

La Iglesia en el Ocaso de la Modernidad

Néstor Alejandro Ramos

Universidad FASTA Ediciones
Mar del Plata, Arg. Noviembre 2014



UNIVERSIDAD
FASTA

Néstor Alejandro Ramos

**LA IGLESIA EN EL OCASO
DE LA MODERNIDAD**

Universidad FASTA

Mar del Plata, 2014

Ramos, Néstor Alejandro

La iglesia en el ocaso de la modernidad. - 1a ed. - Mar del Plata : Universidad FASTA, 2014.

E-Book.

ISBN 978-987-1312-67-2

1. Eclesiología.

CDD 262

Fecha de catalogación: 09/10/2014

Responsable de Edición: Lic. José Miguel Ravasi

© 2014 Universidad FASTA Ediciones

Gascón 3145 – B7600FNK Mar del Plata, Argentina

+54 223 4990400

aramos@ufasta.edu.ar

Miembro de la Red de Editoriales de Universidades
Privadas de la República Argentina, REUP



La iglesia en el ocaso de la modernidad por Alejandro Ramos se distribuye bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional.

CONTENIDO

Capítulo 1 El desafío: la posmodernidad	5
1.1. ¿Qué es la Posmodernidad?.....	5
1.2. La teología ante la posmodernidad: un cambio de mentalidad	36
1.3. La teología ante la posmodernidad: un nuevo fundamento.....	55
Capítulo 2 La debilidad de la modernidad	81
2.1. La superación de la metafísica en Vattimo	81
2.2. El ser como evento en Heidegger	110
a) La temporalidad del ser.....	111
b) El ser más allá del Dasein	136
2.3. La debilidad de la modernidad en Vattimo.....	153
Capítulo 3 El agotamiento de la modernidad	180
3.1. ¿Por qué se agotó la modernidad?	180
3.2. El desorden espiritual en la modernidad	195
3.3. El fin de la modernidad	215
Capítulo 4 La Iglesia en el ocaso de la modernidad.....	229
4.1. El ocaso de la modernidad como contexto.....	229
4.2. Las causas de este ocaso de la modernidad	234
4.3. La Iglesia en el ocaso de la modernidad.....	249
Bibliografía	260

Capítulo 1

El desafío: la posmodernidad

1.1. ¿Qué es la Posmodernidad?

La mayoría de los filósofos contemporáneos coinciden en definir el tiempo actual como un “ocaso de la modernidad”, describiendo las consecuencias culturales y ensayando opiniones sobre sus causas. Al estudiar los fenómenos que describen la situación del hombre y de la sociedad en la actualidad, en las reflexiones de todos estos pensadores pareciera haber un denominador común: la modernidad está llegando a su fin y no sabemos bien cómo continuará.

Este fin de época nos impone la tarea analizar críticamente lo que significó la modernidad en el contexto de la historia, no sólo por el interés de tener un juicio sobre ella, sino más bien para saber qué es lo que esta época está dejando detrás de sí.

Naturalmente, son muchas las perspectivas desde las cuales se puede estudiar un determinado período de la historia. Nosotros nos proponemos esencialmente analizar la relación entre el pensamiento filosófico y el cristianismo,

entre el legado de la filosofía moderna y la teología sobre la Iglesia. De este modo, nuestra intención no es otra que contribuir muy modestamente a la reflexión sobre cómo hay que pensar teológicamente a la Iglesia en la situación actual.

En primer lugar, vamos a estudiar las características más salientes de la posmodernidad como fenómeno cultural, pero sobre todo, como consecuencia del pensamiento moderno. En este análisis, tendremos en cuenta no sólo las reflexiones de los pensadores que se han dedicado especialmente a la posmodernidad, sino también las de algunos filósofos que, desde la perspectiva cristiana, han analizado la modernidad. Nos referimos particularmente a Guardini, Spaeman y Voegelin. En segundo lugar, aludiremos a las propuestas de diferentes teólogos sobre la forma de pensar la Iglesia en la posmodernidad, desde una perspectiva teológica. En tercer lugar, analizaremos el pensamiento de Gianni Vattimo, uno de los exponentes más importantes de la filosofía posmoderna, cuyas tesis sobre la superación de la metafísica en la posmodernidad consideramos esenciales. Por último, intentaremos presentar una reflexión sobre la importancia de la metafísica (o más bien, de lo que de ella

queda), para elaborar un pensamiento teológico sobre la Iglesia.

Los diversos pensadores han definido de muchas formas distintas la situación actual de la cultura y el pensamiento; sin embargo, la mayoría coincide en considerar este nuevo modo de vivir y pensar como una expresión natural del final de la modernidad, época inmediatamente anterior. Quizás por eso, podemos asumir el término “posmodernidad” como uno de los más aptos para explicar las formas de vida actuales y, a partir de ahí, intentar señalar los rasgos esenciales de esta nueva época.

La noción de posmodernidad ha sido usada en múltiples sentidos, por lo cual es conveniente que recordemos su origen. El concepto aparece, por primera vez, en 1917, en un libro de Rudolf Pannwitz, titulado *La crisis del espíritu moderno*, donde es utilizado para referirse al estilo de vida de los hombres que sufren las consecuencias de la modernidad, a los que define como “hombres posmodernos”. En realidad, este texto asume la idea que Nietzsche expone cuando habla

del “superhombre”, para describir el origen de la situación actual de la cultura y el pensamiento.¹

De todas maneras, el concepto comienza a hacerse un lugar en el ámbito cultural a partir del debate que se da en Estados Unidos sobre las condiciones actuales de la sociedad. Además, su empleo se extiende a la literatura, la arquitectura y las artes. También la sociología lo incorpora a partir de 1968, al hablar de una “sociedad posmoderna”. En todos los casos, el término se refiere esencialmente a la idea de pluralidad como rasgo saliente de este período final de la modernidad; pues se trata de una sociedad en la que, por primera vez en la historia, convive una pluralidad de sistema de valores, de sistemas de pensamiento y de perfiles culturales. Este pluralismo favorece también el relativismo en el orden del pensamiento, que se traduce en la filosofía como la renuncia a buscar una verdad o una unidad de sentido para la existencia humana. Lógicamente, la asunción de esta noción para definir la situación actual del hombre conlleva siempre una toma de posición respecto de sus aspectos positivos y negativos, cosa

¹Seguimos en esto a Walter KASPER, “La Chiesa di fronte alle sfide del posmoderno”, in *Teologia e Chiesa 2*, Queriniana, Brescia, 2001, 266.

que sucede no sólo en la filosofía, sino también en la teología, que es el ámbito que nos interesa principalmente aquí.

En la historia del pensamiento, siempre hubo corrientes que proponían perspectivas de análisis muy diferentes respecto de la misma realidad del mundo y del hombre; de allí las confrontaciones y debates. Pero esto ha propiciado también su desarrollo, podríamos decir, en cuanto que la pugna por demostrar el valor de veracidad de una teoría por sobre otra, ha sido el motor que ha impulsado el avance de la filosofía. De esta manera, podemos afirmar que hasta aquí la confrontación, el juicio y la crítica han formado parte de la vida de la filosofía. Tal vez por esto, la situación actual representa un contexto no sólo nuevo, sino desconcertante para el pensamiento. La filosofía se halla en una época en la que, por primera vez, parece haber desaparecido de su horizonte el interés por demostrar la veracidad de los juicios y razonamientos que propone respecto de otras teorías. En efecto, esta nueva manera consiste en un pluralismo de ideas, que favorece la convivencia pacífica entre perspectivas filosóficas completamente diversas y contrapuestas.

Este pluralismo contemporáneo tiene un nuevo punto de partida y de llegada. Hablamos de un nuevo punto de partida, puesto que ya no busca alcanzar una verdad para proponer como sistema de pensamiento. Por el contrario, el desencanto producido por las frustradas tentativas de la modernidad, ha causado la renuncia a lograr una visión verdadera; además, la desconfianza en las propias capacidades de la razón genera que el hombre se conforme con la construcción de un relato que, manteniendo una cierta lógica interna, sea confiable. También nos referimos a un nuevo punto de llegada, porque si, desde el principio, la filosofía renuncia a lo que parecía ser su fin natural, inevitablemente las corrientes de pensamiento no logran ser sino un relato más entre tantos otros que se ofrecen libremente al consumidor.

Así el pluralismo ahora es radical, porque va mucho más allá de la mera aceptación de otras visiones de la realidad; se trata más bien de asumir que no será posible encontrar un camino común a la verdad de los seres. De allí que tengamos que admitir que la posmodernidad, como decía

el filósofo alemán Wolfgang Welsch, se distingue por esta “condición de radical pluralidad”.²

El origen de esta forma de pensar se halla ciertamente en la modernidad, ya desde sus inicios con el debate nominalista sobre la verdad; y más tarde, se profundiza con la separación de los saberes científicos y las diferentes perspectivas de análisis de una misma realidad. Con el tiempo, estas diversas maneras de pensar se incorporan a la vida de los hombres y terminan volviéndose parte fundamental de una cultura, de modelos de vida, de corrientes de pensamiento, de visiones religiosas, etc. Así el pluralismo regresa al ámbito del pensamiento, por así decirlo, convertido en un criterio filosófico esencial: nadie puede tener pretensión de poseer una visión que, por sí sola, comprenda la realidad del mundo y del hombre. Así no hay ya posibilidad de alcanzar una verdad absoluta. La totalidad de la realidad sólo puede comprenderse si se integran en ella las diferentes y contradictorias visiones filosóficas, científicas y culturales. De

²WELSCH Wolfgang, *Unsere postmoderne Moderne*, 4, citado por SANNA Ignacio, *L'antropologia Cristiana tramodernità e posmodernità*, Queriniana, Brescia, 2004, 193.

esta forma, no hay otra salida que, por un lado, rechazar cualquier intención que implique encontrar en un relato todos los aspectos de la realidad y, por otro, tomar como punto de partida el hecho de que debemos pensar de manera plural, con el riesgo incluido de adquirir una cierta indiferencia hacia la verdad y una postura relativista pre-consciente. Este peligro está siempre presente, porque se ha incorporado a la mentalidad de esta época, como se puede verificar en diferentes ámbitos. Así se presenta, por ejemplo, en la esfera del reconocimiento de los derechos humanos, puesto que, a pesar de que la Declaración de los Derechos Humanos de 1948, debe ser considerada como uno de los avances más importantes de la humanidad, también hay que reconocer, a la vez, que en el contexto del relativismo actual resulta difícil (y a veces imposible) ponerse de acuerdo en cuáles son los verdaderos derechos del hombre, si es que se rechaza de base la idea de una naturaleza humana común a todos, sin importar sus condiciones culturales y biológicas particulares. La noción de “derechos humanos” necesita hoy entrar en diálogo con las diferentes culturas y sus valores propios, de manera tal de

obtener una validez universal, sin quedar reducida al ámbito occidental.

Otro ejemplo de este nuevo contexto relativista es la interpretación pluralista de la verdad. Una vez que se rechaza de plano la metafísica (como lo ha hecho la filosofía moderna), no se puede sostener la existencia de una verdad con fundamento ontológico, que vaya más allá de las apariencias concretas consideradas por la fenomenología. En esta perspectiva cultural posmoderna, la verdad sólo puede ser entendida como expresión de un momento histórico y los condicionantes particulares que eso supone. No hay lugar para la idea de una verdad objetiva, inmutable y absoluta que pueda proponerse a todos los hombres por igual. De allí que una filosofía como la cristiana que propone una visión del mundo y del hombre que parte de una noción metafísica del ser y de una relación causal con una Causa Primera, sea rechazada. La visión de la realidad en la perspectiva pluralista sólo admite representaciones parciales que se expresan en una terminología también igual de diversa.

Entonces, no es posible pensar una filosofía sistemática con una estructura de conceptos universales, como sostiene el

pragmatismo de Richard Rorty; es decir, la filosofía no puede dar definiciones, sino sólo inaugurar el diálogo, dejando abiertas las cuestiones, sin un juicio crítico. De esta manera, desaparece del horizonte el concepto de naturaleza humana y el punto de referencia de las nociones varía según cada cultura particular, en su versión relativa. En los juicios sobre las cosas, se impone la razón práctica por encima de las razones teóricas. En realidad, ya no se trata de que la racionalidad sea más o menos válida en la construcción de un orden social, sino de la desaparición de una racionalidad con pretensiones de validez universal, con fundamento en el ser de las cosas. La racionalidad que se propone se funda en la comunicación y el consenso sobre la interpretación de la realidad (Habermas). Se puede y se debe establecer criterios y normas universales, pero con la aceptación de todos los interesados.³

Naturalmente, esta visión pluralista y relativista de la cultura se ha hecho sentir también en el ámbito de la teología. Asistimos al fin de un Iglesia marcada por la cultura europea y

³Cf. HABERMAS Jürgen, *El pensamiento posmetafísico*, Taurus, México, 1990.

situada en el centro del mundo para entrar en una visión más universal, más abierta a las diferentes culturas, sin un centro tan definido. Y esto se da no sólo en la vida eclesial, sino en el orden del pensamiento, es decir, en la teología. Por eso, algunos se animan a proponer que la teología se libere de los *a priori* metafísicos para estar más abierta al pensamiento contemporáneo. De hecho, se observa en la comunidad cristiana, frente a las enseñanzas del Magisterio, un nuevo modo de comportarse centrado en la noción de libertad individual. Es por lo que los fieles, sin oponerse abiertamente al dogma, asumen sólo las verdades que no se oponen a sus criterios o sentimientos personales y que les parecen posibles de poner en práctica, generando una gran variedad de interpretaciones respecto de la fe y de la moral dentro de la misma comunidad cristiana.

La teología de las religiones y sus desarrollos recientes es otra de las expresiones del pluralismo posmoderno. En efecto, partiendo del principio de que en el tiempo no se da nada absoluto, se proponen las diversas religiones como expresiones parciales de la limitada comprensión humana de lo religioso. Por eso, se rechaza abiertamente la posibilidad de

que una religión se estructure a partir de una revelación que tenga validez universal y albergue pretensiones de ser la única verdadera. El tiempo de las interpretaciones absolutas ya ha pasado, sostienen los defensores de esta línea; y así como los discursos científicos y filosóficos ya no presentan verdades científicas o metafísicas absolutas, de la misma manera las religiones ya no pueden presentarse como el único camino para llegar a una verdad trascendente.

Esta perspectiva teológica pluralista se fundamenta en la tesis kantiana de que el hombre no puede conocer lo que las cosas son en sí, sino sólo lo que se presenta a la razón, se conoce el fenómeno y no el noumeno. Por otro lado, se basa en la afirmación de que no se puede conocer una verdad trascendente, sino a través de los mitos. A estas tesis, habría que agregar incluso el hecho de que, según la opinión de P. F. Knitter, ya no puede aceptarse una visión epistemológica fundada en el principio de no contradicción, según el cual no podría haber dos interpretaciones diversas sobre la misma verdad religiosa. Esto implica que no se puede pensar en la existencia de una verdad única y exclusiva que excluya otras alternativas, sino que se trata de aceptar la presencia de varias

verdades referidas a la trascendencia que da sentido a la existencia humana. De este modo, la verdad tiene que ser pensada de manera diferente, como algo que entra en relación con otras visiones y no como algo que excluye o absorbe otras opciones.

En definitiva, el pluralismo teológico sostiene que no hay una religión que tenga criterios absolutos para criticar a las otras y pueda considerarse superior. Tampoco ninguna de ellas tiene derecho sobre otras para ser aceptada como oficial por un estado. Así, la consecuencia más seria que conlleva esta perspectiva teológica es el relativismo religioso que, en un contexto sincretista como el de la cultura actual, enseña que finalmente no existe una religión verdadera, pues todas detentan esta cualidad por igual. De acuerdo con esta visión, todas las religiones tienen aspectos buenos o malos de forma tal que cada uno puede elegir la que más le convenga.

Además del pluralismo, podemos señalar otras dos notas salientes que definen la cultura contemporánea: la dimensión estética como nueva forma de pensamiento y el nihilismo como fundamento del pensamiento.

En efecto, la mentalidad posmoderna ha descubierto un nuevo aspecto del conocimiento: su dimensión estética. La racionalidad “fuerte” de la modernidad ha dado origen, en algunas ocasiones, a posturas intolerantes y violentas de las cuales hoy en día se pretende escapar. El camino señalado por algunos, como Vattimo, es el del proclamar el debilitamiento del ser y el adelgazamiento del sujeto, como consecuencia de la toma de conciencia de la fragilidad de la razón humana y la búsqueda de una forma de argumentación que evite la lógica racionalista y utilice, en cambio, la vía del arte, de los símbolos y de la experiencia del gozo estético. Pensadores como J.F. Lyotard, J. Derrida, M. Foucault, J. Baudrillard, G. Vattimo y M. Cacciari rechazan la pretensión moderna de comprender toda la realidad desde la razón y proponen este conocimiento estético como una alternativa; conocimiento que no está relacionado sólo con el arte, sino que implica una manera de comprender la realidad desde una visión sensible. Consiste en la actitud ante una imagen, la evocación de una sensación o de una impresión ante una verdad que transmite algo, pero sin imponerlo como hace la razón, sino dejando espacio para la libre interpretación. Es un tipo de pensamiento diferente,

no ya exclusivamente racional, es decir, que prescinde tanto de la metafísica como de la racionalidad propia de las ciencias y también de la lógica de la dialéctica. Por el contrario, se presenta en un sentido poético y de conmemoración.

Esta perspectiva estética ha encontrado eco también en el ámbito teológico, como señala Ignazio Sanna, con el aporte de pensadores como E. Drewermann o Hans Urs Von Balthasar. El primero propone volver a incorporar a la reflexión teológica la consideración del mito, releendo las Sagradas Escrituras desde una clave de psicología psicoanalítica; mientras que Von Balthasar trata de presentar la teología desde una perspectiva que destaca la belleza como la obra de Dios en el mundo, dado que la experiencia de lo bello puede ser un camino válido para una sociedad que ha dejado de sentirse atraída por el descubrimiento racional de la verdad. Estos nuevos enfoques, sostiene Sanna, no están exentos de límites, sobre todo por el condicionamiento que implica toda experiencia estética siempre referida a una experiencia subjetiva difícil de interpretar en un mismo

sentido por muchos:⁴ lo que resulta válido para un individuo no se puede proponer a otros en una cultura que precisamente se afirma sobre el individualismo. El pluralismo, en este caso, se vuelve en contra del mismo enfoque posmoderno, convirtiéndose en un riesgo no sólo para este enfoque, sino para toda propuesta de visión del mundo, ya que la pluralidad y la tolerancia pueden caer fácilmente en una indiferencia y desinterés por la verdad en cualquiera de sus formas.

En definitiva, la experiencia de la belleza en la posmodernidad está condicionada por un modo de vivir y de pensar centrado en el sujeto mismo. Lo que se busca, como señala el sociólogo alemán Gerhard Schulze, es embellecer la vida individual con todas las posibilidades que brinda esta sociedad de consumo. El interés pasa por tener aquello que hace mi vida más placentera y rechazar todo lo que la impide.⁵

⁴Cf. SANNA Ignazio, *L'antropologia cristiana tra modernità e posmodernità*, Queriniana, Brescia, 2004, 228.

⁵Cf. SHULZE G., *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Campus, Frankfurt- New York, 1992, citado por Sanna I, o.c., 229

Otra de las notas del pensamiento posmoderno a la que hicimos referencia anteriormente, es el nihilismo. La tesis que niega la existencia de seres reales sustanciales, independientes de la razón humana, ha conducido naturalmente al reemplazo del ser por la nada y a la pérdida de sustancia de la concepción de la verdad. En consecuencia, toda la realidad ha perdido consistencia al proclamarse la ausencia de un fundamento que vaya más allá de la conciencia de los individuos. El nihilismo es un proceso de desustancialización de lo real llevado a cabo por la modernidad, que se ha manifestado no sólo en el ámbito de la filosofía, sino también en la literatura, en la política y en la mentalidad en general.

Este nihilismo tiene fundamentalmente dos padres: Nietzsche y Heidegger. El primero de ellos proclama la muerte de Dios con la intención de anunciar no sólo la desaparición de la religión, sino también la disolución de un Fundamento de las cosas, lo cual equivale a rechazar la idea de que los seres que existen poseen una Causa y un Fin. Es por eso que la nada de las cosas es el resultado de dos tesis nihilistas: no hay nada en el principio ni en el fin de los seres; y por consiguiente, no

se puede proponer ni un valor, ni un bien, ni una verdad que tengan sentido de Fin. Obviamente, la confluencia de estas afirmaciones lleva a la destrucción de la cultura anterior y a la gestación de una nueva que sólo tiene como referente al individuo. Éste es el resultado lógico, enseña Nietzsche, al cual se ha llegado luego del fracaso de todo intento por establecer un fundamento único del mundo y del hombre y vale, por lo tanto, no sólo para el realismo, sino también para el idealismo moderno. Por eso, concluye en otra de sus tesis relativistas: no existe ninguna verdad objetiva ni un bien en sí, sino sólo apreciaciones individuales y parciales, de modo que la verdad es sólo una apariencia y en la ética, lo único que existe es la voluntad de poder.

Heidegger, en cambio, fue más allá en el nihilismo, analizando la estructura misma del ser para descubrir que tampoco allí puede haber un fundamento real de los entes. En efecto, con sus investigaciones, este pensador piensa demostrar que la metafísica clásica se ha equivocado al distinguir entre el ser y el ente, reconociendo en este último una consistencia ontológica en sí. El único ser que existe es el que se presenta a la conciencia y sólo en ella se devela como

tal. De esta forma, sólo en la subjetividad se asegura la existencia del ser. Ahora bien, nada se puede decir del origen del ser de los seres, puesto que ello no se presenta a la conciencia; ni siquiera es posible conocer lo que existe luego de la desaparición del *Dasein*. Por lo tanto, así como hay una nada en el principio, también hay una nada en el fin. Este nihilismo metafísico se conforma sólo con analizar lo que del mundo se presenta a la conciencia.

Así pues este nihilismo es la causa del relativismo que define esencialmente a la posmodernidad en la cual estamos inmersos. La ausencia de una verdad con fundamento en el ser ha dado origen a un relativismo que abarca todos los aspectos de la vida del hombre, pues no sólo niega la existencia de una verdad, sino también la posibilidad de tener valores que rijan una moral. De allí que este relativismo termina por dejar al hombre desorientado en el mundo, sin saber qué son las cosas y sin descubrir hacia dónde tiene que ir. La libertad absoluta del individuo que se pretende exaltar se identifica con la espontaneidad y no con un bien, y se considera como una virtud la capacidad para tener éxito en lo profesional y en lo económico. Este nihilismo, además, cambia

el sentido del tiempo, el cual sin un fin más allá de sí mismo, se vuelve vacío, por lo que el hombre queda encerrado en la lógica de una sociedad a la que le cuesta pensarse más allá del consumo.

Si quisiéramos profundizar en la descripción de la situación del hombre y la cultura en esta sociedad posliberal y posmarxista, tendríamos que compararla con la modernidad. Si consideramos la posmodernidad como el punto de llegada de la modernidad, o más bien, como su agotamiento, podemos establecer entre ambas una serie de semejanzas y diferencias. Entre estas últimas quizás la que mejor sintetice la relación sea el cambio de perspectiva en el análisis de la realidad, pues mientras la modernidad se proponía ejercer un poder racional ilimitado en un mundo concebido desde una visión unitaria, la posmodernidad, en cambio, consciente del fracaso de la razón en su ambicioso proyecto, sabe que se enfrenta a un mundo fragmentado tanto en lo político, como en lo cultural o lo filosófico. El pluralismo, al que nos hemos referido antes, no es más que una toma de conciencia de este dato ineludible. Sin embargo, como señala muy bien José

María Mardones, es la modernidad la que ha engendrado la fragmentación actual.⁶

La modernidad ha consistido, como enseña Max Weber, en un proceso de racionalización creciente, por el cual el hombre se propuso dominar el mundo mediante el desarrollo científico y técnico. En efecto, durante esta etapa, el hombre deja de pensar el mundo y su existencia en relación con la trascendencia; se pone en el centro del cosmos y busca la construcción de sí mismo mediante el ejercicio de un poder cada vez mayor sobre las cosas. Convencido de que el mundo puede ser mejor, la idea de progreso se convierte en la gran seducción de un individuo que adquiere conciencia del poder que tiene. Pero este ideal es demasiado exigente, por lo que necesita de una gran fortaleza espiritual, que llega de la mano de la ética protestante, dice Weber. Esta ética propone un modelo de hombre dispuesto al sacrificio que requiere el éxito temporal; un hombre disciplinado, austero, trabajador, emprendedor, con ganas de dominar el mundo y sentirse así un elegido de Dios; un hombre de pensamiento formal y

⁶Cf. MARDONES José María, *Posmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, Sal Terrae, Santander, 1988, 17-32.

mentalidad funcional que se entusiasma con la economía y se acostumbra a la burocracia. Siguiendo este modelo, la sociedad actual está estructurada en función de estos dos grandes polos: la estructuras científico-técnica de la economía y la burocracia estatal moderna, que tienden a predominar también en las perspectivas de análisis de toda la realidad. Todo tiene que ser funcional a esto, servir a estos otros fines. Si, además, agregamos un estilo de vida centrado en el individuo, el resultado es la proliferación de sentidos y valores que determinan una fragmentación de la razón, de tal forma que los juicios de valor giran en torno a estos objetivos concretos individuales.

Esta sociedad del conocimiento ha producido una creciente automatización de la vida humana y un control cada vez mayor por medio de la ciencia y la técnica. Esta situación se ha extendido notablemente con el desarrollo de la burocracia de los aparatos estatales, que procuran un control cada vez más minucioso de la vida de los individuos. La técnica jurídica se propone reemplazar el obrar de acuerdo con valores por el obrar según procedimientos burocráticos

jurídicos; de allí que algunos definan la sociedad actual como “técnico-burocrática”.

Si hubiera que hablar de un “espíritu de esta modernidad”, habría que decir que el estilo de vida está determinado por el poder dominante del factor económico y la burocracia política, ambos en el contexto de un estilo de pensamiento pluralista, donde las razones de peso son, por un lado, las de carácter funcional y por otro, la búsqueda constante del bien individual. La defensa de los propios intereses y derechos parece haberse convertido en el fin de una sociedad que promueve el éxito personal como su mayor logro. Esta concepción de la subjetividad propia como un fin en sí mismo, sostiene Mardonnnes, es fruto del recorrido del pensamiento moderno que se ocupó de centrar su atención en el conocimiento cada vez más profundo del sujeto, por lo cual se habla de un “hiperindividualismo” o “segunda revolución individualista”.⁷

Por otra parte, el pensamiento posmoderno cuestiona la absolutización moderna de la razón. Y lo hace porque toma

⁷Cf. Idem, 29.

como punto de partida de sus reflexiones no sólo los efectos de este racionalismo en el ámbito teórico, sino también sus consecuencias en lo social y en la vida de las personas. En realidad, la posmodernidad es hija de la modernidad, en el sentido de que asume una actitud crítica hacia la realidad que ha engendrado el racionalismo moderno. Se trata de la radicalización de ese espíritu crítico, aunque esta vez sin el entusiasmo de sus orígenes, sino más bien con el desencanto de un resultado que no es el que esperaba obtener. He aquí uno de los desafíos más difíciles para el pensamiento contemporáneo: generar una propuesta que entusiasme y supere la desazón reinante, no sólo en el ámbito de la filosofía, sino también en el de la cultura. En este sentido, la perspectiva de la cultura posmoderna está muy bien definida como un ocaso de la modernidad, pues ahora sabe por experiencia que ya no alcanza con el brillo de una razón con pretensiones de explicar y fundamentar todo y de dominar con su fuerza el mundo y hacerlo mejor.

Esta conclusión parece ser el denominador común en el espectro de los filósofos posmodernos; sin embargo, no todos coinciden en esta crítica al racionalismo moderno. En

primer lugar, la mayoría critica la idea moderna de que el conocimiento puede alcanzar una representación adecuada y exacta de las cosas; por ejemplo, en la gnoseología marxista, se niega que la mente refleje la realidad tal cual es, porque el conocimiento humano se halla condicionado por las condiciones sociales del proceso de producción. Se ve la realidad según la posición social que se ocupa en ese proceso; por eso, resulta imprescindible tener en cuenta el todo social en el momento histórico concreto del sujeto. No puede haber una teoría del conocimiento sin una sociología que le dé el contexto real del individuo que conoce. Por otra parte, la teoría psicoanalítica ha puesto de manifiesto otros elementos que entran en juego en la producción de conocimiento y que no habían sido considerados, como los condicionamientos del inconsciente, del deseo, de los trastornos psicológicos y de la muerte. El sujeto no reproduce la realidad con transparencia pues está condicionado por estos impulsos que no domina. De esta manera, lo que se ha puesto en tela de juicio es que el sujeto pueda conocer con “transparencia” y lo que se reconoce es que lo no racional (deseo, voluntad de poder) está siempre influyendo en la tarea de la razón. Por otro lado,

la crítica a la razón tiene que ver con la tesis que trató de desenmascarar el verdadero objetivo del racionalismo: el dominio del mundo. En efecto, Nietzsche fue el primero en iniciar con agudeza una crítica a la “razón dominante” (*La voluntad de poder*). La ciencia moderna, con su deseo de dominación y cálculo, ha matado, sostenía el pensador alemán, la espontaneidad irreflexiva. Esta crítica del racionalismo ha sido desarrollada luego por Marx Horkheimer y Theodor Adorno, quienes descubren en el origen del entusiasmo del cientificismo moderno una voluntad de poder (*La dialéctica de la Ilustración*). Se trata de la crítica de la razón instrumental que ha puesto de manifiesto esta tendencia cosificadora del cientificismo moderno que quiere dominar y controlar todo. El problema, sostienen, se halla en la raíz de una razón enferma que quiere ejercer poder y manipular las cosas, frustrando así la intención de conocer la verdad. El ser que conoce es un ser con voluntad de poder y la razón es su instrumento. Por ese motivo, el desprestigio de la razón resulta inevitable y no se encuentra fácilmente una propuesta superadora. Por ello, se busca más bien un paradigma nuevo

de conocimiento que incluya el bien de todos los miembros de una sociedad.⁸

Otras de las críticas a la razón proviene del ámbito de la filosofía del lenguaje. Los pensadores de esta corriente (Sausurre, Peirce, Frege, Wittgenstein) han cuestionado la tesis de que el sujeto es el que construye los conceptos, explicando cuál es la naturaleza del lenguaje. No es el sujeto, sostienen, aunque con matices diferentes, la fuente de los significados lingüísticos, sino el contexto de uso de las palabras lo que determina el significado de éstos símbolos (Wittgenstein). En consecuencia, el sujeto epistemológico se desplaza del individuo a una comunidad que construye sentido y que resulta la verdadera fuente del conocimiento. Es el juego del lenguaje que se usa en un contexto determinado, por lo tanto, no hay un significado independiente del uso que unos interlocutores hagan del mismo (*Investigaciones lógicas*). Tampoco hay verdad o falsedad en sí, sino que ambas dependen de lo que cada uno afirme. De esta manera, no es el sujeto el que ocupa el centro del conocimiento, sino la

⁸Cf. Idem 37-40.

comunidad comunicativa, o en otras palabras, el lenguaje, entendido como producto de una comunidad. Ahora bien, como existen comunidades distintas que producen significados diferentes, entonces, esta filosofía del lenguaje conduce directamente al pluralismo radical de la posmodernidad. Ya no hay ideales universales, ni fundamento de las razones últimas, sino sólo juegos de lenguajes cambiantes.⁹

El pluralismo que define el pensamiento en esta etapa final de agotamiento de la modernidad es el desafío más grande con el que se enfrentan, no sólo los que sostienen la tesis de la existencia de un fundamento del ser de las cosas, sino también para los que niegan la existencia de ese fundamento del ser. Tal vez la situación de estos últimos sea aún peor, ya que si no existe la posibilidad de encontrar un fundamento común para el ser, tampoco se puede construir un bien común social. Y esto es lo que de hecho está sucediendo en esta sociedad posliberal que ahora toma

⁹Cf. Idem, 43.

conciencia de las consecuencias que tiene poner el objetivo social en el individuo.

En efecto, el pensamiento posmoderno cuestiona fuertemente la razón moderna y sus pretensiones, de aplicar el espíritu crítico a sí misma y llevar al extremo los avances del racionalismo, porque el resultado no sólo es el fracaso; sino el hecho de que no ha logrado construir un mundo mejor, sino que, al contrario, ha generado una profunda desazón y desconfianza en la razón. Éste es el motivo por el que no resulta sencillo pensar cómo seguirá la historia del pensamiento.

Hay algunos que mantienen una firme actitud crítica ante el irracionalismo posmoderno y proponen recuperar la confianza en la razón, regresando a posiciones anteriores a las de la crítica del racionalismo. Es la versión neoconservadora americana que incluye a autores como D. Bell, P.L. Berger, I. Kristol, S. M. Lipset, J. Podhoretz, E. Shils, R. Nisbert, J. Kirkpatrick, M. Novak. Entre ellos, Bell afirma que, en la sociedad actual burguesa, están enfrentados, por un lado, el racionalismo aplicado en el sector tecno-económico, y, por otro, la perspectiva cultural que avanza sobre nuevos modos

de pensar y vivir que implican un retorno a las fuentes instintivas de la expresión. Y este enfrentamiento es la causa de la crisis de la sociedad posliberal. Lo que hace falta para superar esta instancia es que aparezca algo que sea capaz de unificar las diversas perspectivas y dar un sentido unificador, como lo hizo la religión en diversos momentos de la historia.¹⁰ El peligro es que nada detenga el creciente proceso de separación y autonomización de las distintas dimensiones de la razón: teórica, práctica y estética, y que, por lo tanto, se haga muy difícil (o imposible) encontrar algún fundamento para dirigir las voluntades individuales en orden a un bien común. La sociedad tecnocrática está enferma de individualismo desenfrenado, por consiguiente, la solución pasa, según Bell, por encontrar una perspectiva de interés común que evite el individualismo y encuentre un equilibrio en los intereses.

