

LOS ANTECEDENTES Y LAS RAÍCES FILOSÓFICAS DE LA POSMODERNIDAD*

En el marco de este primer Simposio Universitario, que tiene como tema: *Un diagnóstico para la Nueva Evangelización. Los orígenes de la posmodernidad*, me corresponde presentar la primera ponencia dedicada a los antecedentes y las raíces filosóficas de este complejo proceso cultural que se ha dado en llamar "Posmodernidad".

Quisiera, en primer lugar, reflexionar brevemente sobre el significado del término en cuestión, "posmodernidad", así como sobre el enunciado de este encuentro y el título de mi ponencia porque ello servirá para ubicar más exactamente el valor y los límites de mi aporte.

Hablar de *posmodernidad* comporta referirse, simultáneamente, a un fenómeno cultural y a un debate, aún en curso, que se ha planteado a partir de la década del ochenta, sobre todo en el terreno filosófico, pero que afecta más o menos directamente los más diversos ámbitos de la cultura.

La tesis, sostenida por no pocos autores recientes, es la siguiente: la modernidad, habiendo agotado su dinamismo innovador, estaría en vías de autodisolución y, consiguientemente, la humanidad habría entrado ya en una época en la que, abandonadas las grandes utopías del siglo XIX que explicaban la historia otorgándole su última unidad, inteligibilidad y sentido, cada hombre estaría llamado a tomar la historia en sus manos de manera intencionada, humanizada, concertada y corresponsable, cuando no a resignarse a vivir para siempre sin certezas metafísicas ni esperanzas utópicas¹.

*Presentación efectuada el 5/6/93 en el Primer Simposio Universitario organizado por el Movimiento "Fundar". Universidad de Belgrano. Bs.As.

¹ El punto de arranque del debate lo constituye el estudio de J.F.LYOTARD: "La condition postmoderne", Paris 1979. Las posiciones son, sin embargo, encontradas. Desde las posturas fuertemente pesimistas frente al futuro de la modernidad

No voy a entrar de lleno en este debate filosófico que incluye interrogantes, por cierto nada sencillos de responder, que van desde si estamos efectivamente en una época posmoderna hasta qué es propiamente lo posmoderno y, finalmente, si lo que viene calificado con este término comporta una verdadera superación o, por el contrario, permanece ligado a lo que, justamente, pretende contestar: los ideales y paradigmas teóricos de la así llamada "modernidad"².

Mi aporte específico a este simposio se inscribe en un ámbito que es acaso más propio del teólogo o del pastor que, propiamente, del filósofo, aunque el carácter del encuentro y del tema que se me asignó me obligue, inevitablemente, a incursionar también en la filosofía.

Participamos de un Simposio que tiene como tema "Un diagnóstico para la Nueva Evangelización. Los orígenes de la Posmodernidad". Ello indica que, si abordamos la cuestión de la posmodernidad, lo hacemos desde un ángulo muy definido: el de la evangelización. Para decirlo más concretamente: nos interesa la Posmodernidad en tanto ésta representa un desafío a la evangelización. Nuestro interés en ella expresa, por consiguiente, el deseo de responder, con el Evangelio, a los interrogantes más profundos del hombre de nuestro tiempo, siguiendo en esto las indicaciones del Concilio Vaticano II, del cual decía Pablo VI que "toda su riqueza doctrinal está volcada a una única

como M. HENRY: "La Barbarie", Paris 1987 y G. VATTIMO: "El fin de la modernidad", Barcelona 1987 hasta las apasionadas defensas de sus ideales y paradigmas como el sugestivo estudio —no exento, sin embargo, de unilateralidades— del sociólogo argentino Juan J. SEBRELLI: "El asedio a la modernidad", Buenos Aires, 1991. En campo católico es posible encontrar juicios mucho más equilibrados y matizados como G. COTTIER: "Questions de modernité", Paris, 1985. Para un análisis más cultural-fenomenológico que propiamente filosófico Cf. H. CARRIER: "Dove va la cultura occidentale?", en Id. "Avvenire e cultura", Roma, 1988, pp. 17-42.; "Evangélisation et développement des cultures", Roma 1990; J. RATZINGER: "Iglesia y modernidad, Buenos Aires", Ed. Paulinas, 1992 y P. ROSSANO: "Vangelo e cultura", Roma 1985.

