unclassifiable. The discovery of his thought in all its complexity induces us to wonder about the very principle of taxonomic enterprise, and to question its heuristic pertinence.

**Keywords:** Lanza del Vasto, modernity, non-violence, utopia, uchronia, classification.

En el campo de la historia de las ideas y de las corrientes filosóficas, toda tentativa taxonómica se expone al riesgo de la aproximación. Es así como algunos han creído, repetidas veces, un deber clasificar al pensamiento de Lanza del Vasto, discípulo cristiano de Gandhi, entre los «pre-modernos» o entre los «anti-modernos»<sup>5</sup>. Lejos de toda neutralidad axiológica, el recurso de tales calificativos no dejó de alimentar un cierto descredito al encuentro de un autor, considerado como un arcaico extraviado en pleno siglo veinte, “comprometido en un camino que lo aleja cada día más de nuestro mundo” (De Boisdeffre, 1959, p. 557). En una preocupación de rigor y de precisión terminológicas, pero también de justicia respecto a un pensamiento que se despliega mucho más allá de los esquemas reduccionistas, nos corresponde, por una parte, examinar la relación de Lanza del Vasto con el mundo moderno y, por otra parte, interrogar de nuevas formas los conceptos de «modernidad», «pre-modernidad» y «post-modernidad». En su confrontación con la obra vastiana, estas nociones nos aparecerán tal vez bajo una luz inédita.

### 1. Lanza del Vasto, ¿«pre-moderno», es decir, «anti-moderno»?

En el contexto de la «modernidad», calificar un autor contemporáneo de «pre-moderno» induce a un juicio despreciativo: en este caso, las empresas taxonómicas tienden a instaurar de entrada una relación de sinonimia entre los vocablos «pre-moderno» y «anti-moderno». Si queremos, pues, hacer obra de discernimiento, convendrá identificar el contenido del régimen de la modernidad, dando a conocer los diferentes criterios, a fin de señalar, implícitamente, de alguna manera por defecto, lo que podría serle anterior, y más precisamente lo que, por la asunción de un doble estatus de anterioridad y de contemporaneidad, podría serle hostil. Nosotros nos limitaremos, por supuesto, sin más, a las grandes tendencias de la «modernidad»: aquellas de las que el periodo «moderno», en el sentido de las disciplinas históricas (o sea, desde el siglo XVI al siglo XVIII), sólo revela los síntomas que se radicalizarán y se

<sup>5</sup> Este es el caso, por ejemplo, de Pierre de Boisdeffre; cf. de Boisdeffre, 1959, p. 554; 1969, p. 430.

exacerbarán en el curso del periodo llamado «contemporáneo» (es decir, a partir de la revolución industrial).

### 1.1. La ciudad y la técnica

El primer parámetro susceptible para distinguir la «modernidad» de lo que la precede y de lo que, en su seno, se opone a ella, resulta ser el del fenómeno urbano, junto con su correlato que es el complejo tecnológico. Ahora bien, es precisamente a propósito del juicio crítico de Lanza del Vasto sobre la civilización técnica que parece imponerse más inmediatamente, a los ojos de sus detractores, la ruptura entre su pensamiento y la «modernidad». Lanza del Vasto toma la mayor parte de sus diferentes argumentos de Mahatma Gandhi<sup>6</sup>, a quien conoció en la India en 1937 y cuyo ejemplo va a determinar la evolución de su reflexión y de su vida. En la prolongación de las posiciones del líder hindú, su condenación de la urbanización y de la industrialización parece clara:

¿Qué hacen de necesario las ciudades? ¿Hacen el trigo del pan que comen? ¿Hacen la lana del vestido que usan? ¿Hacen leche? ¿Hacen un huevo? ¿Hacen el fruto? Hacen la caja. Hacen la etiqueta. Hacen los precios. Hacen la política. Hacen la propaganda. Hacen el ruido. Nos han arrebatado el oro de la evidencia, y lo han perdido. (Lanza del Vasto, 1945, p. 27)

Es, entonces, un argumento de «evidencia» que nuestro autor se propone oponer primeramente a los centelleos del termitero humano, así como a las ilusiones del progreso tecnocientífico, a lo que Jürgen Habermas, aunque con una intención muy diferente, más matizada y menos radicalmente polémica, llamará un cuarto de siglo más tarde «la técnica y la ciencia como *ideología*»<sup>7</sup>: el primer equívoco de la sociedad técnica reside en su naturaleza fantasmagórica. Porque lo propio de la «evidencia», a la cual Lanza de Vasto invita a sus lectores a «retornar», es encontrarse ocultada por las fastuosidades del artificio, hasta el punto de no aparecer ya al sujeto consciente con la inmediatez original. Es por esto que nuestro autor apoya su objeción al mito del progreso, como proveedor de emancipación y felicidad para el hombre, mediante una ilustración a la vez sarcástica y vivamente evocadora, susceptible de golpear las imaginaciones:

---

<sup>6</sup> Cf. Gandhi, 1969, pp. 213-220. Gandhi será, además, acusado también de «anti-modernismo», desde Winston Churchill (que lo califica en 1931 de «faquir medio desnudo») y Arthur Koestler («La enseñanza de Gandhi es incompatible con el crecimiento de los países modernos», afirma, y «la India iría mejor si no hubiera un Gandhi»), hasta Salman Rushdie (cf. Salman Rushdie, «Gandhi hoy», en *Le Monde*, 21 de abril de 1998).

<sup>7</sup> Cf. Habermas, 1973.

Vi, en una gran Capital opulenta y libre, a los transeúntes apresurarse en fila entre los muros y a lo largo de los asfaltos. Parecían huir, con la espalda encorvada y la cabeza metida en los hombros, como si alguien los fustigara. Pero nadie los perseguía sino otros fugitivos, y el látigo yo no lo veía. Parecían estar atados los unos a los otros, pero yo no veía la cadena. Todos eran prisioneros del reloj de la Estación que se alzaba al cabo de la calle como un astro siniestro. (Lanza del Vasto, 1959b, p. 78)<sup>8</sup>

El segundo momento de la denuncia de la civilización urbana y del maquinismo concierne, pues, a las amenazas que plantean sobre la dignidad del hombre en tanto que ser libre, considerado y tratado como un fin en sí, capaz de satisfacer sus necesidades por su propia producción de bienes. Es por eso por lo que se articula a una virulenta diatriba dirigida contra la división técnica del trabajo, su parcelación en tareas repetitivas y degradantes:

De todos los daños causados por los desbordamientos de la técnica uno de los más funestos es sin duda el envejecimiento del trabajo humano. [...] La obra manual ha sido desnaturalizada, fragmentada, vaciada de sentido. Este procedimiento de descomposición y, a la larga, de eliminación del trabajo del hombre, se realiza por medio de la máquina y se llama Industria. (Lanza del Vasto, 1959a, p. 94)

Lanza del Vasto persigue en su requisitoria el encuentro del progreso técnico por la estigmatización, a la vez empírico y cuasi-visionario (en el corazón de los Treinta Años Gloriosos), de sus consecuencias sociales, y especialmente de las crisis cíclicas del mercado laboral:

A los obreros que amenazan suspender el trabajo para obtener salarios suficientes, los jefes de las empresas responden comprando una máquina que los reemplaza por centenares. Cuando se dice que la máquina se inventó para ahorrar esfuerzos al hombre, se habla muy dulcemente; la verdad es que se la inventó para servir a los detentadores del capital y ahorrarles la paga a sus hombres. La desocupación no es, pues, un efecto accidental de la introducción de la máquina en las fábricas, es el objetivo. (Lanza del Vasto, 1959b, p. 95)

La salida de la crisis laboral por medio de la entrada en la civilización de las distracciones supone relevar a término la sociedad industrial, esto no supone una mayor gracia a los ojos de Lanza del Vasto:

---

<sup>8</sup> Lanza del Vasto igualmente toma el modelo narrativo del relato de la triple tentación de Jesús a fin de estigmatizar el maquinismo: ““Te haré ganar tiempo”, dice la máquina cuando habla como un cordero; y en cuanto el hombre se rinde a la seductora invitación, ocurre que todo el tiempo de su vida está devorado por la prisa. “Te ahorraré esfuerzos”, promete, y esto basta para que el hombre quede apresado en la trampa inextricable de las colosales industrias. “Te daré bienestar” (¿quién resistiría a tantas solicitudes?), y al punto el aire queda apestado, turbio, el hombre se agita y afana como un muñeco, sólo reinan el hacinamiento y el cuidado; se comen víveres en lata, se vive en rascacielos, se cocina en la cocina-fábrica y sólo falta la universal deflagración que ponga punto final al desbordamiento...” (Lanza del Vasto, 1959a, p. 49).