Por otro lado, están aquellos pensadores que aseguran que hay que hallar la solución en la misma posmodernidad, pues ella tiene los recursos propios para superar esta crisis

¹⁰BELL Daniel, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza, Madrid, 1977, 37, citado por Mardones J.M., 44.

socio-cultural, causada por el pluralismo y el individualismo. Esta superación se logrará en la medida en que se renuncie a la moderna ilusión de un metarrelato que sea el fundamento de una unidad de cosmovisión. Eso es lo que propone Lyotard, para quien una vez que se desista de esa pretensión, se podrá pensar una cultura nueva en la que los juegos del lenguaje, de los diferentes lenguajes, sean los que detenten los criterios de validez. Naturalmente, esto conduciría a un pluralismo de valores y al contrato temporal como forma de estilo de vida tanto en el ámbito del pensamiento como del comportamiento laboral, personal y familiar. Se trataría de la derrota del gran enemigo de la modernidad: la razón totalizante y fundamentadora.

Éste es un escenario nuevo para Iglesia, un verdadero desafío, que le exige repensar la mentalidad con la cual estructura su organización y, más aún, los fundamentos mismos del mensaje teológico de salvación que propone al mundo, como veremos a continuación.

1.2. La teología ante la posmodernidad: un cambio de mentalidad

La teología, desde sus inicios, ha estado siempre en diálogo con la cultura de su tiempo, de manera tal que nunca permaneció ajena a los debates de la filosofía y del pensamiento en general. Lo mismo ocurre en la actualidad con la eclesiología, pues también ella tiene el desafío de incorporar a sus reflexiones el pensamiento filosófico contemporáneo. En este sentido, algunos teólogos han propuesto tomar los análisis críticos de la posmodernidad y asumir que la comunidad cristiana no permanece al margen de los grandes cambios culturales que se han producido en el último siglo, hecho fundamental para el desarrollo actual de la teología actual sobre la Iglesia. En efecto, si se pretende comprender la naturaleza de una realidad esencialmente histórica como la Iglesia, no se puede no tener en cuenta estas nuevas formas de pensar y vivir que varios pensadores han definido con diferentes nombres, pero que todos coinciden en caracterizar como la etapa final de la modernidad, pues existen diversos síntomas que anuncian su agonía. Por otro lado, si bien esta etapa de la historia se está acabando, no es

tan sencillo saber, dicen, cómo será la nueva que comienza. Naturalmente, como todo final de época, esto resulta ser un interrogante esencial para la filosofía y también, por supuesto, para la teología que no puede mantenerse al margen del debate actual.

En el ámbito del pensamiento cristiano, no son pocos los teólogos que se han ocupado de reflexionar sobre la situación del cristianismo en la posmodernidad, ensayando, en varias ocasiones, propuestas para que el discurso sobre Dios y sobre el estilo de vida cristiano no queden al margen de una sociedad que ha vivido enormes cambios.

A continuación, vamos a referirnos a algunos de estos pensadores cristianos con la intención de presentar lo esencial de sus consideraciones y, a partir de ellas, ver cómo estas ideas se aplican a la teología sobre la Iglesia. En principio, encontramos dos tipos de reflexiones sobre la situación de la Iglesia en la posmodernidad: por un lado, las de aquellos que analizan la situación de la comunidad eclesial en un contexto posmoderno, donde los comportamientos y valores son diferentes a los de los cristianos; y, por otro, aquellos que

proponen un diálogo con la filosofía en la era que algunos llaman “posmetafísica”.

A pesar de que dedicaremos este ensayo principalmente a la relación entre la filosofía posmoderna y la eclesiología, es conveniente tener en claro el contexto de la Iglesia en la actualidad. Para eso, nos referiremos brevemente a algunos teólogos que analizan esta modernidad tardía y su influencia en la mentalidad de la organización eclesial.

Franz-Xaver Kaufmann afirma en su libro *¿Quale futuro per il cristianesimo?*,¹¹ que hay un cambio profundo en la situación de la Iglesia actual, pues ha perdido el espacio que tenía en el ámbito público; sus enseñanzas y sus autoridades ya no tienen, salvo excepciones, la relevancia social de otras épocas. El autor sostiene que esto se produce básicamente por la disminución de creyentes practicantes de su fe y por la relevancia que tiene en la actualidad la libertad de la conciencia individual. En efecto, el cristianismo ha perdido una cantidad notable de fieles en las sociedades del primer mundo

¹¹ KAUFMANN Franz- Xaver, *¿Quale futuro per ilcristianesimo?*, Queriniana, Brescia, 2002.

al punto de dejar de ser mayoría en las poblaciones, como sucede en los países europeos. Esto se verifica, además, en una pérdida del sentido religioso y del respeto por los símbolos y lugares sagrados. Por otro lado, es posible constatar que también se ha modificado el sentido de pertenencia de los creyentes respecto de la religión, y en particular, su relación con la autoridad religiosa. El individuo entiende la fe principalmente como expresión de su alma y la vive de acuerdo con lo que considera posible de la práctica moral que le propone la religión. Decide individualmente sobre la ética, sin sentirse por eso fuera de la religión. Se trata de un proceso de pérdida de importancia de lo eclesial en el ámbito de la conducta individual, por el que cada hombre vive su fe y reinterpreta la ética al margen de la enseñanza oficial de la autoridad eclesial.¹² En este contexto, la vivencia de la fe será más exigente, es decir, será fruto de una opción personal más convencida con una profunda vida interior. Para Kaufmann, como para Walter Kasper, la Iglesia necesitará una clara y definida conciencia de su ser y de su misión en el

¹²Cf. Idem, 102-109.

mundo, encontrando una forma de una renovación en los movimientos espirituales con un importante compromiso apostólico.

Todo lo descrito hasta aquí significa, sin lugar a dudas, la decadencia de una de las formas que asumió el cristianismo en la historia, que es la impregnar la cultura con sus principios; sin embargo, no es, de ninguna manera, la decadencia del cristianismo en cuanto tal. De hecho, Kaufmann sostiene en su obra que el cristianismo nació y creció en un contexto cultural adverso y ése fue uno de sus mejores momentos.¹³ Así, para su misión, ya no contará con las mediaciones de una cultura católica, aunque podrá seguir cumpliendo su objetivo si no pierde de vista que su proyecto nunca fue primordialmente una transformación social, política o cultural. Por eso, concluimos con este autor en que si la Iglesia tiene la sabiduría de repensar formas nuevas de proponer la fe, entonces, la posmodernidad le presenta una gran oportunidad.

Otra forma posible de diálogo entre la Iglesia y el pensamiento contemporáneo sería asumir en serio la

¹³Cf. *Idem*, 145 y ss.

globalización como la característica más saliente de la sociedad actual y repensar en ese contexto la nota de la catolicidad eclesial. Robert J. Schreiter, en su libro *The new Catholicity*,¹⁴ considera que la Iglesia tiene que repensarse teológicamente a partir de esta propiedad que define su ser, pues en el redescubrimiento de las implicancias de esta perspectiva se juega la posibilidad de encontrar nuevos modos de presentarse en un mundo definido por la intercomunicación ilimitada de todo el planeta.

La observación y la propuesta son dignas de ser tenidas en cuenta. Son muchos los cambios que ha experimentado la vida en la sociedad actual, pero el que seguramente constituye uno de los más novedosos y radicales es la globalización, lo cual implica que todos los habitantes del mundo podemos estar conectados y compartir experiencias e informaciones. Como nunca antes en la historia el mundo, se ha reducido la distancia debido a la facilidad con la que podemos comunicarnos y trasladarnos de un punto al otro de la tierra. Los asombrosos avances tecnológicos y la

¹⁴Cf. SCHREITER Robert J., *The New Catholicity*, Orbis Book, New York, 2004.

multiplicación de los medios de comunicación nos ofrecen actualmente acceder sin barreras a una cantidad de datos y a la posibilidad de transmitirlos de una forma ilimitada. Las distancias que separaban países, pueblos y culturas se reducen admirablemente y no sólo por la unificación de un estilo de vida y pensamiento que se repite en contextos muy diversos, sino porque, de manera casi inmediata, es posible acceder a compartir lo que sucede en la otra punta del mundo, de una manera sencilla y a bajo costo. Todo este acceso inmediato al mundo entero y sin demasiadas mediaciones es lo que determina para el hombre actual un nuevo modo de vivir y pensar, cuyo multiculturalismo resulta una experiencia casi cotidiana.

Frente a esto, una nueva catolicidad tiene que surgir en la Iglesia. Un nuevo modo de entender que el mensaje de salvación de Cristo no puede quedar encerrado en el ámbito de una cultura y una época. “Católico” significa “universal” en varios sentidos: en cuanto a la extensión de la Iglesia, que no fue nunca una institución nacional, y en cuanto a la verdad que enseña, la cual se refiere a toda la Verdad revelada. Esta dimensión católica ha sido la que ha impulsado a los

cristianos, desde los inicios de la comunidad primitiva, a fundar nuevas comunidades en diferentes partes del mundo.

Esta nueva catolicidad necesita admitir que la teología debe consistir en una reflexión que, sin renunciar a lo esencial y universal, se enfoque en ser la presentación del misterio de Dios para los hombres y mujeres de una determinada comunidad y cultura. El desafío en la actualidad pasa por lograr una relación equilibrada entre estos dos polos: lo universal y lo local, en un contexto de intercomunicación multicultural.¹⁵ Para ello, es preciso repensar, en un sentido más amplio y profundo, la catolicidad, la cual, en un mundo definido por la comunicación, la información y el conocimiento, debería ser asumida por la Iglesia como intercambio de comunicación entre las iglesias particulares. Una conciencia clara del sentido de catolicidad en mundo globalizado tendría que pensar las diferencias de cada comunidad como expresión de esa catolicidad y estar dispuesta a respetarlas como partes de un todo. Cada comunidad recibe el mensaje de salvación cristiano y lo vive

¹⁵ Cf. *Idem*, 119.

en su contexto como una experiencia parcial. Una respetuosa sensibilidad por estas diferencias tendría que ser uno de los rasgos de esta nueva catolicidad, la cual debería ser vivida por los cristianos como una apertura a todos los hombres, especialmente a los más pobres y necesitados.¹⁶

Por otra parte, el famoso teólogo Hans Küng propone un nuevo diálogo con la modernidad en su última publicación *¿Tiene salvación la Iglesia?*¹⁷ Este teólogo sostiene que la Iglesia ha tenido hasta ahora una actitud negativa, de rechazo y desconfianza ante la modernidad y ya es tiempo de un cambio de actitud. En realidad, la Iglesia tuvo deseos de una renovación interna en varias ocasiones; se dio cuenta de que era un cuerpo enfermo que necesitaba recuperar la salud, pero no encontró el camino para su recuperación y tuvo varias “recaídas”. La primera de ellas fue el Concilio de Trento. En esa ocasión, se buscó más un rechazo sistemático de la teología protestante que una verdadera renovación del Papado, que era lo que la Iglesia necesitaba en ese momento. Así, prevaleció el espíritu de restauración de la teología

¹⁶ Cf. Idem, 131.

¹⁷ Cf. KÜNG Hans, *¿Tiene salvación la Iglesia?*, Trotta, Madrid, 2013.

escolástica y la liturgia medieval, de modo que el propio cristianismo contribuyó a desencadenar el proceso de distanciamiento entre la Iglesia y el mundo que distinguió a la Modernidad.¹⁸ Se generó un mundo católico romano paralelo al mundo moderno al cual rechazaba de base. Ese rechazo se cristalizó en tres aversiones por parte de la Iglesia Católica: a la ciencia, al progreso y a la democracia. A la ciencia, porque con los avances de la ciencia moderna aparecía en la escena social una nueva autoridad: la razón. En ella, la Iglesia veía acertadamente amenazada la autoridad del Magisterio pontificio y, por eso, negaba las investigaciones y nuevas teorías que ponían en tela de juicio el paradigma vigente hasta entonces. Además, la Iglesia rechazó la idea moderna de un progreso continuo, generado en la confianza de que la razón puede ayudar al hombre a dominar más y mejor el mundo y a optimizar las condiciones de vida humana. Esto sucedió, por ejemplo, con la píldora anticonceptiva, que introdujo una verdadera revolución sexual. Por último, la aversión al mundo moderno implicó, por un lado, una actitud de desconfianza a

¹⁸Cf. *Idem*, 87.

la democracia, que fomentaba un estilo de vida social moderno y, por otro lado, en ocasiones, un apoyo a sistemas políticos autoritarios vistos como aparentemente más favorables a la presencia eclesial en el mundo.¹⁹

Esta confrontación de la Iglesia con el mundo moderno se acentuó cuando aquélla decidió atacar frontalmente a la modernidad en un proceso iniciado poco antes del Vaticano I (1870). Pío IX publicó, dentro de la *Encíclica Quanta Cura* (1864), el *Syllabus seu collectio errorum modernorum*, que consistía en un catálogo de errores de la modernidad. Los Papas siguientes profundizaron esta visión de una Iglesia católica que corría paralela y enfrentada con el mundo moderno. Así sucedió con Pío XII, al que Küng califica como “el último incontestado representante del paradigma medieval contrarreformista-antimoderno”.²⁰ Luego, Juan XXIII, el papa más importante del siglo XX, logró con el Concilio Vaticano II (1962) abrir la puerta a un cambio de paradigma eclesial que no terminó de aplicarse en el posconcilio por las vacilaciones de Pablo VI. Juan Pablo II fue el que, a pesar de impulsar a la

¹⁹ Cf. Idem, 89-107.

²⁰ Cf. Idem, o.c., 111.

Iglesia a la evangelización con su extraordinario carisma, en lugar de actualizarla, promovió la vuelta al integrismo católico con el *Catecismo de la Iglesia Católica*, la poca consideración de las Conferencias Episcopales y el control doctrinal sobre los teólogos. En todo este proceso, concluye Küng, la Iglesia no hizo otra cosa sino profundizar su distanciamiento del hombre moderno, promoviendo así la secularización y el individualismo.²¹

Esta revisión de la historia de Iglesia, y en particular de sus actitudes ante el mundo moderno, es sólo una muestra de lo difícil que ha resultado el diálogo Iglesia-modernidad. En las opiniones de Küng, hay que distinguir aquello que puede ser un verdadero interés de renovación espiritual y evangélica de la organización eclesial, de aquello que rememora antiguas posturas críticas respecto de la organización jerárquica y en especial del Papado. En las páginas finales, Küng sugiere cambios como la disciplina sobre el celibato sacerdotal, la ordenación sacerdotal de mujeres y una forma más espiritual orientada al servicio, y menos dependiente del poder en

²¹Cf. Idem, 109-139.

ejercicio del Ministerio Petrino. Por lo tanto, el diálogo Iglesia-modernidad que sugiere Küng parece proponer una Iglesia diferente, más atenta a la mentalidad moderna, pero que no distingue, sin embargo, de manera crítica, entre lo que actualmente podemos reconocer como avances aportados por la modernidad y sus retrocesos. Consideramos, en este sentido, que no hay en este teólogo un interés por revisar las tesis de la filosofía moderna que dieron origen a una visión equivocada del hombre y la sociedad.

Una perspectiva de análisis similar encontramos en Gerald A. Arbuckle, en su libro *Refundar la Iglesia. Disidencia y liderazgo*.²² Para este teólogo, uno de los cambios más importantes introducidos por la modernidad es el ejercicio de la autoridad. En efecto, uno de los mayores logros modernos ha sido la autonomía de pensamiento de los individuos, quienes se saben capaces de pensar, discernir y elegir por sí mismos sin necesidad de referencia a una autoridad que resuelva sus problemas. Esta autonomía del sujeto afecta no sólo a la sociedad civil sino también a la Iglesia, pues sus

²²Cf. ARBUCKLE Gerald A., *Refundar la Iglesia. Disidencia y liderazgo*, Sal Terrae, Santander, 1998.

hombres y mujeres no están al margen de la mentalidad actual. De hecho, la necesidad de repensar el ejercicio de la autoridad es aún mayor en una organización religiosa como la Iglesia, cuya estructura jerárquica sostiene y articula el funcionamiento de todas sus obras. En síntesis, Arbuckle propone la formación de un nuevo tipo de liderazgo, de modo tal de adaptar la organización interna a la mentalidad contemporánea. No basta con asumir nuevos compromisos pastorales; hace falta “refundar” la Iglesia, sostiene. Refundarla en el sentido de aplicar los valores evangélicos a las más urgentes necesidades de hoy y ser capaz de transmitir esto al resto de los creyentes.²³ Este proceso de refundación implicaría tomar conciencia de los profundos cambios producidos en la mentalidad posmoderna y asumir la forma de una organización culturalmente flexible y con capacidad de renovación, evitando lo inflexible y la predisposición al envejecimiento. Se trata de encontrar esquemas pastorales creativos y de evitar encerrarse en estructuras rígidas que, si bien ofrecen seguridad a sus miembros, como sucede en los

²³Cf. Idem, 40.

instituciones o movimientos tradicionales de la Iglesia posconciliar, sin embargo, terminan alejando a aquellos a quienes pretende llevar el Evangelio. Sería una equivocación, entonces, pretender restaurar una cultura católica que ya no existe más.

Para producir esta refundación eclesial, Arbuckle considera que es esencial comprender el ejercicio de la autoridad de una manera nueva en la organización del poder, esto es, pasar de un estilo personalista de imposición y control a un estilo menos personalista y que tenga en cuenta que, en la actualidad, las organizaciones que funcionan bien son aquellas conducidas por un equipo de personas y no las que dependen de un líder autoritario. La refundación de la Iglesia consistiría, entonces, en un cambio en la forma de gobernar, pasando de un sistema unipersonal de conducción a un esquema de gobierno en colaboración, de gobierno en equipo, en el cual todos sus miembros participarían de la construcción de la misión y visión de la organización. Si la misión es establecida por un superior que decide todo de manera individual y sin tener en cuenta la opinión de los miembros del grupo, éstos no se sienten partícipes y no perciben su

participación en la construcción del bien común. En la Iglesia, puede suceder que el líder se considere el único capaz de ese discernimiento, arrogándose una capacidad intelectual que el resto no tiene o una iluminación divina original. Son líderes que no toleran las opiniones de los demás, las consideran innecesarias, para finalmente, no conseguir adhesión. Actualmente, el autoritarismo es la forma más sencilla y directa de perder autoridad, también dentro de un organismo religioso como la Iglesia.

Por lo tanto, el ejercicio del poder tiene que fomentar las cualidades personales y la responsabilidad de los individuos, pero sobre todo, tiene que tener en claro su misión sobrenatural, por lo que debe promover la reflexión sobre la misión. Además, tendría que mantener en el grupo la conciencia de pertenecer a una obra de Dios, por lo cual es importante el cuidado de la vida espiritual. El peligro siempre presente en las comunidades religiosas es que se desplace el interés y la visión de la obra a la organización como empresa humana. El ejercicio del liderazgo, concluye Arbuckle, requiere de oportunidades para la permanente refundación, competencia como la capacidad de liderazgo y una conversión

permanente a Dios.²⁴ Ésta es otra forma de encarar la nueva modernidad que, para la Iglesia, constituye un verdadero desafío y exige obviamente un cambio de mentalidad.

Otro de los teólogos que propone un cambio de este estilo en esta etapa histórica es el español José Ignacio Gonzalez Faus, en su última obra *Herejías del catolicismo actual*.²⁵ Para comprender mejor el misterio de la Iglesia y presentarla de modo más adecuado a los hombres posmodernos, es preciso que no se divinice la realidad eclesial identificándola con Dios. Este error ya aparece en la historia de Israel, cuando la confianza se traslada de Dios al pueblo mismo y el orgullo se deposita en la fortaleza del grupo humano. No se puede caer en un monofisismo eclesiológico que transmita autosuficiencia a los no cristianos. No se puede, sostiene González Faus, trasladar a la Iglesia propiedades como la santidad, que sólo son predicables de Dios, pues este tipo de exageraciones han producido a lo largo de la historia, deformaciones en la imagen de aquella. Así, por ejemplo, a

²⁴Cf. ARBUCKLE G. A., o.c., 316.

²⁵Cf. GONZALES FAUS José Ignacio, *Herejías del catolicismo actual*, Trotta, Madrid, 2013.

veces se ha concedido una autoridad sobredimensionada al Magisterio en cuanto a la enseñanza de la Verdad por encima de la misma Palabra de Dios, dejando poco espacio a las interpretaciones teológicas. La Iglesia no debe ponerse a sí misma en el centro de la fe y la verdad sobre Dios, sino que tiene que conducir hacia Él, con la conciencia clara de ser sólo un instrumento, de modo que su gran tarea en la actualidad es orientar a los hombres hacia la adoración de Dios y no hacia la adoración de sí misma.²⁶

En la misma línea, se ha producido una interpretación errónea de la naturaleza del Papado, exaltando la persona del Pontífice y concediéndole una centralidad que no debería tener en la vida eclesial. El culto a la persona y el exagerado centralismo en la conducción de las iglesias ha tenido consecuencias negativas. El Papa no es más que un siervo de los siervos y su ministerio consiste en ser un instrumento de unidad en las Iglesias. El misterio de la Iglesia no reside en el poder, sino en la presencia de Dios en los creyentes. Por eso, el monofisismo eclesiológico es un reduccionismo herético y

²⁶Cf Idem, 81-90.

es fruto de una cadena de errores teológicos: primero se reduce el cristianismo a un eclesiocentrismo; y es evidente que el cristianismo es intrínsecamente eclesial, pero eso no significa que sea eclesiocéntrico, pues en este caso sería la Iglesia quien dicta lo que debería ser el cristianismo, en vez de ser el cristianismo quién dicta cómo debe ser la Iglesia. En un segundo paso, el eclesiocentrismo se reduce a un jerarcocentrismo: la Iglesia se reduce al poder sagrado y el resto de los fieles son sólo el objeto de ese poder sagrado cuya única misión es aceptar ser gobernado y obedecer y pagar, como dijo Pio X. Y finalmente ese jerarcocentrismo se reduce a la figura del Papa, separado del colegio episcopal por la forma en que suele gobernar la curia romana: amparándose en el Papa para ponerse por encima de los obispos.²⁷

Las afirmaciones de Gonzalez Faus pueden resultar duras por su aspecto crítico, sin embargo, son estimulantes a la hora de tener que pensar una Iglesia para la posmodernidad. No podemos olvidar que la Iglesia tiene que estar orientada hacia a Dios y no hacia sí misma.

Pero, además de estas propuestas de cambio de mentalidad interna en Iglesia, hay algunos teólogos que se animaron a proponer cambios más profundos, en el orden del fundamento y la perspectiva teológica con la cual el

²⁷Idem, 97-98.

cristianismo pretende proponer su mensaje de salvación en la posmodernidad.

1.3. La teología ante la posmodernidad: un nuevo fundamento

Más allá de este cambio de mentalidad que los teólogos mencionados exigen en una Iglesia posmoderna, nuestro interés se centra particularmente en el discurso teológico sobre la Iglesia, es decir, en el modo que tenemos de concebir la naturaleza, la misión y la visión de esta comunidad cristiana, y más precisamente, en la sugerencia de elaborar una nueva teología a partir de una nueva reflexión filosófica, que no se funde en los conceptos absolutos que propone la metafísica aristotélica-tomista, sino que asuma el modo posmoderno de pensar, sin referencia a un fundamento en sentido ontológico.

La pregunta que intentaremos responder en este ensayo es: ¿cómo es posible pensar la Iglesia teológicamente ante el desmoronamiento de la metafísica, en este ocaso de la modernidad? Para esto, nos remitiremos a la opinión de cuatro teólogos actuales que se han ocupado de presentar propuestas sobre la situación de la teología en la actualidad.

En primer lugar, vamos a referirnos a las reflexiones del Card. Walter Kasper, responsable en la Iglesia del diálogo ecuménico, centradas principalmente en su libro *Teología e Iglesia (I y II)*. En ese texto, sostiene que la Iglesia, de cara al futuro, debe tener presente que su mensaje de salvación es propuesto a personas que viven en una sociedad posmoderna; por lo tanto, la forma de hacer teología necesita de una profunda renovación. Antes de presentar sus indicaciones para esta reforma, Kasper hace un análisis exhaustivo de las consecuencias culturales y antropológicas que conlleva esta etapa final de la modernidad. Allí destaca lo que considera la característica más saliente de este período: la condición radical de pluralidad. Esto implica la renuncia definitiva a la pretensión típicamente moderna de abarcar la totalidad de la realidad con el conocimiento. El centro de atención, continúa, ya no está puesto en el todo, sino que se busca la pluralidad, en sentido epistemológico, cultural y social, lo cual conlleva necesariamente una visión relativista respecto de la verdad. De allí que se haya producido, dice, la muerte de las utopías, causando la sensación de que la historia no tiene un sentido, no tiene ya un fin hacia el cual dirigirse. Por eso, añade, es

razonable que, en el ámbito de la teología, se haya planteado el problema del pluralismo religioso, el cual afirma la existencia de una diversidad de revelaciones que tienen el mismo valor, como medio de encuentro con la Verdad divina. Más aún, Cristo mismo es comprendido como una de las manifestaciones divinas, junto con las del hinduismo, islamismo, etc.²⁸ Este relativismo, sostiene Kasper, representa un verdadero desafío para la teología católica, puesto que no deja espacio para una verdad absoluta. Se trata, dice, de hallar un camino apropiado entre el fundamentalismo y el relativismo, entre el rigorismo y el laxismo, un equilibrio que permita el diálogo con el hombre actual.

Otro de los factores condicionantes del pensamiento posmoderno es que expresa un marcado aprecio por las percepciones sensibles de la realidad, por las experiencias subjetivas de los individuos, entre las que se encuentran las experiencias religiosas. Éstas no están relacionadas con la pertenencia a una religión formal, sino con un sentimiento religioso difuso y sin compromisos.

²⁸Cf. KASPER Walter, *Teología e Chiesa I y II*, Queriniana, Brescia, 1989.

La renovación del pensamiento cristiano, concluye Kasper, debería consistir, en primer lugar, en que la teología entable un diálogo profundo con el pensamiento filosófico contemporáneo, asumiendo sus propuestas y, sobre todo, a partir de una seria renovación de la metafísica. En segundo lugar, tendría que tomar como punto de partida el modelo trinitario que expone la unidad y diversidad de Personas en Dios, para llegar a la unidad mediante el diálogo entre la diversidad de posturas y experiencias comunitarias. En tercer lugar, correspondería que el cristianismo aporte una profunda reflexión sobre el sentido del tiempo a partir de la presencia de Jesucristo, plenitud de los tiempos.

Otra de las mociones planteada por el cardenal Kasper consiste en la renovación de la metafísica como condición previa para un diálogo fecundo con el pensamiento contemporáneo. Esta idea resulta un verdadero desafío en el marco de un pensamiento que se ha vuelto débil, precisamente por su alejamiento de la metafísica realista. En efecto, la posmodernidad filosófica no es más que el resultado lógico de la aplicación de la tesis que ponen el fundamento de las cosas en la razón y no en el ser de cada ente. Una

verdadera renovación consistiría en asumir los temas que presenta la filosofía contemporánea y hacer el esfuerzo intelectual por desarrollar sus planteos hasta descubrir su sustento ontológico. Como enseña Cornelio Fabro, se trata de buscar un encuentro entre el acto de ser realista y el acto moderno de la autoconciencia, es decir, buscando el fundamento último de la conciencia en el ser y del finito en el Infinito.²⁹

En este sentido, no debe perderse de vista que el pensamiento filosófico-teológico de Santo Tomás es mucho más que un sistema o una escuela, es el pensamiento más abierto al diálogo por ser el más universal, y es el más universal por su fundamento metafísico, como enseña Juan Pablo II. La teología, como enseñaba este Papa en la *Fides et Ratio*, precisa de ese fundamento ontológico para explicar los misterios de la fe.³⁰ Más aún, el Aquinate presenta un modelo de diálogo con otras corrientes de pensamiento y con otras

²⁹Cf. FABRO Cornelio, *Tomismo e pensiero moderno*, Univ. Lateranense, Roma, 1969, 433-434.

³⁰Cf. el apéndice 1 al final de este ensayo.

religiones, como lo señalara el papa Benedicto XVI.³¹ La perspectiva histórica es más importante en la teología contemporánea, sin lugar a dudas, pero eso no significa que sus aportes metafísico-teológicos carezcan de valor; por el contrario, tratados como la Trinidad, la Cristología y la misma Eclesiología serían enriquecidos con sus reflexiones.³²

Para Walter Kasper, si la Iglesia toma conciencia de que la posmodernidad le presenta un nuevo escenario y aprovecha inteligentemente la ocasión para una renovación, tiene una gran oportunidad de crecer como obra de Dios. Esto es lo que, en síntesis, señala en su última publicación sobre el tema: *Chiesa Cattolica*.³³

Para la Iglesia, el contexto actual es un desafío, porque indudablemente vive un período de crisis, similares a otros que ha sufrido a lo largo de su historia. Hay un modelo de Iglesia que está desapareciendo y dejando lugar a otra forma nueva. Kasper afirma que el cristianismo ambiental se está

³¹Cf. *Discurso en la fiesta de Santo Tomás*, Enero de 2007, *Osservatore Romano*.

³²Cf. RAMOS A., "El método teológico en Santo Tomás", in *Videtur-30*, Centro de estudios medievales, Univ, de Sao Paolo, Brasil, 2005, 57-69.

³³Cf. KASPER WALTER, *Chiesa Cattolica*, Queriniana, Brescia, 2012, 525.

diluyendo y la Iglesia tendrá que vivir, a partir de ahora, en un contexto cultural en el cual ya no tiene preeminencia, pues la cultura cristiana, que resultaba un apoyo a la tarea eclesial, ya no existe como tal. Ahora, el creyente se encuentra en un ámbito hostil o indiferente y, por eso, su fe va a depender de su decisión y compromiso personal. Hay una profunda crisis religiosa en una cultura global que vive concentrada en alcanzar un estado de bienestar, alejada de valores éticos y espirituales³⁴. Esto significará una Iglesia con menos vocaciones laicales, religiosas y sacerdotales, pero llamada a vivir la fe con un mayor compromiso. Será una Iglesia que tendrá que luchar para tener un espacio en la cultura y lograr que su mensaje sea escuchado; también deberá revisar su estructura organizacional, su mentalidad y su forma de proceder como institución. Será una Iglesia sin privilegios, más pobre y más pequeña, con menos templos e instituciones educativas y caritativas, que necesitará renovarse espiritualmente para tener la fuerza de la fe. De hecho, ya hay indicios de este tipo de renovaciones en varios movimientos

³⁴Cf. Idem, 525.

laicales y congregaciones religiosas, así como en la recuperación de las fuentes de la teología y la espiritualidad (Biblia, Santos Padres, Liturgia, etc.).

Este contexto es incluso más difícil para Iglesia si se tiene en cuenta que vivimos un tiempo donde predomina el desánimo y la desilusión. El fracaso de las ideologías y de las utopías racionalistas del siglo pasado ha dejado al hombre contemporáneo descreído de la posibilidad de soñar con un mundo mejor. Por eso, la tarea de la Iglesia requiere de un esfuerzo aún mayor para presentar el mensaje de Cristo como un mensaje de esperanza en una sociedad deprimida. Pero, si bien es una exigencia mayor es también una oportunidad, ya que le concede una tarea que tal vez sólo ella pueda llevar a cabo en esta posmodernidad: transmitir una esperanza sin utopías ni ideologías.

Para que la Iglesia pueda renovarse, cambiar sus formas accidentales de un contexto cultural diferente y cumplir con su misión en esta sociedad posmoderna, es preciso que no pierda de vista su verdadera identidad. Esto significa que no confunda su misión con la de las organizaciones políticas, ONG, instituciones filantrópicas,

agencias sociales, etc. La Iglesia necesita ahora más que nunca claridad en su identidad teológica como obra de Dios, cuyo objetivo es la salvación de los hombres y para lo cual debe iniciar, en cierta manera, esa experiencia de Dios en el mundo. Es un institución ciertamente, pero una organización que se justifica sólo en la medida en que cumple con esta misión teológica. Y en este sentido, tiene que ser consciente de que debe oponerse a todo aquello que esclaviza actualmente al hombre, es decir, al individualismo, al hedonismo, a la avaricia, al utilitarismo y a la búsqueda de poder como un fin en sí mismo. La Iglesia vive en una cultura que propone un humanismo sin Dios, mientras que para ella el verdadero humanismo está siempre abierto a la comunión con Él.³⁵

Para cumplir con esta misión, Kasper propone tres prioridades que la Iglesia debería asumir en la actualidad: en primer lugar, en un mundo donde hay una profunda crisis de Dios, la Iglesia tiene que hablar de Dios, centrar su discurso en Él, para lo cual no debe hablar primordialmente de sí misma, sino comprender que las personas necesitan de Dios. En

³⁵Cf. *Idem*, 533.

segundo lugar, el centro de la vida de la Iglesia tiene que ser Cristo, porque su valor radica en ser su instrumento, es Cristo el que tiene que brillar, no la Iglesia. En tercer lugar, la Iglesia precisa de una renovación espiritual y para ello, tiene que pedir que el Espíritu actúe en ella, de modo que se produzca una vuelta a lo esencial de la vida cristiana: la escucha de la Palabra de Dios, la vida sacramental, la oración, la conversión, la caridad con los otros, etc.

A continuación, nos remitimos a la iniciativa presentada por el benedictino Ghilain Lafont, en su obra *Imaginar la Iglesia*.³⁶ En efecto, este reconocido teólogo promueve una innovación esencial de la teología, sugiriendo que su modelo tradicional de reflexión debe ser dejado de lado para reemplazarlo por un pensamiento que sea sólo narrativo y descriptivo. Su propuesta no es fácil de comprender, puesto que resulta imposible imaginar una

³⁶ Dom Ghilain Lafont es monje benedictino de la abadía de la Pierre qui-vire, ha enseñado en la escuela de teología de su monasterio, en el Ateneo San Anselmo y en la Universidad Gregoriana de Roma. Sus obras más importantes son: *Estructuras y método de la Suma Teológica de Santo Tomás*; *¿Se puede conocer a Dios en Jesucristo?*; *Dios el tiempo y el ser*; *Historia teológica de la Iglesia católica*.

teología que carezca de conceptos, afirmaciones, estructura lógica y una metafísica que la sustente, sea realista o idealista. Pero veamos con mayor detalle su propuesta.

El punto de partida de Lafont es el vínculo que establece entre el estilo de la teología y la imagen de Iglesia de un determinado período, puesto que sostiene que, a partir de una manera de comprender la realidad eclesial, se origina un tipo de teología, pero a la vez, es la reflexión teológica la que genera una visión del misterio. Lo que hoy necesita la Iglesia, afirma, es construir una nueva figura de sí misma, sobre la base de una nueva teología; nueva respecto de la imagen que predominó hasta ahora.