² Para un análisis filosófico sobre la Posmodernidad Cf. J. LADRIÈRE: "De la critique de la société industrielle à la critique de la modernité", en REVUE PHILOSOPHIQUE DE LOUVAIN, 89 (1990) pp. 5-21 y A. BERTEN: "Modernité et posmodernité: un enjeu politique?", pp.85-110.

dirección: servir al hombre”³. Es a partir de este supuesto que abordaré la cuestión que me incumbe. Por ello mismo, cuando me refiera a antecedentes y raíces filosóficas, tendré especialmente en cuenta el “proceso de la modernidad” a la que, justamente, la Posmodernidad contesta, en lo que toca a la dimensión más específicamente religiosa. Pero, para ingresar en el tema, digamos primero una palabra sobre la emergencia del fenómeno posmoderno en el cuadro de la evolución cultural de los últimos decenios.

I.- La posmodernidad como proceso cultural

Afirmar que Occidente se proponía —y, en parte al menos, continúa proponiéndose— como “el modelo”, como la norma universal del desarrollo de toda sociedad libre constituye sin duda un “lugar común”. En los años sesenta, en efecto, el sistema occidental se presentaba —de hecho y de derecho— como “modelo normativo” capaz de asegurar al mundo, a un mismo tiempo, el éxito de los mecanismos económicos fundados en la libertad y en los ideales democráticos y el crecimiento en la justicia. A ello iba unida la idea de “Progreso” apoyada en la convicción de que el futuro era controlable a través de la “Prospectiva” que, como ciencia objetiva, permitiría realizar las necesarias planificaciones que asegurarían el logro de los objetivos propuestos. Como nunca Occidente tuvo, en esa época, la conciencia colectiva y la pretensión de guiar al mundo con su capacidad de hacer, sus modelos de gobierno y el poder de su tecnología⁴.

Sin embargo, precisamente en esa década, se desata la crisis de las utopías ideológicas nacidas de la Ilustración. Tanto el capitalismo de la “sociedad de competencia perfecta”, como la “sociedad sin clases” comienzan a ser “modelos ético-estructura-

³ Cf. PABLO VI: Discurso de clausura del Concilio, 7 de diciembre de 1965, en INSEGNAMENTI DI PAOLO VI, III (1965), p. 730.

⁴ Cf. H.CARRIER: “Dove va la cultura occidentale?”, en Id.: “Avvenire e cultura”, Roma 1988, pp. 21-22.

les” crecientemente contestados. La consecuencia inmediata de este proceso que por entonces se inicia es, al menos en dos puntos, decisiva: la ética queda sin fundamento racional dando paso, sea a la voluntad de poder erigida en “logos fundante de la conducta moral”, sea a la aparición de una “ética pactada”, en la que la mayoría decide acerca de la moralidad de una acción. A su turno, la historia, imposibilitada de fundar la lógica de su curso en una dinámica racional del devenir que, gracias a la “astucia de la razón” —para citar una expresión de Hegel—, garantizaría, más allá del capricho de los hombres, el alcance final de estadios de siempre mayor racionalidad, queda sin filosofía y, con ello mismo sin rumbo ni horizontes⁵.

Lo que sigue a esta crisis es por todos conocido: la emergencia del segundo y del tercer mundo y, luego, la aparición de fuerzas policéntricas que se disputan el poder a nivel planetario. También lo son sus resultados más recientes: la contestación de las jóvenes generaciones; la reivindicación de la mujer; la acción de los movimientos ecologistas y pacifistas; la creciente inaceptación del sistema sociopolítico e industrial; el fracaso de los proyectos de desarrollo; la crisis de las normas éticas. A ello habría que agregar, todavía, los acontecimientos de Europa del Este⁶. Vivimos un mundo en cambio, un momento de transición en el que está en gestación una suerte de “nueva catolicidad”, en el sentido etimológico del término, es decir de “totalidad”, y un “nuevo humanismo” cuyo devenir —en gran medida todavía

⁵ Un análisis de este proceso ofrece. P. MORANDE: “Modernidad y Cultura en Latinoamérica”, en NEXO 19 (1989), pp. 17-25.