Nuestra civilización de jugadores descabellados y de trabajadores empequeñecidos se dio a soñar en un paraíso artificial y mecanizado donde todo el mundo se verá libre de trabajar, donde las máquinas trabajarán por nosotros, donde sólo habrá que regular la distribución de los bienes y la organización de los ocios. (Lanza del Vasto, 1959a, p. 97)

Este sueño evoca para nuestro autor el *Panem et Circenses* de la Roma antigua, que él actualiza y traduce así: “Indemnización del desempleo y Ocios Organizados” (Lanza del Vasto, 1959a, p. 97). Porque la ociosidad resulta ser una alienación de la misma naturaleza que el trabajo mecanizado: en los dos casos, el hombre se encuentra desposeído de su vocación al noble trabajo de las manos. La más bella flor del mundo «moderno», en cierta manera su utopía (la liberación del hombre respecto al trabajo por el intermediario de la técnica), aparece así más bien, en el pensamiento vastiano, como un síntoma de decadencia. El himno triunfante de la «modernidad» se ve reducido a no ser más que su canto de cisne.

A semejanza de Gandhi<sup>9</sup>, Lanza del Vasto se defiende, sin embargo, de condenar por principio todo uso de la técnica. Se contenta con invertir el orden corriente de las prioridades. Sobre el modelo evangélico de las relaciones entre el Sabbath y su beneficiario, lo esencial es que la técnica está hecha para el hombre, antes que lo contrario: “¡Lo que reprocho a su ciencia y técnica, es de haber tomado el primer lugar cuando debería ser el último! Pero el último lugar, lejos de ser despreciable, es el del servicio de la vida y de las necesidades” (Doumerc, 1983, p. 168). Esta posición implica una revisión de estas «necesidades», una distinción entre necesidades vitales y deseos artificiales, un desasimiento respecto a estas últimas, y la elección de medios simples, especialmente el trabajo de las manos y el recurso a un utillaje rudimentario, con el fin de satisfacer las primeras. El hombre debe estar en condiciones de dominar el conjunto de la cadena de producción, desde la materia bruta hasta el producto acabado, y para hacer esto limitar su consumo a lo que él mismo puede producir, a fin de no depender para su subsistencia de ninguna instancia exterior ni de los abusos de la comercialización. Estos principios, ya defendidos en el siglo diecinueve por un Charles Fourier en su sueño de «falansterios», despiden a los sistemas económicos del liberalismo y del socialismo de Estado. Exigen un retorno a la tierra, así como una revalorización de la agricultura tradicional y de la artesanía. Esta opción, no solamente preconizada sino experimentada en las Comunidades del Arca que Lanza del Vasto fundó en Francia en 1948 sobre el modelo de los ashrams gandhianos, alimenta

---

<sup>9</sup> Cf. Gandhi, 1969, pp. 216-218.

en sus detractores la acusación de «anti-modernismo». Pero el criterio técnico no es el único parámetro del régimen de la «modernidad»

## 1.2. La secularización

Otra de las grandes tendencias de la «modernidad» es sin duda la erosión y el reflujo de las creencias religiosas, en otras palabras, la reducción de su poder de atracción y de su pertinencia social. Ya sea que ella obedezca a una lógica interna al cristianismo y encuentre las condiciones favorables en su eclosión alrededor de la Reforma, o se enraíce en una tradición antirreligiosa y se despliegue a lo largo del siglo de las Luces, el proceso de «desencantamiento del mundo»<sup>10</sup> se impone progresivamente en Occidente. Pues el fundamento del pensamiento de Lanza del Vasto es de esencia religiosa: su interpelación dirigida al Occidente secularizado se asemeja a un llamado al retorno a Dios y al reencantamiento del mundo. Nuestro autor interpreta la historia y el funcionamiento de las sociedades humanas a partir de un principio hermenéutico singular: el Pecado Original, que concibe no como una falta moral, como una simple desobediencia, ni incluso como la totalidad de los vicios y de los crímenes, sino como una disposición fundamental, un mal metafísico, del cual van a derivarse todas las demás faltas. Para Lanza del Vasto, quien juega sobre la relación paronímica (sino etimológica) entre los vocablos «fruto» y «usufructo», el Pecado Original se identifica al espíritu de lucro y el apetito de ganancia:

El Pecado Original, es el mal de haber comido-del-Fruto-del-Conocimiento-del-Bien-y-del-Mal. [...] *Comer* significa tomar posesión mediante la violencia y degradar para incorporar algo a sí mismo. *Fruto* significa goce y provecho. El pecado consiste entonces en haber *incorporado a sí y degradado el Conocimiento para goce y provecho*. (Lanza del Vasto, 1962, p. 167)

Esta definición inédita del Pecado Original permite a su autor sacarlo radicalmente del campo de la ética, y discernirlo en la conducta de todos los hombres, incluidos particularmente los más honestos, los más virtuosos y moralmente irreprochables de entre ellos, aquellos que obedecen las leyes y se someten a las normas sociales y religiosas. El Pecado Original se encuentra así erigido en agente del comportamiento no solamente individual sino colectivo, es decir finalmente en motor de la Historia y resorte de las civilizaciones. El Pecado Original

---

<sup>10</sup> Recordemos que esta expresión está atribuida a Friedrich von Schiller, repetida por Max Weber en la acepción restringida de «la eliminación de la magia como técnica de salvación», después desarrollada por Marcel Gauchet en el sentido más largo de «el agotamiento del reino de lo invisible» (Gauchet, 1985, p. II).

engendra abusos que la moral no condena, y que conducen ineluctablemente a las cuatro plagas creadas por la mano del hombre: miseria, servidumbre, guerra y sedición<sup>11</sup>.

En un siglo donde los investigadores en ciencias sociales, polemólogos incluidos, se empeñan en determinar las causas económicas, demográficas o sociopolíticas a los males que sufre la humanidad y en particular a los conflictos armados, la interpretación vastiana no teme inscribirse a contracorriente, y se expone así a un reproche recurrente: ella sufre de un déficit crónico de racionalidad. Escapa tanto mejor a las lógicas de la secularización en cuanto se prolonga en una proclamación con acentos parenéticos de despertar. Lanza del Vasto exhorta, en efecto, a sus lectores a una ruptora respecto de las determinaciones del Pecado Original, y en consecuencia anuncia una posible salida de sus encadenamientos demoníacos. Problematisa su esperanza y construye su soteriología mediante el concepto de «Conversión». En el pensamiento vastiano, la Conversión no es principalmente un puro acceso a la fe, ni siquiera un simple cambio de costumbres. Es, en primer lugar, contra todo pronóstico, el efecto de una “contrición lógica” (Lanza del Vasto, 1991a, pp. 163-269): un retorno brutal a la evidencia inmediata de la presencia del Dios vivo como “Relación Absoluta” (Lanza del Vasto, 1991a, p. 268). Reencontramos aquí el argumento de «evidencia» que se inscribe a contracorriente de las tendencias filosóficas «modernas», especialmente en el tiempo del pensamiento de la sospecha. En efecto, Lanza del Vasto relata su propia conversión, a la edad de veinticuatro años, al descubrir en el De Trinitate de santo Tomás de Aquino esta confesión que llevaba ya confusamente en él mismo: «*Deus est relatio, non autem relativa, quia non mutabilis*»<sup>12</sup>. El encuentro de esta formulación le abre bruscamente las puertas de una nueva relación con el mundo y de una nueva aproximación a los fines últimos. Deduce que “si todo es relativo, el Absoluto se coloca por sí mismo: es la Relación” (Lanza del Vasto, 1994, p. 208). Erigiendo esta revelación íntima al estatus de fermento de conversión y, consecutivamente, a aquel de principio de estructuración de la existencia del convertido, Lanza del Vasto se inscribe deliberadamente en un enfoque «religioso», según la acepción etimológica del término: al encuentro de las conceptualizaciones secularizadas de un mundo fragmentado, dividido en sectores autónomos, las representaciones vastianas del cosmos y de la persona se reducen a una vasta red unificada, holística, de interrelaciones permanentes entre diferentes niveles de lo real, determinadas por el vínculo último ente el hombre y la trascendencia divina. Como lo muestra

<sup>11</sup> Cf. Lanza del Vasto, 1959a, p. 9.

<sup>12</sup> “Dios es relación, pero no relación relativa, puesto que es inmutable” (Lanza del Vasto, 1991a, pp. 267-268).

el reciente estudio de Daniel Vigne, el pensamiento de Lanza del Vasto resulta ser en el fondo una «filosofía de la relación»<sup>13</sup>. Convertirse consiste, pues, para nuestro autor, en asentir a esta Verdad revelada, según la cual todo es relación de hecho de la «Relación Absoluta» que es Dios, para después atestiguar mediante un cambio radical de vida: por la tentativa de restauración de relaciones vivientes entre todas las criaturas y entre cada una de ellas y su creador. Pues, es la asunción de tal régimen de verdad el que, unido a un registro misterioso, por no decir irracional, de la revelación, desafía más vigorosamente las lógicas de la secularización, y por tanto las de la «modernidad». Las modalidades de esta división aparecerán más claramente aún a propósito de la relación con la Escritura, confrontando los procedimientos de tratamiento de los textos bíblicos. En la escena propiamente teológica, en efecto, la exégesis científica se impone como uno de los criterios de entrada en el régimen de la «modernidad» secularizada.