En efecto, Lafont mantiene que aún predomina la visión gregoriana de la Iglesia. Ésta visión surge durante el papado de Gregorio VII y establece como concepto eclesiológico central la noción de jerarquía sagrada. Se trata de un enfoque que se explica en el contexto de una teología que resalta los atributos divinos de unidad-unicidad, inmutabilidad y omnipotencia por sobre el resto y que formula una antropología articulada sobre las nociones de creación y de naturaleza. Dentro de esa visión, la Iglesia se concibe a sí

misma como el único y perfecto espacio de salvación, el único camino para evitar el infierno y llegar al cielo.³⁷ Se presenta así como la institución que asegura la redención, una institución sólida, cuyo fundamento está en el cielo mismo. De este modo, el eje de esta visión es la noción de jerarquía que se forma a partir de la cosmovisión griega (Platón y Aristóteles) de un mundo ordenado jerárquicamente y presidido por un ser superior que se encuentra fuera de él. La fe cristiana entiende que este ser es Dios, pero agrega a la perspectiva griega una mayor indiferencia hacia este mundo, al poner el principio y el fin de todos los seres en el más allá y al insistir en la polarización de las fuerzas del bien y del mal y el enfrentamiento entre ellas, que también se resuelve después de esta vida. En ese marco, concluye Lafont, surge la necesidad de subrayar las figuras que representan una autoridad y que garantizan la verdad y la unidad: el príncipe y el sacerdote; pues la unidad, atributo de lo divino, es un símbolo de perfección y un modelo a imitar políticamente.

³⁷ Cf. LAFONT G., *Imaginer l'Eglise Catholique*, Paris, Cerf, 268.

La modernidad, continúa este teólogo, introduce un cambio radical en la cosmovisión al dirigir su atención no a Dios sino al hombre, convirtiéndolo en el nuevo centro del mundo. La razón se constituye en el fundamento de todo y el ser humano experimenta el poder de explicar y dominar las cosas, al punto de pensar que el desarrollo científico y tecnológico puede permitir la construcción de un mundo mejor. Con esta confianza en sí, la inteligencia rechaza la idea de un ser superior, considerándose autosuficiente y autónoma y refutando la necesidad de una religión. Ante semejante afrenta, la Iglesia asume, en primera instancia, una actitud hostil hacia todo lo que significa moderno, declarándose abiertamente “antimoderna”; de esa manera, se va distanciando del mundo y encerrándose en la idea de que es una sociedad sobrenatural y perfecta. Pero luego, advierte que debe cambiar su disposición hacia el mundo y convoca a un concilio universal para repensar su relación con esta sociedad moderna. Así es como nace la intención de asumir

una nueva figura eclesial que, aplicando reformas internas, muestre una institución más acorde a los tiempos actuales.³⁸

Una de esas reformas, agrega Lafont, consiste en reformular el lenguaje teológico. Según él, cuando la comunidad cristiana cae en la cuenta de que debe hablarle a los hombres de acuerdo con los modos actuales, se propone dejar el estilo conceptual, propio del modelo anterior, y reemplazarlo por un discurso narrativo e histórico, que ya no considere como categoría central la noción de unidad, sino que también tenga en cuenta otros atributos divinos, en mayor sintonía con el hombre moderno, como la vulnerabilidad, el sufrimiento y la humildad. Pero la innovación más profunda, sostiene, es la que propone el Concilio Vaticano II respecto de la teología: asumir la narración como estilo teológico. Este estilo tiene la ventaja de ser abierto al futuro y transfigurador del presente, de implicar también un mayor compromiso con la verdad, de ser el que

³⁸ Lafont considera que este concilio es uno de los más grandes de la historia. Sigue en esto la opinión de Pablo VI que decía que había dos grandes concilios en la historia, el que expresó teológicamente el misterio de la encarnación (Nicea), y el que presenta la Iglesia en la economía de la salvación (Vaticano II), cf, *idem* 279.

usa la Revelación y de responder al marco cultural actual, lo que lo hace más elocuente. La narración, añade, es una forma literaria que atiende más al hombre en toda su complejidad, porque responde a la sensibilidad y a la capacidad de relación, dos aspectos preponderantes en la forma de conocer y vincularse del hombre moderno. Un ejemplo de esto es la manera en que se descubre el valor de una ley hoy, esto es, como medio para establecer un vínculo con otro y, por ende, un instrumento de realización personal. Otro ejemplo es el modo actual de aceptar las proposiciones de la fe, no ya como un conjunto de dogmas explicados en definiciones abstractas, sino como un estilo de vida que implica los sentimientos.

La Iglesia, sostiene este autor, es consciente de que no puede quedar al margen del proceso mundial de revalorización de las culturas y valores nacionales, por eso, el estilo narrativo sería para ella un excelente vehículo de esa apertura a la diversidad, que comprende no sólo la fe y sus formulaciones, sino las celebraciones rituales, la forma de pensar y las prácticas pastorales. Este estilo teológico sería más apto para una visión más abierta, que ya no tenga la intención de imponer, a todos por igual, una forma oficial de

la fe y del pensamiento como única expresión, sin aprecio por la convergencia y la pluralidad. Sería así una comunidad, dice, más dispuesta al diálogo interno y ecuménico.³⁹

El Vaticano II pone de manifiesto esta opción teológica en los primeros capítulos de la *Lumen Gentium*, cuando se presenta a la Iglesia como el misterio de la salvación realizado por las personas divinas a lo largo de la historia, y cuando se eligen imágenes (y no definiciones) para referirse a la Iglesia, siguiendo el método de la misma Sagrada Escritura. La *Dei Verbum* y la *Ad Gentes*, agrega, son dos ejemplos más de esta primacía de la visión económica de la obra salvífica por sobre una presentación esquemática y racionalista.

Las tesis de Lafont constituyen un verdadero estímulo para la reflexión actual sobre los fundamentos de la teología o sobre el tipo de teología que resulta asequible al hombre posmoderno, por eso, vamos a tratar de ofrecer en este ensayo una reflexión acerca del legado de la modernidad y acerca de la vigencia (o no) de un fundamento metafísico para la eclesiología en el contexto posmoderno.

³⁹Cf. Idem, 112.

En tercer lugar, vamos a referirnos a las reflexiones de José María Mardones sobre el cristianismo y la posmodernidad. Para este pensador, hay varias características que definen el modo de pensamiento actual, pero todas ellas pueden resumirse en la ausencia de metarrelatos. La posmodernidad no es más que el final de una era que ha pretendido edificar un mundo mejor sobre la razón, y que ahora, en vista de sus logros y fracasos, debe asumir que ese ideal resulta imposible. El mundo no sólo no está mejor, sino que, en términos humanistas, ha generado un estilo de vida que no realiza al hombre como ser libre y racional, sino más bien lo somete a la esclavitud de una sociedad manipuladora que controla la vida humana y pretende manejarla. En el orden teórico, el racionalismo moderno ha desembocado en una fragmentación del saber tal que no tiene antecedente en la historia, porque los diversos saberes no sólo se han especializado, sino que además, carecen del elemento unificador que existía antes, que eran la religión y la metafísica.

También el racionalismo funcional, que abarca todos los aspectos de la vida humana, estructura la sociedad actual y

ha creado un tipo de sociedad tecno-burocrática en la que la economía se ha convertido en la ciencia reinante, aún respecto de la misma política. A esta característica, hay que agregar que el individuo parece haberse convertido en un fin en sí mismo de un modo nunca visto a lo largo de la historia, no sólo porque se piensa lo social como resguardo de los derechos individuales, sino porque el hombre se busca a sí mismo en todo lo que hace. Hay una suerte de narcisismo colectivo y patológico en el cual es aceptado sólo aquello que puede satisfacer algún área de interés para el sujeto.

En este estado de cosas, sostiene Mardones, el gran desafío para el cristianismo es encontrar los caminos para el diálogo con la posmodernidad, entendiendo por ésta no las modas culturales de un momento ni el pensamiento de algunos filósofos, sino el modo de pensar y vivir del hombre occidental contemporáneo. Se trata, sostiene, de que la Iglesia supere las dificultades que ha tenido en el pasado para dialogar con la modernidad y que no la excluya, situándose como opositora, sino que busque los modos de cooperar para lograr una mayor humanización de la sociedad. Superada la actitud de rechazo y condena sostenida durante los siglos XIX

y XX, la Iglesia ha querido, con el Concilio Vaticano II, abrir un canal de diálogo comenzando por reconocer la autonomía. Pero a partir de 1968, se han producido nuevos cambios culturales que representan un renovado desafío para el pensamiento cristiano. El proyecto moderno no ha logrado dar unidad a los distintos ámbitos del saber y, en consecuencia, nos ha dejado una sociedad fragmentada que no logra encontrar algo que la unifique y le dé sentido a los diferentes aspectos de la existencia.

La fragmentación cultural es el gran desafío, porque hay un nuevo modo de pensar para el cual el cristianismo no parece estar preparado, pues frente a la modernidad, resultaba más fácil criticarla y oponerse, pero ahora, en cambio, se trata de estar en condiciones de dialogar con una mentalidad que piensa dentro de esta fragmentación conceptual y existencial. Para Mardones, la Iglesia no está aún preparada para este diálogo, porque permanece fuertemente institucionalizada y jerarquizada; por eso, la posibilidad de acoger el fragmento dentro de sí le resulta un desafío excesivo. Y propone:

Quizá podría enriquecerse y ensancharse, como lo hizo acogiendo de forma original el profetismo, la protesta y “las sectas”, configurándolas en órdenes e institutos religiosos. La realidad del relativismo cultural, cada vez más fuerte en nuestro tiempo y el desplazamiento cristiano hacia el Tercer Mundo pueden ser la ocasión, como hemos indicado, para este aprendizaje.⁴⁰

Por otra parte, la Iglesia se halla, como nunca antes en la historia, frente a un mundo caracterizado por su apertura universal, de allí que la exigencia de estar preparada para el pluralismo cultural sea un verdadero reto. Este mundo ya no tiene a Europa como centro único, sino que presenta una variedad de centros regionales, de modo que la Iglesia tiene que asumir su misión evangelizadora, que es esencialmente la misma en todas partes, teniendo en cuenta la pluralidad de formas de vivir la misma fe en función de los diversos contextos culturales y de pensamiento.

Si la Iglesia se encerrara o bien se constituyera como opuesta a esta posmodernidad e intentara construir la propuesta de una cultura alternativa y paralela, correría el riesgo de autolimitarse y autodisolverse. Es el riesgo de los

⁴⁰MARDONES José María, o.c., 154.

neo-conservadores que se conforman con una crítica negativa de este proceso cultural actual. A pesar de ello, se puede ser optimista respecto de ese diálogo tan necesario hoy en día.

“¿Qué futuro tiene este diálogo?”, se pregunta Mardones, y responde:

Un futuro muy precario. Quizá el diálogo sólo pueda florecer en la marginalidad de la institución. Y, sin embargo, sería importante discutir con los posmodernos acerca de “los contenidos y límites de la modernidad”. Nos va en ello la credibilidad del cristianismo en cuanto religión reconocedora de los derechos de la razón dialogante y crítica. Incluso en un momento socio-cultural de evidente crisis y replanteamiento de la razón ilustrada, la aportación religiosa podría ser decisiva [...] La religión cristiana podría aparecer como una tradición colectiva de la humanidad que aporta un inmenso caudal de imaginación utópica y de impulsos emancipadores y humanizantes. La nueva universalidad ilustrada no puede construirse al margen de lo religioso cristiano.⁴¹

En síntesis, podemos decir que, para Mardones, el cristianismo tiene que repensar sus categorías filosóficas en un mundo en el que ya no pueden proponerse verdades con pretensiones de universalidad. El diálogo con un mundo

⁴¹Idem, 155.

fragmentado pareciera no admitir más conceptos teológicos con fundamento metafísico.

Para terminar, nos referiremos a las consideraciones del obispo italiano Bruno Forte. Para este teólogo, el cristianismo tiene que asumir actitudes nuevas ante un mundo que ha cambiado mucho, pero sin renunciar a la sustancia de las verdades que cree y enseña. Apoyándose en Oswald Spaengler y Erich Hoschbawm, califica al siglo XX como un siglo breve y decadente. Breve, por la aceleración que producen los avances tecnológicos; decadente, por la cantidad de conflictos y la situación espiritual de la humanidad. Más aún, siguiendo a Hans Blumenberg, sostiene que se puede definir la situación actual como “de naufragio”, en el sentido de que la humanidad no reconoce actualmente un destino, un fin, al cual dirigirse. Finalmente, agrega citando a Dietrich Bonhoeffer, que el escenario actual también se puede caracterizar como de “decadencia”, ante el fracaso rotundo de las ideologías. En este contexto, el cristianismo tiene el desafío de aportar esperanza a un mundo que se siente “derrotado” en su intento de construir una vida sin verdades objetivas. El cristianismo tiene que proponer la experiencia religiosa como

una experiencia posible de relación personal con Dios, que es la Verdad, junto con la vivencia de una caridad que permita superar el daño que produce la ambición de dominio; una caridad que esté en condiciones de superar toda discriminación y diferencias, y que sea universal.⁴²

Forte señala una actitud ante este panorama que nos parece que debería ser tenida en cuenta para poder pensar la posmodernidad. De la misma manera que el racionalismo moderno instauró la crítica como forma de análisis de la situación social, hoy en día necesitamos una crítica de la crítica, una revisión de lo que generó el modernismo. En efecto, siguiendo a Max Horkheimer y Theodor Adorno (*Dialéctica del Iluminismo*), Forte afirma que, a pesar de que el iluminismo haya querido quitarle al hombre el miedo de sentirse dueño del mundo, lo que ha logrado no es la felicidad. Más bien, ha generado resultados ambiguos, como la violencia, los totalitarismos y las ideologías, de manera tal que se puede afirmar que es, a pesar de los adelantos científicos y tecnológicos, una época de decadencia.

⁴²Cf. FORTE Bruno, *Dove va il Cristianesimo?*, Queriniana, Brescia, 2000, 149ss.

El Concilio Vaticano II, agrega Forte, ha querido reflexionar sobre la Iglesia y su presencia en el mundo, por eso, habla de la naturaleza eclesial sin descuidar su dimensión histórica como algo esencial a ella. Se trata de una reflexión teológica “situada” dentro de la historia. Ahora bien, esto no significa, de ninguna manera, una renuncia a la búsqueda de una verdad que tenga fundamento en el ser de las cosas, como algunos pensaron. La historia es presentada allí como el lugar en el cual se manifiesta la verdad, y no como el lugar en el que se convierte; por eso, no se pueden interpretar sus enseñanzas en el sentido antimetafísico del pensamiento posmoderno:

[...] la consecuencia de estas premisas es que una teología que en el espíritu del Vaticano II asuma la conciencia histórica, no equivale de ningún modo a un pensamiento que renuncie a confortarse con toda perspectiva metafísica, por el contrario, la atención al ser que está ahí, como lugar concreto de evento de la verdad, no excluye, más bien exige la atención al ser fundante de la verdad misma. Realizándose en la historia la verdad no pierde su consistencia ontológica: simplemente, ella la convierte, al menos en parte, accesible, comunicable y significativa para el hombre.⁴³

⁴³Cf. *Idem*, 73. Aquí cita también Forte, la opinión de W. Kasper que va en

La afirmación de Forte es lo suficientemente clara y directa para no admitir margen de duda. La perspectiva histórica conciliar es perfectamente compatible con una teología cuyo fundamento sea metafísico, por lo tanto, no hay espacio para renunciar al verdadero fundamento de la verdad, como intenta hacer creer el pensamiento posmoderno. Esta tesis de Forte tiene también su apoyo en el juicio sobre la Modernidad y sus consecuencias. En efecto, para el autor, uno de los aspectos positivos de la posmodernidad es su juicio crítico sobre la Modernidad, es decir, el reconocimiento del fracaso de la pretensión de emancipación que construyó el idealismo. El iluminismo se propuso liberar al hombre de la referencia a un Ser trascendente frente al cual el hombre se sintiera condicionado y limitado. Este sueño de libertad, sostiene Forte, terminó de la peor manera posible: con las ideologías y el desastre que ocasionaron en el mundo. Lo que dejaron puede considerarse como un verdadero naufragio del cual nosotros somos espectadores en la actualidad. A pesar de que hoy en día pocos se animan a un análisis crítico de esta

la misma dirección.

realidad (y ni el posliberalismo ni el posmaxismo se hagan cargo de sus errores), resulta evidente que las consecuencias fueron y son nefastas. Por eso, la misión del cristianismo es la de proponer una reflexión que vaya al fondo de las cosas y de las ideas y re-proponer una ética que no se contente con consignas y análisis fenomenológicos, sino que se anime a exponer el fundamento metafísico y antropológico de una verdadera ética cristiana, que se anime a pasar del fenómeno al fundamento del fenómeno, como enseña la *Fides et Ratio* (83).

Hasta aquí hicimos un rápido recorrido por lo que significa la posmodernidad y los desafíos que ella implica para la Iglesia tomando como referencia las reflexiones de algunos filósofos y teólogos cristianos. En los próximos capítulos nos referiremos a la tesis posmoderna de la superación de la metafísica y a este ocaso de la modernidad como resultado del fracaso del proyecto moderno de dominar el mundo mediante el conocimiento y la ciencia. De esta manera, estaremos en condiciones de pensar a la Iglesia en la posmodernidad.

Capítulo 2 La debilidad de la modernidad

2.1. La superación de la metafísica en Vattimo

Para el cristianismo, la relación con la cultura de cada época a lo largo de la historia ha sido siempre un desafío impostergable, porque se trata de una religión que, lejos de negar la condición humana y temporal, la considera como el ámbito donde se realiza lo sobrenatural. En efecto, el cristianismo es la religión que enseña como verdad fundamental el hecho inaudito de la Encarnación del Hijo de Dios, quien al asumir la naturaleza humana, sin dejar la divina, propone una nueva relación de los hombres con Dios. Todo lo que el ser humano realiza aquí en la historia tiene relación con la vida que tendrá después de la muerte y, por esa razón, cada acción adquiere un valor trascendente en la medida en que le ayuda, o le impide, alcanzar ese fin. Esto explica por qué la fe cristiana ha buscado siempre un diálogo con las diferentes expresiones culturales y, en particular, con las diversas corrientes de pensamiento.

Hoy en día, esa necesidad de diálogo se ha vuelto imprescindible, dada la peculiaridad de la situación actual. En efecto, como dijimos, estamos asistiendo al final de una

época, que es una de las más complejas e interesantes de la historia: la modernidad. Esto nos obliga a revisar las consecuencias que ella ha tenido en nuestra vida actual, para poder estar en condiciones de pensar cómo debería ser el futuro de la fe cristiana. En resumidas cuentas, la modernidad nos ha enseñado que las teorías filosóficas no son construcciones racionales abstractas, sino que tienen el poder de influir en la vida concreta de los hombres dirigiéndola hacia metas posibles y buenas, o todo lo contrario. Así como los descubrimientos científicos y tecnológicos han generado cambios culturales profundos, también la filosofía moderna, por un lado, ha inspirado teorías políticas que intentaron construir una nueva forma de vida a partir de una visión del hombre y la sociedad, por otro lado, ha reflexionado sobre la situación del pensamiento en la posmodernidad, advirtiendo sobre el agotamiento de las tesis del idealismo moderno. De este modo, se ha dado a la tarea de pensar su nueva relación con la fe cristiana.

El filósofo italiano Gianni Vattimo es uno de los que se ha dedicado a esta tarea, por eso, analizaremos las reflexiones que expone en sus diversos ensayos sobre el tema, a lo largo

de su trayectoria filosófica. En particular, centraremos nuestra atención en la tesis que sostiene la superación de la metafísica y la posibilidad de repensar la fe cristiana a partir de un pensamiento débil. En primer lugar, haremos un recorrido por los diferentes ensayos de este pensador italiano, y luego, nos dedicaremos a ponderar el alcance de las tesis de Heidegger y repensar un diálogo con el cristianismo.

Gianni Vattimo, profesor de la Universidad de Turín, inició sus investigaciones en el año 1964, en torno a la filosofía de Nietzsche y Heidegger, autores a los que dedicó gran parte de su obra. Estos dos filósofos se convierten en el punto de partida y en los referentes permanentes del pensador italiano, quien considera que, a partir de ellos, se puede marcar un cambio radical en la filosofía, una manera nueva de abordarla podría definirse como una superación de la metafísica.

Esta nueva etapa filosófica posee muchas características que la definen, pero hay una que resulta esencial porque modifica tanto el punto de partida de la reflexión filosófica, como sus pretensiones y sus logros: la absolutización de la razón y sus posibilidades. En efecto, de una época marcada por la convicción de que la razón podía conocer y explicar toda

la realidad se ha pasado a un tiempo teñido por la desilusión, no sólo por no haber logrado esa meta, sino por haber vivido la experiencia precisamente contraria, es decir, la del límite del conocimiento humano. Ya sea por la parcialidad de sus descubrimientos, ya sea por la dimensión subjetiva de todo esfuerzo racional, o bien, por la fragmentación de los diversos saberes, el hombre ha tomado conciencia, luego del largo intento que podemos llamar modernidad, de la fragilidad de su capacidad intelectual.

Vattimo ve justificadamente en este cambio el fin de la modernidad y el inicio de una etapa nueva que se define esencialmente por esta nueva “situación” de la razón, por la debilidad del pensamiento. Así lo explica en uno de sus ensayos que más importantes: *Il pensiero debole* (1983):

El título “el pensamiento débil” alude a todo esto, es decir, esencialmente a la idea de que:

- a- se debe tomar en serio el descubrimiento nietzscheano y quizás también de Marx, del nexo entre evidencia metafísica (y por lo tanto, captación del fundamento) y las relaciones de dominio, dentro y fuera del sujeto;
- b- sin que decline todavía inmediatamente este descubrimiento de una filosofía de la emancipación a través del desocultamiento y la

desmitificación, sino más bien dirigiendo una nueva, más amigable por ser más distendida y menos metafísicamente angustiada, mirada al mundo de la apariencia de los procedimientos discursivos y de las formas simbólicas, viéndolas como el lugar de una posible experiencia del ser;

c- no con el espíritu de una glorificación de los simulacros (Deleuze) que terminaría por darle a ellos el mismo peso del onto-sometafísico, pero en la dirección de un pensamiento capaz de articularse (por lo tanto de razonar) en la iluminación (según uno de los verosímiles sentidos de la *Lichtung* heideggeriana);

d- comprendiendo también la identificación –bastante problemática– de ser y lenguaje que la hermenéutica retoma de Heidegger, no como un modo de reencontrar el ser original, verdadero, que la metafísica ha olvidado en sus dudas científicas y tecnológicas, sino como una vía para encontrar de nuevo el ser como huella, recuerdo, un ser consumado y debilitado (y por esto solo digno de atención).⁴⁴

El fin de la filosofía es lo que ha cambiado, sostiene Vattimo, porque ya no se dirige a la captación de la verdad del ser. Es más, ya no se orienta al ser, como una realidad que está fuera del hombre, sino al lenguaje. La palabra habla del ser, pero de un ser que produce la conciencia y permanece en su interior. De esta manera, la inteligencia cumple su función

⁴⁴VATTIMO Gianni, *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Bologna, 1992, 9.

de “iluminar”, como dice el texto, aunque esa luz renuncie a proyectarse más allá de los límites del discurso y sus mecanismos. Se establece, de ese modo, una relación de dependencia esencial entre la conciencia y el lenguaje, siendo éste el único campo en el cual aquélla puede explorar sin buscar el ser.

Este nuevo fin o ámbito del conocimiento han producido una consecuencia inevitable, pero positiva en la filosofía. Es inevitable, porque la consistencia de la filosofía no estaba dada por los conceptos, sino por las realidades a los que ellos se referían y, desaparecidas esas realidades, las palabras sólo se refieren a palabras, encontrando así una manera menos consistente de existir. Es positiva, según el juicio de este pensador italiano, porque la razón ya no pierde el tiempo, por decirlo de algún modo, en buscar verdades o seres absolutos de los cuales no puede tener experiencia.

La debilidad así entendida y asumida como presupuesto resulta ser una virtud, una calificación positiva, un verdadero avance del que la filosofía moderna debería sentirse orgullosa y que consiste, básicamente, en alejarse de la metafísica, en dejar de lado todo aquello que tenga como referencia a un ser

en sentido ontológico. Esto sucede, por ejemplo, con la noción de totalidad:

[...] en el desarrollo del pensamiento dialéctico del novecientos se manifiesta una tendencia disolutiva que el esquema dialéctico no alcanza a controlar: esta tendencia es visible en la micrología benjaminiana, en la negatividad adorniana y en el utopismo de Bloch. El significado de esta tendencia consiste en mostrar que la aproximación dialéctica al problema de la alienación y de la reapropiación es todavía profundamente cómplice de la alienación que deberían combatir: la idea de totalidad es aquella de la reapropiación, columna vertebral de todo el pensamiento dialéctico, las cuales son aún nociones metafísicas no criticadas. A dejar en claro esta conciencia contribuye de manera determinante Nietzsche, con su análisis de la subjetividad metafísica en términos de dominio, y con el anuncio de que Dios ha muerto, es decir, que las estructuras fuertes de la metafísica —*arche*, *Gründe*, evidencias primeras y destinos últimos— eran sólo formas de asegurar el pensamiento en épocas en las cuales la técnica y la organización social no eran aún capaces, como sucede ahora, de vivir en un horizonte más abierto y menos “mágicamente” garantizado. Los conceptos que rigen la metafísica —como la idea de una totalidad del mundo, de un sentido unitario de la historia, de un sujeto centrado en sí capaz eventualmente de apropiarse— se revelan como medios de

disciplinamiento y de reaseguración que no son más necesarios en el ámbito de las actuales capacidades de la técnica.⁴⁵

Vattimo ha encontrado en Nietzsche una clave de interpretación de la filosofía a partir de la vinculación entre la idea del conocimiento de las cosas y la intención de poder. Si el discurso tiene la intención de proponer verdades esenciales, es porque quiere imponer una verdad. Por eso, usa nociones que reflejan esa pretensión, entre las cuales aparece aquella que apunta a presentar la existencia de un ser absoluto: la noción de totalidad.

De esta manera, cuando Nietzsche proclama la muerte de Dios, no sólo está declarando la inutilidad de la religión, sino la desaparición de aquello que se constituye como el fundamento de los seres. En efecto, un ser que, a diferencia de los entes terrenales, fuera absoluto y Causa Primera de la existencia de todo, se convierte en fundamento, en sustento del ser de los seres y en la forma de asegurar la imposición de una verdad.

⁴⁵ Idem, 17-18.

En la posmodernidad, entonces, desaparece la pretensión de postular la existencia de un ser que sea fundamento y así el conocimiento se concentra y reduce a la investigación de las experiencias racionales y a la hermenéutica de textos. Para esta tarea, resulta superficial aquello que define el pensamiento fuerte, esto es, el conocimiento deductivo que parte de principios trascendentales.

Por eso, el pensamiento se vuelve débil porque ya no puede pensar el ser como algo real, sino que lo convierte en un acto, un evento; deja de ser un ente con una estructura estable en sí misma, para devenir una idea que resulta de un proceso de construcción intelectual. Éste es el sentido más profundo, sostiene nuestro pensador, de la proclamación de la muerte de Dios, o sea, la desaparición de un Causa Primera y la consiguiente disolución de los entes, transformados ahora en seres pensados, de modo que sólo ellos pueden ser conocidos. Toda intención de ir más allá es concederle a la razón una capacidad, una fortaleza que ya no tiene:

La *Verwindung* consiste en el quitar a estas categorías precisamente aquello que las constituía como metafísicas: la pretensión de acceder a un *ontosón*. Eliminada esta pretensión,

ellas valen sólo como monumentos, heredad a la cual se dirige la *pietas* que se debe a las señas de lo que ha vivido.⁴⁶

Se trata de repensar lo que se ha dicho, pero no con una lógica de la verificación y del rigor demostrativo, sino con la forma propia del pensamiento estético: la intuición. Intuición, claro está, no asumida en el sentido de la metafísica clásica como captación de principios que llevan a la verdad, pues la fenomenología de Heidegger ha eliminado el interés por la verdad. Por eso, Vattimo define el pensamiento débil de esta manera:

Si se quiere resumir qué es lo que piensa la ontología débil de la noción de verdad se podrá comenzar diciendo: a- la verdad no es objeto de una captación noética del tipo de la evidencia, sino el resultado de un proceso de verificación, que lo produce en relación a ciertos procedimientos que se dan de vez en vez (el proyecto del mundo que se constituye en cuanto ser que está ahí); esto, en otros términos, no tiene una naturaleza metafísica o lógica, sino retórica; b- verificaciones y estipulaciones se dan en un horizonte regente, la apertura de la cual habla *Von Wesen der Wahrheit*, que es el espacio de la libertad de las relaciones interpersonales, de las relaciones entre las culturas y las generaciones [...] c- la verdad es fruto de interpretaciones no porque a través de las interpretaciones se llegue a la captación directa de lo verdadero [...] sino porque sólo

⁴⁶ Idem, 22.

en el proceso interpretativo, entendido ante todo en relación al sentido aristotélico de *hermeneia*, como expresión o formulación, la verdad se constituye; d- en todo esto en la concepción retórica de la verdad, el ser experimenta el extremo de su ocaso (según la visión heideggeriana del Occidente como tierra del ocaso del ser) vive hasta el fondo de su debilidad, como en la ontología hermenéutica heideggeriana, esto se convierte ahora solamente en *Überlieferung* transmisión, disolviéndose también en el procedimiento de la retórica.⁴⁷

Después de establecer la ausencia de fortaleza como el rasgo esencial del pensamiento contemporáneo, Vattimo analiza en los ensayos posteriores las características de este nuevo estado del pensamiento, señalando, en primera instancia, aquello que lo distingue de la modernidad. En efecto, hay una serie de diferencias que son las que le permiten postular “algo nuevo” respecto de la modernidad.

En primer lugar, como dijo ya antes, surge una nueva manera de pensar el ser, despojada de toda atadura metafísica, es decir, de aquello que pueda darle consistencia en términos de existencia. Después de Nietzsche y Heidegger, la consideración del ser se modifica, de modo que comienza

⁴⁷ Idem, 26.

una nueva etapa para la ontología: “La ontología no es otra cosa que interpretación de nuestra condición o situación, ya que el ser no está en modo alguno fuera de su `evento´ el cual sucede en el historizarse suyo y nuestro”.⁴⁸

En segundo lugar, Vattimo señala la desaparición de una de las ideas más potentes de la modernidad: la noción de progreso. En efecto, esta hipótesis postulaba la posibilidad de que la humanidad se desarrolle a través de la razón y avance en el conocimiento (principalmente científico y tecnológico) de modo indefinido, pero no suponía sólo una formulación teórica sino una verdadera inspiración para el esfuerzo del hombre por conquistar el mundo. Ahora bien, este nuevo período histórico, o bien, el fin de la modernidad, se distingue precisamente por la experiencia histórica de que el progreso no siempre acarrea un bienestar humano integral y por la desaparición de una visión unitaria de la historia en un contexto de pluralismo cultural:

La historia de las ideas condujo –en virtud de un proceso que también puede describirse como lógico desenvolvimiento de un razonamiento– a un vaciamiento de contenido de dicha noción. La

⁴⁸VATTIMO G., *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 2007, 11.

historia, que en la visión cristiana, aparecía como historia de las salvación se convirtió primero en la búsqueda de una condición de perfección intraterrena y luego, poco a poco en la historia del progreso: pero el ideal de progreso es algo vacío y su valor final es el de realizar condiciones en que siempre sea posible un nuevo progreso. Y el progreso privado del “hacia dónde” de la secularización, llega a ser también la disolución del concepto mismo de progreso, que es precisamente lo que ocurre en la cultura entre el siglo XIX y el siglo XX.⁴⁹

En tercer lugar, nuestro filósofo advierte las consecuencias inevitables de estos cambios en la consideración de la metafísica. Si el ser es sólo un acontecimiento, algo que sucede en la medida en que el hombre lo piensa, entonces, no sólo el pensamiento se ha vuelto débil; sino que también la realidad ha entrado en una nueva dimensión: el nihilismo. La desaparición del ser, de la consistencia y estabilidad de los entes ha puesto al hombre frente a la nada. Esta ausencia de realidad podría ser considerada como algo negativo, pero no es así; para Vattimo, el nihilismo parece tener algo de positivo: “En el sentido heideggeriano, el nihilismo sería pues la indebida pretensión de que el ser, en lugar de subsistir de

⁴⁹ Idem, 15.

manera autónoma, independiente y propia, esté en poder del sujeto".⁵⁰ Esta independencia que logra el sujeto lo libera de la necesidad de tener que buscar causas últimas. Desaparece así la referencia a un Fundamento último de los seres, que era una de las preocupaciones esenciales de la filosofía, y el sentido de la existencia de los hombres queda reducido a la temporalidad. Esto vale para los hombres como individuos, pero también para la humanidad en su conjunto que, de esta forma, toma conciencia de un principio fundamental: la historia no conduce a nada, fuera de ella misma.

Este nihilismo podría significar la caída en un vacío no sólo conceptual sino también existencial, sin embargo, la perspectiva de análisis de Vattimo es diferente, pues asume las tesis de Heidegger y avanza en la dirección de esta fenomenología existencialista. Nuestro pensador percibe con agudeza las consecuencias de lo que el filósofo alemán quiere decir cuando critica la búsqueda racional de un Fundamento último. En efecto, Heidegger, como señala Vattimo, no se propone reemplazar ésta búsqueda por un nuevo fundamento

⁵⁰ Idem, 25.

como hizo el racionalismo moderno, sino renunciar a encontrar un fundamento, partiendo de la reducción del ser a su presencia, sin algo que le dé consistencia propia:

cada vez resultan más claras las razones del antihumanismo de Heidegger (y de Nietzsche): el sujeto concebido humanísticamente como autoconciencia es sencillamente lo correlativo del ser metafísico caracterizado en términos de objetividad, esto es, como evidencia, estabilidad, certeza indudable.⁵¹

Este nuevo humanismo es la solución para la deshumanización que ha vivido la humanidad, puesto que en la medida en que el mundo se convierte en algo objetivo por la metafísica, sostiene Vattimo siguiendo a Heidegger, se transforma en objeto de manipulación, como ha sucedido en la modernidad. Por otro lado, el hecho de que el hombre se despoje de la necesidad de un Fundamento no es algo negativo, sino todo lo contrario; es el camino para un verdadero humanismo, que se funda sólo en el hombre mismo. Se trata, entonces, de un humanismo nihilista, opuesto, claro está, a otros humanismos que han visto la necesidad de redescubrir la dimensión trascendente del

⁵¹ Idem, 47.

hombre, o de aquellos que han propuesto liberarlo de la alienación que produce el avance de la tecnología en la vida actual.