⁶ Al respecto son sensatas las observaciones del Documento de Consulta preparatorio de la IV Conferencia del Episcopado Latinoamericano reunida el año pasado en Santo Domingo: “Sería miope ver en las profundas transformaciones ocurridas en los países del Este europeo sólo una crisis del marxismo. Esta se ha dado sin duda. Pero, más en el fondo, toda la cultura moderna ha aparecido herida en sus elementos más fundamentales. No en vano se habla ya de una nueva cultura que correspondería a la posmodernidad. Romano Guardini tuvo la lucidez, ya en 1950, de anunciar el fin de la modernidad (Das Ende der Neuzeit). La nueva situación parece caracterizarse por una desconfianza en la ciencia en cuanto que puede convertirse en instrumento de poder y, por tanto, de opresión; la búsqueda de lo espiritual y lo ético, como condiciones indispensables para salvar los valores humanos ante los progresos de la técnica; y una nueva religiosidad, aunque, a veces, se refugie en fenómenos con tintes de un nuevo gnosticismo, como puede suceder en el fenómeno conocido con el nombre de “New Age” (n.519).

impredecible— exige ser acompañado, explorado y discernido. Todo muestra que la cultura de Occidente ha entrado en una profunda crisis.

Estamos delante de una verdadera crisis ontológica que es sentida como tal por nuestros contemporáneos. No se trata sólo de una crisis de las costumbres, o de aquella del ateísmo o del agnosticismo, sino que es el ser mismo del hombre el que es puesto en cuestión, el sentido de la vida humana como totalidad.

Por ello mismo, el momento actual reclama de nuestra parte una especial atención al movimiento de la cultura a fin de ser capaces de interpretar desde la fe, pero también con el recurso a las ciencias humanas, el mundo en que vivimos, sus esperanzas, sus aspiraciones y también —como afirma el Vaticano II— el sesgo dramático que con frecuencia lo caracteriza (Cf. G.S.n.4).

El hombre de hoy no cuenta ya con las seguridades de otrora. Está en gran medida desilusionado y, por ello mismo, tentado de individualismo y de relativismo, cuando no de fatalismo y de desesperanza. Las ideologías que le aseguraban un porvenir venturoso han demostrado ser gigantes con pies de barro. Viviendo en una sociedad tecnocrática dominada por la razón calculadora añora, sin embargo, integrar su vida en una totalidad y unidad dadora de sentido que sólo le puede otorgar la “razón simbólica”, porque únicamente a partir de ella se puede llegar al corazón de las relaciones constitutivas de la existencia social: hombre-naturaleza, hombre-mujer, hombre-hombre. Más aún, se verifica también en este tiempo, con particular intensidad, una urgente demanda de vinculación y unidad entre cielo y tierra, destino personal y curso de las cosas, existencia humana y voluntad divina, brevemente, de la relación hombre-Dios.

Es en este contexto donde hay que ubicar un hecho que, en cierto sentido, contrabalancea los efectos pretendidamente antirreligiosos de la secularización, sin embargo aún presente. Se trata del así llamado “retorno de lo religioso”. Fenómeno ciertamente ambiguo porque en él se incluyen desde fundamentalismos más o menos encuadrados en las religiones tradicionales hasta diversas versiones de una suerte de neognosis, de magia o de pseudorreligiones que combinan elementos cristianos, orientales, esotéricos y neopaganos, sin olvidar la exal-

tación de moda hoy en día de la paraciencia y, en general, de lo paranormal. La cultura actual, con su carga de relativismo, ofrece abundante material para que cada uno arme un poco a su gusto su propio cocktail religioso.

Más allá de la cautela siempre indispensable frente a este ambiguo retorno de lo religioso o, más exactamente, de lo sacro, resulta imposible no ver en ello, por una parte, la expresión de un cierto agotamiento del proyecto antropológico secularista y, por otra, que la búsqueda de lo esotérico esconde el reclamo, por parte del individuo, de un plus de sentido para su vida⁷.

Este breve análisis sociocultural, que no tiene ninguna pretensión de exhaustividad, caracteriza el tránsito de lo "moderno" a lo "posmoderno", que el Documento de la IV Conferencia General del Episcopado reunida a fines del año pasado en Santo Domingo presenta en estos términos:

"La cultura moderna se caracteriza por la *centralidad del hombre* [y por]... *la absolutización de la razón* cuyas conquistas científicas, tecnológicas e informáticas han satisfecho muchas de las necesidades del hombre, a la vez que han buscado una *autonomía frente a la naturaleza*, a la que *domina*; *frente a la historia*, cuya construcción él *asume y aun frente a Dios*, del cual se *desinteresa o relega a la conciencia personal*, privilegiando al *orden temporal* exclusivamente"...