### 1.3. La exégesis científica

Lanza del Vasto publicó dos largos comentarios de las Escrituras, uno, el cual recibió el *Imprimatur*, consagrado a los Evangelios<sup>14</sup>, y el segundo a los tres primeros capítulos del Génesis<sup>15</sup>. Pero mientras que el siglo veinte vio la consagración del método histórico-crítico en exégesis, ante la emergencia de otros tipos de lecturas (estructural, psicoanalítica, narrativa...), nuestro autor se rehúsa categóricamente a adoptar las reglas de lo que él llama la “Crítica liberal” (Lanza del Vasto, 1951, p. 33), a la que acusa de querer arruinar la religión cristiana: “Ese gran trabajo de insectos corrosivos sólo ha producido polvo y vacío” (Lanza del Vasto, 1951, p. 33), declara sin rodeos. A lo largo de sus comentarios bíblicos, se sitúa en otro lugar, desde un enfoque existencial más que científico, sobre un registro más homilético que exegético. Además, aunque reconociendo que una lectura de los textos bíblicos sólo en traducción francesa y no en hebreo y en griego es “una laguna que debemos tener en cuenta” (Lanza del Vasto, 1968, p. 18), afirma que este defecto sigue siendo relativo, «mientras que, si la falta está en la intención, en la dirección y en el fin», lo que acusa a la exégesis científica, entonces “todo está perdido” (Lanza del Vasto, 1968, p. 19). Lanza del Vasto no se preocupa, pues, ni de extraer diversas fuentes y capas redaccionales, ni de distinguir las palabras auténticas del Jesús histórico de aquellas que la Iglesia primitiva habría puesto en su boca: recibe toda la Escritura como Palabra de Dios revelada y, si bien concede excepcionalmente legitimidad a la

<sup>13</sup> Cf. Vigne, 2002.

<sup>14</sup> Cf. Lanza del Vasto, 1951.

<sup>15</sup> Cf. Lanza del Vasto, 1968.

lectura alegórica fiel a la intención del texto<sup>16</sup>, confiesa que lo bíblico dado es para él “una historia verdadera, e incluso históricamente verdadera” (Lanza del Vasto, 1951, p. 33). Esto le conduce, a propósito del Génesis, a defender una posición creacionista contra la idolatría de la ciencia<sup>17</sup>.

Lanza del Vasto no se contenta, sin embargo, con el texto recibido en estado bruto. Otros principios normativos orientan su hermenéutica. Así se apoya, por ejemplo, en la Tradición de la Iglesia Católica, que habla de «la santa María siempre Virgen», para ver en los «hermanos» de Jesús<sup>18</sup> primos y no, como Renan y la mayor parte de los exégetas protestantes, verdaderos hermanos<sup>19</sup>. Incluso llega a considerar el santo Sudario de Turín como “una prueba irrefutable de la veracidad de los cuatro relatos de los evangelistas” (Lanza del Vasto, 1951, pp. 38-39, 475). Y cuando encuentra contradicciones internas en la Escritura, por ejemplo, entre las dos genealogías de Jesús<sup>20</sup>, Lanza del Vasto considera que este hecho tiene por objetivo invitar a la inteligencia a convertirse: no da de baja a la razón, sino que la invierte o, más exactamente, restablece lo que estaba invertido, atribuyendo a la razón un estatus secundario en relación con la fe que es una “inteligencia convertida” (Lanza del Vasto, 1951, p. 32, 59).

No obstante, Lanza del Vasto adopta a veces, sin darse cuenta, ciertos principios de la exégesis científica. Así, por ejemplo, con respecto de la escena de los mercaderes del Templo, situada por los sinópticos al final del ministerio terrestre de Jesús<sup>21</sup> y por Juan al comienzo<sup>22</sup>, afirma que esto da lo mismo puesto que tal posición subraya la importancia del pasaje<sup>23</sup>. Haciendo esto reconoce implícitamente que el texto está construido y que lo está según una intención teológica, incluso, en caso de necesidad, a expensas de la veracidad histórica.

En realidad, toda la lectura que Lanza del Vasto hace de la Escritura sigue un único principio hermenéutico: el paradigma de la «no-violencia», que constituye por sí mismo un marco de lectura. Esta opción teológica justifica el énfasis puesto en el texto del Sermón de la montaña<sup>24</sup> (en particular, en las Bienaventuranzas y en el mandamiento de amor a los

<sup>16</sup> Cf. Lanza del Vasto, 1968, pp. 13-14.

<sup>17</sup> Cf. Lanza del Vasto, 1968, pp. 14-22, 102-104.

<sup>18</sup> Cf. Mt 12, 46-50; Mt 13, 55; Mc 3, 31-35; Mc 6, 3; Jn 7, 3-5; Ac 1, 14; 1 Co 9, 5; Ga 1, 19.

<sup>19</sup> Cf. Lanza del Vasto, 1951, p. 365.

<sup>20</sup> Cf. Mt 1, 1-17; Lc 3, 23-38.

<sup>21</sup> Cf. Mt 21, 10-17; Mc 11, 15-19; Lc 19, 45-48.

<sup>22</sup> Cf. Jn 2, 13-22.

<sup>23</sup> Cf. Lanza del Vasto, 1951, p. 250.

<sup>24</sup> Cf. Mt 5, 1-7, 29; Lc 6, 17-49.

enemigos): 100 páginas de 500 le están consagradas<sup>25</sup>, cuando sólo representa 4 capítulos de los 51 de los Evangelios de Mateo y de Lucas. Nuestro autor ve en este texto una suerte de «canon dentro del canon», la clave hermenéutica del conjunto de la Biblia, que valoriza aún más puesto que “ella, por así decirlo, no ha sido escuchada desde hace dos mil años en que fue promulgada” (Lanza del Vasto, 1951, pp. 192-193). Su aproximación literal la vuelve, además, más explosiva, más subversiva, especialmente con respecto a la conminación de «poner la otra mejilla»<sup>26</sup>. Ante el relato de la mujer adúltera<sup>27</sup>, ni siquiera menciona las sospechas de inautenticidad que pesan sobre este pasaje en los exégetas contemporáneos, sino, al contrario, muestra que la distinción hecha por Jesús entre una persona y su acto es uno de los principios básicos de la no-violencia<sup>28</sup>.

La aproximación vastiana de la no-violencia se esfuerza en conciliar las concepciones evangélica y gandhiana. De la no-violencia evangélica, mantiene esencialmente la enseñanza del Sermón de la montaña como modelo de resolución de los conflictos<sup>29</sup>. Y de la no-violencia gandhiana, adopta, articulándolos estrechamente, las dos vertientes que son el episodio pasivo, la *ahimsa* (renuncia a toda molestia o aflicción para con otro, por respeto a toda vida<sup>30</sup>), y el episodio activo, el *satyagraha* (adhesión indefectible a la Verdad, por medio de un compromiso público y a costa de una donación de sí<sup>31</sup>). Recogiendo una fórmula de Aldo Capitani, Lanza del Vasto define la no-violencia como “una manera de hacer que deriva de una manera de ser” (Lanza del Vasto, 1971, p. 65), y que se da a conocer según tres modalidades: «Solución de los Conflictos», «Fuerza de la Justicia» y «Palanca de Conversión» (Lanza del Vasto, 1962, pp. 240-267; 1971, pp. 13-50). El vínculo lógico entre Conversión y no-violencia se reduce a esto: vivir según la Verdad, actuar de modo que “el afuera sea como el adentro y el adentro como el afuera” (Lanza del Vasto, 1992, p. 150; cf. 1962, p. 18). El converso es, pues, conducido a conocerse y poseerse él mismo, después a exteriorizar su luz interior por la aplicación de la no-violencia en todas las dimensiones de la vida: vínculos interpersonales, relaciones de autoridad, ejercicio del derecho y de la justicia, educación de los niños, actividades económicas, alimentación y salud, vida religiosa... Ahora bien, para encontrar una respuesta no-violenta

<sup>25</sup> Cf. Lanza del Vasto, 1951, pp. 148-247.

<sup>26</sup> Cf. Lanza del Vasto, 1991b, pp. 149-151.

<sup>27</sup> Cf. Jn 8, 1-11.

<sup>28</sup> Cf. Lanza del Vasto, 1951, pp. 370-372.

<sup>29</sup> Cf. Lanza del Vasto, 1962, pp. 241-244; 1971, pp. 13-18.

<sup>30</sup> Cf. Lanza del Vasto, 1962, pp. 292-299.

<sup>31</sup> Cf. Lanza del Vasto, 1962, pp. 252-253; 1971, pp. 29-30.

ajustada a cada uno de estos dominios, Lanza del Vasto, en referencia al ideal de las primeras Iglesias cristianas, opta por la solución comunitaria, la única apta para unificar a la persona religando todos los campos de lo real. Es en aquello, también, que rompe con la «modernidad» no solamente secularizada sino individualizante.