La fenomenología de Heidegger, sostiene Vattimo, conduce al nihilismo a partir del análisis del *Dasein*. En efecto, el *Dasein* es el único fundamento del ser, puesto que el ser es lo que se presenta. El *Dasein* es donde el ser se realiza como proyección; es un ser esencialmente temporal, orientado inevitablemente a la muerte, y a ésta, como posibilidad real de no ser ahí. Esta realización del ser en el *Dasein*, sostiene el filósofo italiano, se profundiza en la segunda etapa de Heidegger, cuando éste advierte que el ser sólo alcanza a afirmarse en relación con los otros seres y se queda sin fundamento en sí, afirmando esta ausencia como el dato del nihilismo.

El pensador italiano asume este camino. Las tesis de Nietzsche y Heidegger son en verdad el fundamento de una filosofía que se dedica esencialmente a negar, de modo preciso y paradójico, la existencia de un fundamento. Ahora, sostiene Vattimo, ya no se puede pensar el ser como estructura objetiva a la cual la mente debe adecuarse, sino

como memoria de la historia del ser, puesto que éste, como ha enseñado Heidegger es acontecimiento y suceso. Tampoco se puede pensar el ser como algo estable, menos eterno; es sólo evento, lo que está sucediendo en el *Dasein*, un acontecimiento que se da en el hombre y que tiene, en consecuencia, la consistencia que el hombre puede darle en el tiempo. Se trata así de un ser debilitado que, en la perspectiva de Vattimo, resulta paradójicamente el fundamento de la explicación del resurgimiento actual de la religión:

Las conclusiones a las que quiero llegar a partir de esas dos largas premisas son: primero, que el renacimiento de la religión en la época posmetafísica no es sólo el resultado de un malentendido, sino que puede resultar teóricamente legítimo si se reconoce el profundo parentesco –por ahora sólo puedo llamarlo así– entre la tradición religiosa de Occidente y el pensamiento del ser como acontecimiento y como destino al debilitamiento; segundo, que el reconocimiento de este parentesco ofrece a la filosofía la base para pensar críticamente las formas que asume hoy el renacimiento de lo sagrado; este renacimiento, en otras palabras, puede y debe ser criticado filosóficamente cuando traiciona su constitutiva inspiración antimetafísica.⁵²

⁵²VATTIMO G., *Después de la cristiandad*, Paidós, Barcelona, 2004, 35.

La debilidad, característica de esta época, según Vattimo, resulta el lugar del reencuentro entre la filosofía y la teología. Luego de un largo período de separación y enfrentamientos reiterados, ahora pueden volver a sentarse a la mesa para dialogar, porque comparten la misma condición: la debilidad. En realidad, es como si la filosofía, reconociendo su situación, admitiera dialogar con la teología a condición de que ésta se presente despojada de las certezas de antaño.

Ahora bien, si la religión no parece haber recorrido el mismo camino que la filosofía, es decir, no pasó por la experiencia de vivir su disolución como consecuencia de sus principios fundamentales, ¿cómo puede volverse débil de repente? Nuestro filósofo parece haber encontrado la respuesta: el dogma más importante del cristianismo revela la decisión divina de volverse débil para encontrarse con el hombre, un ser esencialmente débil. El cristianismo ha interpretado habitualmente la Encarnación de Dios como un hecho que mira al pasado, es decir, como el cumplimiento de las promesas del envío de un Salvador, de una Revelación definitiva de Dios y de la realización de un sacrificio redentor que alcance a todos los hombres. Sin embargo, el hecho de la

Encarnación también puede y debe pensarse en relación con el futuro, esto es, como inicio de una nueva etapa en la historia de la salvación. Una etapa de plenitud espiritual como no se había dado antes. Para comprender esto, agrega nuestro pensador, habría que interpretar este hecho desde la perspectiva de Joaquín de Fiore, quien habla de diferentes edades históricas en relación con las Personas divinas. La tercera edad, la edad del Espíritu, es la que deja iniciada el Hijo al regresar a la casa de su Padre. Es la edad de la plenitud espiritual, en la que ya no se puede hacer sólo una lectura literal de la Sagrada Escritura, sino que se abre la posibilidad de una comprensión espiritual y mística más profunda, en la que las narraciones bíblicas ya no tienen que ser entendidas como relatos de acontecimientos objetivamente verdaderos, sino como profecías que se van a cumplir en la historia.⁵³ Ahora bien, esta plenitud espiritual anunciada así proféticamente se identificaría con la actual situación de la filosofía:

La hipótesis que estoy intentando aclarar y corroborar (no sé si en este terreno se puede hablar de una auténtica prueba, o de una

⁵³ Cf. *Idem*, 41.

posible falsación) es justamente que la secularización del pensamiento y de la sociedad moderna, que constituye también el sentido del final de la metafísica y del descubrimiento del ser como acontecimiento y como destino al debilitamiento, es eso a lo que hoy se ha de dirigir la mirada con el espíritu de Joaquín: los signos de la edad del espíritu, comparables a lo que para el abad calabrés era el nacimiento de la orden monástica benedictina.⁵⁴

Vattimo identifica, de esta manera, la plenitud espiritual con la situación actual de la filosofía, es decir, con la superación de la metafísica, de manera tal que la “debilidad” se presenta no sólo como algo positivo, sino como signo de cumplimiento. En este contexto, reaparece la idea de Dios, pero no concebido como un ser con entidad real y con perfecciones que lo distinguen de los demás entes, sino como un ser sin fundamento ontológico. El ser, según Heidegger, es sólo evento, acontecimiento, y esto, dice nuestro filósofo, vale también para Dios. Sólo así puede recuperarse la existencia divina, es decir, como una presencia que acontece en la historia, presencia que, lejos de convertirse en un rígido sistema de normas y creencias, debe consistir más bien en una espiritualización profunda:

⁵⁴ Idem, 48.

El estado de la civilización al que hemos llegado –con la tecnología mecánica e informática, con la democracia política y el pluralismo social, con la disponibilidad universal de bienes necesarios para garantizar la supervivencia– ofrece la chance de realizar el reino del espíritu entendido como aligeramiento y “poetización” de lo real”.⁵⁵

Esta poetización de lo real consiste esencialmente en la disolución del concepto clásico del ser en la noción de evento; el ser se realiza en el *Dasein* y la forma de encontrarse con él es la interpretación. Se trata de una hermenéutica existencial que realiza el ser en la medida que lo interpreta, puesto que no existe fuera de esta interpretación. Es el resultado de la distinción que introdujo Heidegger entre el ser y el ente real.

Vattimo basa esta tesis en la verificación de que esto es lo que sucede en la cultura, más aún, se trata del rasgo más saliente de la cultura actual. Ahora bien, esta referencia a la cultura no resulta tan simple de verificar a nuestro modo de ver. La cultura de esta sociedad posmoderna tiene muchos rasgos que la definen, pero el más saliente, aquél en el que coinciden la mayoría de los filósofos, es la individualidad (y el

⁵⁵ Idem, 70.

consiguiente subjetivismo). Sin embargo, es una individualidad que pone el acento precisamente en la condición material y corporal de las personas y en la búsqueda de la realización material como si fuera un fin en sí mismo. En el fondo esta sobrevaloración de la materialidad resulta ser un reconocimiento de la realidad de los entes, al menos en su condición física, de manera tal que no es fácil aceptar que la virtualización de las relaciones interpersonales operada por la tecnología signifique sin más la debilidad del ser como rasgo cultural de la posmodernidad.

No obstante ello, tenemos que reconocer que esta hermenéutica ontológica tiene claramente como objetivo la disolución del ser en el evento y el anuncio:

La ontología hermenéutica sustituye a la metafísica de la presencia con una concepción del ser de la que forma parte esencial esta connotación disolutiva, el ser que no se da de una vez por todas en la presencia, sino que acontece como anuncio y crece en las interpretaciones que lo escuchan y corresponden, es también un ser orientado a la espiritualización, al aligeramiento, o lo que es lo mismo, a la *kénosis*. Es muy probable que la ontología hermenéutica nacida de la disolución de la metafísica de la presencia, no sea sólo un redescubrimiento de la Iglesia, sino

también y sobre todo una recuperación del sueño de Joaquín de Fiore.⁵⁶

La situación cultural actual marcada por esta forma de concebir el ser explica el interés por la religión en la medida que también ésta, para Vattimo, es expresión de una relación entre la debilidad elegida por Dios y la fragilidad de la condición humana. En este contexto, se debe pensar nuevamente la presencia divina en la sociedad, una presencia que la modernidad intentó eliminar reemplazándola por la idea del hombre como un ser autónomo que puede prescindir de la divinidad. La cultura occidental actual es cristiana, sostiene, en la medida en que su historia se muestra como el ocaso del ser, el debilitamiento de la dureza de lo real.

Este análisis de la relación existente entre el pensamiento contemporáneo y la religión, tiene como fundamento su reinterpretación teológica de la Encarnación de Dios:

Desde un punto de vista más teológico, sin embargo, también se puede evidenciar, a través de una lectura radical de la Encarnación como *kénosis*, que el debilitamiento del ser es uno de los posibles sentidos, sino el sentido absolutamente, del mensaje cristiano que

⁵⁶ Idem, 87.

habla de un Dios, que se encarna, se rebaja y confunde todos los poderes de este mundo.⁵⁷

La tesis de Vattimo es de naturaleza teológica; el hecho al cual se refiere forma parte de la Revelación cristiana, está relatado en las Sagradas Escrituras y fue interpretado y explicado por la Tradición cristiana desde la antigüedad. No es un dato al que se pueda llegar sólo por la razón, y aunque no sea incompatible con lo racional, no pertenece al ámbito filosófico. Sin embargo, aquí es asumido por un filósofo e interpretado en un sentido nuevo respecto del que tiene en la Tradición cristiana.

En efecto, el cristianismo ha comprendido este hecho como la unión de las dos naturalezas, la divina y la humana, en la persona de Cristo. Es Dios quien decide asumir una naturaleza inferior, por esa razón, esto ha sido revelado en la Biblia y explicado por los teólogos como un “abajamiento”, en el sentido de un descenso divino hacia el mundo que Él había creado. También se lo define como un “vaciamiento”, en el sentido de que Dios oculta, al menos por el tiempo que dura

⁵⁷ Idem, 99.

su presencia física en la tierra, los atributos propios de la perfección divina. Es la carne humana la que no permite ver la gloria de la divinidad. Tomado en este sentido, se puede admitir que se trata realmente de una *kénosis*, de que Dios elige la debilidad como una forma de acercamiento al hombre, como una expresión de su capacidad de comprender la dificultad que tiene el hombre para entender lo divino.

No obstante ello, hay en este párrafo de Vattimo una “lectura más radical”, como él mismo afirma, pues la doctrina cristiana entiende este hecho como una acción de abajamiento para acercarse, pero nunca como una renuncia a su condición divina. Esto implica que es un Dios no que deja de ser tal, sino que asume una naturaleza inferior para presentarse a los hombres de una manera visible, para hablar un lenguaje comprensible y, sobre todo, para ofrecer, en nombre de todos los hombres, un sacrificio que sea la causa de la salvación para todos. Por lo tanto, Dios no pierde las condiciones propias de su naturaleza divina, entre las cuales está, en primer lugar, la de ser el Ser que causa todos los seres y que se distingue de ellos precisamente porque su Ser no tiene origen en otro. Esta independencia absoluta de Dios

respecto de cualquier otro ser constituye una característica que define su Esencia y a la cual no puede renunciar.

Por esta razón, se puede afirmar que la propuesta de Vattimo de una Encarnación como renuncia a una existencia real e independiente de Dios, no es una lectura que complete la visión de la teología cristiana, sino más bien una interpretación que contradice la anterior. Si Dios, siendo el Ser Absoluto, deja de tener ser, entonces ya no se trata de un Dios “débil”, simplemente no es Dios, salvo que se decida llamar “Dios” a un concepto vacío.

La situación paradójica en la que nos deja esta nueva lectura del hecho de que Cristo asuma la naturaleza humana, sin embargo, no debería distraernos de la crítica de la filosofía moderna que Vattimo realiza en estos ensayos sobre religión, pues no son pocos los textos en los cuales señala la necesidad de un cambio radical en las relaciones actuales entre la filosofía y la religión. Así por ejemplo, sostiene en el final de *Después de la cristiandad*:

Mi tesis es que si la filosofía reconoce que ya no puede ser atea, debe encontrar también en esta conciencia la base para asumir un comportamiento crítico respecto del renacimiento de la religión y

sus peligrosos rasgos fundamentalistas. Sin embargo, mientras la filosofía contemporánea continúe considerándose atea o agnóstica sobre la base de la prosecución inercial de sus posiciones metafísicas precedentes, se alejará cada vez de la conciencia común, situándose de nuevo en esa posición esotérica que ya Hegel había criticado tan eficazmente en el prefacio de la *Fenomenología* [...] La filosofía, pues actualmente ya no puede considerar la vitalidad social de la religión como una manifestación de retraso cultural favorecida por la astucia de los sacerdotes, o como expresión de una alienación ideológica que debería ser superada con la revolución y la abolición de la división del trabajo. Reconociéndose, sin embargo, parte del mismo proceso histórico que favorece el retorno de la religión, puede y debe captar en este proceso sus principios, para valorar críticamente sus resultados. En términos muy sumarios: la filosofía ha perdido las razones a favor del ateísmo, y, por tanto, puede reconocer una legitimidad a la experiencia religiosa, pero sólo en cuanto constata el final de la metafísica y de los metarrelatos.⁵⁸

En la primera parte de este párrafo, Vattimo hace un juicio crítico respecto de la relación pasada entre la filosofía moderna y la religión. Considera que la modernidad se ha afirmado en una posición de rechazo de la religión manifestada en el ateísmo. Esa postura, sostiene, no se puede mantener en la actualidad puesto que los argumentos usados

⁵⁸ Idem, 113.

para rechazar la idea de Dios ya no son válidos. Este juicio de Vattimo es válido, porque el pensamiento contemporáneo, en algunas de sus corrientes, se ha encargado de negar las tesis principales del idealismo. Esto no significa, de ninguna manera, que se hayan superado todas las tesis del idealismo; sin embargo, es posible afirmar que ha quedado descalificada la fundamental pretensión moderna de constituir a la razón como principio absoluto de todo y la consiguiente negación de un principio superior de orden divino. Este hecho es indiscutible: la posmodernidad en uno de sus aspectos es la continuación de la modernidad, su etapa final, pero, en otro de sus aspectos, es diferente de aquella, pues ya no sostiene lo que antes defendía como indiscutible.

Ahora bien, siendo cierto el juicio que Vattimo hace respecto de la modernidad actual, ¿por qué no hacer el mismo juicio respecto de la filosofía moderna, es decir, por qué no cuestionarse la validez racional de algunas de sus tesis fundamentales? Si la filosofía actual reconoce que no puede ser atea porque no puede sostener más las tesis gnoseológicas de la modernidad, puesto que el desarrollo propio de las ideas modernas ha terminado por disolver sus propios argumentos,

entonces, ¿por qué no analizar el origen de una proposición que ya no puede afirmarse más?

En otras palabras, si tomamos en serio el juicio de este pensador italiano, deberíamos animarnos a repensar críticamente las razones de este ateísmo que ya no puede sostenerse. En nuestra opinión, esta tarea, que en cierta manera nos sugiere Vattimo, es uno de los grandes desafíos para la reflexión filosófica contemporánea, ya que si estamos en el final de una época, si hay algo que termina y algo nuevo que va a comenzar, no podemos dejar de preguntarnos acerca de la validez de una visión sobre el ser, construida a partir de la afirmación de la razón humana como autosuficiente y como origen del ser. Y de este modo, el resultado de esa reflexión debería ser el punto de partida de reflexiones filosóficas del futuro. Si no queremos mantenernos en la senda de lo que ya no es válido filosóficamente hablando, en la senda de la “inercia” del movimiento, como dice este texto, tenemos que llevar el análisis al fundamento mismo de esta filosofía moderna. Sólo así podríamos valorar críticamente lo que resulta válido de la modernidad en la situación actual y, a

partir de ello, reconocer la legitimidad de la experiencia religiosa.

2.2. El ser como evento en Heidegger

Para Gianni Vattimo el cristianismo en la actualidad tiene que pensarse sin fundamento metafísico, es decir, sin una referencia al ser entendido como un ente en el sentido de la metafísica clásica realista. Esta transformación radical del cristianismo se sostendría en la filosofía de Martin Heidegger. En efecto, el pensador alemán propuso una nueva forma de pensar el ser en relación al *Dasein* y nuestro filósofo la asume como punto de partida para sus reflexiones. Esta tesis es la que estudiaremos a continuación para comprender mejor en qué sentido se puede aseverar que la metafísica ha sido superada y, por lo tanto, eliminada del horizonte del pensamiento contemporáneo.

La superación de la metafísica en Heidegger es el resultado de una nueva forma de concebir el ser, esto es, no como un ente concreto sino como un evento que acontece en el *Dasein*. Ésta es la tesis central de esta nueva metafísica que

se completa, además, con la tesis que postula que la existencia es la esencia del ser.

Si bien centraremos nuestra atención en la obra titulada *El Ser y el Tiempo*, no podemos dejar de reconocer que la investigación fenomenológica sobre la noción de ser ha sido la preocupación principal en torno a la cual ha desarrollado su tarea filosófica este pensador. En efecto, su intención ha sido la de reemplazar la ontología clásica por una nueva, construida a partir de una fenomenología existencial, esto es, de una búsqueda de la manifestación del ser en los seres, tomando como punto de partida el ser que se manifiesta en el hombre.

a) La temporalidad del ser

El ser, sostiene Heidegger, en la Introducción de su obra más importante, es el más universal de los conceptos, porque se refiere a todas las cosas; sin embargo, es la noción más difícil de pensar, por su grado de abstracción y por su aplicación a entes muy distintos entre sí. La noción de ser no puede, por lo tanto, ser empleada en relación con un ente en particular. Para develar el misterio del ser, es preciso analizar el origen de la noción y, de este modo, reconocer que su

comienzo se halla en la pregunta que el hombre se hace por la esencia de las cosas. Si no fuera por el hombre, no existiría la cuestión ni la noción de ser; de allí que Heidegger decida llamar de una manera nueva al ser humano: *Dasein* (ser ahí), puesto que se trata del origen del ser y del primer ser que se percibe, del ser que está delante, y en virtud del cual se manifiestan todos los otros seres. He aquí la tesis que sirve de fundamento a toda esta nueva metafísica heideggeriana: la vinculación esencial entre el ser y el hombre.⁵⁹

Heidegger identifica el ser del hombre con el ser, o bien su esencia con la esencia, y en este sentido lo llama “ser ahí”: “Este ente que somos en cada caso nosotros mismos y que tiene entre otros rasgos la `posibilidad de ser´ del preguntar, lo designamos con el término `ser ahí´”.⁶⁰ Y más adelante, formula explícitamente esta identificación entre esencia y existencia en el hombre de la siguiente manera:

El ser mismo relativamente al cual puede conducirse y se conduce siempre de alguna manera el “ser ahí”, lo llamamos “existencia”. Y porque la definición de la esencia de este ente no puede darse un

⁵⁹ DE WAEHLENS Alfonso, *Heidegger*, Losange, Buenos Aires, 1955, 35

⁶⁰ HEIDEGGER Martin, *El Ser y el Tiempo*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007, 17.

qué de contenido material, sino que su esencia reside en que no puede menos de ser en cada caso su ser como ser suyo, se ha elegido para designar este ente el término “ser ahí”, que es un término que expresa puramente el ser.⁶¹

Lo que hace este filósofo es establecer un nuevo punto de partida para la metafísica: el hombre, pero entendido no como pura razón (como lo propone el idealismo moderno), sino en cuanto ser en el cual se revela el ser originariamente. Así se distancia de la metafísica moderna y, por esta razón, resulta válida la lectura que Vattimo hace de sus reflexiones cuando sostiene que se trata de una superación de la metafísica racionalista. Ahora bien, algunos no dudan en afirmar que siendo el ser del hombre el punto de partida o fundamento de las cosas y no su razón, Heidegger quiere, en cierta manera, fundamentar el ser en las cosas mismas.⁶² Pero en este punto, cabe preguntarse en qué consiste el ser de las cosas que se manifiestan al hombre, por un lado; y, por otro, en qué consiste el ser del hombre. Hasta ahora sólo parece

⁶¹ Idem, 22.

⁶² Cf. PICCOTI Dina, *Heidegger, una introducción*, Quadrata, Buenos Aires, 2010, 14-17.

identificarse al ser con la presencia o manifestación “ante los ojos”, pero tenemos que avanzar más en nuestra búsqueda.

El pensador alemán afirma así dos nuevas formulaciones metafísicas: por un lado, que la característica esencial del *Dasein* es la existencia, pues lo que se revela es que el ser “está ahí” delante de los ojos, su presencia, es decir, su existencia, y no lo que es, es decir, su esencia; en segundo lugar, este análisis fenomenológico del ser pone de manifiesto que el ser refiere no a los entes en general, sino al hombre mismo que lo piensa y, a la vez, es el ser:

La esencia de este ente está en su “ser relativamente a”. El “qué es” (*essentia*) de este ente, hasta donde puede hablarse de él, tiene que concebirse partiendo de su ser (*existentia*). El problema ontológico es justamente el de mostrar que si elegimos el término de existencia para designar el ser de este ente, este término no tiene, ni puede tener la significación ontológica del término tradicional existencia: existencia quiere decir antológicamente “ser ante los ojos”, una forma de ser que por esencia no conviene al ente del carácter del “ser ahí”. Evitamos la confusión usando siempre en lugar del término existencia la expresión exegética: “ser ante los ojos” y reservando el término de existencia como determinación del ser, para el “ser ahí”. La esencia del ser ahí está en su existencia. Los caracteres que pueden ponerse de manifiesto en este ente no son, por ende, “peculiaridades” ante los ojos de un

ente “ante los ojos” de tal o cual aspecto, sino modos de ser posible para el en cada caso y sólo esto. Todo ser tal de este ente es primariamente “ser”. De donde que el término “ser ahí”, con que designamos este ente, no exprese su qué es como mesa, casa, árbol, sino el ser.

El ser que le va a este ente en su ser es en cada caso, mío, el ser no puede tomarse nunca ontológicamente, por ende, como un caso y ejemplar de un género de ente ante los ojos....La noción de “ser ahí” tiene que ajustarse al carácter del “ser”, en cada caso, mío, que es peculiar de este ente mentando o sobreentendiendo a la vez siempre el pronombre personal: “yo soy”, “tú eres”.⁶³

Como podemos ver en estos textos de *El Ser y el Tiempo*, la noción de ser está vinculada exclusivamente a la presencia. Se insiste permanentemente en que ésta es la primera y única condición que se puede verificar racionalmente de las cosas: ellas están “ahí” y yo “estoy ahí”. Por lo tanto, podríamos afirmar que, para Heidegger, ser es “estar ahí”. Este primer paso es fundamental, puesto que recupera, al parecer, lo que el idealismo se había encargado de negar de maneras diversas: la realidad del mundo de las cosas que tenemos delante. Al menos en esta obra o en esta etapa de sus reflexiones, esta noción de presencia pareciera

⁶³ HEIDEGGER, o. c., 54.

indicar el reconocimiento de esa primer forma de realidad que es el aparecer.

En este sentido, esta obra esencial del pensador alemán avanza en el análisis fenomenológico. Luego de haber señalado el origen del ser en el ser del *Dasein*, se ocupa del ser en sus diversas realizaciones. Esta fenomenología es existencialista porque se enfoca fundamentalmente en el ser, en sus diversas formas ante el *Dasein*, es decir, no se limita a la descripción de los fenómenos, sino que busca en ellos el ser que se presenta.⁶⁴

Por esa razón, luego de definir el ser como presencia y manifestación ante los ojos del hombre, este pensador se ocupa de explicar la naturaleza del ser humano. El hombre, sostiene entonces, se halla en el mundo y esto forma parte de su estructura fundamental: el hombre es un ser “en el mundo”. Ésta es una evidencia indiscutible y patente a la cual cabe agregar que la presencia del hombre entre los seres no es una presencia más, no se encuentra entre las cosas como

⁶⁴ Cf. ASTRADA Carlos, *Martin Heidegger, De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*, Quadrata, Buenos Aires, 2005, 30-31.

una más de ellas, sino que tiende espontáneamente a salir al encuentro de ellas, pues está en el mundo de un modo activo, no pasivo. Por lo tanto, se debe decir que forma parte de la estructura constitutiva del hombre esta forma de estar ante las cosas. Esta presencia se manifiesta activa en un doble sentido. Por una parte, el hombre tiene necesidades que satisfacer e intereses de orden cultural, por eso, la primera forma de vinculación que tiene con las cosas es la de la manipulación. El individuo usa de los seres, particularmente a través de la ciencia y la técnica, para alcanzar sus objetivos existenciales básicos. Se trata de una relación en el orden práctico por la cual el hombre manipula las cosas en la vida cotidiana y que presupone un primer conocimiento natural de las cosas. Por otra parte, el hombre establece una relación diferente y única con las cosas en la medida en que, mediante el conocimiento intelectual, se pregunta por la naturaleza de cada una de ellas y busca ahondar en las características de su ser. Es lo que este autor denomina “el comprender”, o sea, la revelación del significado de estos seres, de cada uno de ellos en particular, pero también de las relaciones que existen entre ellos. Por eso, el comprender en el hombre le revela la

naturaleza del mundo que sólo se manifiesta ante él como ser inteligente, frente al cual las cosas y el mundo muestran su significado, son tales; en definitiva, son. Sin embargo, Heidegger no ve en esto un poder creador de la razón, no al menos en esta obra, pues el *Dasein*, con este comprender el mundo, sólo descubre lo ya presente. El hombre conoce las cosas y sus relaciones, entiende sus relaciones y encuentra el sentido que tienen en su conjunto. El *Dasein* comprende el sentido del mundo y de las cosas y las refiere a sí mismo dándoles sentido y unidad.⁶⁵

Dicho esto, se capta la relación esencial que vincula al ser heideggeriano con el tiempo. El ser se presenta como un evento que ocurre cuando el hombre piensa las cosas y esto no sucede ni antes ni después del tiempo, sino dentro de él. Nada dice Heidegger del ser antes de este acontecimiento. Nada se puede decir en su parecer fuera de esta “presentación” del ser al *Dasein*, puesto que sólo él es “casa” del ser, en el sentido de que es el único “lugar” donde presenta como tal. Hay en esta perspectiva dos consecuencias

⁶⁵ Cf. DE WAEHLENS, o.c., 54.

que merecen destacarse. Por un lado, Heidegger introduce un cambio radical en la metafísica, pues elabora una nueva teoría sobre el ser, al cual le adjudica un nuevo principio: el hombre, pero no en cuanto conciencia, sino en cuanto ente que tiene el ser y que lo descubre en sí mismo.⁶⁶ Por otro lado, la historicidad deviene una condición esencial del ser fuera de la cual no puede concebirse esto que es, en el fondo, sólo un evento.⁶⁷

Gianni Vattimo tiene razón, entonces, cuando sostiene que estamos frente a un planteo que significa la superación de la metafísica clásica, porque lo que precisamente sucede es que la noción de ser que antes era concebido como acto por la ontología realista, se convierte en acontecimiento que depende del *Dasein*. Esto queda manifestado por Heidegger en *El Ser y el Tiempo*, a partir del análisis fenomenológico del ser, cuando describe el modo de ser del *Dasein*, según los diferentes existenciales propios de la vida humana. En primer lugar, el hombre es el único ente que se da cuenta de su presencia en el mundo, es decir, que no sólo existe sino que

⁶⁶ Cf. ASTRADA, o.c., 36-40.

⁶⁷ Cf. PICCOTI, o.c., 20-22.

también es consciente de esta existencia. Ésta es, entonces, la primera característica de ser, el primer “existencial” por el que se percata de su “ser ahí” y que Heidegger denomina: “encontrarse”, o sea, la disposición afectiva por la cual el hombre se da cuenta de su situación originaria en el mundo. Se trata de una apertura al mundo que lo rodea, cosa que no se realiza en los otros seres que están encerrados en su propio ser. Sin embargo, hay aquí una característica negativa: el hombre se da cuenta de que está arrojado a existir en el mundo; nos encontramos siendo, sostiene, y tenemos que ser, por eso, nos sentimos como obligados o encadenados a tener que ser.⁶⁸ La existencia, podemos decir, se presenta así como un dato incuestionable de la realidad, el ser “está ahí”, yo soy el ser que “está ahí”. No hay otro principio para la metafísica que esta captación del acontecimiento temporal del ser.

En segundo lugar, aparece como “existencial” la actitud de temor que experimenta el hombre ante el peligro que representan algunas cosas para su existencia. En efecto, el hombre toma conciencia de este peligro y experimenta la

⁶⁸Cf. HEIDEGGER, o.c., 160-166.

inseguridad. Siente que puede estar amenazada su existencia o integridad personal y la de las personas que quiere, o los bienes que posee.⁶⁹

En tercer lugar, está el “comprender”. El *Dasein* tiene la capacidad intelectual de entender lo que las cosas son, encontrarles un sentido y descubrir las relaciones que las vinculan. Esta característica le permite al hombre dominar las cosas y usarlas para su realización. Esto es lo que este pensador denomina “el proyectarse” del *Dasein* en el tiempo. Esta realización implica una iluminación de los entes, es decir, un proceso de revelación del ser mediante un juicio sobre su ser y su significado.⁷⁰

En cuarto lugar, está “el habla” como característica propia del ser del *Dasein*. El lenguaje expresa su capacidad de captar el ser de las cosas, por un lado, pero también el interés por conocer cosas nuevas, por otro. El discurso y el diálogo le abren al hombre la posibilidad de un conocimiento más profundo del mundo y la facultad de poder expresarlo e

⁶⁹ Cf. *Idem*, 157.

⁷⁰ Cf. *Idem*, 169.

intercambiar conceptos con los otros. Esto lo define, lo distingue de los demás entes y, por eso, podemos decir que el hombre es esencialmente un ser que habla.⁷¹

Hasta aquí el análisis fenomenológico del *Dasein* se ha detenido en su ser y en sus características particulares, en los existenciales que lo diferencian del resto de los seres. Heidegger se ha interesado por el hecho de estar presente del ser humano y por su capacidad de captar también la presencia de los demás seres y expresarla. Todo esto habla de las capacidades propias del *Dasein*, de sus posibilidades de desarrollo. Sin embargo, estas potencialidades no implican automáticamente su puesta en acto, pues no todos los hombres son capaces de ello; a veces las frustran por diversos motivos, por esta razón se puede distinguir entre una vida “auténtica” y otra “impropia o inauténtica”. El hombre puede interesarse por el ser de las cosas o bien conformarse con un conocimiento superficial del mismo. En este segundo caso, no se pregunta por lo que las cosas son, sino que sólo repite lo que los otros dicen y esto genera, a su vez, una relación

⁷¹ Cf. *Idem*, 179-184.

superficial con el mundo y, en definitiva, consigo mismo. El conocimiento del ser es sustituido por la palabrería inútil, se degenera el lenguaje y aparece la curiosidad, que consiste en la avidez de novedades sin interés por tener un verdadero conocimiento de las cosas y su valor. El resultado es una existencia impersonal que se pierde en la masa, porque el individuo es absorbido en el presente, en la agitación, inestabilidad y dispersión con la consiguiente pérdida de sí mismo.⁷²

Esta forma de existencia inauténtica tiene, naturalmente, varias consecuencias negativas para el hombre. Entre ellas, Heidegger menciona particularmente la “ambigüedad”, una forma impersonal de relacionarse con las personas y con las cosas en el mundo. La existencia se convierte en ambigua porque el hombre se vuelca a las novedades y pierde de vista la realidad de los seres, desfigura la realidad, se pierde en una existencia decadente, se

⁷² Cf. *Idem*, 192.

desarraiga de su ser y se distancia de sí mismo. De este modo, se pierde en el anonimato, deja de ser lo que podría ser.⁷³

Para Heidegger, el ser humano tiene que ocuparse de sí mismo y de su realización, puesto que esta última depende del estilo de vida que logre plasmar. Todo el enfoque de sus reflexiones está puesto en la existencia humana como evento del ser, sin preguntarse demasiado por lo que el hombre tiene en cuanto tal, es decir, por su esencia. El individuo tiene que hacerse cargo de su existencia y de la de los demás seres y preocuparse: he aquí otro de los existenciales del *Dasein*, el “cuidado” (*sorge*). Este cuidado no es fruto de los sentimientos de bondad, sino una característica peculiar de su ser, algo que está en su estructura ontológica y que le señala un destino de realización. El cuidado por el cual el ser humano se proyecta hacia el futuro tiene algunas propiedades: la existencialidad, o posibilidad de anticiparse respecto de su poder ser; la facticidad, o el hecho de ser arrojado al mundo a existir; el ser arrojado y perdido entre los seres de este

⁷³ Cf. *Idem*, 195.

mundo. Por el cuidado, el hombre tiene la responsabilidad de hacerse cargo de alcanzar una existencia auténtica.

Esta nueva manera de entender el ser nace por una decisión fundamental a la hora de pensar en la metafísica: el hecho de que ésta es posible sólo si se refiere al ser que se da en el tiempo, pues no es posible hablar de la realización del ser ni antes ni después de su experiencia temporal. Esta dimensión del ser plantea la necesidad de definirlo en relación al hombre; por eso, también Vattimo ve en esta tesis el primer paso de una analítica existencial, que define al hombre por su existencia:

De conformidad con el uso de los términos que hace Heidegger en *Ser y Tiempo*, también en nuestra exposición llamaremos al hombre sencillamente el *Dasein* entendiendo este término en el sentido de existencia (trascendencia) situada (en el mundo), sentido que, por lo demás, ser irá precisando y profundizando ulteriormente.⁷⁴

A partir de esta tesis fundamental, el análisis fenomenológico del ser va a consistir principalmente en el estudio del ser del *Dasein*, es decir, en las distintas manifestaciones de la forma particular del ser en el hombre y

⁷⁴ VATTIMO G., *Introducción a Heidegger*, Gedisa, Barcelona, 2002, 28.

como éste es ante todo un ser que existe en la historia, todo ser (sea el suyo o el que se revela en él) es temporal. De este modo, la primera condición del ser es la temporalidad, pues resulta imposible pensarlo fuera del tiempo.