"La *posmodernidad* es el resultado del fracaso reduccionista de la *razón moderna*, que lleva al hombre a *cuestionar tanto algunos logros de la modernidad como la confianza en el progreso indefinido*, aunque reconozca, como lo hace también la Iglesia (Cf. G.S.n.57), sus valores"...

"Tanto la modernidad, con sus valores y contravalores, como la posmodernidad en tanto que espacio abierto a la trascendencia, presentan serios desafíos a la evangelización de la cultura" (Cf. DSD n.252. Subrayados míos).

⁷ Para un análisis más detallado de la cultura actual en relación a la Nueva Evangelización remito a mi "Lectio brevis" en la apertura del año académico 1993 en la Facultad de Teología de la UCA: "El aporte del Catecismo y de Santo Domingo a la Nueva Evangelización", en *TEOLOGÍA*, TOMO XXX, N° 62. pp 225-237.

II.- El proyecto reduccionista de la razón moderna

Este breve texto del Documento de Santo Domingo, además de resumir, al menos en parte, lo expuesto hasta ahora me servirá de punto de partida para encarar el segundo tramo de mi exposición.

Hay en él algunos elementos que quisiera destacar, porque requieren una explicación.

En primer lugar, cualquiera sea la posición que se adopte ante el fenómeno de la posmodernidad una cosa resulta clara: lo posmoderno se define en relación a lo moderno, viene después de lo moderno en un sentido no meramente temporal sino cualitativo, como contestación, ruptura o superación y va necesariamente ligado a una interpretación de lo que se denomina comunmente “modernidad”.

El texto, como se aprecia fácilmente, ofrece —aun sin desarrollarla— una cierta interpretación de la modernidad y de la posmodernidad y formula, sobre las mismas, juicios de valor. La cultura moderna, en efecto, es descripta con algunos rasgos que es conveniente retener:

1) Centralidad del hombre; 2) absolutización de la razón; 3) búsqueda de autonomía frente a la naturaleza, frente a la historia y frente a Dios; 4) desinterés por Dios o su relegamiento a la conciencia personal —lo que comporta, inevitablemente, la exclusión de lo religioso [y de la Iglesia] de la esfera de lo público y su reducción a la privacidad.

Si quisiéramos expresar lo mismo valiéndonos de otros términos podríamos decir que el hombre de la modernidad —en su expresión racionalista y secularista, que no es la única⁸, pero sí

⁸ Es necesario precaverse de una interpretación unilateral de la modernidad reduciéndola sin distinciones y en bloque a secularismo e inmanencia. Si bien es cierto que hay una línea racionalista que va de Descartes a Spinoza y, luego, a Hegel y a Marx, también existe una línea católica que une a Descartes con Pascal, Malebranche y Vico y que culmina, en la filosofía italiana del Risorgimento en Gioberti y, sobre todo, en Rosmini, como lo ha señalado Augusto Del Noce. Sobre la sugestiva interpretación de Del Noce cf. Rocco BUTIGLIONE: “Augusto Del Noce”, Piernine, 1992. Por lo demás existen también otras interpretaciones católicas como

acaso, la que con mayor fuerza se ha impuesto— ha concebido el proyecto de organizar la convivencia y la historia humana en base al principio de la pura inmanencia. Por consiguiente, sólo desde la razón y dentro de los límites de la misma, pero sin revelación desde la libertad y poder del hombre, ni desde la fe en un Dios providente que pudiera intervenir potenciando el movimiento de esa libertad estableciendo, con ello mismo, una neta disociación entre Dios y su propio orden divino que estarían “fuera” y constituirían “otro mundo” y “este mundo” secular, que sería el campo exclusivo del hombre. En esta visión, es lógico que la Iglesia quede “fuera” de la historia, destinada a desaparecer o a ser reducida al ámbito de la privacidad⁹. Esta interpretación, que asume la crítica de la línea racionalista e immanentista de la modernidad, es, sin duda, la que subyace al texto que estamos comentando.

La Posmodernidad, por el contrario, es presentada como “resultado del fracaso de la pretensión reduccionista de la razón moderna” y de ella se dice que lleva al hombre, aun reconociendo sus valores, a cuestionar tanto “algunos de sus logros” como “la confianza en el progreso indefinido”.