#### 1.4. El individuo

El surgimiento del individuo autónomo como categoría y como valor, en reacción a la heteronomía de la Tradición, es evidentemente uno de los efectos de la Ilustración, de la urbanización y de la Revolución francesa y, por consecuencia, uno de los criterios del régimen de la «modernidad»<sup>32</sup>. Como Georg Simmel ha claramente establecido, la megápolis moderna, rompiendo la personalización de las relaciones humanas, genera el culto de la originalidad del sujeto y, por tanto, estimula sus reivindicaciones de especificidad<sup>33</sup>. De hecho, frente a la disolución de los modelos estables, el hombre moderno es un perpetuo inquieto, integralmente responsable de él mismo y de sus propios valores subjetivos en constante redefinición<sup>34</sup>. En la «modernidad» el individuo no se define más como un hombre pecador sino como un sujeto de derecho.

Ahora bien, Lanza del Vasto parece defender lo contrario a esta fuerte tendencia. La vida comunitaria, instituida sobre los principios de la no-violencia evangélica y gandhiana, es a sus ojos la solución a las plagas que golpean al mundo y que arriesgan arrastrarlo al abismo. Sólo ella es susceptible de reconciliar al hombre consigo mismo, con sus semejantes y con Dios. Lo propio del modelo comunitario, en sobrecogedor contraste en este punto con respecto a la dispersión territorial inducida por el mundo moderno, reside en su capacidad de unificación. Hacer comunidad consiste, en efecto, en:

(...) llevar una vida que sea una y en la que todo vaya en el mismo sentido, desde la oración y la meditación hasta los trabajos para la obtención del pan cotidiano, desde la enseñanza de la doctrina hasta el manejo del estiércol, desde la cocina hasta el canto y la danza en torno al fuego (Lanza del Vasto, 1971, p. 70)

Fundando las Comunidades del Arca y desarrollándolas, durante toda la segunda mitad de su existencia<sup>35</sup>, Lanza del Vasto buscará:

<sup>32</sup> Cf. Dumont, 1983; Ferry – Renaut, 1987.

<sup>33</sup> Cf. Simmel, 1989, pp. 231-277.

<sup>34</sup> Cf. Simmel, 1989, pp. 279-325.

<sup>35</sup> Cf. de Mareuil, 1998, pp. 198-457.

(...) mostrar que una vida exenta de violencia y de abuso (de violencia oculta tanto como de violencia brutal, de abusos legales y permitidos tanto como de abusos ilegales) es posible, y aun que no es más difícil que una vida de lucro, ni más desagradable que una vida de placer, ni menos natural que una vida “ordinaria” (Lanza del Vasto, 1971, p. 70)

Reencontramos aquí los acentos líricos de un Ferdinand Tönnies, quien, a fines del siglo diecinueve, dividió el mundo social en dos entidades antagónicas, generando dos modos de sociabilidad mutuamente excluyentes: de un lado la «Sociedad», inmensa y anónima, conflictiva y corruptora, y del otro la «Comunidad» intersubjetiva, a escala humana, auténtica y armoniosa<sup>36</sup>. Estructura patriarcal y familiar, ritmo de vida monástico, compromiso por votos, autarquía económica, renuncia a toda propiedad individual, toma de las decisiones en unanimidad, «dejar ceder» en cuanto a su voluntad propia, espíritu de servicio erigido en ideal normativo: los atributos de la Comunidad del Arca parecen inscribirse a contracorriente de la ola de autonomización del individuo insuflada por el régimen de la «modernidad». Su confrontación empírica a las asperezas de la realidad, a los desengaños de la experiencia comunitaria y a las salvajes resistencias de la «masa humana»<sup>37</sup> condujeron, sin embargo, a Lanza del Vasto a matizar los excesos especulativos del dualismo tonniesiano. Poco a poco, debió tomar en cuenta e integrar en su modelo comunitario ciertos elementos heredados de la modernidad occidental: no solamente algunas innovaciones técnicas, sino especialmente el principio de la autonomía relativa del individuo, lo que implica una clara división entre instancia pública e instancia privada (espacio, tiempo, valores y elecciones personales). Sus Comunidades tuvieron, pues, que quitar la matriz de fusión y el paradigma totalizante de los orígenes para dar cabida a la alteridad en su seno. Nos queda examinar un último parámetro: aquel de la relación entre el tiempo y la historia. ¿Podrá esto, por su cuenta, convencernos del carácter en el fondo «pre-moderno» del pensamiento de Lanza del Vasto?

### 1.5. La temporalidad histórica

El régimen de la «modernidad» es indisoluble de una concepción lineal de la historia: las rupturas inducidas contra la Tradición por las diversas revoluciones políticas y económicas, la creencia exponencial de los descubrimientos e invenciones, la aceleración de las perturbaciones de los modos de vida, han abierto un campo de representaciones del tiempo que excluyen toda hipótesis de regresión. La sentencia común, con pretensiones sapienciales, lo

<sup>36</sup> Cf. Tönnies, 1944.

<sup>37</sup> Cf. Lanza del Vasto, 1978, pp. 63-77; de Mareuil, 1998, pp. 201-357.

expresa en estos términos: «No podemos volver atrás». Por resignación fatalista o por adhesión entusiasta, este aforismo asume las mutaciones irreversibles que afectan la condición del hombre moderno y el estado de su medio ambiente: no le es posible renovar la corriente de la historia, ni siquiera resistirla.

Ahora bien, a eso Lanza del Vasto responde, no sin provocadora veleidad: “No podemos no volver atrás” (Lanza del Vasto, 1991b, p. 130). El recurso a la misma expresión de determinismo, simplemente redoblada pero no negada, se justifica por la observación de los ciclos históricos que, sobre el modelo de las revoluciones solares y lunares y de la ronda de las estaciones, hacen alternar grandeza y decadencia de las civilizaciones. Si no podemos volver atrás, afirma nuestro autor, es porque siempre lo hemos hecho, sea por necesidad después de una catástrofe, sea por sabiduría, evitando la catástrofe<sup>38</sup>. Y negándose a percibir lo que podría distinguir radicalmente la época moderna de los otros ciclos históricos que lo han precedido, Lanza del Vasto exhorta a sus contemporáneos a un «gran retorno»: no un retorno a una época cualquiera de la historia, “pues todas son abominables” (Lanza del Vasto, 1981, p. 159), sino “a un Reino y a un Jardín” (Lanza del Vasto, 1981, p. 159), es decir, a sí mismo y a Dios. Comentando la fórmula de Malraux que, en la filiación hegeliana, había declarado: «Entre Dios y la Historia, he escogido la Historia», nuestro autor replica: “Pues bien, es una triste opción” (Lanza del Vasto, 1991b, p. 152). Lanza del Vasto parece, pues, bien pertenecer a la categoría de aquellos que el *Manifiesto comunista* califica, en oposición a los «revolucionarios» y a los «conservadores», de actores «reaccionarios», puesto que ellos “pretenden hacer girar hacia atrás la rueda de la historia” (Marx, 1982, p. 412). Esta calificación de pensador «reaccionario» puede sin duda convenir a Lanza del Vasto, a condición de limitarla a su acepción técnica, es decir axiológicamente neutra y nulamente polémica. A un «Progreso» de ruta derecha y ascendente, opone el «Regreso» hacia el origen<sup>39</sup>, conforme a una concepción cíclica del tiempo.

En las Comunidades del Arca por él fundadas, la preferencia del ritmo de las estaciones, la celebración suntuosa de los solsticios y de los equinoccios, junto con la adopción del calendario litúrgico, exaltan este eterno retorno de lo mismo. A semejanza de las sociedades tradicionales<sup>40</sup>, todo pasa como si la instauración o, mejor dicho, la restauración, de una ritualidad que estructura el espacio y marca el tiempo según la alternancia de lo cotidiano

<sup>38</sup> Cf. Lanza del Vasto, 1991b, pp. 130-131.

<sup>39</sup> Cf. de Mareuil, 1998, p. 86.

<sup>40</sup> Cf. Eliade, 1969; 1971.

profano y de lo festivo sagrado, busca conjurar la irreversibilidad de la historia y la huida de los tiempos considerados como decadencia y caída<sup>41</sup>. Sin embargo, la integración de la tensión escatológica, que determina esta representación cíclica del tiempo, la diferencia radicalmente de las versiones estoica (tomada de Heráclito) y nietzscheana (sin duda heredada de las religiones orientales vía la filosofía de Schopenhauer) de la palingenesia. La inminencia del fin, debido a las plagas causadas por el hombre y no por un castigo divino ni por un tiempo fijado por Dios, aviva la urgencia de la conversión. Así, durante la plegaria alrededor del fuego, redactado por Lanza del Vasto y recitado cada tarde en las Comunidades, se dice: “Pongamos un término al tiempo, un centro a las tinieblas exteriores, y hagámonos presentes al presente” (Lanza del Vasto, 1992, pp. 41-42). Se expresa aquí una voluntad patética de suspender el tiempo por la plegaria y de inscribirse en un registro de eternidad, o aún de «contemporaneidad», en el sentido kierkegaardiano del término<sup>42</sup>, en comparación con una instancia original o primordial. Se trata de vivir plenamente el presente, no por disfrute hedonista, sino por atención a sí mismo, a lo que pasa en sí y alrededor de sí, y la presencia de Dios en el instante que habita. El tiempo no se encuentra abolido sino por preocupación de vigilancia y de despertar de la consciencia, en vista de la conversión y de la Salvación.