En la segunda parte de esta obra fundamental, Heidegger analiza la estructura ontológica fundamental del *Dasein*, partiendo, naturalmente, de lo que él define como lo esencial de este ser: constituir la casa donde se revela. Esto significa que, para conocer el ser, es preciso investigar sobre sus características existenciales en el tiempo, y así la temporalidad se convierte en su límite, en un sentido doble: en primer lugar, en cuanto a su origen, puesto que lo único que puede conocerse es que el ser se presenta aquí y ahora ante los ojos, ante mí; en segundo lugar, conlleva un límite en su permanencia en el ser. En efecto, el *Dasein* está condicionado por la conciencia de un fin del cual no puede escapar. La muerte es un hecho cierto y, sostiene Heidegger, es lo que en el fondo nos produce más temor y angustia. El *Dasein* sabe que ser es existir, estar aquí, pero también sabe que no siempre podrá “estar aquí”. La angustia existencial es lo que determina la existencia; no es un estado del alma ante la

presencia de un mal, como es tenida en cuenta por otros pensadores como San Agustín o Kierkegaard, sino la situación existencial de la radical contingencia del hombre. La angustia es la congoja ontológica del hombre ante el vacío de sí mismo, ante la posibilidad cierta de dejar de ser por la muerte.⁷⁵

Esta angustia se diferencia de la que se produce ante las amenazas que surgen de la relación con el resto de los seres intramundanos y del peligro que ellos pueden representar para el hombre. Esta angustia tiene que ver con el ser mismo, por eso, es más profunda. Se vincula con la continuidad en el ser y produce miedo pues ante la imposibilidad de identificar con claridad qué es aquello por lo cual experimenta esta fragilidad. Lo que está amenazado es precisamente su ser en el mundo, su ser en el tiempo. Por otra parte, el individuo ante su fin tiene también experiencia de una profunda soledad, es consciente de que no hay algo o alguien que pueda hacer desaparecer de manera definitiva ese peligro. Se siente sólo y aislado. Sin embargo, la angustia no denota sólo un aspecto negativo, sino que también implica la posibilidad de escapar

⁷⁵ Cf. HEIDEGGER, o.c., 207.

del encierro que significa vivir completamente volcado a la relación con los seres intramundanos, buscando en ellos una utilidad o un bien. Esta ansiedad revela la conciencia que tiene el individuo de la precariedad de su propia realidad existencial en esta vida y de que, finalmente, es un extraño en este mundo. Es la conciencia, como sostiene Vattimo, de un fenómeno original y ontológico-existencial:

La muerte es pues posibilidad auténtica y auténtica posibilidad: sobre esta base se revela la función que la muerte tiene en constituir el *Dasein* como un todo, en el único sentido en el que el *Dasein* puede ser un todo (el cual es en última instancia el sentido de una totalidad históricamente coherente y que deviene). La muerte en efecto, como posibilidad de la imposibilidad de toda posibilidad, lejos de cerrar el *Dasein*, lo abre a sus posibilidades del modo más auténtico.⁷⁶

Hasta aquí el análisis de Heidegger se concentra en el *Dasein*, en su existencia y en su capacidad única de ser el lugar donde se revela el ser, y ambas se comprueban por el hecho de su presencia, por el “estar ahí”. Sin embargo, esto no debería ser interpretado como un nuevo intento por

⁷⁶ VATTIMO, *Introducción a Heidegger*, 49.

recuperar un sentido realista del individuo, pues en *Ser y Tiempo* toma distancia de esta perspectiva filosófica:

Con el “ser ahí” en cuanto “ser en mundo” son en cada caso ya abiertos entes intramundanos. Esta proposición ontológico-existencial parece coincidir con la tesis del realismo. En la medida en la que la proposición existencial no niega “el ser ante los ojos” de entes intramundanos, concuerda con el resultado –por así decirlo doxográficamente– con la tesis del realismo. Pero se diferencia fundamentalmente de todo realismo en que éste tiene la realidad del mundo por menesterosa de prueba, al par susceptible de ella. Ambos puntos, se niegan justamente, en la proposición existencial. Pero lo que separa completamente a ésta del realismo es la incomprensión ontológica de éste. El realismo intenta, en efecto, explicar ópticamente “la realidad” por medio de relaciones causales “reales” entre lo real.⁷⁷

A pesar de diferenciarse claramente del realismo, Heidegger tampoco se siente identificado con las tesis del idealismo, por lo menos no en esta época de su trayectoria intelectual; por eso, también se encarga de dejar en claro una crítica bien definida hacia esta perspectiva:

Cuando el idealismo insiste en que el ser y la “realidad” son sólo “en la conciencia”, se da expresión al hecho de comprender que el ser no puede explicarse por medio de ningún ente. Pero en la medida

⁷⁷ HEIDEGGER, o.c., 228.

en que queda por explicar qué quiera decir ontológicamente esta misma comprensión del ser, como sea posible y su inherencia a la constitución del ser del “ser ahí”, el idealismo erige la exégesis de la realidad en el vacío. El hecho de que el ser no sea explicable por ningún ente, y de que la “realidad” sólo sea posible en la comprensión del ser, no desliga de la obligación de preguntar por el ser de la conciencia, de la *res cogitans* misma. La consecuencia requiere de la tesis idealista el análisis ontológico de la conciencia misma como un ineludible problema previo. Sólo por ser el ser “en la conciencia”, es decir, comprensible en el “ser ahí”, la “realidad” en general. Sólo por ello son accesibles en el “ver en torno” entes “independientes” como entes que hacen frente dentro del mundo.⁷⁸

En este sentido, hay que decir que Heidegger propone una visión del yo distinta respecto de la propuesta del trascendentalismo, en cuanto define al sujeto no como un yo puro, sino de una forma más concreta: como un yo que se abre al mundo precisamente en la medida en que no es un yo puro, sino un ser concretamente situado y definido por su existencia.⁷⁹

⁷⁸ Idem, 228.

⁷⁹ Cf. VATTIMO, *Introducción a Heidegger*, 46.

Esta relación entre la realidad y la conciencia reaparece en la explicación del sentido de la cura. En efecto, el *Dasein* es, para Heidegger, el lugar donde se revela el ser, el único lugar donde éste se manifiesta, de forma tal que distinguiendo entre el ser y el ente, no duda en afirmar que el ser se da sólo en el “ser ahí”. Por lo tanto, no hay otro fundamento para la metafísica que la antropología, que la pregunta por el ser que sólo se formula el hombre.⁸⁰

Ciertamente, sólo mientras el “ser ahí” es, es decir, la posibilidad óptica de una comprensión del ser, “se da” el ser. Si no existe el “ser ahí”, entonces no “es” tampoco la “independencia”, ni “es” tampoco el “en sí”. Semejantes cosas no son entonces ni comprensibles ni incomprensibles. Entonces tampoco cabe ni que se descubran entes intramundanos, ni que permanezcan ocultos. Entonces tampoco cabe decir, ni que no son. Si cabe decir ahora, mientras una comprensión del ser es, y con ella una comprensión del “ser ante los ojos”, que entonces los entes seguirán siendo.⁸¹

La angustia es fruto de la situación en la cual se encuentra el *Dasein* en esta vida. Ha sido arrojado al mundo y se encuentra existiendo, pero no de una forma permanente, sino provisoria, porque la muerte es una certeza inevitable. Se

⁸⁰ Cf. PICCOTI, o.c., 30ss.

⁸¹ HEIDEGGER, o.c., 232-233.

trata de una existencia que cesa con la muerte, con un “no ser más ya”, por lo tanto, consiste en una forma de ser determinada por este fin. La muerte es la posibilidad más inminente, indeclinable y enraizada en nuestro ser. Además, está siempre presente en la conciencia del hombre dado su carácter anticipativo, de manera tal que lo acecha continuamente. El hombre es un ser que vive muriendo. Por todo esto, Heidegger ve en este fin una determinación radical de la existencia humana, del ser del *Dasein*: somos ontológicamente un ser arrojado en el mundo para morir.⁸²

Esta condición de la existencia humana no puede ser dejada de lado, ni considerada como un accidente de la vida (como suele suceder con todos aquellos que llevan una vida inauténtica), sino que tiene ser un fenómeno cercano e inminente, un vivir a la espera, aceptando este fin de la existencia, pues en él precisamente se revela la existencia de la nada.

La conciencia, entonces, juega ahora un papel importante según este pensador alemán, porque es a partir de ella que el

⁸² Cf. STEIN Edith, *La filosofía existencial de Martin Heidegger*, Trotta, Madrid, 34. .

hombre asume su trágico destino de “ser para la muerte”. La “conciencia moral”, como la llama él, es un llamado silencioso para huir de la existencia perdida y volver a la conciencia de sí. Es el hombre que se llama a sí mismo a vivir una vida auténtica, es la llamada del cuidado a sentirnos culpables si nuestra existencia no es lo que debiera ser. Es la culpa que se siente por estar arrojado a un mundo y entregado a la responsabilidad de existir; una culpa ontológica, aunque sin dimensión moral por el bien o mal que hayamos hecho. Sin embargo, es la posibilidad de hacer el bien, o de vivir bien, posibilidad que se inicia con la comprensión y aceptación del ser humano y de su condición de ser para la muerte.

Luego de estas primeras investigaciones fenomenológicas del ser del *Dasein*, Heidegger se dedica a analizar la relación del ser con el tiempo, es decir, a esta característica esencial de temporalidad que tiene el ser revelado en el hombre. En efecto, el ser del hombre no tiene que pensarse como una sustancia que existe, sino como algo que deviene y existe realizándose, como un proceso de

temporalización.⁸³ Existir es encontrarse arrojado a la existencia que no se ha elegido y asumirla, por eso, es proyectarse en el poder ser. Esta proyección no se realiza sino a partir de un pasado y en vistas de un futuro, por eso, toda la existencia humana está condicionada por esta temporalidad, la cual es definida como el original fuera de sí, en y para sí mismo. La temporalidad implica la relación necesaria entre el pasado y el futuro; el futuro es cumplimiento del pasado y lo presupone. Entonces, el tiempo no se trata de un conjunto de instantes que se suceden, sino del modo de ser que tiene el *Dasein*. El hombre no es un ser que está en el tiempo como algo extrínseco a él, sino un ser que es constitutivamente temporal.⁸⁴ Su modo de ser consiste en temporalizarse, y su esencia es la temporalización en la unidad de los tres éxtasis.

La historia, entonces, es constitutiva al ser del *Dasein*, de un ser que en consecuencia se funda en existencia temporal y no en una sustancia determinada.⁸⁵ El hombre es un ser histórico por su pasado, es decir, que prosigue a través

⁸³ Cf. HEIDEGGER, o.c., 328-361.

⁸⁴ Cf. ASTRADA, o.c., 41-46.

⁸⁵ Cf. HEIDEGGER, o.c., 360.

del pasado, el presente y el futuro. La historia es entendida aquí como un acontecer en perspectiva del pasado, pero con acción en el presente hacia el futuro, según los tres éxtasis del porvenir.⁸⁶ La historia humana es así un permanente devenir, el hombre es un ser histórico, protagonista de la historia, si logra una existencia auténtica. Este logro sólo es posible si consigue la libertad mediante la aceptación de sí mismo y de su condición de ser arrojado en el mundo para la muerte. La existencia inauténtica carece de valor histórico porque el hombre se pierde en las contingencias de la vida cotidiana y se encierra en sí mismo. El *Dasein* debe comprender que existe en el mundo y que “es con los otros”, porque se gesta a sí mismo y a los demás en un destino colectivo. Sólo así se realiza. Lo mismo que hace con los seres del mundo a los que les concede su destino. En síntesis, sólo con una existencia auténtica se realiza verdaderamente la historicidad; de no ser así, hay que hablar más bien de historicidad inauténtica.⁸⁷

Por todo esto, se puede decir que Heidegger con *Ser y Tiempo* concluye en que todo el análisis ontológico-existencial

⁸⁶ Cf. STEIN, o.c., 43.

⁸⁷ Cf. VATTIMO, *Introducción a Heidegger*, 40ss.

del *Dasein* humano, como constitutivo propio de la existencia y lugar propio del sentido del ser, se resuelve en la temporalidad. La existencia, o el ser, es esencialmente tiempo o historia. El Ser es el Tiempo, en un sentido ontológico, y el Tiempo es el horizonte del Ser.

b) El ser más allá del Dasein

Así, el hombre resulta ser para Heidegger el fundamento último de la realidad, porque es el *Dasein*, y no los entes, el que comprende el ser. Él es el que abre el horizonte en el cual se hacen visibles los entes. Por eso, toda verdad óptica (conocimiento del ente) comprende la verdad ontológica (la comprensión del ser). El *Dasein* no es fundado porque es precisamente él quien abre su horizonte del ser, aunque no es fundamento último en el sentido de la metafísica clásica, como principio absoluto de los entes, sino como el que revela el ser.⁸⁸

Hay aquí un nuevo enfoque de la realidad desde un existencialismo que pretende erigirse como una profunda renovación de la metafísica, o más bien, como una superación

⁸⁸ Cf. *Idem*, 65-66.

de la ontología clásica. Esta nueva ontología se dedica al análisis del ser del hombre y el ser en general, pero en el horizonte de la temporalidad:

Heidegger rechaza toda la empresa de la “metafísica” en el sentido tradicional de este término que indica que algo es eterno, infinito, perfecto. Propone, en cambio, comprender al ser del hombre en particular y al ser en general dentro del horizonte del tiempo. Lo que Heidegger llama metafísica está ligado a la estructura de la existencia finita del hombre en el mundo. Es una metafísica en un sentido por completo diferente del tradicional, a saber, una “metafísica finita de la finitud”.⁸⁹

El hombre en Heidegger es definido como existencia y despojado de toda esencia, de manera tal que sólo la facticidad de existir en el mundo es lo que lo define como tal. Sólo sabe que ha sido arrojado en el mundo a existir y que su existencia es finita, acaba con la muerte, pero no sabe nada respecto de su origen y de una existencia más allá de este mundo. Se trata de una nueva ontología, construida sobre cimientos diversos y opuestos a la metafísica clásica y cristiana:

⁸⁹ LÖWITH Kart, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, Fondo de Cultura Económica, México, 131.

En cierto modo, la existencia ha sido siempre un problema fundamental en el pensamiento humano acerca del ser. La cuestión real no es el nacimiento de un problema enteramente nuevo, sino un nuevo modo de plantear el mismo viejo problema dentro de un contexto diferente. Lo nuevo del existencialismo moderno consiste en que la referencia tradicional de la existencia a la esencia es reemplazada por la absorción de la esencia en la existencia.⁹⁰

Sin lugar a dudas, hay en Heidegger una manera de enfocar la metafísica, que es nueva en el sentido de que establece un nuevo fundamento para el ser: el *Dasein*. El *Dasein* es el hombre, pero en cuanto ser, no en cuanto conciencia (como sostiene el idealismo), el que descubre el ser. El ser del hombre es el único “lugar” donde se manifiesta el ser de las cosas y, puesto que el ser es un evento, el ser finalmente existe por el *Dasein*, en el sentido, claro está, de que es éste quien lo revela, lo hace ser.⁹¹

Para Vattimo, se trata de un paso fundamental en la historia del pensamiento, el cual abre una forma nueva de pensar y existir: el nihilismo, o bien, la era del debilitamiento

⁹⁰ Idem, 142.

⁹¹ Cf. FABRO Cornelio, *L'assoluto nel esistenzialismo, Opere Complete 11*, Ed. Verbo Incarnato, Roma, 2010, 82.

del ser. Este nihilismo es el resultado de las dos tesis sobre las cuales Heidegger fundamenta su fenomenología existencial. Por un lado, establece que lo único que se puede conocer del ser es la presencia del ente ante mí y nada puede conocerse respecto del origen de todos los seres. Por otro lado, no sólo hay un vacío lleno de nada al origen del ser, sino también al final del mismo. El hombre tiene la certeza de su muerte y por más que se angustie, no puede escapar de ese destino: es un ser que camina hacia su propia desaparición. Ahora bien, el *Dasein* es la única posibilidad que tienen los entes de ser, por lo tanto, también los entes están llamados a existir en un ser que existe sólo en el tiempo, sólo por un tiempo.

En síntesis, podemos decir que el nihilismo que propone Vattimo no es más que el resultado inevitable de la relación esencial y excluyente que Heidegger establece entre el ser y el tiempo. La reducción de toda realización del ser al ámbito de la temporalidad no deja otra salida que la nada, la negación misma del ser.

Ahora bien, nosotros podemos preguntarnos si efectivamente el nihilismo es inevitable, o bien si cabe la posibilidad de cuestionar los fundamentos y métodos de esta

fenomenología existencial para ver si el nihilismo es una propuesta válida o no.

El filósofo alemán se propuso analizar el origen de la noción de ser con el fin de descubrir el verdadero principio del ser, por eso, como hemos señalado antes, al inicio de *El Ser y el Tiempo* afirma que el ser está necesariamente vinculado con el hombre. La primera percepción que el ser humano tiene es la de su propia presencia en el mundo, es el ser que “está ahí”, por lo tanto, concluye, la esencia del hombre es esta presencia, o mejor dicho, esta existencia. El hombre es el “ser ahí” y esto expresa su ser. Es un nuevo inicio respecto de las metafísicas anteriores, ya sea la idealista que considera la conciencia del hombre como principio del ser; ya sea la realista, que considera al ente como fundamento del ser. El *Dasein* es el origen del ser puesto que el ser de los entes sólo se manifiesta al hombre (el resto de los entes no capta el ser), pero es, a la vez, origen de su propio ser; sólo él se descubre como el que “está ahí”.

El ser es aquí la existencia y la existencia es el “ser ahí”, lo que está ante los ojos, es decir, su presencia o manifestación, tal como afirma en *El Ser y el Tiempo*. El ser,

por lo tanto, sólo se refiere a esta patencia y nada dice respecto de lo que es. Como hemos señalado antes, esto significa, en cierta manera, recuperar el valor de la realidad de los entes, valor que había quedado desvirtuado con el idealismo. La fenomenología existencial sostiene que las cosas están ahí y que yo estoy ahí frente a ellas, luego el mundo es real. Sin embargo, esa patencia del ser es lo único que la noción de ser significa.

Este punto de partida es lo que nosotros deberíamos cuestionarnos si queremos tener una idea más clara respecto del nihilismo, por eso, cabe preguntarse: ¿la noción de ser sólo refiere la existencia de la cosa? ¿No dice también lo que es? ¿O acaso el árbol que tengo delante se manifiesta como una presencia indefinida de un ser y no más bien cómo un árbol?

Heidegger se propone rescatar del olvido el ocultamiento del ser del ente mediante la toma de conciencia de la presencia o manifestación del ente. La filosofía hasta ese momento, sostiene, se ha olvidado del ser por detenerse en la consideración del ente sin atender a la revelación misma del ser. De allí que, con el método fenomenológico, analice la

presentación del ser en el *Dasein* y descubra la realidad concreta de los datos que son captados por la percepción sensible. En efecto, el ser que está ante mí es “este ser”, cuyas realidad y características son las que me informan los sentidos de modo previo a la elaboración del concepto mediante la abstracción que realiza posteriormente la razón. Heidegger sostiene que el ser es lo que está ante mí y lo único que realmente importa a la metafísica es su patencia. De esta manera, subordina el ente al ser y coloca su existencia en la inmanencia existencial del *Dasein*, pues fuera de él no se da el ser.⁹²

De esta manera, el ser se agota en la presencia o revelación desarticulada del verdadero ser o presencia en sí. En efecto, si nosotros tenemos en cuenta la realidad en toda su complejidad, tenemos que reconocer que el método metafísico de Santo Tomás de Aquino es más completo, porque distingue dos elementos en la composición del ser: por un lado, la existencia o *esse* que es lo que confiere el acto de ser a los entes y al mismo hombre; y, por otro, la esencia, que

⁹² Cf. FABRO, *o.c.*, 85.

es lo que hace que las cosas sean un determinado ser. Cuando Heidegger decide, mediante el método fenomenológico, identificar el ser con la mera presencia, entonces deja de lado la relación entre el ser y el ente; se ocupa sólo de su manifestación y niega que en la realidad los seres estén compuestos de estos dos principios realmente distintos: el acto de ser y la esencia.⁹³

A esta limitación y subordinación del ente al ser, habría que agregarle una segunda reducción metafísica. En efecto, la fenomenología existencial heideggeriana sólo analiza la presentación del ser sin preguntarse por el origen de los entes. En efecto, no sólo podemos verificar que hay seres que están presentes ante nosotros, sino que lícita y necesariamente tenemos que preguntarnos de dónde salen esos seres. La pregunta no es ociosa si tenemos en cuenta que los seres que se presentan a la conciencia no existen por sí mismos sino por otro, por lo cual necesitan de una Causa para “estar ahí” ante nosotros. Y esta dependencia de una causa los convierte en seres contingentes. He aquí otros de los aspectos

⁹³ Cf. DERISI Nicolás, *El último Heidegger*, Eudeba, Buenos Aires, 1950, 28 y ss

del ser que no tiene en cuenta la fenomenología existencial: el ser ante mí es contingente. Y eso que vale para los seres en general también se aplica al ser del hombre; también el *Dasein* es contingente. Eso es lo que define su ser. Si Heidegger se percata de esta limitación del *Dasein* cuando sostiene que el hombre es un ser para la muerte y esto lo condiciona en su modo de ser, ¿cómo es posible que no se haya preguntado por el origen del ser del hombre?⁹⁴ Esa es la consecuencia directa de la *epojé* del método fenomenológico que escinde y separa arbitrariamente el ser del ente (del ser en sí) y de la idea de que lo que se capta del ser es sólo su presencia por los sentidos.

Heidegger tiene razón cuando afirma que el *Dasein* es la casa del ser, es decir, el único lugar donde el ser puede manifestarse. El hombre puede percibir la presencia del ser ante sí mismo, sin embargo, ¿qué es lo que percibe el individuo cuando se da cuenta de dicha presencia? El hombre conoce porque es un ser espiritual y su espiritualidad le permite conocer. Ahora bien, hay dos tipos de conocimiento

⁹⁴ Cf. *Idem*, 31.

en el hombre: el que proviene de los sentidos y le brinda información respecto de las características materiales de los entes; y el que proviene de la razón, el cual a partir de los datos sensibles abstrae las condiciones materiales del ente y expresa en un concepto la esencia de dicho ente. Luego, la razón emite un juicio respecto de ese ente y capta formalmente el ser. De manera tal que la noción de ser no es lo primero que se capta, sino el resultado de ese proceso de conocimiento que empieza en los sentidos. El ser en sí mismo no es inteligible o aprehensible por concepto como la esencia, pues él sólo pone en acto la esencia, la hace ser, es un acto y su descubrimiento. No hay, por lo tanto, una intuición directa del ser, sino la captación de la realidad del ente, de su realidad material que contiene la esencia y la existencia como principios distintos a los que se llega mediante la abstracción y juicio de la realidad concreta y termina afirmando que la esencia realmente es.

En este caso, se afirma que el ente es en sí, o sea que su ser no se realiza cuando el hombre lo conoce o intuye su presencia, sino que existe en sí mismo de manera independiente y trascendente. Es trascendente a la conciencia

humana y, por ende, a la temporalidad. Es perfectamente lógico que la conclusión de Heidegger sea: el ser se da en el tiempo, no puede desvincularse de la temporalidad. Y es también perfectamente lógico que si se decide analizar sólo el ser tal como se presenta ante el hombre, sin preguntarse por su causa o su fin, la filosofía termine siendo nihilista, es decir, enseñando que el ser sale de la nada y se dirige hacia ella y proclamando, en consecuencia, la superación de la metafísica, porque es un ser que se agota en su propia presencia en el pensar del *Dasein* y, por eso, es débil, como dice Vattimo, respecto del ser concebido como ente trascendente, que existe antes de su manifestación a la conciencia.

El debilitamiento del ser que propone Vattimo es el resultado de una fenomenología existencial que sólo tiene en cuenta la existencia como presencia en el mundo, como un estar dentro de la especialidad y temporalidad. Es el ser, pero en su pura proyección o actividad. Es un análisis, como sostiene Derisi, que finalmente:

[...] no logra distinguir ni separar convenientemente el ser en sí de su manifestación o patencia, realizada en la patencia o ser del *Dasein*; en el cual tampoco ha podido distinguir entre la conciencia

o manifestación manifestante y el ser permanente manifestado, reduciéndolo a pura existencia o temporalidad, a pura manifestación sin ser sustancial inmanente ni vinculación alguna con él, a un puro aparecer o presencia permanente que se agota en sí misma, y en la cual logran ser o patencia los demás entes.⁹⁵

En una perspectiva realista, en cambio, el ente está compuesto de dos principios distintos: la esencia y la existencia. El ser es lo que perfecciona la esencia poniéndola en acto, la hace ser en sí misma, no en la conciencia del hombre. La esencia es sólo un principio potencial en el ente y, en los seres corpóreos, está compuesta de materia y forma, las cuales también se relacionan entre sí como potencia y acto. La existencia o ser es un acto que no le añade ninguna nota constitutiva o inteligible a la esencia, sino que sólo pone en acto. Éstos son dos principios realmente distintos y presentes en el seno del ente real y existen en ella en sí mismos no por su manifestación a la conciencia.

La presentación del ser a la conciencia, por lo tanto, no es sino fruto de un proceso de conocimiento, no resulta de una intuición. Ese proceso se inicia, como dijimos, por la captación

⁹⁵ *Idem*, 59.

de la cosa por los sentidos; luego, la inteligencia abstrae las condiciones particulares de la materia individual y accede por el concepto a la esencia. Después, aprehende la existencia, aunque sin describirla pues no tiene notas esenciales, pero sí expresándola en un juicio que indica que es una presencia en sí: el árbol existe. La captación del ser, entonces, supone la distinción entre esencia y existencia y se presenta como la realidad de la esencia en el sentido de que existe por el acto de ser.

En esto coinciden la fenomenología y la metafísica, pues ciertamente el ser es la presencia del ente que sale de su ocultación y se presenta al hombre para luego volver a desaparecer y ocultarse en el ente. Sin embargo, ambos métodos difieren en que para la fenomenología el ser es sólo un evento que se manifiesta a la conciencia y que permanece en ella, mientras que para la metafísica, el ser se presenta a la conciencia, pero no existe por ella y en ella, sino que existe primero en sí mismo, en el ente, y luego en la conciencia. Para la fenomenología existencial, en cambio, el ser si bien aparece como algo diferente respecto del *Dasein*, sólo existe en él, no tiene, ni puede tener presencia en sí.

A estas diferencias en la concepción del ser entre la fenomenología y la metafísica, habría que añadir una diferenciación más. El ser tal como se presenta al *Dasein* en la fenomenología existencial parece ser siempre el mismo. Sin embargo, nosotros observamos en la realidad que hay diferentes tipos de ser, o bien, que el ser se realiza de maneras muy diversas. Esto es lo que la metafísica explica cuando enseña que el ser es análogo, no unívoco. Se realiza en los entes que tienen distintas formas de ser, diferentes perfecciones. El ser es un concepto análogo porque abarca todos esos entes. En todos ellos, el ser se realiza de manera gradual pero imperfecta, por eso, la ontología realista afirma la necesidad de encontrar una explicación del ser más allá de su manifestación en la conciencia. La presencia del ser reclama una causa que no puede ser lógicamente él mismo, ni el hombre, que sólo lo devela, pero no le da existencia real.

Entonces, hay un Ser que es la Causa Primera de todos los seres, que no posee causa y tiene el ser de manera absoluta e ilimitada, mientras que el resto de los seres tienen el ser por participación, como algo recibido de aquella Causa Primera que existe por sí misma. El ser como noción es, para la

metafísica, una realidad unívoca y análoga a la vez: unívoca, porque el concepto más universal, todos los seres tienen en común el ser; análoga, porque los seres no son de la misma manera, es decir, que se distinguen por el modo de ser que tienen.

Esta complejidad del ser no se ve reflejada en la fenomenología, la cual presenta una multiplicidad de seres que son presencia en el *Dasein*, no en sí. Sólo la noción análoga explica la diversidad de seres que tiene la realidad que contemplamos ante nosotros.⁹⁶ Un ejemplo claro de la importancia de esta perspectiva análoga del ser es la posibilidad que se abre con ella de explicar la distinción entre el ser que se da en los seres irracionales y el ser en el hombre. En efecto, si bien es cierto que, como dice Heidegger, sólo en el *Dasein* el ser se manifiesta como tal, también es cierto que si a esta noción de ser se agrega la consideración de la esencia del ser humano, se puede tener una idea más clara de cómo el hombre descubre el ser.

⁹⁶ Cf. *Idem*, 84.

He aquí otro de los aspectos pendientes de la fenomenología existencial: el análisis de la esencia del hombre. Esta ausencia no sólo limita la explicación de la manifestación del ser a la conciencia, sino que además reduce al ser humano a un puro aparecer o quehacer y, en definitiva, a una pura temporalidad e historicidad. Es así un ser que no puede superar su propia contingencia; vacío de toda realidad permanente, sólo existe lo que se está manifestando en el presente y finalmente, su consistencia real. El hombre procede de la nada y se dirige hacia la nada. El nihilismo abarca, por lo tanto, toda la realidad, incluso la del hombre, lo cual a su vez debilita la consistencia de ese ser que es sólo presencia y manifestación ante los ojos. Para que exista realmente una noción de ser, hace falta un ser existente en sí que la produzca; sin embargo, también el *Dasein* sin una esencia propia y con una existencia que es sólo aparecer de la nada, resulta insuficiente como fundamento del ser.

Éste es el “pensamiento débil” que propone Vattimo, siguiendo la filosofía de un Heidegger que presentaba su teoría como una superación de la metafísica. Vattimo es inteligente en reconocer que, de esta manera, desaparecen

todos los fundamentos sobre los cuales se ha pensado el ser, aunque no advierta que, al mismo tiempo, han desaparecido las razones de su nihilismo. Al final, no queda nada en la realidad, en el mundo; tampoco el hombre es algo sino más bien nada. Y, podríamos agregar, tampoco esta filosofía nihilista ha dicho nada. Nada que dure. Nada que sea.

Siendo así las cosas, ¿qué sentido tiene este pensamiento nihilista en la historia del pensamiento?, ¿acaso algo queda de esta negación de la metafísica? Sin lugar a dudas, el debilitamiento del ser no es más que el epílogo final del proceso de pensamiento que se iniciara en la Modernidad, cuando la consideración del ser se desplazó de la realidad hacia la conciencia del sujeto. Por esta razón, nosotros nos atrevemos a reinterpretar las conclusiones de Vattimo y a afirmar que lo que ha desaparecido es el fundamento racionalista de la metafísica, es decir, la idea de un ser que sea sólo en la conciencia o en su manifestación a ella. Queda ahora por avanzar en la reflexión sobre el ser, integrando todo los descubrimientos válidos del método fenomenológico, pero teniendo en cuenta que el ser no comienza cuando se revela el hombre, sino que existe antes que él y de manera

independiente, aunque su descubrimiento sea posterior y sólo sea una noción real de ser si el ente en sí existe.

2.3. La debilidad de la modernidad en Vattimo

En este nihilismo, confluyen la filosofía de Heidegger y la de Nietzsche, contribuyendo cada uno desde diferentes perspectivas a la superación del pensamiento metafísico. Así como la hermenéutica del *Dasein* concluye en el nihilismo, de la misma manera el análisis de Nietzsche plantea la disolución de la modernidad a partir de la radicalización de los principios del racionalismo moderno:

La modernidad está constituida no sólo por la categoría de la superación temporal (el inevitable sucederse de los fenómenos históricos de los cuales el hombre moderno adquiere conciencia a causa del exceso de historiografía), sino también, como consecuencia muy directa, por la categoría de la superación crítica. La consideración inactual, en efecto, refiere al historicismo relativista, que ve la historia como un puro sucederse temporal, a la metafísica hegeliana de la historia, que concibe el proceso histórico como un proceso de *Aufklärung*, de progresiva iluminación de la conciencia y de absolutización del espíritu [...] pero ya no se piensa en salir de ella recurriendo a fuerzas eternizantes, sino que aquí se

ve la disolución producida mediante la radicalización de las mismas tendencias de la modernidad.⁹⁷

La verdadera salida de la modernidad es con este nihilismo, sostiene Nietzsche, por el que ya no existe la noción de verdad y el fundamento no obra. De esta manera, se elimina toda connotación metafísica de la iluminación:

La *Aufklärung* –el desplegarse de la fuerza del fundamento en la historia- no termina con la destrucción de la idea de verdad y de fundamento: esta destrucción quita toda significación a la novedad histórica que precisamente en la perspectiva de la *Aufklärung* era la única connotación que quedaba del ser metafísico en la modernidad, al definir esta época como la época de la superación, de la crítica o también, en un nivel más bajo, de la moda (pienso aquí en el ensayo de Georg Simmel). La función del pensamiento ya no es más como siempre lo creyó la modernidad, remontarse al fundamento y por ese camino volver a encontrar el valor *novum-ser*.⁹⁸

Vattimo define aún con mayor precisión el aporte de Nietzsche a la filosofía posmoderna:

⁹⁷ VATTIMO G., *El fin de la modernidad*, 147.

⁹⁸ *Idem*, 149.

Lo que *Humano, demasiado humano* llama en líneas finales una “filosofía de la mañana” es cabalmente el pensamiento no orientado ya hacia el origen o el fundamento sino orientado a lo próximo. Este pensamiento de la proximidad podría definirse también como un pensamiento del error o, mejor aún, del error incierto para subrayar que no se trata de pensar lo no verdadero sino de mirar la evolución de las construcciones “falsas” de la metafísica, de la moral, de la religión, del arte, todo ese tejido de inciertos vagabundeos que constituye la riqueza, o más sencillamente, el ser de la realidad. Puesto que ya no hay una verdad ni un *Grund* que la pueda desmentir y falsear, ya que como dirá Nietzsche en el *Crepúsculo de los ídolos*, el mundo verdadero se ha convertido en fábula y con él se diluyó también el mundo aparente.⁹⁹

El olvido del ser hay que asumirlo también como algo que está inscrito en el ser mismo, puesto que nunca el ser puede darse todo en presencia, siempre se percibe como algo que ya no está presente, como algo sido. En este sentido, Vattimo ve un paralelo entre Nietzsche y Heidegger:

[...] el efecto nihilista de la autodisolución del concepto de verdad y del concepto de fundamento en Nietzsche tiene su paralelo en el “descubrimiento” heideggeriano de carácter de “hacer época” del

⁹⁹ Idem, 149.

ser; tampoco en Heidegger el ser puede ya operar como *Grund*, ni para las cosas ni para el pensamiento.¹⁰⁰

Este nihilismo implica un cambio de actitud hacia una especie de relativismo historicista, porque ya no se busca ni un fundamento, ni una verdad última, sino que se postula la existencia de aperturas históricas, de destino, enviadas por un *Selbst*, un sí mismo, que se da solamente en ellas.