Señalemos, ahora, con mayor precisión algunos de los elementos más presentes en el pensamiento Posmoderno advirtiendo, sin embargo, que la enunciación será un tanto esquemática y, por lo tanto, susceptible y aun necesitada de precisiones y matices.

1) La desconfianza en la racionalidad técnico-científica. Más ampliamente aún, la desconfianza en la pretensión racional de fundar un sentido, de justificar el progreso y de dar una interpretación coherente a la historia y su rumbo. De alguna manera esta crítica, en el plano filosófico, se inspira —en algunos

la del primer Maritain: “Trois Réformateurs -Luther-Descartes-Rousseau”, trad.it. Brescia, Morcelliana, 1964 y C. Fabro: “Introduzione all’ateismo moderno”, Roma, Studium 1969, citados por D. CASTELLANO: “Augusto Del Noce e l’Idea di Modernità”, en AA.VV.: “Augusto Del Noce: Il pensiero filosofico”, Edizioni Scientifiche Italiane, 1992 p. 320.

⁹ Cf. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. “La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina”. Puebla-México-1978. Documento de Consulta a las Conferencias Episcopales nn.362-363.

autores— en el anuncio del “nihilismo consumado” de Nietzsche y en la “crítica del humanismo” de Heidegger¹⁰.

2) El rechazo de la idea de progreso, expresada concretamente en una crítica al modelo industrial de desarrollo. Contra la utopía tecnicista y funcionalista se da hoy la utopía inversa, regresiva y comunitarista, que niega los valores del presente.

3) La puesta en cuestión del concepto de historia y, más precisamente, de historicidad. Con ello se señala una cierta disolución de lo histórico en el sentido de que la historia pierde su fundamental unidad. Crece en el hombre actual la conciencia de que nuestra imagen de la historia se halla profundamente condicionada por un género literario —el género histórico— y que, por ello mismo, lo que se suele llamar historia no es la realidad sino tan sólo un relato entre otros posibles. Al mismo tiempo se va afianzando también la convicción del carácter necesariamente ideológico del relato histórico. Se trata de un hecho ciertamente grave, porque si no hay “una historia”, sólo quedan, en el fondo, “diversas historias” con distintos niveles de reconstrucción imaginativa del pasado. Por ello mismo, es propio de lo posmoderno un cierto eclecticismo que, a nivel filosófico, hay que calificar de liso y llano relativismo [con la consiguiente pérdida de la misma noción de verdad y de su fundamento ontológico]. Este eclecticismo y relativismo se expresa, también, en la tendencia a un estilo de discurso intelectual que se asemeja más al “collage”, al continuo juego de la citación, a la yuxtaposición de estilos y modos de expresión que, propiamente, al rigor lógico y metodológico. Es imposible, por lo demás, no ver en ello un quiebre de la “Totalidad” y de la “unidad” en favor de un “primado del fragmento y de la discontinuidad” que llegan hasta la misma fragmentación —a nivel no sólo psicológico sino metafísico— de la “identidad personal”. De ahí, precisamente, la acentuación del individualismo, la fugacidad, el deseo puntual y hasta el capricho en el plano de las relaciones interpersonales y sociales. Lo posmoderno, para decirlo brevemente, tiene mucho de deconstrucción, de desmitificación, de descentramiento y de diseminación.

¹⁰ Expresión de esta vinculación es el libro de G. VATTIMO: “El fin de la modernidad”, Barcelona, 1986.

4) El rechazo de las dos grandes ideologías utópicas: el marxismo y el liberalismo económico y político acusados, hoy, de crímenes contra la humanidad. En este sentido son elocuentes las palabras de Theodor Adorno que empleó el término "Auschwitz", para mostrar en qué acabó el proyecto moderno de emancipación de la humanidad.

5) Finalmente, así como el proyecto moderno exaltó lo "nuevo", en la posmodernidad lo nuevo es "rutina", tanto en el plano de lo fáctico: con la técnica cada vez lo nuevo es menos nuevo [hay tanta renovación que al cabo se percibe una cierta inmovilidad de fondo], como en el plano de la teoría: la historia de las ideas vació de contenido al mismo progreso porque se convirtió ella misma en historia del progreso. El ideal de progreso en tanto se presenta como progreso por el progreso mismo resulta vacío, porque carece de "sentido", de teleología. Sólo el "hacia donde", el fin, puede dar sentido y legitimación al progreso.