Así, la relación del pensamiento vastiano con la temporalidad histórica se revela más compleja de lo que podría parecer a primera vista. Su especificidad radica en las modalidades inéditas de la articulación que sugiere entre progreso y ciclo, conversión y escatología. En efecto, si la representación estrictamente lineal de la historia en tanto que progreso continuo resulta ser un engaño e incluso una falta, su concepción cíclica como retorno permanente al origen sólo se justifica nutriéndose de otra representación lineal implícita. Esta se da a conocer en una dimensión colectiva de tipo escatológica (el fin del mundo provocado por la misma humanidad), y en una dimensión individual de tipo soteriológico (la Salvación a la que cada uno está llamado, en términos de conversión y de entrada en la no-violencia). Distinto en este punto de las teorías clásicas del eterno retorno de lo mismo, el «Gran Retorno» al que Lanza del Vasto exhorta a sus contemporáneos no consiste en volver a un periodo pasado de la historia

---

<sup>41</sup> Lanza del Vasto elaboró además un ejercicio meditativo y litúrgico, constituido por una secuencia de posturas, de gestos rítmicos y de cantos, intitulado *el Gran Retorno*. El primer acto celebra la Creación; el segundo la Caída (representando el orgullo, la rebelión, la violencia, pero también, significativamente, la «mecanización» y el «progreso»); y el tercer acto el Retorno (“Me consagro al trabajo, a la obediencia, a la responsabilidad, a la pobreza, a la purificación, a la simplificación, a la no-violencia; me ejercitaré en la independencia, en la vigilancia, en la justicia, en la caridad, en la fe, en la humildad, en la veracidad, en la piedad, a fin de servir a Dios”) (Lanza del Vasto, 1993a, pp. 248-251).

<sup>42</sup> Cf. Kierkegaard, 1990, pp. 94-111.

para revivirla de manera rigurosamente parecida, sino en retornar a sí mismo y a Dios para entrar en una existencia absolutamente nueva<sup>43</sup>. Pero a diferencia de las teologías cristianas de tipo conversionista, Lanza del Vasto, según una versión del pelagianismo más catastrofista que milenarista, propone una sinergia de los compromisos comunitarios de todos los convertidos a fin de «evitar el fin del mundo»<sup>44</sup> y de salvar a la humanidad de sí misma.

## 2. Interludio

Resumamos. Si la definición del régimen de la «modernidad» conjuga, como hemos admitido de entrada, algunas grandes tendencias tales como la civilización urbana, el progreso técnico, la secularización, la autonomía individual, y una concepción lineal de la historia, el pensamiento de Lanza del Vasto parece poder ser clasificado de «anti-moderno». Sin embargo, el examen de estos diferentes criterios nos ha ya dejado entrever, entre líneas, que la filosofía vastiana no se opone término a término, de un modo dualista, a la «modernidad». Si nuestro autor exhorta a sus contemporáneos a un retorno a la vida simple, rural y artesanal, admite sin embargo la técnica mientras ella esté dominada y puesta al servicio del hombre. Si desarrolla un pensamiento religioso frente a la secularización, su comprensión del Pecado Original la convierte en una categoría más metafísica que ético-fideísta, y la Conversión es para él el efecto de una contrición lógica más que de la gracia. Si opone a la exégesis científica una recepción literal de los textos bíblicos, reconoce sin embargo su carácter de construcción con fines teológicos. Si propone la Comunidad como solución a los tormentos y miserias del individualismo «moderno», el régimen comunitario que elabora, lejos de ser fusional, reconoce en su seno una relativa autonomía personal. En fin, *last but not least*, si pretende denunciar las ilusiones del progreso, su pensamiento del «Retorno» articula estrechamente visión cíclica («pre-moderna») y proyección lineal («moderna») de la historia.

En otras palabras, las condiciones de posibilidad de las que depende la crítica vastiana de la «modernidad» son ellas mismas rigurosamente «modernas». Y, de este hecho, el pensamiento de Lanza del Vasto no puede fácilmente reducirse a la nostalgia de una Edad de Oro. Su «anti-modernismo» no se identifica necesariamente a un «pre-modernismo». Debemos deliberadamente dissociar ambas categorías. Por eso, estamos invitados a atrevernos a plantear otra hipótesis, mucho más atrevida.

<sup>43</sup> Cf. Lanza del Vasto, 1991b, p. 131.

<sup>44</sup> Cf. Lanza del Vasto, 1991b.

### 3. Lanza del Vasto, ¿«post-moderno», es decir, «ultra-moderno»?

#### 3.1. Lanza del Vasto, ¿nostálgico o precursor?

La crítica vastiana de la «modernidad» no se deja calificar, sin aporías, de «premoderna». Como venimos de verlo, la confusión entre lo «premoderno» y lo «antimoderno» resulta, cuanto menos, cuestionable. A los argumentos ya evocados, conviene añadir la dimensión visionaria, por ende, resueltamente vuelta hacia el futuro, de las intuiciones de Lanza del Vasto. Muchas de las temáticas situadas hoy en el centro del debate público fueron expuestas y desarrolladas por nuestro autor desde los años 1930 a 1950, en una indiferencia casi general: así, la urgencia de medidas susceptibles de salvaguardar la Creación, la necesidad de diálogo interreligioso (que él llamaba «ecumenismo»<sup>45</sup>), la denuncia de la tortura, o la resolución constructiva de los conflictos por la mediación (y especialmente por la presencia de fuerzas de interposición en las zonas de enfrentamientos). Las recientes nociones de «principio de precaución», de «desarrollo sostenible», de «mediación interreligiosa», e incluso la institución de los «Casos Azules», encuentran en su obra, que no hace sobre estos puntos sino traducir y transponer el mensaje de Gandhi en Occidente, signos entonces desconocidos. Sobre un modo más marginal, los protagonistas de la ola comunitaria y del «retorno a la tierra» en los años 1960 y 1970 han reconocido en él un precursor y un inspirador.

Lanza del Vasto anuncia pues, con tres o cuatro décadas de anticipación, los movimientos de ideas que recorren y trabajan en el presente las sociedades europeas. Su voz no está, sin embargo, totalmente aislada. En su crítica de la civilización urbana y técnica, será acompañado por un Jacques Ellul<sup>46</sup>, redescubierto y considerado hoy como un precursor de los debates más contemporáneos. Para Ellul, en efecto, la técnica no es un epifenómeno, hace sistema<sup>47</sup> y orienta toda la sociedad hacia un horizonte totalitario<sup>48</sup>. De hecho, de su hegemonía en la integralidad del campo social, deviene que todo se ha convertido en medio, los fines han desaparecido, no sabemos más hacia qué nos dirigimos<sup>49</sup>. Por eso, Ellul no vacilará en denunciar “el terrorismo encubierto de la tecnología” (Ellul, 1988, p. 449). Percibimos en estas reflexiones un eco de la estigmatización vastiana del progreso no dominado, de la explotación desenfrenada de las fuentes no renovables de energía, de la idolatría de la ciencia y del

<sup>45</sup> Cf. Doumerc, 1983, p. 209.

<sup>46</sup> Cf. Ellul, 1948 ; 1975 ; 1977 ; 1988 ; 1990.

<sup>47</sup> Cf. Ellul, 1977.

<sup>48</sup> Cf. Ellul, 1990, pp. 258-265.

<sup>49</sup> Cf. Ellul, 1948, pp. 82-94.

crecimiento sin fin<sup>50</sup>. Los dos, precursores de la ecología, Jacques Ellul y Lanza del Vasto compartieron igualmente la condición de profetas despreciados.

Al promover la apertura al diálogo interreligioso, y en filiación gandhiana, Lanza del Vasto encontrará otro precursor ignorado: Louis Massignon<sup>51</sup>. La hospitalidad sagrada que recibe el orientalista francés en el seno de una familia musulmana, en Bagdad en 1908, y que le salva la vida mientras estaba condenado a muerte, deviene a sus ojos un paradigma de las relaciones auténticas entre las religiones. En efecto, entre diferentes tradiciones espirituales, sostiene él, somos los huéspedes los unos de los otros<sup>52</sup>. Estas convicciones, compartidas con Lanza del Vasto, tardarán muchos años antes de formar debate. Nuestros dos autores se encontraron durante la guerra de Argelia para condenar juntos la práctica de la tortura por el ejército francés. Desde marzo de 1957, Lanza del Vasto ayunará veinte días, hasta Pascua, para intentar despertar la consciencia de los franceses<sup>53</sup>. Estos actos realizados en medio de una indiferencia unánime parecen ser hoy signos de vanguardia, aunque también hoy asistimos, en cierto sentido, a un retorno de lo reprimido.