Vattimo señala tres caracteres del pensamiento de la posmodernidad a modo de conclusión: 1) un pensamiento de la fruición: ya no se busca una solución, propia del funcionalismo, que quiera transformar la realidad, sino que el objetivo es un pensamiento estético; 2) un pensamiento de contaminación, es decir, de repetición y distorsión, un saber débil, residual, con la misión ambigua de velar y descubrir; 3) un pensamiento de la *Ge-Stell*, es decir, la búsqueda de nuevas chances post-metafísicas de la tecnología mundial. La ontología débil es la única posibilidad de salir de la metafísica y brindar un comienzo nuevo.

¹⁰⁰ Idem, 154.

Pero la superación de la metafísica no se limita a la filosofía, sino que comprende también el ámbito de la religión. Toda religión tiene un conjunto de verdades en las que se funda su credo y su práctica religiosa y, por ende, tiene también la necesidad de una explicación racional de esos principios. Esta explicación no puede mantenerse al margen de la cultura y la filosofía de una época. De allí que, para Vattimo, la religión en la actualidad necesite ser repensada desde una perspectiva posmoderna, esto es, incorporando los avances de la reflexión filosófica de esta última etapa de la modernidad.

Este nuevo sustento filosófico introduce cambios sustanciales en el modo de concebir la religión. La negación de verdades metafísicas parece ser perfectamente compatible con la esencia del cristianismo que, según nuestro filósofo, predica el amor de un Dios que se ha enamorado de los hombres y que ha elegido precisamente el camino de la debilidad para llegar hasta ellos. Vattimo dedica varios ensayos de la última parte de su producción filosófica a la cuestión de la religión como una consecuencia lógica de su trayectoria, pero también como un retorno a sus orígenes y

una búsqueda personal de Dios. Nuestro pensador reconoce haber recibido una formación religiosa práctica en su niñez en el ámbito del catolicismo y, a pesar de haberse alejado de esta fe durante un largo período, ahora vuelve a analizar el contenido de esta religión por diversas razones. En primer lugar, porque por razones de edad necesita encontrar respuestas respecto de la vida después de la muerte. En segundo lugar, porque reconoce que la ciencia y la técnica no han logrado responder a todas las preguntas que se plantea el hombre, de modo que la razón, sostiene, más bien ha sido derrotada. En tercer lugar, porque las religiones, lejos de desaparecer como pronosticaban algunos pensadores racionalistas modernos, han renacido como fruto de la búsqueda de sentido de la vida, pero también por el reconocimiento de la autoridad moral de representantes de las diferentes religiones y en especial del Papa. En cuarto lugar, porque las teorías filosóficas que sustentaban el ateísmo moderno han fracasado al haberse convertido ellas mismas en víctimas de sus propios fundamentos:

El hecho es que el “fin de la modernidad” o, en todo caso, su crisis ha traído consigo también la disolución de las principales teorías filosóficas que pensaban haber liquidado la religión: el

cientificismo positivista, el historicismo hegeliano y, después, marxista. Hoy ya no hay razones filosóficas fuertes y plausibles para ser ateo o, en todo caso, para rechazar la religión. El racionalismo ateo, en efecto, había tomado en la modernidad dos formas: la creencia en la verdad exclusiva de la ciencia experimental de la naturaleza y la fe en el desarrollo de la historia hacia una situación de plena emancipación del hombre respecto a toda autoridad trascendente.¹⁰¹

Vattimo hace un balance de lo que ha dejado la modernidad mientras transita su etapa final. Este ensayo, *Creer que se cree*, tiene ese sentido de balance de época y de confesión de convicciones interiores. Es el resultado de una trayectoria intelectual que se ha inspirado, desde el inicio, en las tesis de Nietzsche y Heidegger; por lo tanto, suponen una síntesis y una situación espiritual personal. En ese contexto, afirma una tesis que consideramos esencial en el balance de la modernidad. El modernismo racionalista, positivista e historicista se ha sustentado en principios que han debilitado sus propias tesis de manera tal que, en la actualidad, no pueden ser usados en contra de la religión. Las verdades científicas y filosóficas no se han mantenido al margen de este

¹⁰¹ VATTIMO G., *Creer que se cree*, Paidós Barcelona, 1996, 22.

debilitamiento general de una razón que pretendía poder conocer todo y convertirse en un nuevo fundamento del ser y de la verdad, pero que ha terminado socavando las bases mismas de su sistema.

Esta conclusión fundamental es una de las tesis que Vattimo reconoce haber tomado de Nietzsche y de su crítica del idealismo, tal como lo demuestra en el análisis del recorrido de la idea de la conciencia como único sustento de la verdad que hace en *El crepúsculo de los ídolos*. Esa voluntad de poder que inspiraba a la filosofía moderna en su intento por dominar la realidad es la misma que quiso dominar el mundo mediante el desarrollo tecnológico, también en este caso con un resultado adverso, porque se proponía crear un mundo mejor y la experiencia histórica es claro testigo de este gran fracaso. Precisamente ésta es la razón por la cual, siguiendo las reflexiones heideggerianas, sostiene la tesis de la superación de la metafísica:

[...] la metafísica de la objetividad concluye en un pensamiento que identifica la verdad del ser con la calculabilidad, mensurabilidad y, en definitiva, con lo manipulable del objeto de la ciencia-técnica. Ahora bien, en esta concepción del ser como objeto medible y manipulable se esconden las bases del mundo que Adorno llamará

de la “organización total”, en el que, fatalmente también el sujeto humano tenderá a devenir puro material, parte del engranaje general de la producción y el consumo.¹⁰²

La tesis de Heidegger no sólo rechaza la idea de un fundamento metafísico en sentido clásico e idealista, sino que cuestiona la existencia de un fundamento, de todo fundamento, y renuncia a encontrar uno como afirmación sapiencial, como conclusión de todo el recorrido histórico de la filosofía y sus consecuencias en la vida de los hombres. En efecto, no se trata del reemplazo de una metafísica por otra, sino de la negación de la posibilidad de un sustento de la realidad en los entes.

Con esta negación de un fundamento del ser y de la verdad, uno podría pensar que este nihilismo excluye radicalmente la existencia de un dios y el sentido consiguiente de una religión para los hombres. Sin embargo, no sucede así en el análisis de Vattimo, puesto que la debilidad del pensamiento así demostrada resulta ser una virtud en cuanto señala el límite de la condición humana, y por lo tanto, resulta algo positivo. Ahora bien, para nuestro pensador, no sólo en

¹⁰² Idem, 26.

los hombres la debilidad es un factor positivo, sino también en Dios: en el Dios cristiano que ha elegido la debilidad como forma de acercamiento a los hombres.

En definitiva, para Vattimo, la debilidad del pensamiento posmoderno se convierte en un excelente punto de encuentro con el pensamiento cristiano si se tiene en cuenta el sentido de la afirmación de la Encarnación de Dios. Este hecho inaudito e impensable refleja la voluntad de un Dios que elige la debilidad como medio para la salvación. El análisis de Vattimo se apoya así en una verdad teológica, no ya en teorías filosóficas, pero en una verdad que tiene consecuencias inevitables en la concepción de la religión. Si toda la religión cristiana se sostiene en este hecho, es decir, en que la naturaleza divina asume la naturaleza humana, debería entonces reconocerse un nuevo espacio para el diálogo del pensamiento posmoderno con la religión. Dios ha optado por la debilidad humana y el hombre no debe rechazarla.

Ahora bien, esta nueva posibilidad que se abre en la cultura posmoderna no significa, para Vattimo, un retorno a una religión de verdades con sustento metafísico, de las cuales aquélla debe liberarse:

Desde aquí se empieza a ver también en qué sentido el autoritarismo de la Iglesia católica, acentuado sobre todo en las actitudes de algunos pontífices como Wojtila, está ligado a la metafísica: no sólo a una metafísica determinada, la que penetra toda la tradición occidental en la forma del aristotelismo reelaborado por Santo Tomás, sino a la metafísica en sentido heideggeriano, a la idea de que haya una verdad objetiva del ser que, una vez conocida (por la razón iluminada por la fe) se convierta en la base estable de una enseñanza dogmática y, sobre todo, moral que pretende fundarse sobre la naturaleza eterna de las cosas.¹⁰³

De esta manera, Vattimo pretende analizar la religión en el contexto de la posmodernidad, pero desde la perspectiva de una religión sin verdades metafísicas e inmutables, un cristianismo más acorde con la mentalidad contemporánea. Entonces, la religión que piensa nuestro autor está directamente influenciada por la situación de la filosofía, pero de modo distinto a la influencia del racionalismo moderno, porque en este caso, hay espacio para la religión.

Ahora bien, como dijimos, la religión es aquí pensada con categorías posmodernas, por eso, a continuación, nos referiremos a las características de esta nueva religión,

¹⁰³ Idem, 53.

siguiendo una serie de ensayos dedicados a esta cuestión. Entre estos ensayos, se destaca *Después de la cristiandad*, donde Vattimo expone los fundamentos filosóficos de esta vinculación, confesando que siempre tuvo desconfianza hacia algunas tesis de la filosofía moderna y que también tuvo la convicción de que había una posibilidad de diálogo con la religión. Naturalmente, asumiendo siempre como punto de partida la superación de la metafísica ligada, en su opinión, a la violencia, y el multiculturalismo como característica propia de esta época:

Según buena parte de la filosofía del siglo XX, ya no se puede pensar el ser como fundamento, y no sólo porque se corre el riesgo de que este objetivismo prepare la sociedad totalitaria, y al final, Auschwitz o el GULAG. El hecho es que la cultura europea se ha dado cuenta de que hay otras culturas, que no se pueden clasificar simplemente como “primitivas”, es decir como más atrasadas que nosotros, occidentales, en el camino del “progreso.”¹⁰⁴

La negación de la existencia de un fundamento también es, en Vattimo, un elemento común para la filosofía y la religión. Es el presupuesto de toda posibilidad de reflexión,

¹⁰⁴ VATTIMO, *Después de la cristiandad*, 12.

aunque consista esencial y paradójicamente en la negación de todo fundamento:

Muy simplificado me parece que se puede decir que la época en la que vivimos hoy, y que con razón se llama posmoderna, es la época en la que ya no se puede pensar la realidad como una estructura sólidamente anclada en un único fundamento, que la filosofía tendría la tarea de conocer y, quizá, la religión la tarea de adorar. El mundo efectivamente pluralista en el que vivimos no se deja interpretar ya por un pensamiento que a toda costa lo quiere unificar en nombre de una verdad última.¹⁰⁵

Luego de reafirmar la negación *a priori* de la existencia de un ser que sea fundamento último de todos los seres y de la verdad, como tesis primordial de la filosofía de esta modernidad tardía, Vattimo define el sentido en el cual se puede aceptar la existencia de Dios y la consiguiente posibilidad de la religión. Ya no es el Dios que se explicaba a través de nociones metafísicas, definiendo las propiedades de un Ser que se distingue de los otros seres por existir por sí mismo. La idea de Dios en la posmodernidad tiene que estar ligada necesariamente al relato:

¹⁰⁵ Idem, 13.

El Dios reencontrado en la posmodernidad metafísica es solamente el Dios del libro: no sólo en el sentido subjetivo del genitivo, el autor de la revelación bíblica, sino también en el sentido objetivo: el Dios que se nos da en el libro, que no existe como una realidad “objetiva” fuera del anuncio de la salvación que, en formas históricamente cambiantes y ofrecidas a una continua reinterpretación por parte de la comunidad de los creyentes, se nos anuncia en la Sagrada Escritura y la tradición viva de la Iglesia.¹⁰⁶

Este Dios que sólo existe en el anuncio, y que sólo existe en el libro, como dice el texto, se presenta como palabra, no como la Palabra de Dios; no como el Hijo de Dios que asume la naturaleza humana, sino como el relato que los hombres hacemos de esta presentación de lo divino y su oferta de salvación. Si Dios existe únicamente en este discurso sobre Dios, entonces nosotros podríamos pensar que Vattimo propone reemplazar el antiguo discurso teológico por una nueva teología posmoderna que, como aquélla, pretende proponer a un Dios que se revela y espera construir con los hombres una relación de amistad (la religión). Sin embargo, la afirmación del pensador italiano no deja margen para una presencia divina fuera del mismo relato. El relato se convierte

¹⁰⁶ Idem, 16.

así en la única realidad existente, y el Dios que queda atrapado allí, para decirlo de alguna manera, no es un ser que pueda hacer algo por nosotros y al que nosotros podamos hablarle y darle gracias. Ese Dios que existe sólo en la palabra, existe en tanto y en cuanto se lo pronuncia, su ser depende de la razón humana y, por eso, carece de fuerza propia para producir algo más que una “impresión” en las personas. Esa divinidad ya no es lo que los hombres pensaban antes de ella, un Ser que existe antes de que exista el mundo, sino lo que los hombres quieren pensar sobre Él.

Esta tesis, que parece haber “debilitado” al ser divino, ha puesto su acento en la entidad del discurso. Sin lugar a dudas, el relato se convierte en el nuevo fundamento, siendo lo que hace ser a las cosas y a Dios. El relato se convertiría así en el único lugar donde el ser se halla y el único que puede ostentar pretensiones universales. Sin embargo, Vattimo evita, con inteligencia, las consecuencias lógicas de su tesis anterior y se encarga de aclarar que si hay algo que el pensamiento posmoderno no puede tolerar es que haya un relato con pretensiones de imponer una validez universal a su explicación de la realidad:

La especialización de los lenguajes científicos, la multiplicidad de culturas (que el mito eurocéntrico del progreso ya no unifica jerárquicamente), la fragmentación de los ámbitos de existencia y el pluralismo babélico de la sociedad de la modernidad tardía han hecho realmente impensable un orden unitario del mundo; han caído en descrédito todos los metarrelatos –según la afortunada expresión de Lyotard- que pretendían reflejar la estructura objetiva del ser. En todo esto consiste el final de la metafísica.¹⁰⁷

Siguiendo el pensamiento de Vattimo, tenemos que pensar que Dios es un libro, es decir, un relato, puesto que sólo existe en él; pero ese relato no puede ser entendido como metarrelato. A la debilidad original de Dios, de un Dios que no existe como un ser independiente, hay que agregarle la debilidad de la palabra que lo presenta, pues tampoco ella puede tener intención de decir una verdad. El pluralismo afecta también al lenguaje. En este contexto, Vattimo sostiene una tesis que, a nuestro juicio, resulta esencial a la hora de hacer un balance de la modernidad. En efecto, la posmodernidad se presenta como la debilidad de la modernidad, pero cuyo origen está en las bases mismas del racionalismo filosófico:

¹⁰⁷ Idem, 25.

El final de la metafísica y la muerte de Dios moral han liquidado las bases filosóficas del ateísmo. Hoy los filósofos parecen ser, mayoritariamente, irreligiosos o antirreligiosos sólo por inercia, no por fuertes razones teóricas. Estas últimas en la modernidad se han identificado con metafísicas positivistas o historicistas. A Dios se le negaba bien porque no es verificable por medio del experimento científico, bien porque se le reconoce como una fase irremediabilmente superada del proceso de ilustración de la razón. Ahora bien, estos metarrelatos, especialmente han quedado fuera de juego con el final de la metafísica.¹⁰⁸

Esta conclusión de nuestro pensador debería motivar una reflexión profunda sobre el proceso que han seguido las ideas filosóficas de la modernidad y sus consecuencias. Tal vez se puedan distinguir en esta tesis dos aspectos: por un lado, el racionalismo moderno no consiguió el fin que se propuso, esto es, reemplazar la metafísica clásica realista de origen aristotélico por una metafísica idealista, positivista e historicista; por otro lado, también se afirma que la debilidad proviene de su interior, de “las bases filosóficas del ateísmo”. Ahora bien, un sistema que se autodestruye debería analizar críticamente sus propios principios, pues su desaparición no es lo que naturalmente pretendía. Algunos de sus fundamentos

¹⁰⁸ Idem, 28.

carecen de solidez, de validez, por eso, siguiendo su dirección se han anulado a sí mismos.

Tenemos aquí, señalada por Vattimo, una de las tareas filosóficas más importantes, a nuestro parecer, de la actualidad. No basta con mencionar el hecho histórico, ni con los análisis fenomenológicos de sus implicancias culturales; la filosofía tendría que preguntarse nuevamente por esas bases, puesto que es posible que ellas, de alguna manera, sigan siendo parte de la forma de pensar de la reflexión contemporánea. El ateísmo moderno al que se refiere aquí nuestro filósofo no sólo negó la existencia de Dios, sino que lo hizo negando, a la vez, la existencia real de los seres contingentes. En efecto, si se reconoce la existencia de seres que poseen una sustancia y se reconoce que no pueden originarse ni lógicamente ni metafísicamente a sí mismos, se necesita la explicación de su origen a partir de la noción de causalidad. El idealismo ha cuestionado, primero, la existencia del principio de causalidad y, luego, la entidad ontológica de los seres.

Pero Vattimo, en cambio, no parece querer llevar tan a fondo el análisis y acepta como “nueva” (¿?) base de la

reflexión filosófica la superación de la metafísica. No se pregunta si las tesis de Nietzsche y Heidegger se afirman sobre los principios que han debilitado la modernidad, como ellos mismos han visto. Si la metafísica de la modernidad, como ellos sostienen, se ha autodestruido, ¿no cabría pensar, acaso, que no todo lo que negaron ha desaparecido efectivamente como ellos creían? ¿O bien, que no toda la demostración de falsedad de las tesis de la metafísica realista ha sido válida? Si uno constata la insolvencia de un pensamiento, debería tener la capacidad de analizar críticamente sus puntos de partida.

Esto es lo que, a nuestro parecer, podemos deducir de las tesis de Vattimo: por un lado, aquello que él explícitamente afirma, esto es, que las tesis de la filosofía moderna idealista, positivista e historicista pretendieron sustituir la filosofía realista con un nuevo fundamento para el ser, pero fracasaron porque las nuevas tesis cumplieron un proceso de autodestrucción y hoy ya no son válidas. Por otro lado, este agotamiento de la modernidad reclama un análisis crítico de parte de la filosofía que indague las causas de este proceso de agotamiento, es decir, la validez de las tesis sobre las cuales se ha fundado la nueva ontología moderna. Esta segunda

conclusión no es explícitamente afirmada por Vattimo, es más bien una conclusión lógica que, a nuestro criterio, puede deducirse de sus razonamientos, sobre todo si tenemos en cuenta el análisis más profundo que Vattimo hace de Nietzsche en unos ensayos dedicados especialmente al itinerario filosófico de este pensador.

Nietzsche se propuso hacer una crítica radical de la moral, de la cultura y de la religión para proponer una nueva escala de valores y un nuevo ideal de hombre; por esta razón, sus reflexiones conllevan una revisión de la filosofía. Naturalmente, su crítica está principalmente dirigida a la filosofía cristiana realista y con fundamento metafísico, sin embargo, también se refiere a la filosofía moderna y sus logros.

En primer lugar, Vattimo alude al diagnóstico que este pensador alemán hace de la cultura de su tiempo. Hay, sostiene, una “enfermedad histórica” que consiste en una especie de extenuación, manifestada en una civilización que, por saturación de conocimientos sobre el pasado, pierde su capacidad creativa. En efecto, la enorme cantidad de material acumulado por el conocimiento histórico y sus archivos

documentales sobre el pasado han convertido la cultura en una “historia de la cultura” y esto ha paralizado su capacidad de inventiva. Todo ese exceso de historia le deja al hombre una sensación de que es imposible trascender este proceso histórico, en el cual al parecer, no es factible superar al pasado. Esta enfermedad histórica es así simultáneamente el fundamento y la expresión característica de la moderna civilización de masas. El hombre está sobreinformado, pero carece de sentido de la individualidad y está dominado por el instinto gregario propio de esta cultura de masas.¹⁰⁹

Esta “enfermedad histórica” es una de las explicaciones de la existencia del nihilismo, puesto que a partir de ella, se generó una pérdida de sentido del valor del mundo y las realizaciones humanas. Es la causa del relativismo cultural imperante en virtud del cual desaparece la consistencia del valor de la conducta humana, por eso, tanto el nihilismo como el relativismo constituyen no sólo una orientación general de la cultura, sino que marcan la psicología del hombre moderno.

¹⁰⁹ Cf. VATTIMO G., *Diálogo con Nietzsche, ensayos 1961-2000*, Paidós, Buenos Aires, 2002, 36-40.

El nihilismo, uno de los fundamentos de la filosofía nietzscheana, tiene diversas manifestaciones. En efecto, se presenta, al mismo tiempo, como una liberación de la religión cristiana y su moral, y como una renuncia a la búsqueda de una verdad filosófica. Por este motivo, rechaza la idea de una verdad con fundamento metafísico, principalmente la posibilidad de que en otro mundo exista un fundamento de las cosas de este mundo. El motivo de su rechazo es que esta idea ofrecería seguridades al hombre, pero también sería una forma de limitar su libertad y su capacidad para la creatividad. De hecho, para Nietzsche, la moral cristiana no hace otra cosa sino proponer una ética llena de imperativos que le impiden al hombre ejercer su libertad y lo ponen en una actitud pasiva y de dominado, que se presenta como una virtud, pero en realidad es un signo de inferioridad y debilidad. Así no hay orden, ni verdad, ni estabilidad. El único orden que existe es el que crea la voluntad del hombre.

El nihilismo tiene una relación directa con la visión del mundo, de un mundo que ha perdido consistencia en manos del relativismo. El mundo verdadero se ha convertido en una fábula, dice Nietzsche, porque es una idea que ya no sirve

para nada, es un concepto que se ha vuelto inútil y superfluo. Más aún, este pensador cuestiona la existencia de una verdad, a la que considera como mera adecuación de los discursos a reglas universalmente aceptadas por la sociedad. Esta noción depende esencialmente del lenguaje de las metáforas y de la sintaxis que se usen y en las cuales se manifiesta la capacidad creativa del hombre. Por eso, se debe concluir en que no hay una captación inmediata de la realidad y de su verdad, por lo cual toda verdad es relativa a la época en la que se crea un determinado lenguaje. En este sentido, hay que interpretar la conclusión nietzscheana: el mundo se ha convertido en una fábula. Y también en este sentido hay que entender cuál es la misión del filósofo: la desmitificación, esto es, la crítica de los mitos que una sociedad se ha construido, no para reemplazarlos por un nuevo mito que él esté proponiendo, como señala Vattimo, sino para asumir el desafío de elaborar y proponer una actitud propia que imprescindiblemente conlleva un juicio crítico respecto del ser:

Si se quiere, el mundo en el que la verdad como estabilidad se ha convertido en fábula es el nuevo mundo de la técnica, donde cada vez es más claro que las cosas no son tal como son, sino como nosotros las hacemos. El sentido del término y del concepto de ser,

en un mundo en el que el hombre no encuentra ya lo que es, sino lo que ha sido producido, también debe renovarse. El ser, piensa Nietzsche, no puede aparecérsenos ya como la estabilidad del dato, sino como la dinamicidad del origen permanentemente vivo y originario.¹¹⁰

Éste es el resultado de la investigación crítica que Nietzsche se propone de la cultura: la desaparición de una noción realista y metafísica del ser y del mundo, que deja espacio para una concepción historicista del mundo. La realidad tal como se presenta al hombre no es sino una construcción que éste hace de las cosas al pensarlas, interpretarlas y expresarlas en el lenguaje. En sentido estricto, hay que decir que no hay ciencias de la naturaleza que estudien la realidad del mundo, sino ciencias históricas, en el sentido de interpretaciones de la realidad según la cosmovisión de una época. En consecuencia, lo que el hombre hace cuando conoce no es captar una realidad que está frente a sí, sino interpretarla, o sea, darle una organización libremente consciente, que se hace explícita en un acto vital. El conocimiento es siempre histórico y opuesto a toda noción

¹¹⁰ Idem, 82.

metafísica de la verdad. Vattimo extrae tres conclusiones de este análisis nietzscheano:

Ante todo el conocimiento del hecho histórico como hecho no puede estar dirigido por el ideal y por el criterio de objetividad, de adecuación al dato de evidencia, porque en tal caso, el hecho se pierde justamente en lo que tiene como más característico en su constitutiva apertura e infinitud [...] En segundo lugar, esta estructura del conocimiento es lo que Nietzsche cada vez más explícitamente llamará interpretación. La interpretación así entendida es el único modo auténtico de acceder a la verdad [...] Finalmente, la interpretación si no es un modo de adecuarse perfectamente a un dato, sino una respuesta viva a un hecho de la vida, no podrá entenderse nunca como el acto de remontarse de un "signo" al "significado", de un fenómeno a la cosa en sí; esto es, como un modo de aclarar lo que estaba oscuro o se escondía detrás de los "síntomas".¹¹¹

Nietzsche se halla, en la historia de la filosofía, dentro de la corriente filosófica de la hermeneútica, afirma Vattimo, en cuanto asume como tema central el fenómeno de la interpretación, esto es, como rasgo esencial de la existencia humana y como base para la crítica y la destrucción de la metafísica tradicional. Nietzsche procura un análisis crítico de

¹¹¹ Idem, 106-107.

la cultura que ha convertido al mundo en el lugar de aplicación de una voluntad de poder sin límites, la cual ha intentado someter todo a una “organización racional”. Eso explica su crítica radical del racionalismo y la proposición de nuevos valores. La voluntad de poder y el eterno retorno son dos de los caminos por los cuales el pensador alemán quiere llevar adelante esa crítica.

En el análisis que hace Vattimo de Nietzsche, se destaca una tesis que deberíamos rescatar para comprender este ocaso de la modernidad. La muerte de Dios no es sólo la negación de la existencia de un ser trascendente, sino la eliminación de todo Fundamento del ser. Tanto de un fundamento metafísico que sea Causa Primera de la existencia de todos los seres, como de un fundamento en sentido idealista, que sea producto de la conciencia individual. Desde esta perspectiva, no es necesario recurrir a un Fundamento, sino que se puede prescindir de él; basta con aceptar que el ser y el pensamiento no requieren de una consistencia y se sostienen, por así decirlo, en su misma debilidad.

Sin embargo, si en la actualidad ya no hay razones para negar la existencia divina, como indica Vattimo, entonces

podemos concluir que el racionalismo ha socavado sus propias tesis y ha demostrado su incapacidad para construir un pensamiento capaz de sustituir a la metafísica realista. La modernidad, que quiso establecer la razón como fundamento de todos los seres, se ha debilitado a medida que ha radicalizado la tesis del origen del ser en la conciencia.

En el ocaso de la modernidad, podríamos, por lo tanto, tomar en serio las conclusiones de Vattimo y animarnos a asumir una verdadera actitud crítica ante esta época histórica; actitud que, sin dejar de reconocer todos sus logros, nos deje libertad para pensar en la validez y vigencia de sus principios y consecuencias. La nueva modernidad que está por comenzar no debería asumir el mismo punto de partida de aquella, ni la idea de una razón que todo lo explique, sino que podría incorporar una nueva comprensión del ser y del ente.

Capítulo 3 El agotamiento de la modernidad

3.1. ¿Por qué se agotó la modernidad?

El fin de una época es consecuencia de una serie de factores históricos de diferente orden que, coincidiendo en un momento histórico, determinan la aparición de una nueva mentalidad y un nuevo estilo de vida. Normalmente, esos factores se combinan en un proceso y, por eso, implican un período de tiempo. En este caso concreto, sucede algo así: hay factores sociales, políticos, económicos y filosóficos que son señales inequívocas de que lo que conocemos como “proyecto de la modernidad” ha llegado a su fin. Hay ideas que han generado utopías y éstas han resultado en la historia no sólo metas imposibles, sino objetivos destructivos para la humanidad. De allí que ninguna persona sensata pueda hoy seguir defendiendo dichas ideas. Lo mismo sucede con los avances científicos que no han logrado hacer mejor nuestra existencia, sino ponerla en peligro. O bien, los avances tecnológicos que lejos de aportarnos una calidad de vida superior han logrado esclavizarnos más. Ahora bien, ¿todo esto es sólo una consecuencia del equivocado uso de esos conocimientos, o bien hay un enfoque de la vida humana que

hace que eso que debería ser bueno se convierta en un obstáculo para un desarrollo verdaderamente humano? Seguramente en cada caso podríamos encontrar un uso inadecuado del conocimiento, pero no podemos quedarnos en cada situación particular como si, corrigiendo algunos avances o propuestas, la modernidad pudiera continuar como ha sido hasta ahora. Hace falta repensar los objetivos esenciales de la modernidad para darnos cuenta que lo que merece analizarse críticamente es, ante todo, el objetivo moderno más importante: el dominio absoluto de la naturaleza.

En efecto, si bien resulta difícil un juicio crítico respecto de una época que tuvo pretensiones de comprender todo, podemos hablar del espíritu de un momento determinado en cuanto a la representación del mundo, a las ideas y objetivos que prevalecen en él.

En este caso, ya que nosotros no somos historiadores ni pretendemos hacer aquí una filosofía o teología de la historia, seguiremos el análisis de uno de los teólogos más importantes del siglo XX: Romano Guardini. A través de sus reflexiones, intentaremos descubrir en qué consistió la Modernidad y qué

es lo que hizo que fracasara como proyecto histórico, al menos en parte de sus intenciones.

Para ello, tenemos que comenzar, naturalmente, por la Antigüedad, puesto que la comparación con los rasgos salientes de las otras épocas sirve para entender las notas que definen a esta época que estudiamos. En principio, encontramos en la modernidad tiene una imagen diferente a la concepción del mundo del Medioevo y de la Antigüedad, porque amplía sus límites hacia el infinito en su deseo por explorar y conocer todo. Por el contrario, en la Antigüedad, la visión del hombre no trasciende los límites del mundo. La percepción de la vida y de las posibilidades de desarrollo se proyecta dentro del mundo conocido, que es comprendido como una realidad finita por encima de la cual nada existe. De allí que el hombre se sienta seguro en ese ámbito y no tenga interés por salir de él.¹¹² El mundo de los dioses es pensado como parte de este cosmos, como su orden supremo. Así por ejemplo, el mundo de las ideas de Platón, presidido por la idea del Bien, es un “más allá” dentro del orden cósmico. Lo mismo

¹¹²Cf. GUARDINI Romano, *El ocaso de la edad moderna*, in *Obras de Romano Guardini*, vol I, Cristiandad, Madrid, 1981, 32.

podemos decir del “motor inmóvil” de Aristóteles en el que se originan todos los movimientos del mundo, aunque él mismo carezca de movimiento alguno. Similar es la postulación de lo “Uno” trascendente de Plotino, del cual surge toda la multiplicidad de seres que se hallan en el cosmos, dentro del cual se halla ese “Uno”. En todas estas teorías, no hay algo fuera de este mundo hacia lo cual el individuo pueda proyectarse. A pesar de que esta cosmovisión resulta de hecho una limitación, sin embargo, tiene un aspecto positivo: el cosmos se presenta como algo ordenado y bello, que le aporta al hombre un sentido de bienestar. A esto habría que agregar que lo religioso no aparece como algo trascendente al mundo sino como su orden y destino. Lo religioso es el elemento primario y misterioso del mundo y refleja la participación que tiene el hombre en el orden cósmico. Para expresar la conciencia de este orden, los antiguos construyen los mitos, relatos encargados de explicar el mundo y su relación con el espíritu humano y así convertirse en una guía de la existencia.

La Edad Media construye una imagen diferente del cosmos, porque incorpora a esta visión la relación con un ser

trascendente en el cual está el origen y el fin de todo lo que existe. En efecto, la aparición de un Dios trascendente, personal e independiente, inaugura una nueva manera en la que el hombre se relaciona con el cosmos, pues éste deja de ser el ámbito exclusivo en el que conviven hombres y dioses. En este sentido, Guardini, señala, con acierto, la importancia de la noción cristiana de creación, por la cual el mundo le debe su existencia a un Dios que lo ha creado de la nada y sin necesidad de él; esto implica que el sentido del mundo y de la existencia humana se definen en relación con este fin trascendente. Así se rompe el vínculo mítico con el cosmos y el hombre logra una libertad interior que, en cierta manera, lo distancia del mundo,¹¹³ pues es consciente de ser parte de un universo, pero entiende también que su vida se orienta a la trascendencia.

El cosmos es considerado como un cuerpo esférico que tiene su centro en la tierra, que es también redonda, y alrededor de la cual giran las esferas como enormes recipientes que contienen las estrellas. La noción de orden

¹¹³ Cf. Idem, 38ss.

vuelve a ocupar un lugar privilegiado en la cosmovisión, pues no sólo hay un orden en el espacio celeste, sino también una jerarquía de los seres de este mundo, que están relacionados entre sí. Este orden también se refleja en el conocimiento, en cuanto se reconoce una autoridad superior que resulta ser un punto de apoyo: la Revelación. Así la verdad enseñada por la Iglesia se convierte en la autoridad vinculante de la cual luego el Renacimiento va a desligarse recurriendo a la Antigüedad. Este orden se plasma en la construcción lógica de las *Summas* que intentan dar una explicación del mundo, aunque no existe aún el propósito moderno de investigar, en el sentido de un conocimiento de la realidad mediante la experimentación. La sociedad, a su vez, se organiza en función del principio de autoridad civil y eclesiástica con las consiguientes luchas por la supremacía del poder entre el Rey y el Papa. En ese contexto, el interés por el conocimiento del mundo no es aún científico en sentido moderno, sino que tiene como meta alcanzar la sabiduría, es decir, un saber que le permita al hombre descubrir el sentido de la existencia humana. En consecuencia, dice Guardini, en la Modernidad se cometió una injusticia al calificar a la Edad Media como una mezcla de primitivismo y

fantasía, cuando en realidad, para juzgar a una época, hay que tener en cuenta cuál es el punto de desarrollo real en el orden humano, según las posibilidades de ese período histórico, y no de acuerdo con el conocimiento por el conocimiento mismo. El hombre medieval no tiene el deseo de conocer toda la naturaleza y experimentarla para luego dominarla, sino que anhela un conocimiento sapiencial, para el cual la referencia a una autoridad superior no resulta algo negativo¹¹⁴.