III.- Modernidad y Cristianismo

Al comienzo de esta exposición he afirmado que tendría especialmente en cuenta, al hablar de la modernidad, la problemática religiosa. Con ello, precisamente, quiero concluir. Y lo haré tomando —con suficiente libertad como para introducir mis propias reflexiones— un esquema propuesto por André Manaranche¹¹, que muestra cómo el rechazo del cristianismo por parte del racionalismo inmanentista ha conducido progresivamente a la disolución de la fe y, con ello, a la desaparición del mismo humanismo. Esto y algunas aclaraciones complementarias espero que dejarán totalmente al descubierto las causas más profundas de nuestra actual incertidumbre cultural.

La tesis de este autor es la siguiente: El ateísmo contemporáneo parece ser el resultado de una lenta deriva que, en cuatro grandes etapas, ha acabado por expulsar al único media-

¹¹ Cf. A. MANARANCHE: "Creo en Jesucristo hoy", Salamanca, 1973 pp. 15-30.

dor, Jesucristo, para trasladar sus atributos al hombre, creador de su propio destino.

Estas cuatro etapas son las siguientes:

Cristo sin Iglesia.

Dios sin Cristo.

Cristo sin Dios.

Ni Cristo ni Dios.

1) *Cristo sin Iglesia*

El primer paso fue dado, lamentablemente, por el protestantismo que, queriendo devolver legítimamente a Jesucristo su puesto señorial, ha acabado disociándolo de su Iglesia. La mediación única, perfecta e irrepetible del Salvador, se afirma al precio de la negación de toda mediación eclesial. Con ello, la Iglesia queda minimizada en su misterio y el mismo Cristo privado de una comunidad que sea en verdad “signo y sacramento” de su presencia en este mundo. Se trata de un paso decisivo que tendrá una influencia importante en los acontecimientos siguientes. Manaranche señala una: no deja —dice— de tener importancia el que Karl Marx, en el umbral de su ateísmo, se situara en el séquito de Lutero, presentándose como la segunda edición de la Reforma¹².

¹² Cf. A. MANARANCHE, *op. cit.* p. 17. A esta interesante observación agregaría que en el mismo séquito se han ubicado antes Hegel y Feuerbach. Este último presenta su “nueva religión” en estricta continuidad —a la vez que superación [alemán, al fin (!)]— con los dos grandes reformadores que lo precedieron en la historia: Jesucristo y Lutero. Para una exposición más amplia de esta tesis remito a mi estudio: “Religión y Cultura sin contradicción. El pensamiento de Ludwig Feuerbach”, Buenos Aires, EDUCA, 1990. Me parece también importante una indicación de Feuerbach: Tanto Descartes como Lutero son los iniciadores de un nuevo tiempo histórico. Ambos comienzan con la duda: Descartes, en la realidad y verdad de la existencia sensible; Lutero en la realidad de una existencia histórica, en la autoridad de la Iglesia. A su vez, el “espíritu del nuevo tiempo” se expresa —según Feuerbach— en Descartes en la identidad entre pensamiento y ser (!); en Lutero en la identidad entre fe y ser. Cf. L. FEUERBACH: “Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Berulam bis Benedikt Spinoza”, GESAMMELTE WERKE [hrsg.v. W. SCHUFFENHAUER], Akademie Verlag, Berlin, 1981, pp.28-29.

2) *Dios sin Cristo*

Privado de los medios de significar aquí y ahora su mediación, Jesucristo se verá despojado poco a poco de la misma mediación. A la negación de la mediación humano-eclesial sigue, en efecto, en la Ilustración, la negación de todo contenido dogmático-positivo y, con ella, la reducción de Dios a absoluto extramundano, ocioso, sin intervención providencial en el mundo, que está en la base del moderno secularismo, mejor aún, que constituye propiamente su raíz. El puesto dejado vacante por Cristo y la revelación lo ocupa la razón humana del creyente. Pero de un creyente que no es ya cristiano sino deísta y, por lo tanto, distanciado de un Cristo ya desdivinizado. La mejor expresión de esta religiosidad es Kant con su "religión dentro de los límites de la razón": de la religión hay que retener sólo lo que es humanamente creíble y moralmente utilizable. Con ello se evapora todo misterio y toda fe y la razón se erige en juez de la misma fe y de sus enunciados, para terminar convencida de ser la guardiana titular de la tolerancia de cara a dogmatismos intransigentes. En relación con este ambiente hay que ubicar también a Schleiermacher y, en general, al protestantismo liberal que verá la esencia de la religión en el "sentimiento". Se trata, una vez más, de una forma de religiosidad en la que Dios —y todo contenido revelado— acaban reducidos a "contenido inesencial". Todo se resuelve, finalmente, en el hombre y su subjetividad.