En fin, la no-violencia y la resolución constructiva de los conflictos han sido teorizadas, defendidas y experimentadas por otros pensadores (Henry Thoreau, Simone Weil, Eric Weil...) y por otros líderes sociopolíticos (Gandhi, Martin Luther King, César Chávez...) por el mundo a lo largo de los dos últimos siglos. Sin embargo, sólo han ganado credibilidad muy recientemente. Desde los años 1930, Gandhi había imaginado el proyecto de un Ejército de Paz, la *Shanti-Sena*, que se interpondría entre los beligerantes sin recurrir a la violencia, sin siquiera portar armas. Lanza del Vasto popularizará esta idea después de su encuentro con Vinoba Bhave, sucesor de Gandhi, en India en 1954<sup>54</sup>. La institución de los Cascos Azules, en 1956, se inspira parcialmente en ella sin renunciar, sin embargo, al armamento de los conciliadores. Pero no es sino mucho más tarde que este ejército de interposición comenzará a jugar el rol fundamental que conocemos en el mantenimiento de la paz y la prevención de los conflictos civiles y militares. Por otra parte, todos los sectores de la sociedad (familia, escuela, empresa, barrios...) hoy recurren a «mediadores» debidamente formados, y la UNESCO ha declarado los años 2001-2010 «Decenio por una cultura de la paz y de la no-violencia». También aquí,

<sup>50</sup> Cf. Lanza del Vasto, 1945, pp. 19-27.

<sup>51</sup> Cf. Massignon, 1983; Lanvin, 1997.

<sup>52</sup> Cf. Massignon, 1983; Lanvin, 1997.

<sup>53</sup> Cf. Lanza del Vasto, 1971, pp. 77-97; 1987.

<sup>54</sup> Cf. Lanza del Vasto, 1954.

estos son principios y prácticas elaborados previamente hace cuarenta o cincuenta años que emergen de su «gueto cultural» para encontrar su resultado oficial.

Parece difícil calificar de «pre-modernas» intuiciones largamente proclamadas en el desierto, antes de ser hoy admitidas, en el fondo, como pertinentes y reanudadas por su cuenta por las instancias más autorizadas como engranajes ineludibles de las regulaciones institucionales. Si el pensamiento de Lanza del Vasto expresa una crítica hiriente del régimen de la «modernidad», enraizándose en sus propias premisas, ¿no sería, pues, menos por nostalgia de un estado anterior que por una insigne premonición de un mundo ulterior, de un régimen posterior a la condición «moderna», que le sucedería o que radicalizaría sus tendencias? La hipótesis amerita, por lo menos, ser cuidadosamente examinada.

En efecto, sin duda sería un error oponer «anti-moderno» a «ultra-moderno». En un texto titulado precisamente *Anti-moderne* y fechado en 1922, Jacques Maritain, cuyas afinidades personales y filosóficas con Lanza del Vasto son abundantes, presenta el pensamiento neo-tomista, siendo este tanto «anti-moderno» como “ultra-moderno”: “tan «anti-moderno» por su inflexible apego a la tradición como “ultra-moderno” por su audacia para adaptarse a las nuevas condiciones que surgen en la vida del mundo” (Maritain, 1987, p. 928), «anti-moderno» contra los errores del tiempo presente, pero «ultra-moderno» para todas las verdades encerradas en los tiempos venideros<sup>55</sup>. Maritain hizo remontar la «Caída» y los «errores del tiempo presente» a los «tres reformadores» que fueron Lutero, Descartes y Rousseau, y que han conducido a la «revolución anti-cristiana» a romper el vínculo entre fe y razón, preludio de la autonomía de la ciencia<sup>56</sup>. Si Lanza del Vasto discierne (y denuncia) las fuentes de la «modernidad» en el principio del Pecado Original llevado hasta sus consecuencias extremas, antes que en algunos personajes históricos, coincide con Maritain en su crítica de la secularización. Y como él, se defiende de querer retornar a una Edad Media o a un periodo cualquiera de la historia, sino que busca construir un mundo inédito, finalmente religado a su Creador y de nuevo fiel a sus caminos<sup>57</sup>.

Del mismo modo, los ideales nostálgicos y visionarios pueden superponerse, y las lógicas revolucionarias y prospectivas invertirse. El sociólogo Jean Séguéy distingue con razón las utopías «progresivas» y las utopías «retrospectivas», es decir:

<sup>55</sup> Cf. Maritain, 1987, p. 929.

<sup>56</sup> Cf. Maritain, 1984, pp. 429-655; 1987, pp. 931-937, 967-970.

<sup>57</sup> Cf. Lanza del Vasto, 1943, pp. 145-146; 1991b, p. 131; Maritain, 1987, pp. 934-937.

(...) utopías que van en el sentido o al encuentro de sentido indicado por el cambio social, percibido como inevitablemente en proceso de instaurarse. La utopía critica el presente ya sea como presagiando una lentitud fatal en la instalación de condiciones nuevas (utopía progresiva), ya sea como culpable de tolerar la mínima parte de un cambio en una dirección funesta (utopía retrospectiva) (Séguy, 1999, p. 218)

Precisemos que Séguy entiende por «utopía» “todo sistema ideológico global que apunta [...] a transformar —de manera al menos optativamente radical— los sistemas globales existentes” (Séguy, 1999, p. 218). Ahora bien, el sociólogo se apresura en añadir que una utopía «progresiva» que: “alojara su esperanza en la aceleración de ciertas potencialidades de cambio social» puede, bajo el efecto de las circunstancias, «tomar otra dirección» (Séguy, 1999, p. 219), y que inversamente la coyuntura puede dar una orientación «progresiva» a una utopía «retrospectiva». La ambivalencia del contenido de la utopía, resaltado por Jean Séguy, se reencuentra en el pensamiento vastiano. Se trata, sin embargo, menos de un cambio de orientación debido a las circunstancias que de un dispositivo conceptual permanente: la crítica del presente convoca y moviliza tanto los recursos del futuro como del pasado en sus diversas estrategias de legitimación.

Lanza del Vasto se presenta, pues, más como un precursor que como un autor nostálgico. Conviene sin embargo tener cuidado de no confundir indebidamente dos nociones: la de «ultra-modernidad» y la de «post-modernidad». Si la amalgama no está puesta aquí, es porque el primer concepto sólo aparece como una modalidad particular del segundo. El vocablo «post-moderno» es, en efecto, eminentemente polisémico. Es momento de examinarlo más de cerca.

### 3.2. La noción de «post-moderno»

Es en los años 1960 en que aparece el término «post-moderno», en los críticos literarios estadounidenses, a fin de designar obras que lejos de cuestionar las tendencias de la «modernidad» las profundizan y las exacerbaban. Pero es el arquitecto Charles Jencks quien, diez años más tarde, populariza este concepto rompiendo, por el contrario, con la tiranía de la innovación a todo precio, dándose el derecho de reconciliarse con el pasado<sup>58</sup>. La noción de «post-moderno» se encuentra, pues, de entrada, desde su aparición en el campo de la estética, grávido de una serie de ambigüedades. Con el fin de clarificación semántica, Luc Ferry distingue tres acepciones:

<sup>58</sup> Cf. Ferry, 1990, pp. 327-328.

1) Lo «post-moderno» como colmo del «modernismo»: sin ser plenamente conscientes, los vanguardistas que quieren deconstruir la «modernidad» recusando el primado de la racionalidad resultante de la Ilustración, perpetúan de hecho el proyecto revolucionario de la *tabula rasa* y de la innovación permanente. Se inscriben así en la «modernidad» racionalista, cuyas tendencias llevan hasta el paroxismo<sup>59</sup>. Esta versión de lo «post-moderno» se identifica por consiguiente a lo «ultra-moderno»<sup>60</sup>.

2) Lo «post-moderno» como retorno a la tradición contra el «modernismo»: una segunda comprensión de «post-moderno» es de hecho una reacción contra el «modernismo» exacerbado, especialmente en el dominio del arte, que se esfuerza en producir lo inédito por lo inédito. Esta segunda versión quiere así volver a cerrar el paréntesis desafortunado de la «modernidad», y, para hacer esto, restaurar las tradiciones estéticas del pasado<sup>61</sup>. Se trata, pues, de un «post-moderno» regresivo, reaccionario en el sentido técnico del término.

3) Finalmente, la «post-modernidad» como adelantamiento del «modernismo»: esta tercera acepción comprende adelantar el «modernismo» sin, por ende, abolirlo o cumplirlo (según los principios de la dialéctica hegeliana), sino equilibrándolo mediante la consideración de elementos que habría desatendido. No se trata de despedir a la razón sino de renunciar al racionalismo, de armonizar lo dado por la tradición, el aporte de la modernidad, y la invención de nuevos modelos<sup>62</sup>.