Seguimos este recorrido histórico a grandes rasgos, con el fin de comprender mejor el espíritu de la Modernidad. La Edad Moderna, en efecto, introduce un cambio notable en la forma de ver el mundo y vivir en él. El individuo quiere experimentar por sí mismo los “misterios” de la naturaleza de manera tal que, conociendo cómo funciona, pueda instrumentar los medios para dominarla y sacarle el mayor provecho posible. Surge el interés por el conocimiento científico y las ciencias se separan de la referencia a una autoridad superior para encarar un desarrollo que pareciera no tener límites. Y así como la ética ya no puede controlar las

¹¹⁴ Cf. Idem, 49.

ciencias, tampoco puede dominar la actividad mercantil y económica que adquiere cada vez mayor fuerza y autonomía, dando origen al sistema capitalista. La política no puede ser menos y también se desliga de toda referencia a una autoridad o a un bien común, como era pensada desde los clásicos de la antigüedad, para convertirse en la ciencia por la cual se busca el poder como fin en sí mismo y la forma de conservarlo. Surgen, en este momento los estados nacionales modernos luego de interminables guerras.¹¹⁵

Pero el cambio más radical es la toma de conciencia de la propia individualidad, el hombre deja de pensar en el bien común y se descubre a sí mismo como lo más interesante. Se libera también de ataduras éticas y antropológicas y convierte a esta liberación en un fin en sí mismo. Así, el mundo es percibido como el lugar del despliegue de las capacidades individuales en orden a construirse una vida interesante, ser artífice de su fortuna y explorar todo lo que pueda.

Guardini señala tres notas con las cuales se puede definir la Modernidad. En primer lugar, ubica el concepto de

¹¹⁵ Cf. Idem, 54ss.

naturaleza, por la cual se entiende el conjunto de las cosas creadas que existe antes de la acción humana y es el objeto del conocimiento y de la actividad del hombre. Además, lo natural es interpretado como lo bueno, lo recto y la norma para el desarrollo humano (el “hombre natural”), y como aquello que no puede ser trascendido, sino que tiene que ser respetado como algo santo y religioso. El hombre pertenece a la naturaleza, sin embargo, es el único ser que tiene conciencia de ella por eso puede distanciarse y situarse enfrente de ella. La segunda nota es precisamente la idea de personalidad: se descubre la subjetividad como estructura del ser humano que él mismo puede desarrollar según su capacidad. Nace la idea del hombre como creador y así, percibe ahora el mundo como el lugar donde agregar con su trabajo una forma nueva: la cultura. La cultura es, precisamente, la tercera nota que define la Modernidad, como una época en la cual el hombre asume un rol protagónico y creativo en el mundo; es el individuo que se siente libre de ataduras éticas y se proyecta a través de la obra de sus manos. Los avances de la técnica van a permitir un progreso que no

había imaginado, pero no sólo significan un crecimiento en la utilidad y el bienestar, sino un dominio real sobre el mundo.¹¹⁶

Sin embargo, esta nueva visión del mundo y del hombre, con todo lo fascinante que tienen los avances científicos y tecnológicos, también acarrea consecuencias negativas. Es la época del surgimiento de las sociedades de masa en las que el individuo pierde paulatinamente importancia como ser humano y se piensa principalmente como engranaje del sistema económico, a punto tal que nace un nuevo tipo de hombre al que Guardini llama “no humano”, y un nuevo tipo de naturaleza “no natural”. Estos nuevos tipos construyen un nuevo tipo de existencia, en el que el único objetivo resulta ser el dominio del mundo sin límite alguno.

Así llegamos al núcleo de la Modernidad y a la respuesta que responde la pregunta que nos planteábamos al inicio de este punto: ¿por qué se agotó?, ¿cuál es la causa de su fracaso? Si le preguntáramos a Guardini, un conocedor profundo de la época, nos respondería que, a partir del cambio de la imagen del mundo y del hombre, la Modernidad

¹¹⁶ Cf. *Idem*, 59-69.

se propuso dominar el mundo sin saber bien para qué quería tener ese poder y así terminó haciendo de él un uso nocivo. La posmodernidad, por lo tanto, no es sólo un problema teórico respecto de los fundamentos filosóficos válidos, sino que es mucho más que eso: el ensayo fallido de la Modernidad que pone en peligro la continuidad de la vida en el planeta.

De todas maneras, el hecho de que la modernidad llegara a proponerse un fin tan alto fue consecuencia de un optimismo basado en logros reales. Podemos decir que el hombre moderno tenía razones como para entusiasmarse con la conquista de ese mundo que no había creado, pero al que sentía, cada vez más, que podía someter y mejorar. Basta recordar a grandes rasgos el despliegue de tanta energía humana:

A nosotros hombres actuales, nos resulta difícil comprender lo que ha significado la actividad cultural para los albores de la Edad Moderna. Constituyó el estallido de una primavera existencial plétórica e inconteniblemente segura de su porvenir. La matemática y las ciencias naturales hicieron rápidos progresos. Se descubrió la Antigüedad, y la ciencia histórica inició su interminable tarea. Se despertó el interés por el hombre, lo cual hizo que se observase la variedad de sus manifestaciones, y que, debido al esfuerzo por analizarlo y comprenderlo, se crearon las ciencias

denominadas antropología y psicología. La ciencia del Estado consideró la comunidad humana como un gran ser vivo, investigó su desarrollo, la variedad de sus formas y las condiciones de su existencia. La filosofía rompió su vinculación a la teología y se convirtió en una interrogación directa de los fenómenos del mundo, realizada por el hombre. El arte en todas sus manifestaciones: arquitectura, escultura, pintura, poesía, drama, tomó asimismo el carácter de una esfera autónoma de actividad y dio al luz un acervo inmenso de creaciones. Se configuraron los Estados nacionales con su vehemente sentimiento de poder. Con audacia arrebatadora se tomó posesión de la tierra. Se descubrieron mares y territorios, y se organizó el sistema colonial. Finalmente se realizaron todos los descubrimientos y construcciones, inconcebibles para cualquier época anterior, a los que nosotros llamamos técnica y con los cuales el hombre domina la naturaleza vinculados a la economía de la Edad Moderna, caracterizada por el ansia de lucro sin límite, que da origen al sistema capitalista de compleja articulación.¹¹⁷

Era imposible que semejante despliegue de las fuerzas humanas no tuviera consecuencias en el interior del hombre:

Todo esto era algo así como irrupción de energías desconocidas, procedentes de profundidades hasta entonces inaccesibles. El hombre experimentó una vivencia totalmente diferente del mundo y, por éste, de sí mismo. Le embargó la confianza incontenible de

¹¹⁷ Cf. *Idem*, 89.

que se iniciaba entonces aquella era de la verdad respecto de la cual todo lo anterior no había sido sino preparación u obstáculo.¹¹⁸

El hombre es el único ser del mundo que puede conocer y ese conocimiento se vuelca no sólo sobre la realidad que tiene en frente, sino que tiene la propiedad de ser reflexivo, puede volverse sobre sí mismo, y de hecho, lo hace frecuentemente. Por eso, cuanto más capacidad demuestra por su facultad de actuar en el mundo por su inteligencia y su voluntad, con mayor claridad percibe su superioridad, se entusiasma consigo mismo y encuentra en el poder el placer más atractivo, amándolo y buscándolo sin preguntarse si con ello se hace mejor o peor hombre. Todo ese progreso hubiese sido bien utilizado si antes hubiera existido una visión integral del ser humano y no la que proviene exclusivamente de las ciencias biológicas, psicológicas o sociológicas. La modernidad, dice Guardini, no vio en el hombre lo más importante: la persona finita, que es creada por Dios y que para realizarse, tiene que abrirse a una relación espiritual con la naturaleza, con los hombres y con su Creador.

¹¹⁸ Idem, 89.

Sin embargo, esta etapa de la historia puede dejarle una enseñanza fundamental de cara al futuro: no todo incremento del poder constituye un progreso sin más, un aumento de seguridad, de utilidad, de bienestar, de energía vital, o una plenitud de valores. El poder y su ambigüedad son siempre un riesgo:

Ahora bien, un análisis más riguroso pone de manifiesto que en el transcurso de la Edad Moderna, el poder sobre lo existente, tanto cosas como hombres, crece ciertamente en proporciones cada vez más gigantescas, en tanto que el sentimiento de responsabilidad, la pureza de conciencia, la fortaleza de carácter, no van en absoluto al compás de ese incremento; pone de manifiesto que el hombre moderno no está preparado para utilizar el poder con acierto.¹¹⁹

El análisis de Guardini de este período histórico tiene una perspectiva esencialmente antropológica. El agotamiento de la Modernidad no se debe a una falla en los cálculos científicos y sociales, porque el problema no es una fórmula que finalmente no resultó ser eficiente; está llegando a su fin porque fracasó en su intento de dominar el mundo sin buscar, en ello, la realización del hombre como ser también espiritual. El problema del hombre moderno ha sido su incapacidad

¹¹⁹ *Idem*, 94.

moral para usar bien del poder, de modo que ha llegado a dominar mecanismos impensables en la naturaleza, pero no ha llegado a dominar el poder mismo.¹²⁰ Ésa es la razón de este ocaso de la modernidad que estamos viviendo en la actualidad, el cual, lejos de angustiarnos más de la cuenta, debería ser encarado con la serenidad de interpretar lo que es necesario discontinuar de aquella época: la búsqueda del poder como fin en sí mismo. Con serenidad podemos pensar en el futuro, desde una actitud espiritual diferente, más humilde, más humana. Si ya logramos todo el poder que tenemos como humanidad, entonces, en la modernidad que sigue (aún no tiene nombre) la pregunta esencial será: ¿cuál es el fin del mundo?, ¿es posible construir un mundo sin un fin, sin un orden? Sin respuestas claras a estas preguntas es posible que lo que viene no sea el fin de una época histórica, sino el fin del mundo en cuanto tal.

¹²⁰Cf. *Idem*, 100-101.

3.2. El desorden espiritual en la modernidad

Nuestra intención es tratar de entender lo que ha significado la Modernidad en la historia de la humanidad, la cual resulta demasiado ambiciosa y una misión casi imposible si uno tiene en cuenta la extensión y la complejidad de esta época. Por ese motivo, sólo estamos intentando acceder a una visión de conjunto que nos permita comprender sus rasgos generales y no el sentido y alcance de los hechos históricos en concreto. Nos interesa más bien una visión de conjunto, pero no desde una perspectiva histórica, sino más bien filosófica.

Para alcanzar este objetivo, hemos elegido recurrir a la ayuda de algunos pensadores que han estudiado la Modernidad desde la filosofía. En este caso, hemos optado por seguir las reflexiones de Eric Voegelin. Este pensador alemán comenzó a pensar en una revisión de los fundamentos de la teoría política cuando vio el desastre que estaba haciendo el nazismo en su país. Salvó su vida por poco, salió huyendo a tiempo de la Gestapo y se instaló en EEUU. Pero el horror de lo que había visto y vivido lo impulsó a repensar seriamente las ideologías; así, buscando la razón de tanta ambición asesina de poder, no se conformó con una

descripción general y quiso llegar al fondo de esa expresión demoníaca de la moderna voluntad de dominio del mundo. Su filosofía no fue otra cosa sino un análisis de la Modernidad y, sobre todo, una búsqueda del orden político y trascendente en el orden de la historia de las ideas políticas.

Hay en Voegelin una rebelión contra el totalitarismo y un análisis de las causas de la “enfermedad espiritual” que da origen a las ideologías. Este pensador alemán vincula directamente la absolutización del Estado y del poder con la negación de la trascendencia. El espíritu del hombre se enferma, sostiene, cuando se cierra a la existencia de una dimensión trascendente que explique y dé sentido a la vida humana en este mundo. Sin trascendencia, el hombre carece de fin y, sin éste, no puede encontrar un orden en su vida. Esto que sucede en la vida individual se traslada, naturalmente, a las sociedades, las cuales también precisan de un orden para edificarse en el tiempo. Si se elimina el orden del mundo hacia la trascendencia, no se puede construir sino el caos, y esto, dice nuestro filósofo, es precisamente lo que ocurrió en el mundo cuando, inspirado en el pensamiento moderno, quiso edificar un orden social sin ninguna otra

referencia que el hombre mismo, su razón y su voluntad de poder.

No se puede negar que el orden político necesita de un Fundamento que lo sostenga y justifique, que no puede ser el hombre mismo, sino algo, o más bien un Ser, que no pertenece a este mundo y que resulta ser el origen y el fin del cosmos. Si se revisa la historia de las ideas políticas se puede comprobar que las sociedades que se inspiraron en la idea de un orden trascendente como Fundamento del orden social fueron las que lograron efectivamente plasmar un verdadero orden. Eso, sostiene Voegelin, se dio desde la Antigüedad hasta la actualidad; de allí, su investigación histórica y filosófica en la búsqueda del orden en la historia de las diversas concepciones del orden del cosmos.

Su búsqueda nos puede iluminar el camino para comprender lo que fue la modernidad y quizá también nos puede dar algunas pistas para comprender lo que estamos viviendo como modernidad tardía.

Para Voegelin, la modernidad no fue otra cosa sino el intento por eliminar el Fundamento trascendente del mundo,

entendido como cosmos, y como realidad social. Esa eliminación se realizó mediante la desvirtuación de la idea de trascendencia, convirtiéndola en una realidad inmanente al hombre y al mundo. Por eso, lo primero que hace este pensador es rescatar el símbolo del “Más Allá” de la filosofía clásica antigua, para demostrar que la Modernidad fue el intento fallido de eliminación de la referencia a un fin que está fuera del mundo. En particular, se concentra en el símbolo del Más Allá de Platón para señalar que, mediante esta noción, el filósofo griego quiso dejar en claro la distancia que separa este mundo de aquel otro, que constituye su origen y fin. La distancia, y por ende, la diferencia entre ambos es fundamental para mantener lo que Voegelin llama la “tensión existencial”, es decir, la orientación de la vida individual y social a un fin que no pertenece a este mundo. Lo que hizo la Modernidad es, precisamente, eliminar esa diferencia al convertir el símbolo en una realidad puramente mental:

La tensión de la existencia en la participación, había sido eclipsada, el Más Allá de Platón de la realidad divina se había encarnado en el “más allá” de la imaginación de los especuladores. Y como consecuencia, la especulación pudo proclamarse a sí misma como la

última revelación de la conciencia existencial, y con esta capacidad, como la fuerza que determina toda la historia futura.¹²¹

Para Voegelin, el idealismo es una deformación de la verdadera experiencia de la conciencia, que deforma el símbolo al reducirlo exclusivamente al ámbito de la conciencia. El exponente más importante de esta deformación idealista es Hegel. Hay en este filósofo alemán la pretensión de crear una nueva ciencia de la conciencia en la que desaparece el interés por encontrar la verdad de las cosas como realidad externa a la misma y niega todo otro fundamento externo del ser. Es lo que Voegelin denomina "*oblivion*", es decir, olvido deliberado de la existencia de seres en sí y de un Ser como fundamento de esos seres. Lo que Hegel olvida es lo que Platón enseña con el símbolo del Más Allá: no se puede entender al hombre ni el cosmos sin una referencia a ese Ser que no es el mundo, sino su Causa. Lo que para Platón es el fundamento de lo real, el mundo del más allá, para Hegel no es más que el producto de la razón; mientras para el primero, conciencia y trascendencia

¹²¹ VOEGELIN Eric, *Order and History V, The collected wroks of Eric Voegelin, vol.18*, Univ. of Missouri Press, Columbia, 2000, 65.

constituyen dos realidades diferentes, para el segundo, ambas se identifican en el sujeto.

Para Voegelin hay, además, otro elemento que pone de manifiesto aún más la diferencia entre el mundo sensible y el del más allá y es el hecho de que, para Platón, el orden que se debe lograr en la sociedad y en el interior de cada individuo no surge de una elaboración racional del hombre, sino que éste lo encuentra en el mundo de las ideas. Hay un arquetipo del orden, una causa ejemplar, que es descubrimiento y no construcción del sujeto, tal como queda explicitado en el *Timeo*. En efecto, la idea de Bien no pertenece a este mundo, sin embargo, ella es causa y modelo de todo orden en él, sea interno al hombre o social. Platón le atribuye a esta idea la misma trascendencia que para el cristianismo tiene la noción de Dios. Sin esta referencia al Más Allá, no puede haber orden, de allí que la trascendencia sea imprescindible y toda inmanentización anule la efectividad de esta causa del orden.

De esta forma, Voegelin señala un criterio esencial a la hora de repensar la Modernidad en su ocaso: la reducción de la trascendencia a una realidad existente sólo en la conciencia y la consiguiente falta de dirección a un fin trascendente

forman parte de las causas más importante de la ausencia de orden. No es posible un orden social si no se tiene en cuenta que el hombre, como ser espiritual, necesita de la referencia a un bien trascendente.

Existe una representación del orden en la conciencia humana, sostiene este pensador alemán, pero la representación no es el orden en sí, sino sólo la forma que tiene el hombre de manifestar su conciencia de pertenecer a un orden del ser. Esta representación, compuesta de símbolos, es una “representación existencial” de la verdad del ser, que es lo que da sentido a la existencia de los hombres, y resulta más clara en la medida en que se percibe con mayor nitidez que el origen del orden del ser no es construcción humana. De allí que el aporte del cristianismo en este sentido sea decisivo; se trata de un salto ascendente en el ser, un cambio que modifica el modo de concebir el orden. El hombre, en esta visión, sabe que forma parte de la corriente del ser por la experiencia de la participación, se conoce a sí mismo, y es consciente de que no es el origen del ser, por eso, busca naturalmente ese origen de todo lo que existe, construyendo

mediante símbolos la representación de ese orden.¹²² Lo que genera el hombre son símbolos para expresar esa realidad. Ahora bien, esos símbolos son más claros en la medida en que expresan la conciencia de una divinidad trascendente como fuente del orden. De hecho, en el cristianismo, esa conciencia no aparece como movimiento primero, sino más bien como respuesta a una revelación divina y termina siendo una relación de amistad con Dios.¹²³

De esta manera, Voegelin distingue claramente entre el Fundamento del ser y del orden y la representación del mismo. Sólo en este último caso, se puede decir que es fruto del pensamiento del hombre, aunque distingue claramente entre los símbolos filosóficos y los teológicos, ya que en este caso, hay que tener en cuenta que los símbolos son una respuesta de fe y la fe es una construcción subjetiva. La búsqueda de estos símbolos en la historia del Pueblo de Israel es lo que le permite a Voegelin concluir que la experiencia de fe de los israelitas inaugura una nueva forma de entender el orden en la historia, pues así como la irrupción de Dios en la

¹²² Cf. *Idem*, 41-43.

¹²³ Cf. *Idem*, 49.

vida de Abraham le da un nuevo sentido y destino a su existencia y a la del pueblo judío, así sucede con la concepción del orden del ser. La existencia adquiere un sentido trascendente en todas sus dimensiones, de forma tal que no es posible comprender lo que sucede en la vida del pueblo sin esta referencia de sentido que va más allá de la frontera de este mundo. En síntesis, cuando la percepción de la trascendencia del fundamento distingue con mayor claridad su diferenciación del mundo, se produce un “salto en el ser”, es decir, una participación más consciente en el orden del ser. De allí, su interés por analizar filosóficamente los diferentes símbolos que se han construido a lo largo de la historia del pensamiento en lo que llama “la búsqueda del orden del ser en la historia”.

Como es de esperar en ese recorrido histórico, aparecen no sólo avances sino también deformaciones de esta participación en el orden del ser. Así por ejemplo, cuando estudia la filosofía antigua señala el pensamiento de los sofistas como una real desvirtuación de este deseo de alcanzar la verdad del orden del ser. Lo que hacen los sofistas es precisamente convertir el fundamento de los seres y de la

verdad en palabras, reduciendo su existencia al ámbito de la conciencia. Así el hombre se cierra a la posibilidad de acceder a la verdad que le da sentido a la existencia, sea individual o social. No se debe confundir la representación del orden con el orden mismo y su Fundamento trascendente. Ésta es la conclusión de Voegelin que, de esta manera, establece la base para su juicio crítico sobre la Modernidad.¹²⁴

En efecto, al poner la razón humana como único y último fundamento de la verdad y del ser y al negarse a toda apertura a un fin trascendente, la Modernidad no pudo construir un orden verdadero. Para comprender el orden, es preciso tener en cuenta que son dos los principios a los cuales debe referirse: por un lado, al principio antropológico, como lo hizo Platón al establecer una relación entre el orden espiritual y el social; y, por otro, al principio soteriológico, es decir, a la referencia a un bien y a un fin que no son de este mundo. Sin este segundo principio, el orden espiritual y social sólo tienen como fundamento y fin al hombre y terminan por desvirtuarse. No alcanza con la existencia de la trascendencia

¹²⁴Cf. RAMOS Néstor Alejandro, *El fundamento del orden en Voegelin*, Agape, Buenos Aires, 2009, 124-125.

como un ser intencional creado por la conciencia; si no es un ser real, no es un fin real, y el hombre que se autoproclama un fin en sí mismo no hace otra cosa sino justificar su voluntad ilimitada de poder. ¿Acaso las ideologías y los autoritarismos que han destruido la vida de muchas sociedades no se inspiraron, de una forma u otra, en la idea de un orden establecido sobre la voluntad de poder de uno o de unos pocos? Con todos estos análisis, Voegelin, que ha vivido y sufrido el drama del nazismo, nos quiere decir una cosa: las ideas no son inocentes, no se puede otorgar semejante poder al hombre; por eso, el ensayo moderno tiene que ser analizado críticamente para no repetir tanta autodestrucción humana. Las conclusiones de nuestro autor son muy contundentes:

Cuando una persona rechaza vivir en tensión existencial hacia el fundamento, o se rebela contra el fundamento, rechazando participar en la realidad y de esa manera a experimentar su propia realidad como hombre, no es que el mundo cambió por esto, sino más bien que él perdió el contacto con la realidad y sufre en su propia persona una pérdida de realidad.¹²⁵

¹²⁵ VOEGELIN Eric, *Anamnesis*, Univ. of Missouri press, Columbia, 1990, 170.

La conciencia, por lo tanto, aparece así no como el fundamento último de todas las cosas, tal como quiso la filosofía moderna, sino como uno de los polos existenciales (como dice nuestro pensador) que tiene por misión descubrir el verdadero fundamento del orden en el más allá. En este sentido, hay que comprender la tesis de Voegelin: el orden emerge de la historia de orden. Es decir, en la historia, el hombre descubre en el mundo un orden del cual forma parte y el cual remite necesariamente a una trascendencia real, a un Ser que existe antes y fuera del mundo y que es el verdadero fin de éste. En consecuencia, no se puede sostener que el orden sea una realidad exclusivamente histórica, aunque su realización se dé en el tiempo.

La tensión existencial que comprende los dos polos existenciales, el ser humano y el Fundamento divino del cosmos, forma parte de la naturaleza misma del hombre, su naturaleza racional y espiritual reclama naturalmente una apertura al Ser. Por esa razón, cuando el hombre se encierra en su mundo de sentimientos y pasiones y rechaza su orientación al más allá, se produce en el alma lo que Voegelin llama una “enfermedad espiritual”. Se trata de una angustia

existencial que produce una frustración personal. Y esto es precisamente lo que ha sucedido en la filosofía moderna. En efecto, dice nuestro pensador, el pensamiento moderno ha desvirtuado los símbolos que expresan la conciencia de esta participación de un orden del ser y, al inmanentizarlo, lo ha anulado. Lo que verdaderamente importa de la noción de trascendencia no es la existencia del concepto en sí, sino la existencia real de un Ser como Fundamento y Fin de todos los seres; de otro modo, se produce una deformación de la razón.¹²⁶

La filosofía moderna cae en esta deformación de la razón cuando se cierra a la posibilidad de conocer al Ser trascendente, que es Causa y Fin de todo lo que existe. Y esta deformación tiene, para Voegelin, un origen muy antiguo en la historia del pensamiento: el gnosticismo. A pesar de que no es fácil demostrar la vinculación histórica entre la filosofía de los pensadores modernos y esta antigua concepción de la sabiduría, hay entre ambas, sostiene nuestro pensador, un denominador común: la inmanentización de lo divino y la

¹²⁶ Cf. VOEGELIN Eric, *Reason: The classic experience*, in *The Collected Works of Eric Voegelin vol. 12*, Columbia, 112.

necesidad de rehacer el mundo mediante una revolución. En efecto, el gnosticismo antiguo se proponía, según sus orígenes, como una sabiduría que le permitiría al hombre realizarse mediante el conocimiento de verdades trascendentes. Ahora bien, esas verdades no llegan al hombre mediante una revelación o manifestación divina, sino por el esfuerzo de la razón en comprender los misterios del universo. A diferencia de la religión cristiana, este conocimiento es fruto del esfuerzo y la capacidad de los más inteligentes, quienes, de esta manera, alcanzan, por sus propios medios, la salvación de sus almas. Para el cristianismo, en cambio, la salvación se alcanza por la fe y ésta, si bien es un conocimiento de Dios, no es fruto del esfuerzo racional sino una participación del conocimiento divino. Al trastocar de esta manera el sentido de lo sapiencial, sostiene nuestro filósofo, se instala la idea de que el hombre puede alcanzar por sí mismo su realización mediante la razón. Y éste fue, precisamente, el gran motor del desarrollo del pensamiento moderno. La razón identificada con el Espíritu Absoluto de Hegel como principio y fin de todo

conocimiento y de todo ser no es más que el epílogo final de un proyecto de reemplazo de la razón divina por la humana.¹²⁷

A esta motivación racionalista habría que agregarle aún un segundo aspecto: la modernidad se opuso a aceptar que el mundo era algo que estaba hecho por Dios y que era bueno. La visión moderna intentó cambiar el mundo porque pensó que estaba mal hecho y que era necesario mejorarlo, y lo hizo mediante la idea de revolución. La revolución marxista quiso un orden nuevo, un mundo nuevo, y detrás de una utopía, emprendió la guerra de la revolución.¹²⁸

De todas maneras, la eliminación de la trascendencia como un ente real no dejó un espacio vacío, por lo menos no por mucho tiempo; en seguida, el hombre ocupó el lugar de un principio o fundamento de los seres. En efecto, la conciencia trascendental se constituyó a sí misma como fundamento de los seres y se atribuyó propiedades que antes correspondían a la divinidad. Por esta razón, Voegelin propone

¹²⁷ Cf. VOEGELIN Eric, *Science, politics, and Gnosticism*, in *The Collected Works of Eric Voegelin vol. 5*, Columbia, 2000, 255

¹²⁸ Cf. VOEGELIN Eric, *History of Political Ideas*, in *The Collected Works of Eric Voegelin vol.8*, Univ. of Missouri Press, Columbia, 318 y ss.

una forma de definir este proceso espiritual de la modernidad: como una “revolución egofánica”, de una pasión y una obsesión del yo por sus propias capacidades que ha terminado enfermando al hombre.¹²⁹ El idealismo absoluto de Hegel es la expresión más acabada de esta revolución. Él era perfectamente consciente de que con su filosofía ocupaba el lugar de Dios y, desde ese lugar, propuso un sistema nuevo que tenía como punto de partida una situación tan original como increíble y que podemos condensar de este modo: antes de mí no existía nada; fuera de este sistema que se origina en mi conciencia no existe nada; soy el principio absoluto de todo. Es una manipulación, un juego consciente de palabras por el cual el Espíritu Absoluto, que es todo, que es él mismo, se atribuye a sí mismo un nombre divino sacado de la Sagradas Escrituras: “Espíritu”.¹³⁰

Éste es el punto de llegada de un proceso de descomposición que se inició con la gnoseología racionalista, la cual niega en el ente real el fundamento del ser y establece

¹²⁹ Cf. VOEGELIN Eric, *Order IV*, 326.

¹³⁰ Cf. VOEGELIN Eric, *On Hegel*, in *The Collected Works of Eric Voegelin vol 12*, Univ. of Missouri Press, Columbia, 224-226.

un otro fundamento: la conciencia. Este proceso no es fruto sólo de un error conceptual, sino también de un error moral, que consiste en la voluntad sin límites de poder, es decir, el deseo de establecerse a sí mismo como fundamento de las cosas en vez de reconocer que existe otro Principio y otro Fin del mundo. Y esto se puede concluir, dice Voegelin, porque lo que se ha hecho es negar algo que forma parte de la naturaleza misma del alma, su deseo natural de un bien superior; y también porque las consecuencias de esta limitación espiritual son palpables en la vida de una persona y de una sociedad. La búsqueda de la verdad y del orden fue reemplazada por la ciencia de la experiencia de la conciencia.¹³¹ Ahora bien, todo esto se pudo realizar gracias a que los que manipularon la filosofía lograron convencer a sus seguidores de que para conseguir una libertad absoluta, el gran ideal de la modernidad, había que eliminar una de las primeras y más fundamentales preguntas que todo ser

¹³¹ Cf. VOEGELIN Eric, *Order V*, 74.

humano se plantea ante la existencia: la pregunta por el Fundamento trascendente del ser.¹³²

El análisis que Voegelin hace de la modernidad nos resulta útil cuando intentamos comprender lo que significó el pensamiento moderno, su espíritu, sus objetivos y sus presupuestos. De estas investigaciones de Voegelin, podemos sacar algunas conclusiones interesantes a la hora de ensayar reflexiones sobre la situación de la teología de la Iglesia en el contexto de la posmodernidad.

Como dijimos al principio, estamos viviendo en el ocaso de la modernidad y no podemos entender lo que esto significa ni imaginarnos el futuro sin un esbozo de balance del pensamiento moderno. Para eso, recurrimos a estos pensadores cristianos que dedicaron su tarea intelectual a un balance de la modernidad. En los tres autores que elegimos, encontramos un común denominador de la época: una voluntad de poder de la que el hombre perdió el control y terminó por ser autodestructiva, respecto de los individuos y de las sociedades.

¹³² Cf. VOEGELIN Eric, *Science, Politics...*, 287.

En efecto, como sostiene Robert Spaemann, en la situación actual del mundo, el riesgo real de una autodestrucción como fruto del desarrollo descontrolado de la ciencia y la técnica por sobre los valores humanos ha puesto en evidencia el núcleo del error moderno. El fracaso de la modernidad debería hacernos pensar y caer en la cuenta de que lo que falló no fue un error de cálculo o de teoría, sino el objetivo mismo que se propuso de controlar cada vez más la naturaleza para dominarla sin límites. Mientras no tengamos una verdadera capacidad crítica para repensar este objetivo inspirador de tanto desarrollo, esta etapa no podrá ser superada; simplemente, se autodestruirá. Pero esto no será la destrucción de un sistema de pensamiento o de comunicación, sino la destrucción de la vida sobre el planeta tierra.

Para Romano Guardini, la causa del ocaso de la modernidad tiene una sola explicación. El hombre moderno quería poder, un poder sin límites, que lo explicara todo, que lo dominara todo y después de haber logrado imponerlo en el mundo, finalmente se dio cuenta de que había algo que no había pensado: cómo controlar ese logro. Lamentablemente,

las consecuencias no esperaron las reflexiones críticas. La realidad misma, lo que se construyó, es la evidencia de que el hombre no estuvo a la altura de las circunstancias en un sentido espiritual, pudiendo controlar casi todo en el mundo, menos su voluntad insaciable de poder. En este caso, consiste el fracaso moderno. Por eso, la nueva etapa que se inicia tiene que encontrar la forma de controlar esta ambición de poder, antes de que sea tarde.

Por último, para Voegelin, la modernidad como proyecto filosófico fracasó porque pretendió negar lo que no se puede negar: que el hombre vive en este mundo en tensión hacia la trascendencia. Sin esa referencia a un Fin en el más allá, es imposible encontrar un orden en el alma y en la sociedad. Sin esa referencia a un Ser trascendente, el hombre termina pretendiendo ocupar el lugar de Dios y proponiéndose a sí mismo como origen y fin de todo pensamiento. Construye un sistema que, con ideas o con armas (como hizo, entre otros, el nazismo que lo persiguió), pretende dominar a todos. Detrás de esta modernidad, hubo una voluntad de poder sin control de algunos que quisieron sólo para sí lo que habían prometido al principio para todos: el poder absoluto.

3.3. El fin de la modernidad

Hemos definido en el capítulo anterior la situación actual como “posmoderna”, ya que se trata de un final de época. Es el fin de lo que hasta ahora conocimos como modernidad, causado por el agotamiento de las ideas y proyectos que erigieron el paradigma moderno como tal. La consumación es consecuencia del fracaso de algunas de estas ideas y, por eso, se nos plantea, inevitablemente, la inquietud por esbozar un juicio crítico general de lo que fue la modernidad en orden a pensar lo que estamos viviendo y lo que viene.