3) *Cristo sin Dios*

Hegel reacciona —no sin mérito— contra este empobrecimiento extremo del cristianismo liberal agarrándose con fuerza a los tres dogmas más característicos del cristianismo: trinidad, encarnación y redención y a su noción más fundamental: la de mediación. La talla de este filósofo es lo suficientemente grande y su obra lo bastante vasta y compleja como para hacer juicios apresurados. Tuvo a su favor, sin duda, el haber intentado recomponer el cuadro de las relaciones Dios-mundo y, también, reconciliar fe y razón, protestantismo e ilustración. La mediación antes negada es recuperada pero, lamentablemente, ya

devenida dialéctica con lo que la relación infinito-finito, dados los presupuestos de su filosofía, acaba disolviendo el dogma en la razón, vaciándolo con ello de todo contenido revelado. Su brillante especulación tematiza, sin duda, elementos cristianos, pero se reduce, en el fondo, a "gnosis". De ello dan cuenta —por cierto desde posturas diametralmente opuestas— Feuerbach y Kierkegaard y, en nuestro tiempo, un teólogo al que ciertamente no se puede acusar de superficialidad y, menos aún, de desconocimiento del pensamiento hegeliano: André Léonard¹³.

4) *Ni Cristo ni Dios*

Queda, pues, la última etapa. Y aquí cito literalmente a Manaranche, porque no podría expresar lo mismo con mayor claridad: El papel mediador acaparado hasta aquí por la razón, Marx lo va a confiar sólo a la praxis. Lo absoluto, en adelante, se realiza totalmente en el tiempo. La reconciliación es una empresa estrictamente humana: sólo depende de las formas immanentes a la historia. El hombre, en su relación activa con la naturaleza, se convierte por tanto en único principio y único término: ya no es necesario ningún rodeo... Esta es la problemática occidental: una redención naturalizada... el hombre contemporáneo siente necesidad de reconciliación: reconciliación con el cosmos, con el hombre, consigo mismo... pero ésta es una salvación laica que elimina toda trascendencia y que desborda culturalmente al cristianismo. En resumen, nos encontramos ante

¹³ Cf. A. LEONARD: "Pensamiento contemporáneo y Fe en Jesucristo. Un discernimiento intelectual Cristiano", Madrid, Ed. Encuentro, 1985. En esta obra el autor, tomando justamente como punto de partida los tres términos principales de la reflexión filosófica de Hegel: el Logos, la Naturaleza y el Espíritu, en sus diversas y sucesivas articulaciones dentro del sistema, intenta un diálogo fe-razón, teología-filosofía, poniendo de relieve los tres posibles accesos al conocimiento de la realidad: la vía cosmológica, la vía antropológica y la vía metafísica. Sobre la posición de Léonard respecto al sistema de Hegel Cf. Id.: "La structure du système hégélien", en REVUE PHILOSOPHIQUE DE LOUVAIN, 69 (1971) pp. 495-524. Sobre la fe en Hegel Cf. Id.: "La foi chez Hegel", Paris-Tournai, Desclée, 1970, y en forma abreviada, los dos artículos: "La théologie hégélienne de la foi" y "La foi chez Hegel et notre traité De Fide" aparecidos en la REVUE THEOLOGIQUE DE LOUVAIN (1972), fascículo 1, pp. 40-54 y fascículo 2, pp. 160-176.

una antropología de reconciliación, cristiana en lo que respecta a la problemática, pero atea en sus principios, medios y fines¹⁴.