Si nos fuera permitido transponer el tríptico propuesto por Luc Ferry desde el dominio estético hacia el campo más largo de la filosofía y del pensamiento, llegaríamos probablemente a las conclusiones siguientes. Las posiciones de Lanza del Vasto no corresponden ciertamente a la primera acepción de «post-moderno», pero tal vez sí a la segunda o a la tercera. El segundo sentido del vocablo expresa bien esta concepción reaccionaria de la historia como decadencia. No da cuenta, sin embargo, de la articulación, específica al pensamiento vastiano, entre una representación cíclica del tiempo y una tensión de tipo escatológica. Sin duda, esta acepción de «post-moderno», aunque restaurando el pasado, no asume como tal las implicaciones religiosas anteriores a la secularización, e ignora la representación tomista, repetida por Lanza del Vasto,

---

<sup>59</sup> Cf. Ferry, 1990, pp. 328-332.

<sup>60</sup> Después de haber marcado la ruptura que separa «modernidad» y «post-modernidad» (cf. Lyotard, 1979), Jean-François Lyotard reconocerá además el vínculo de continuidad que las acerca: la idea de una sucesión lineal entre dos periodos es en sí perfectamente «moderna» y lo «post-moderno» ya estaba incluido, en estado virtual, en la «modernidad» (cf. Lyotard, 1986, pp. 120-126).

<sup>61</sup> Cf. Ferry, 1990, pp. 332-334.

<sup>62</sup> Cf. Ferry, 1990, pp. 334-336.

de Dios como Relación Absoluta. El tercer sentido del vocablo «post-moderno» podría coincidir más con la filosofía vastiana, por su preocupación de corregir la «modernidad», de renegar sus excesos sin renunciar a todas sus premisas. Sin embargo, aquí también, la nueva síntesis que nos es sugerida no parece querer transigir con las rupturas inducidas por la «modernidad» sobre el plano religioso. El pensamiento de Lanza del Vasto, grávido de presupuestos anti-seculares, no puede, pues, coincidir con esta acepción del término. Por eso, es importante ahora dirigirnos hacia las modalidades de tratamiento del hecho religioso en el régimen de la «post-modernidad», según lo que las ciencias humanas nos revelan.

Porque si Luc Ferry circunscribe la triple definición de «post-moderno» en el campo de la estética, los sociólogos han trasladado esta noción hacia el dominio de las representaciones y de los comportamientos de los actores sociales, y especialmente en aquel de las creencias religiosas. A este respecto, Jean-Paul Willaime considera que en régimen de «modernidad», lo religioso institucional retrocede, pero se encuentra reemplazado por utopías seculares, en particular de las ideologías políticas. La «post-modernidad», por su parte, se expresa por la continuación de las mutaciones socioculturales en curso, pero también por el descenso de la creencia en el progreso, es decir, de la Salvación de la humanidad por la racionalidad: las utopías seculares son, a su vez, secularizadas. Lo religioso vuelve, no más bajo forma institucional, sino por diseminación de la creencia y subjetivación del sentimiento religioso. Debido a que este nuevo régimen se inscribe en continuidad, y no en ruptura, con respecto a la «modernidad», Willaime prefiere hablar más de «ultra-modernidad» que de «post-modernidad»<sup>63</sup>. Más preocupados aún de discutir el postulado de discontinuidad entre los dos regímenes, otros sociólogos escogerán la expresión de «modernidad tardía».

Frente a esta religiosidad difusa, sin vínculo social visible, Lanza del Vasto adopta una aproximación original: de un lado, consiente a la privatización del creer, poniendo énfasis en la conversión personal y la espiritualidad vivida, más que institucionalmente determinada y canalizada; pero, por otro lado, invita a los convertidos a una integración comunitaria, sobre un modo confesionalmente plural. Más precisamente, instituye una sociabilidad comunitaria fundada a la vez sobre la alteridad religiosa interna (varias tradiciones cohabitan en un mismo lugar) y sobre la referencia de cada uno a una confesión única claramente establecida (a fin de evitar toda tendencia al sincretismo<sup>64</sup>): “fidelidad a nuestra tradición, apertura a las otras”

<sup>63</sup> Cf. Willaime, 1995, pp. 104-113.

<sup>64</sup> Cf. Lanza del Vasto, 1978, pp. 221-234, 255-270.

(Lanza del Vasto, 1978, p. 233). Cada persona comprometida en la Comunidad es incitada a convertirse constantemente a su propia fe, a profundizar en su herencia identitaria específica, y en el mismo movimiento, a reconocer y dialogar en lo cotidiano con sus compañeros de vida que siguen otras tradiciones. Por eso Lanza del Vasto no tuvo intención de hacer del Arca una Orden religiosa sino una Orden laboriosa, que no se sitúa por encima de las religiones sino «por debajo», en el umbral común de todas las confesiones: una Orden que reivindica a Juan Bautista como «patrón», y la reconciliación religiosa como vocación y misión<sup>65</sup>. Si el fundamento religioso de su pensamiento constituía la principal piedra de choque entre Lanza del Vasto y la «modernidad», igualmente obstaculiza, debido a su singularidad, su asunción al régimen de la «post-modernidad»: por su articulación específica entre identidad individual e identidad colectiva, por su intransigente rechazo del sincretismo, por la focalización de su discurso no solamente sobre la pertenencia comunitaria sino sobre el compromiso fiel y la participación efectiva a una línea creyente en el seno del pluralismo... Al encuentro de los principios de la «post-modernidad» religiosa, Lanza del Vasto no puede concebir para el convertido un «creer» sin «pertener», sin «comprometerse» y sin «participar» asiduamente. Además, llamando a la desobediencia civil, enfrenta las leyes injustas y las estructuras sociales ilegítimas<sup>66</sup>. Debido a la dimensión política que tiene para él el Pecado Original, refuta así la neutralidad de la esfera pública y la sumisión de los ciudadanos a la sola legalidad, al encuentro no solamente del movimiento de la secularización y de la individualización de las creencias, sino quizás también de los principios de la laicidad.

La especificidad de sus posiciones coloca al pensamiento de Lanza del Vasto (y la práctica de las Comunidades que se inspiraron en él) a la vez en fase y en desfase, con respecto a la «ultra-modernidad» religiosa. Nuestro autor demuestra una gran tolerancia para con la alteridad religiosa, pero no admite, sin embargo, el «bricolaje» espiritual; avala las dinámicas de «desarrollo espiritual», sin embargo, sin sostener un individualismo consumista; insiste sobre la primacía de lo vivido emocionalmente, pero desarrolla un sistema explicativo muy elaborado de la historia de la humanidad y del orden de las cosas. Este último punto es, además, del todo significativo: mientras que la «post-modernidad» se caracteriza por una gran desconfianza y una profunda desafección con respecto a todos los grandes sistemas de sentido, que contribuían a unificar la existencia integrándola en una visión totalizante, Lanza del Vasto

<sup>65</sup> Cf. Lanza del Vasto, 1959b, pp. 233-234; 1962, p. 8; 1978, pp. 221-234, 246-247; Doumerc, 1983, pp. 209-215.

<sup>66</sup> Cf. Lanza del Vasto, 1971.

construye una teoría holística y coherente del hombre y del mundo, que pretende ser una Verdad inmutable y eterna porque está inspirada en las leyes divinas<sup>67</sup>. Pero, en el mismo movimiento, sacraliza el camino en el fondo singular de cada hombre en el seno de esta historia global<sup>68</sup>, reanudando así la proliferación al infinito de microrrelatos individuales, lo que es propio al régimen «post-moderno». De paradoja en paradoja, el pensamiento de Lanza del Vasto escapa sin parar a los cuadros taxonómicos que se esfuerzan en captarlo. Se sitúa irremediamente en otra parte, en otro lugar y en otro tiempo.

### 3.3. Lanza del Vasto, pensador de la utopía y de la ucronía

La filosofía de Lanza del Vasto busca desesperadamente resolver la crisis de sentido, o más precisamente, como dice Luc Ferry (1996), la crisis de “sentido del sentido” (p. 19). Frente a la desilusión generalizada y a la disipación de las normas y de las referencias, construye un sistema englobante y totalizante. Haciendo esto, acepta las lógicas de la «modernidad» que, por otro lado, denigra y condena inapelablemente. Y, por lo mismo, discrepa de los principios de la «post-modernidad» a los cuales, sobre otros planos, suscribe sin reticencias. Todo parece como si el pensamiento vastiano jugara al escondite con las clasificaciones comunes, divirtiéndose en cruzar los criterios, en entrelazar las variables, en hibridar los parámetros.

Lanza del Vasto se afirma como un pensador de la utopía, en el sentido que Jean Séguy confiere de más alto a este término, pero también, y más fundamentalmente, como un maestro virtuoso de la ucronía. Su filosofía se inscribe en un registro espaciotemporal que no se deja acotar por ninguna categoría claramente determinada y, por consecuencia, tranquilizante. Y, sin embargo, último desaire a las viejas taxonomías (puesto que un autor calificado de «utopista» y de «ucronista» se encuentra finalmente clasificado), este pensamiento no permaneció indefinidamente «sin lugar» y «sin tiempo». Está encarnado muy concretamente en un lugar y en un tiempo dados, en un *hic et nunc* que desafía las especulaciones más fantasmagóricas: en las Comunidades del Arca que fundó en 1948, así como en el movimiento de aliados y de amigos que las apoyan, y que perduran hace más de medio siglo. Los peligros de esta aplicación de un pensamiento en la realidad ameritarían otro estudio. Reiteraremos simplemente la constatación que a falta de ser «moderno», «pre-moderno» o «post-moderno», la filosofía

<sup>67</sup> Cf. Lanza del Vasto, 1992, pp. 150-159.

<sup>68</sup> Cf. Lanza del Vasto, 1962, pp. 40-48.

vastiana demuestra estar en sintonía con las aspiraciones de cierto número de nuestros «contemporáneos».

#### 4. Conclusión

Al término de este recorrido, debemos admitir que el pensamiento de Lanza del Vasto es definitivamente inclasificable. Suficientemente «anti-moderno» pero en absoluto «pre-moderno», parcialmente «post-moderno» sin ser claramente «ultra-moderno», «utopista» y «ucronista», aunque haya realizado su sueño comunitario en un lugar y en un tiempo dados, Lanza del Vasto escapa irremediamente a las taxonomías elaboradas a partir del concepto de «modernidad».

Pero, más allá de su propio pensamiento, estas son clasificaciones que en sí mismas se deben interrogar. ¿Cuál es la validez heurística de la noción de «modernidad» y de las categorías conexas, si son incapaces de dar cuenta de las posiciones de un autor? ¿Y, más largamente, cuál es la pertinencia de las pretensiones taxonómicas para la exposición de la historia de las ideas? Parece que su legitimidad persiste, pero al precio de un considerable desplazamiento, si no de una inversión. Tal vez convendría, de hecho, no recurrir a ellas sino con flexibilidad y humildad, a manera de estímulo crítico más que de brújula infalible: no para fijar las posiciones de un autor en un cuadro intangible elaborado *a priori*, sino con el objetivo único de confrontar a estas categorías un pensamiento que las desborda y las relativiza, a fin de poner en valor sólo a él, en su singularidad y en sus potencialidades insospechadas.

#### Referencias

De Boisdeffre, P (1959). *Une histoire vivante de la littérature d'aujourd'hui (1939-1960)*. Paris, Le Livre contemporain, 1959.

De Boisdeffre, P. (1969). *Abrégé d'une histoire vivante de la littérature d'aujourd'hui (1939-1969)*. 2 volumes, Paris, Perrin, 1969.

- Doumerc, R. (1983). *Dialogues avec Lanza del Vasto*. Paris, Albin Michel, 1983.
- Dumont, L. (1983). *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris, Gallimard, 1983.
- Eliade, M. (1969). *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*. Paris, Nrf-Gallimard, 1969.
- Eliade, M. (1971) *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*. Paris, Idées Gallimard, 1971.
- Ellul, J. (1948). *Présence au monde moderne. Problèmes de la civilisation postchrétienne*. Genève, Éditions Roulet, 1948.
- Ellul, J. (1975). *Sans feu ni lieu. Signification biblique de la Grande Ville*. Paris, Gallimard, 1975.
- Ellul, J. (1977). *Le système technicien*. Paris, Calmann-Lévy, 1977.
- Ellul, J. (1988). *Le bluff technologique*. Paris, Hachette, 1988.
- Ellul, J. (1990). *La technique ou l'enjeu du siècle*. Paris, Economica, 1990.
- Ferry, L. (1990). *Homo aestheticus. L'invention du goût à l'âge démocratique*. Paris, Grasset, 1990.
- Ferry, L. (1996). *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*. Paris, Grasset, 1996.
- Ferry, L. y Renaut, A. (1987). *68-86. Itinéraires de l'individu*. Paris, Gallimard, 1987.
- Gandhi, M. (1969). *Tous les hommes sont frères*. Paris, Gallimard, 1969.
- Gauchet, M. (1985). *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris, Nrf-Gallimard, 1985.
- Habermas, J. (1973). *La technique et la science comme « idéologie »*. Paris, Gallimard, 1973.
- Kierkegaard, S. (1990). *Miettes philosophiques. Le concept de l'angoisse. Traité du désespoir*. Paris, Gallimard, 1990.

- Lanvin, J-P. (1997). « Louis Massignon et Lanza del Vasto. Ils ont réveillé mon âme endormie », in J. Keryell, dir., *Louis Massignon et ses contemporains*. Paris, Karthala, 1997, p. 227-258.
- Lanza del Vasto, J. (1943). *Le pèlerinage aux sources*. Paris, Denoël, 1943.
- Lanza del Vasto, J. (1945). *Principes et préceptes du retour à l'évidence*. Paris, Denoël-Gonthier, 1945.
- Lanza del Vasto, J. (1951). *Commentaire de l'Évangile*. Paris, Denoël-Gonthier, 1951.
- Lanza del Vasto, J. (1954). *Vinôbâ ou le nouveau pèlerinage*. Paris, Denoël, 1954.
- Lanza del Vasto, J. (1959a). *Les quatre fléaux*. Volume 1, *Le diable dans le jeu*. Paris, Denoël-Gonthier, 1959.
- Lanza del Vasto, J. (1959b). *Les quatre fléaux*. Volume 2, *La roue des révolutions*. Paris, Denoël-Gonthier, 1959.
- Lanza del Vasto, J. (1962). *Approches de la vie intérieure*. Paris, Denoël-Gonthier, 1962.
- Lanza del Vasto, J. (1968). *La montée des âmes vivantes. Commentaire de la Genèse*. Paris, Denoël, 1968.
- Lanza del Vasto, J. (1969). *L'homme libre et les ânes sauvages*. Paris, Denoël, 1969.
- Lanza del Vasto, J. (1971). *Technique de la non-violence*. Paris, Folioessais, Denoël, 1971.
- Lanza del Vasto, J. (1978). *L'Arche avait pour voilure une vigne*. Paris, Denoël-Gonthier, 1978.
- Lanza del Vasto, J. (1981). *Les facettes du cristal. Entretiens avec Claude-Henri Rocquet*. Paris, Le Centurion, 1981.
- Lanza del Vasto, J. (1987). *Pacification en Algérie, ou mensonge et violence*. 1re édition 1960, réédition Paris, L'Harmattan, 1987.
- Lanza del Vasto, J. (1991a). *Le Viatique I – De « Enfances d'une pensée » à « Rien qui ne soit tout »*. Monaco, Éditions du Rocher, 1991.
- Lanza del Vasto, J. (1991b). *Pour éviter la fin du monde*. Monaco, Éditions du Rocher, 1991.
- Lanza del Vasto, J. (1992). *Les quatre piliers de la paix*. Monaco, Éditions du Rocher, 1992.

- Lanza del Vasto, J. (1993a). *Le grand retour*. Monaco, Éditions du Rocher, 1993.
- Lanza del Vasto, J. (1993b). *Pages d'enseignement*. Monaco, Éditions du Rocher, 1993.
- Lanza del Vasto, J. (1994). *La Trinité spirituelle*. Monaco, Éditions du Rocher, 1994.
- Lyotard, J-F. (1979). *La condition postmoderne*. Paris, Minuit, 1979.
- Lyotard, J-F. (1986). *Le postmoderne expliqué aux enfants. Correspondance 1982-1985*. Paris, Éditions Galilée, 1986.
- De Mareuil, A. (1998). *Lanza del Vasto. Sa vie, son œuvre, son message*. Saint Jean de Braye, Éditions Dangles, 1998.
- Maritain, J. (1984). *Œuvres Complètes*, volume 3. Fribourg, Éditions universitaires / Paris, Éditions saint Paul, 1984.
- Maritain, J. (1987). *Œuvres Complètes*, volume 2. Fribourg, Éditions universitaires / Paris, Éditions saint Paul, 1987.
- Marx, K. (1982). *Philosophie*. Paris, Gallimard, 1982.
- Massignon, L. (1983). *Parole donnée*. Paris, Le Seuil, 1983.
- Séguy, J. (1999). *Conflit et utopie, ou réformer l'Église. Parcours wébérien en douze essais*. Paris, Le Cerf, 1999.
- Simmel, G. (1989). *Philosophie de la modernité*. Paris, Payot, 1989.
- Tönnies, F. (1944). *Communauté et Société. Catégories fondamentales de la sociologie pure*. Paris, PUF, 1944.
- Vigne, D. (2002). « Lanza del Vasto philosophe de la relation », supplément aux *Nouvelles de l'Arche*, année 50, n° 4, mars-avril 2002, p. 1-14.
- Weber, M. (1964). *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris, Plon, 1964.
- Willaime, J-P. (1995). *Sociologie des religions*. Paris, PUF, 1995.