Formulemos, ahora, un último interrogante: ¿qué hay detrás de este proceso que —no lo olvidemos— de alguna manera constituye parte de nuestro pasado cultural? Para decirlo con pocas palabras: el presuntuoso intento, por parte del hombre, de una autorredención; el secreto deseo de inmanentizar el absoluto; la búsqueda del triunfo de la subjetividad y de la libertad. Finalmente, una cierta interpretación del principio cartesiano con el que da comienzo la filosofía moderna: “cogito ergo sum” interpretado, no como si aquí hubiera un silogismo y el “ergo” significara la consecuencia de la premisa sino, por el contrario, la lisa y llana equiparación de “pensar” y “ser”. Esta es la afirmación del inmanentismo radical que lleva a la dependencia del ser respecto de la conciencia [más exactamente a su absorción] y a la interpretación de la libertad como autodeterminación no sólo moral sino metafísica.

La cultura de Occidente se edificó en base a la fe en la revelación de un Dios providente lo que, ciertamente, no ha evitado que, a lo largo de su historia, se haya retornado —y se continúe aún retornando—, una y otra vez, a disputas que, con el deseo de aproximarse a una más ajustada síntesis intelectual, replantean los problemas sobre la relación entre razón y fe, teología y filosofía, providencia y libertad humana, gracia y libre albedrío. Esos problemas tocan la misma médula de una civilización cristiana. Pero, lamentablemente, esta fe en un Dios providente, Señor de la vida y de la historia, comienza a experimentar una fuerte crisis en el mundo europeo, particularmente a partir del siglo XVIII que marca un rumbo a la cultura moderna. La crisis se instaura, entonces, en su raíz, en el plano ideológico. En la base de numerosas corrientes occidentales —llámense racionalismo, liberalismo, agnosticismo, o ilustración en alguna de sus formas— se encuentra el secularismo como común denominador y como espíritu que va impregnando la cultura moderna¹⁵.

¹⁴ A. MANARANCHE, *op.cit.* p.20.

¹⁵ Cf. III Conferencia Episcopal del Episcopado Latinoamericano (Puebla-México 1978). Documento de consulta a los Episcopados nn.357-361.

Los resultados están a la vista, como lo expresé al comienzo de esta exposición: las grandes utopías del siglo XIX entraron en crisis a partir de la década del sesenta. Entonces se produce el giro antiutópico en el que todavía estamos; giro que algunos —como Popper— formulan de manera explícita: cada vez que el hombre intenta construir el cielo en la tierra, lo que resulta es el infierno. Este giro antiutópico de la reflexión moderna es, en el fondo, el resultado de la bancarrota de la filosofía de la historia que apostaba —ingenuamente y en base a una falsa concepción [y disociación] de la verdad y de la libertad— a un desarrollo creciente de la racionalidad social¹⁶.

Vemos así como el humanismo, después de haber acaparado progresivamente el puesto de Jesucristo, ha acabado por negarse a sí mismo; el idealismo ha sido repudiado en provecho de un objetivismo sereno. Así nacen todos los neopositivismos y filosofías del lenguaje contemporáneos en los que todavía continuamos. Muchos proclaman hoy la muerte del cogito cartesiano y del humanismo moderno. Pero, después de este proceso, ¿dónde estamos nosotros, los hombres de la posmodernidad? La pregunta por el sentido de la vida humana se hace, ahora, para todos acuciante: ¿cómo, por qué, para qué y —sobre todo— para quién vivir?

No soy tan ingenuo como para pensar que esta crisis de la cultura signifique, sin más, el vuelco masivo de nuestros contemporáneos al Dios revelado en Jesucristo. Pero la fe cristiana tiene, en todo caso, la posibilidad de proponer su mensaje de salvación con el que subsanar las fracturas que la modernidad dejó como herencia: la relación Dios-hombre, historia-escatología; providencia-libertad; fe-razón. Desde esa fe se puede, además, asumir con nuevas luces el fundamento ético para un planteo humanista que, incorporando todo lo positivo que elaboró el pensamiento moderno —que no debe ser desconocido— garantice la vigencia de la justicia y de la solidaridad y, también,

¹⁶ Cf. P. MORANDE: "Modernidad y Cultura en Latinoamérica", en NEXO 19 (1989) p. 19.

recuperar la fundamental vinculación de la libertad con la verdad en su más amplio sentido: verdad sobre Dios, sobre el hombre, sobre el mundo y sobre la historia. La proposición de esta fe constituye, sin duda, el mejor servicio que los católicos podemos prestar a los hombres de nuestro tiempo.

ALFREDO HORACIO ZECCA