Pero antes de referirnos a ello, deberíamos dejar en claro qué entendemos cuando decimos que la modernidad está llegando a su fin. Naturalmente, no estamos hablando del fin de la historia, puesto que sólo Dios conoce ese término y no lo ha revelado; tampoco creemos que deba esperarse un hecho histórico de grandes dimensiones (como una guerra, una catástrofe o una crisis social), sino más bien el paso a una etapa diferente. Esto es lo que sostiene el filósofo alemán Robert Spaemann y al que seguiremos en sus reflexiones. Hablar del fin de la modernidad, sostiene, es complejo, dado

que el mismo término puede aplicarse a cada época histórica en cuanto representa algo nuevo y vigente:

Moderno es en sí mismo un predicado antiguo, completamente formal y relativo, que se refiere en cada caso al propio momento presente. Visto desde esta perspectiva, no puede haber cosa tal como un “fin de la modernidad”, sino únicamente el envejecimiento de lo que una vez fue moderno y su sustitución por una nueva modernidad, es decir, por algo distinto que ahora está de moda. En esta medida, también el concepto de posmodernidad es ambiguo. De entrada sólo significa que ahora es moderno algo distinto de lo que era antes. Lo peculiar del concepto de modernidad consiste en que no designa como moderna a una época -determinada de algún modo temporalmente o en su contenido- porque sea la nuestra, sino que se caracteriza una época sólo y exclusivamente por ser la modernidad. Un predicado formal y relativo adquiere un significado absoluto con el que se designa una época, quizá incluso una época ya pasada.¹³³

Lo único que define a la modernidad es su oposición a la historia anterior, distinto a lo que sucede con el renacimiento que implica un renacer de la cultura clásica. Esto nos da la idea de que la modernidad es un proyecto histórico abierto y, en cierta forma, interminable. No es fácil imaginar de qué

¹³³ SPAEMANN Robert, *Ensayos filosóficos, ¿El fin de la modernidad?*, Cristiandad, Madrid, 2004, 247.

manera pueda ser superado un período que se define de una forma tan general. Sin embargo, continúa Spaemann, para la modernidad el hecho de ser moderna no es lo único esencial, ya que se podría identificar lo moderno con una serie de logros sustanciales propios. Por lo tanto, si se habla del fin de esta época podría hablarse no del acabamiento definitivo de este período, sino simplemente de la continuidad o no de estos logros positivos que valdría la pena conservar. Así podría pensarse entonces este final en otro sentido:

La superación de la modernidad se anunciaría más bien, supongo yo, en un cambio de actitud frente a la modernidad, un cambio nada espectacular, apenas perceptible, sin voluntad de superarla ni tampoco de renunciar simplemente a sus logros. La superación de la modernidad puede consistir incluso en la voluntad de anclar los genuinos contenidos de la autorrealización humanas que debemos a la modernidad en evidencias tomadas de otros contextos y defenderlos frente a su interpretación modernista y con ello frente a su tendencia inmanente a la autodestrucción.¹³⁴

Esta visión resulta más que interesante para la visión cristiana de ella, porque de esta manera, no se enfrenta a un enemigo con el que tenga que luchar, sino que simplemente

¹³⁴ Idem, 248-249.

tiene que ocuparse de formar parte del debate sobre los logros positivos modernos que deberían continuar y aquellos que habría que dejar de lado y superar definitivamente. Así por ejemplo, se podría admitir una nueva manera de pensar en el sentido de la autodeterminación personal, pero se podría también revisar a fondo el fundamento de las ideologías que hacen tanto daño a los individuos y a las sociedades.

Son siete las notas con las que se podría definir la modernidad y que podrían analizarse críticamente en la actualidad, sostiene Spaemann. La primera de ellas es la idea de libertad. La modernidad, en efecto, significó un cambio profundo en el modo de entender esta idea, puesto que se dejó de pensar en ella en referencia al bien o a la realización de la persona, reemplazando esto por una referencia a la naturaleza humana, entendiéndola como una emancipación de todo condicionamiento interno o externo. La libertad se convirtió en un proceso de liberación que consiste básicamente en tener la mayor cantidad de posibilidades de elección.

La segunda nota es la del progreso necesario e infinito, sobre el cual se construyó el paradigma moderno. En efecto, antes de este paradigma, el progreso no era entendido como algo necesario, sin importar su costo, es decir, sin evaluar si mejoraba o no la calidad de vida de las personas. La necesidad de progresar fue temida de la biología y derivada de la noción de evolución, la cual se convirtió en un mito, a pesar de que la historia ha demostrado que no siempre implica un cambio para mejor, sino que muchas veces es una idea de progreso sin contenido.

La tercera idea propone el objetivo de dominación de la naturaleza todo lo que sea posible. Este sometimiento sin un fin claro ha significado, de hecho, un dominio despótico y autodestructivo. En los orígenes de esta visión del mundo, puede identificarse el ideal marxista de eliminar las diferencias entre los seres humanos, por un lado, y por otro, la idea de usar las ciencias para producir una mejora de la situación económica, sin tener en claro cuál es su fin, sino midiendo sus resultados sólo desde un punto de vista cuantitativo.

En cuarto lugar, hay en la modernidad también una separación entre sujeto y objeto, tal como aparece en

Descartes, que ha marcado el modo de conocer. El conocimiento anterior veía siempre al hombre como parte de la naturaleza; ahora, en cambio, el estudio de la naturaleza busca conocer las causas y dominarlas sin tener en cuenta el fin inmanente a la naturaleza de los seres. La modernidad ve al hombre no sólo como diferente del contexto natural, sino también como contrapuesto a él y lo estudia con el fin de conocer las causas de sus acciones y someterlas.

En quinto lugar, la experiencia se convierte en el verdadero fin del conocimiento en el paradigma moderno. Así es que la educación del hombre se comprende, por ejemplo, como la acumulación de información y vivencias. De este modo, se pretende homogeneizar con las ciencias las experiencias que el hombre adquiere del mundo, es decir, encuadrarlas dentro de un marco procedimental y convertirlas así en “objetivas”, dejando de lado la importancia del asombro.

En sexto lugar, la modernidad impone un cambio radical respecto de las ciencias, pues éstas dejan de tener como objetivo la enunciación de verdades para fijarse un nuevo fin: la enunciación de hipótesis. De esta forma, toda teoría se

presenta como precaria y puede ser sustituida por otra nueva que funcione mejor. Este movimiento de la ciencia, además, se reproduce en la mentalidad del hombre moderno, convirtiéndose en un rasgo de la forma de pensar actual, que no tiene ya pretensiones de verdades, sino sólo de hipótesis y verdades contextuales y funcionales que deben ser permanentemente revisadas.

Por último, otra de las notas de esta modernidad es concebir la experiencia desde una perspectiva universal, es decir, como posible de repetir en todo momento y por todo el mundo. Sobre esta concepción, se funda la idea de una civilización mundial universal, cuyo punto de partida sea el desarrollo científico y tecnológico; sin embargo, el mundo resultante, si bien es universal, no resulta igualitario sino que más bien deja una franja de separación entre los ilustrados y los no ilustrados. Se trata de una civilización que se construye sobre la base de un modelo universal que tiene que ser continuamente revisado y que logra su validez pública mediante un discurso y un consenso.

La conciencia de la modernidad definida por estas notas es la que ha entrado en crisis, sostiene Spaemann.¹³⁵ En efecto, el avance de la modernidad con su ilusión de un progreso indefinido se ha encontrado con los límites que le impone tanto la realidad histórica, con el fracaso de algunos de sus proyectos sociales, como la realidad de la naturaleza. El avance científico y tecnológico ha desembocado, como nunca antes en la historia, en un proceso de destrucción del medio ambiente que pone en peligro la vida futura de los seres humanos. La ambición sin límites de dominar la naturaleza, ideal moderno, ha mostrado toda la capacidad autodestructiva del hombre y la posibilidad de poner en riesgo su subsistencia. Así, ante la evidencia del daño causado, queda en claro que no todo progreso científico mejora la vida de las personas y que, por ello, hacen falta límites éticos que lo conduzcan hacia el bien. La esperanza para el mundo es que los hombres seamos capaces de despertar de esta ilusión moderna a tiempo y podamos revertir un proceso que, a contrapelo de sus promesas, no es progreso sino destrucción.

¹³⁵ Cf. *Idem*, 265.

Este límite que le marca la misma naturaleza al proyecto moderno es trasladable al ámbito del pensamiento, pues lo que esté en juego, en todo caso, es la idea misma de realización humana. Si no hay una visión integral del hombre, es decir, de todas sus dimensiones, también de la espiritual y de su necesaria relación con la naturaleza, no puede pensarse en un desarrollo humano verdadero.

Por otra parte, esta reflexión antropológica debería, a su vez, promover un análisis crítico del ideal marxista de una sociedad igualitaria mediante la producción de bienes materiales. Puesto que, como la realidad nos demuestra, a menudo las sociedades más desarrolladas son las que producen más, pero también consumen más energía en detrimento de las sociedades más pobres. ¿No sería más correcto plantear que el ideal de la sociedad debiera ser una distribución más justa y no la mera producción y consumo como fin en sí mismo?

Esta conciencia de la modernidad está llegando a su fin, por eso, contemplando su propio fracaso, debería repensar sus fundamentos y modificar algunos de sus presupuestos y objetivos.

También está llegando a su fin la idea de un concepto homogeneizado de experiencia como un experimento controlable y repetible, que nos ha dejado la vivencia del mundo como un todo limitado. Sin embargo, también resulta ambivalente este cambio, puesto que una oposición simplista al valor de lo experimentable puede causar un resultado contrario al que pretendía. Esta forma de vivir y experimentar sobre el mundo tendrá su fin de una manera más bien silenciosa, repite Spaemann, cuando se incorporen entre los objetivos una realización espiritual del hombre.

Por otra parte, la conciencia ecológica ha planteado también la importancia de evaluar las consecuencias de la experimentación y explotación de la naturaleza. El desarrollo del conocimiento tiene que ser juzgado no en función de su eficiencia, sino en cuanto a las consecuencias que produce en la vida de los hombres. De hecho, estamos asistiendo a una de las formas más crueles y sofisticadas que ha desarrollado la ciencia para controlar y eliminar la vida en la naturaleza, sin pensar que la tierra es un patrimonio no sólo de una generación, sino algo que debemos entregar a la próxima generación sin arruinarlo.

Por último, esta crisis de la modernidad nos obliga también a repensar el criterio de validez de las normas con las cuales quiere organizarse la vida en sociedad. No es posible continuar sosteniendo que el consenso es el recurso último de toda pretensión de validez, ya que también ha quedado demostrado que el consenso puede basarse en un error, que incluso lleve a la muerte. Ciertamente, el consenso sigue siendo criterio para asumir normas en la conducción política, sin embargo, se le puede añadir lo “justo por naturaleza”. Así por ejemplo, no sería justo decidir eliminar a algunos débiles, sólo porque se ha tomado una decisión mediante el consenso. Una forma nueva de pensar sería el que se funde sobre la humanización del hombre y tenga respeto por el valor de cada persona y de cada sociedad con sus particularidades.¹³⁶

Las reflexiones de Robert Spaemann sobre el fin de la modernidad nos resultan imprescindibles a la hora de pensar la situación de la teología sobre la Iglesia en el contexto histórico actual. Nosotros no podemos asumir sin una reflexión crítica lo que el pensamiento posmoderno nos deja

¹³⁶ Idem, 270.

como fundamento filosófico para una meditación teológica. Lo primero que nos dice la posmodernidad es que estamos ante un final de época, por eso, nos vemos urgidos de tratar de entender qué significa este final. Y en este sentido, resulta muy iluminante que tengamos en claro, como dice Spaemann, que no podemos tener la expectativa de un cierre claro y extraordinario de este período, sino más bien de un cambio de mentalidad que se está produciendo ya de manera silenciosa.

La modernidad ha intentado plasmar un proyecto de autonomía absoluta del hombre y de su dominio del mundo, pero el resultado no ha sido el esperado. Efectivamente, logró una mentalidad independiente y acrecentó su poderío respecto de la naturaleza, pero algo que no estaba previsto falló y la naturaleza nos está diciendo que ya no es posible continuar con este progreso sin una dirección, porque está poniendo en riesgo la continuación de la vida en la tierra.

El fin de la modernidad consistirá, entonces, en un cambio de mentalidad, que, obviamente, no se producirá de manera automática, sino en la medida en que seamos capaces de reflexionar sobre lo que significa este fracaso modernista y podamos redireccionar los avances científicos y tecnológicos.

Se trata de “un cambio de actitud ante la modernidad”, como dice Spaemann, cambio que no consiste en otra cosa que en tener la capacidad crítica de revisar el sentido de los avances científicos y tecnológicos para descubrir aquello que hace nuestra vida mejor y aquello que no representa, humanamente hablando, un verdadero progreso. En este sentido, le compete al cristianismo una tarea muy interesante, ya que tiene los fundamentos como para proponer una visión del hombre que sin dejar de ser lo que es, moderno, o bien posmoderno, sea también un ser que tenga en cuenta su dimensión espiritual y trascendente y que sea capaz de repensar la política y la economía en función de la persona y no a la persona como un simple factor de los procesos económicos y políticos.

La modernidad tardía está llegando a su fin; no regresaremos al pasado, tampoco sucederá nada estruendoso que signifique su caída. No podemos dejar de pensar y vivir como hombres y mujeres modernos, pero podemos y tenemos que “cambiar de actitud” y la Iglesia tiene aquí la oportunidad de proponer su mensaje de esperanza sobre el

hombre y sobre el mundo en un contexto nuevo, en una “nueva modernidad”.

Capítulo 4 La Iglesia en el ocaso de la modernidad

4.1. El ocaso de la modernidad como contexto

Estamos viviendo un final de época. Se está terminando una de las etapas más largas y complejas de la historia de la humanidad, tal como lo anuncian las diversas crisis que afectan a la sociedad actual. Las crisis económicas demuestran que los sistemas que se basan en el lucro como objetivo sólo consiguen aumentar las desigualdades sociales. Las crisis políticas reflejan nuevamente el fracaso de las ideologías y la ausencia de valores en los dirigentes y organizaciones. La crisis en la relación con el medio ambiente nos hace caer en la cuenta del peligro que representa el descuido de la naturaleza. Las crisis en la mentalidad y estilo de vida del hombre posmoderno ponen de manifiesto que, finalmente, no logró construirse una vida mejor con los avances científicos y tecnológicos, sino más bien consiguió que su existencia sea más vacía y agobiante, en el marco de un mundo globalizado intercomunicado como nunca antes en la historia.

Obviamente, la Iglesia no puede mantenerse al margen de todas estas crisis y transformaciones sociales, pues se encuentra inserta en la historia y, como protagonista, tiene la

ineludible tarea de discernir estos signos de los tiempos. Por eso, este ensayo pretende abrir un espacio de reflexión sobre cuál es el significado de la posmodernidad como desafío para la Iglesia.

En este sentido, tenemos que decir, en primer lugar, que la posmodernidad le exige al cristianismo un esfuerzo por pensar la forma misma de proponer su mensaje de salvación a los hombres y mujeres de una sociedad que se distingue culturalmente por el “pluralismo radical”. En efecto, la fe como encuentro personal con Cristo presupone una cosmovisión que se propone como la Verdad sobre el hombre y sobre Dios, la cual si bien ha sido cuestionada desde sus orígenes de diversas maneras, se encuentra hoy con una dificultad radical, por primera vez en la historia: el hombre posmoderno ha perdido interés por la búsqueda de la verdad.

Esa falta de interés es una de las consecuencias más tristes del relativismo actual. Y es el resultado de la convivencia global de una pluralidad de culturas, de sistemas de pensamiento y de sistemas de valores, que dejan al hombre con la sensación de que es imposible coincidir en una misma perspectiva de interpretación de la realidad. Las

filosofías, por ejemplo, ya no tienen pretensiones de alcanzar una visión sobre el hombre o el mundo, sino que se conforman con elaborar un sistema de juicios y razonamientos que conserve cierta lógica interna para ser confiable, sin entrar en diálogo con otras corrientes de pensamiento.

Este relativismo contemporáneo no reconoce la existencia de una verdad con fundamento metafísico y de validez universal como la que sostiene el pensamiento cristiano, sino que propone visiones parciales como fruto de una cultura y un momento histórico determinado. La comunicación y el consenso sobre la interpretación de la realidad se presentan como el nuevo fundamento para una reflexión filosófica que dé sustento a valores que puedan regir en esta sociedad posmoderna.

Ahora bien, este pluralismo de relatos y ausencias de verdades es fruto del largo proceso de absolutización de la razón que llevó a cabo la modernidad. No hay un ser que sea la base de la realidad y de la verdad, porque el sujeto se autoproclamó único origen del ser y de la verdad; se independizó de la idea de una Causa Primera; y se propuso el dominio del mundo mediante el conocimiento científico y el

desarrollo tecnológico. El problema es que después de varios siglos y de llevar al extremo sus tesis racionalistas, no ha logrado su propósito y la sensación de fracaso se impone como otra de las notas distintivas de este ocaso de lo moderno. El pensamiento posmoderno es un pensamiento débil, una manifestación de la conciencia de la fragilidad de la razón humana.

Como consecuencia de esta evolución de las ideas modernas, aparece un nuevo fenómeno cultural: el individualismo radical. El sujeto se percibe a sí mismo como el fin de toda su existencia de manera tal que sus valores y criterios de realización son normalmente autoreferenciales. El individuo busca la satisfacción de sus intereses y se desentiende de la construcción de un bien común y, a pesar, de la cantidad de medios de comunicación a disposición, se siente aislado.

De allí que otras de las notas que definen la posmodernidad sea la fragmentación. No sólo la fragmentación de los saberes o relatos que, desde distintas perspectivas, construyen su propia interpretación de la realidad sin poder encontrar una visión común, sino la

fragmentación de la sociedad en grupos de intereses. Es el resultado del creciente proceso de racionalización llevado a cabo en la modernidad en el que predomina claramente el interés económico de individuos o grupos que se proponen la acumulación de bienes como fin de sus existencias.

La posmodernidad, entonces, no es más que el proceso de agonía de una modernidad que se agotó y que está ante el comienzo de una nueva etapa histórica. La posmodernidad se presenta como una reflexión crítica sobre los logros y fracasos de la modernidad y particularmente, sobre la voluntad de dominio como fin inspirador del racionalismo. Fundada, entonces, sobre estos dos presupuestos, el pluralismo radical y el individualismo, esta sociedad posliberal representa un verdadero desafío para el cristianismo.

Hace falta un análisis crítico de la modernidad. Naturalmente, ese análisis excede las posibilidades de este breve ensayo, sin embargo, podemos, al menos, intentar rescatar algunas conclusiones de la reflexión de algunos pensadores antes de pensar con qué actitudes la Iglesia puede y debe ser protagonista de una “nueva modernidad”.

4.2. Las causas de este ocaso de la modernidad

El gran desafío de la Iglesia en este período es ser capaz de superar las dificultades que ha tenido en el pasado para lograr un diálogo con la cultura y el pensamiento actual. La modernidad está llegando a su fin por el agotamiento de las bases filosóficas sobre las cuales se construyó y se presume razonablemente el inicio de una “nueva modernidad”. Es el momento ideal para asumir la tarea de una revisión crítica de lo que nos deja la etapa anterior y lo que, según la visión cristiana, sigue siendo válido para el hombre actual.

Para tratar de encontrar algunas ideas que nos permitan esbozar una respuesta, recurrimos a los pensadores que se han dedicado al análisis de ambos períodos históricos.

En primer lugar, asumimos las reflexiones de Gianni Vattimo para tratar de comprender el núcleo del pensamiento posmoderno. Entre todas las características que definen a la posmodernidad, sin lugar a dudas, la esencial es, sostiene este filósofo italiano, la debilidad del pensamiento. El pensamiento es débil, porque la razón no tiene ya la confianza que tenía en la modernidad cuando pensaba que podía conocer y dominar el mundo entero. Las fuerzas de esta ilusión racionalista se

agotaron y este agotamiento no se produce porque haya surgido una síntesis nueva y superadora, sino porque a partir de sus fracasos, el hombre moderno ha tomado conciencia de sus límites. Con la filosofía moderna, el sujeto del análisis filosófico se desplaza del ente a la conciencia, y reconoce a ésta como la única realidad que puede ser inteligida. Así, la realidad iluminada existe sólo en la conciencia y en lo que ésta produce: el lenguaje; de manera tal que los conceptos finalmente sólo se refieren a ellos mismos o a las palabras. Sin referencia a la realidad, el pensamiento pierde la consistencia que antes, en la filosofía clásica y realista, ostentaba poseer. Y esto que para nosotros podría resultar algo negativo, para Vattimo, por el contrario, se convierte en un factor sumamente positivo, porque de este modo, la filosofía se distancia de la metafísica y con ello, de la necesidad de imponer un pensamiento con un fundamento que tenga pretensiones de totalidad. La metafísica, sostiene, fue un reaseguro en un mundo que necesitaba esas seguridades, las cuales en la actualidad ya no son necesarias. El pensamiento es débil porque no puede llegar a pensar el ser como algo real.

Este pensamiento débil desemboca, por un lado, en el nihilismo de un ser que, al parecer, ya no existe de manera autónoma e independiente; y por otro, en la renuncia a la posibilidad de encontrar un Fundamento último de los seres, como afirma Heidegger. El único fundamento del ser es el *Dasein*, puesto que el ser es lo que se presenta al hombre. Luego, el ser es esencialmente temporal, sólo sabemos que está allí delante, pero nada sabemos de su origen. Además, conocemos que está indefectiblemente ordenado a su fin, aunque no sepamos qué sucede luego de la muerte. En esta debilidad del ser, Vattimo percibe algo positivo: en primer lugar, el hecho de que el hombre ya no busca más el fundamento de los entes en las causas últimas; y en segundo lugar, este estilo de pensamiento le resulta más asequible para una época en la que la realidad, gracias a la ciencia y a la tecnología, se disuelve en la virtualidad.

Por otra parte, como hemos señalado en el capítulo 2, el pensador italiano encuentra una relación entre esta debilidad del ser y la opción divina del Dios cristiano, de “vaciar” de su divinidad al asumir la naturaleza humana. Más allá de tratarse de una relación tan original como difícil de explicar, hay que

decir que el ser pensado como evento, en términos heideggerianos, es una tesis que el pensamiento cristiano no puede asumir como propia, pues es consecuencia directa de una decisión previa que el pensador alemán asumió en su análisis fenomenológico: el ser es la presencia. Con esta tesis, establece una relación esencial entre el ser y el tiempo, es decir, el ser es sólo lo que se manifiesta en el tiempo al único ser capaz de conocerlo: el *Dasein*.

Ahora bien, como hemos señalado ya en el capítulo 2, este nihilismo no puede ser aceptado si se tiene en cuenta que el ser no sólo es presencia ante el *Dasein*, sino también acto de ser, el cual existe antes de la percepción de la conciencia y que no sólo es existencia, como sostiene Heidegger, sino que está unido a una esencia en los entes concretos. El ser es algo por sí mismo. Por otra parte, el ser no se agota por su presencia ante el *Dasein*; por el contrario, existe antes y después, o más allá del acto de conocimiento. En consecuencia, se puede y debe distinguir el ser del ente real. Sólo así es posible preservar la realidad del ser y la necesidad que éste tiene de una Causa Primera Universal.

No hay, por lo tanto, una desaparición del ser, una absorción en el *Dasein*, único fundamento posible del ser en Heidegger. El nihilismo, o la superación de la metafísica, no es una tesis demostrada que pueda ser aceptada, sin una previa actitud crítica en la actualidad. El pensamiento cristiano no puede asumirla como un dato demostrado por la filosofía en el fin de la modernidad y como un punto de partida para la reflexión teológica. Ciertamente, la reflexión filosófica sobre el ser, que sea base de la reflexión teológica, tiene que tener en cuenta los aportes de la filosofía moderna y lo valioso del método fenomenológico, lo cual no significa que deba eliminar las tesis teológicas con fundamento metafísico; pues lo cierto es que el ser no ha desaparecido, sino más bien se han agotado los esfuerzos del racionalismo moderno en su intento por reducir el ente a la conciencia o al *Dasein*.

Este agotamiento de la modernidad es precisamente lo que Vattimo ve como una de las grandes intuiciones de Nietzsche y a la que recurre como imprescindible para comprender el pensamiento posmoderno. La filosofía moderna se agotó porque pretendió encontrar un nuevo fundamento para el ser en la conciencia. Sus propias tesis

llevadas a su máxima expresión han demostrado que no existe fundamento alguno y que se trata más bien de renunciar a la posibilidad de encontrarlo. De los análisis del pensamiento nietzscheano que hace Vattimo, podemos rescatar una conclusión que confirma nuestra tesis de la necesidad de una revisión crítica de la filosofía moderna:

El fin de la modernidad, o en todo caso, sus crisis, ha traído consigo también la disolución de las principales teorías filosóficas que pensaban haber liquidado la religión: el cientificismo positivista, el historicismo hegeliano y, después, marxista. Hoy ya no hay razones filosóficas fuertes y plausibles para ser ateo o en todo caso, para rechazar la religión.¹³⁷

A pesar de que esta conclusión de Vattimo no pueda ser asumida en un sentido realista como una vuelta a la metafísica, nosotros podemos legítimamente tomar su tesis como el balance que la posmodernidad hace de la modernidad. En otras palabras, la posmodernidad reconoce que todo el intento racionalista por reemplazar el fundamento del ser en el ente por el fundamento en la conciencia o en el *Dasein*, finalmente, ha terminado por anularse a sí mismo,

¹³⁷ Cf. VATTIMO, *Creer que se cree*, 22.

disolviendo la consistencia de sus argumentos. Las tesis de los inicios del idealismo, llevadas a su máxima expresión en un proceso natural de radicalización, han demostrado la debilidad de la razón. No es el ser el que se ha debilitado, y con ello el pensamiento, sino la noción moderna de ser y, en consecuencia, esta filosofía. Es la fragilidad de una razón que no sólo quiso dominar y controlar el mundo, sino también el ser, para evitar toda referencia a una Causa trascendente. En este sentido, podemos retomar otra de las tesis que Vattimo asume de Nietzsche y aplicarla al idealismo moderno: el intento por construir un nuevo fundamento del ser no fue otra cosa sino la expresión de esa voluntad de poder que inspiró a la modernidad.

En efecto, si uno quisiera profundizar en las raíces de la modernidad podría descubrir, como afirma Romano Guardini, que detrás de toda esa admirable etapa de desarrollo científico y tecnológico, la fuerza inspiradora fue siempre la voluntad de dominación con la cual el hombre se sintió capaz de someter el mundo como nunca antes en la historia. El poder, como sometimiento del mundo, se convirtió en un fin en sí mismo, en instrumento con el cual el hombre dominaba

todo, menos el poder mismo, y así lo que podría haber sido usado para su propio desarrollo, terminó siendo autodestructivo.

Esta conclusión del análisis de la modernidad que hace Guardini se aplica perfectamente, como dijimos, no sólo a los avances científicos-tecnológicos, sino al pensamiento mismo. Más allá de las ideas y los descubrimientos, el hombre se encontró ante un problema espiritual:

Ahora bien, un análisis más riguroso pone de manifiesto que en el transcurso de la Edad Moderna, el poder sobre lo existente, tanto cosas como hombres, crece ciertamente en proporciones cada vez más gigantescas, en tanto que el sentimiento de responsabilidad, la pureza de conciencia, la fortaleza de carácter, no van en absoluto al compás de ese incremento; pone de manifiesto que el hombre moderno no está preparado para utilizar el poder con acierto.¹³⁸

Esta acumulación de poder en manos del hombre tiene una explicación, sostiene Guardini: es el fruto de una serie de cambios que constituyen la Edad Moderna como tal. En primer lugar, esta etapa produce una modificación en la imagen que el hombre tiene del mundo. La tierra que antes,

¹³⁸ GUARDINI, *El ocaso de...*, 94.

en la Antigüedad y en el Medioevo, era vista como un lugar seguro, ahora es percibida como el ámbito de la experimentación. El hombre desarrolla el placer por descubrir aspectos nuevos del mundo a partir de sus conocimientos y, en esta búsqueda, se desprende de toda referencia a una autoridad, como ocurría hasta entonces. Ahora, el hombre se siente libre y quiere experimentar por sí mismo el funcionamiento de la naturaleza para poder actuar en ella cada vez más. El instrumento de este intento de control es el conocimiento científico, que fascina al hombre, a partir del cual la naturaleza es vista como objeto de conocimiento y experimentación. Pero el cambio más radical que se produce con la modernidad es el descubrimiento de la individualidad, la formación de la idea de una personalidad propia. El hombre no sólo encuentra fascinación por conocer y dominar la naturaleza, sino por explorar la subjetividad y conocer los mecanismos de su psicología. Con estas nuevas perspectivas, el hombre redescubre el valor de la cultura, de lo que produce el ser humano, como fruto de su relación con la naturaleza y con los otros hombres, con lo cual se vuelve consciente de su capacidad creativa y se proyecta a través de lo que inventa.

Sin embargo, paradójicamente, surge a la vez el sistema capitalista con el cual el hombre va a construir un enorme engranaje económico, que lo va a llevar a vivir para producir y consumir. La economía adquiere preponderancia respecto de las otras dimensiones de la vida social y se libera de una regulación política. Éste es, además, el momento del surgimiento de las sociedades de masa, en las que se desdibuja paulatinamente el valor de la persona humana y el sujeto tiene que luchar por conservar su individualidad. Todos estos factores juntos explican la sed del hombre por convertirse en el “dominador” del mundo. Tiene las herramientas y la posibilidad para soñar con que nada lo puede detener en esa aspiración y se percibe a sí mismo como capaz de esa empresa. Guardini sostiene que se trata de una época en la que los hombres experimentaron una primavera existencial, un extraordinario entusiasmo con las posibilidades de desarrollo. Toda esta energía espiritual volcada sobre el crecimiento principalmente económico de los individuos y de las naciones que se consolida es la que desemboca en ese afán descontrolado por una dominación absoluta del mundo. En medio de ese entusiasmo, el hombre genera más poder, pero,

al mismo tiempo, no puede controlarlo, pues no sabe plantearse la pregunta necesaria: ¿para qué tanto poder? Por eso, es posible afirmar que el problema del hombre moderno es espiritual; pues por un lado, no puede darle un sentido humano a todo ese desarrollo científico, tecnológico y económico; y por otro, el poder convertido en un fin en sí mismo se torna destructivo al punto de poner en peligro la existencia del hombre en la tierra.

Todas estas reflexiones de Guardini nos sirven para comprender, al menos a grandes rasgos, lo que es la modernidad como período histórico que se acerca a su final.

La Iglesia en la posmodernidad tiene una gran oportunidad: proponer una visión crítica de la modernidad. Es el momento para una reflexión profunda sobre lo que significa el poder en la vida del hombre y de todos los hombres. Ha llegado el momento de hablar del desarrollo espiritual de la persona y proponer una sabiduría que pueda ayudar a encontrar un orden para la vida social e individual. La falta de esperanza actual en la posibilidad de construir un mundo mejor y la amenaza real de la continuidad de la vida humana sobre la tierra son la expresión más contundente del fracaso

de ese proyecto de dominar el mundo, en el cual el hombre moderno se embarcó. Por eso, esta situación es también el momento ideal para proponer una visión más espiritual y esperanzada de la existencia humana, para volver a hablar de la trascendencia sin la cual es difícil encontrar un orden social y espiritual.

La filosofía de Eric Voegelin nos permite ahondar aún más en este análisis crítico de la modernidad. Para el pensador alemán, la modernidad no pudo plasmar un orden social ni individual por negar la orientación a la trascendencia, origen y fin del cosmos y de la persona humana. La filosofía moderna se encerró en el sujeto y, negando la existencia de una trascendencia más allá de su conciencia, se enfermó con una enfermedad del alma: la del desorden. Sin la trascendencia, no hay fin que ordene la vida de los individuos y de las sociedades. El pensamiento moderno, en realidad, se propuso eliminar de la existencia humana un Fundamento Trascendente, desvirtuando precisamente la idea de trascendencia. La convirtió en la construcción de su inteligencia y reconoció su existencia solamente en el ámbito de la conciencia.

Las sociedades desde la Antigüedad, sostiene este filósofo, han buscado el sentido de la existencia humana y del cosmos en una realidad que perdure más allá del tiempo y de lo que se puede conocer en este mundo. Por eso, la filosofía ha generado, a lo largo de la historia, diferentes símbolos con los cuales hablar de este ser trascendente o fin al cual está orientado todo. Para Platón, el símbolo es el Más Allá, la realidad divina que es no sólo el Artífice de este mundo, sino su causa final; existente en el mundo de las ideas, esta realidad divina es lo que existe de verdad y lo que le da sentido a cuanto existe aquí en el mundo sensible. El orden en el mundo, para la mentalidad del hombre antiguo, no era más que reflejo de ese orden creado y sostenido por la divinidad.

La modernidad reemplazó, o más bien, intentó reemplazar ese orden por uno nuevo, por uno que fuera creación del hombre y no de un ser divino. Para cumplir con ese fin, eliminó la idea de una Causa Primera y estableció la razón como la única causa del ser. Ese proceso de la filosofía moderna terminó en el idealismo absoluto de Hegel, que postulaba que sólo lo racional, lo que construye la conciencia, es real y trascendente.

De esta manera, la filosofía idealista habla de trascendencia, pero en un sentido totalmente diferente al de la filosofía clásica. Es la trascendencia de la subjetividad, pues fuera de ella, no existe nada. Con este olvido de una trascendencia real, el fin de la existencia humana se centra en lo que el hombre puede crear en este mundo y, de hecho, esa fue la causa del desorden espiritual y social del hombre moderno. ¿Cuál es la raíz de las ideologías que han causado tanta destrucción de vidas humanas y de culturas? La idea de dominar el mundo y de poseer un poder que no tenga ningún límite. Las ideologías son fruto del esfuerzo por imponer una idea por sobre la realidad y de un poder destructivo descontrolado, con el cual algunos quisieron conquistar el mundo.

Si la conciencia, sostiene Voegelin, no reconoce la tensión existencial que la orienta hacia una trascendencia más allá de la vida en este mundo, se enferma. Lo que importa no es que exista la noción de trascendencia, sino que exista realmente un fin fuera de este mundo al que el hombre dirija su existencia. Pero el olvido de la trascendencia no es consecuencia de un error filosófico inadvertido, sino el intento

claro del hombre por constituirse como el único fundamento del orden. Es una expresión más de esa voluntad de poder descontrolada con la que quiso dominar todo lo que existe, para lo cual primero redujo el ser a la conciencia y luego, eliminó la pregunta por su fundamento trascendente. De acuerdo con esto, la filosofía no podría preguntarse cuál es el origen y el fin del hombre, porque lo único que puede conocer es la experiencia de la conciencia, fuera de la cual nada hay.

Podríamos tomar las conclusiones de Romano Guardini y Eric Voegelin y encontrar un denominador común que defina el fracaso de la modernidad: el hecho de que fue el proyecto fallido de la dominación absoluta del mundo. Tanto en el orden político-cultural como en el del pensamiento, el hombre moderno quiso para sí un poder sin la limitación que significaba aceptar la existencia de un ser trascendente al cual debía orientarse. El proyecto falló porque, a pesar de tanto despliegue de sus capacidades, no pudo dominar el poder mismo. La nueva modernidad tendrá que inspirarse en una nueva visión del hombre y del mundo en el que no puede estar ausente la dimensión espiritual y trascendente de la persona humana. Este momento histórico trae consigo una

oportunidad excelente, porque así como en la vida individual nos volvemos sabios a partir de la experiencia del límite, también los hombres en conjunto podríamos aprender la lección de la historia e imaginarnos una modernidad en el que el fin no sea ni la economía, ni el dominio total del mundo, sino el desarrollo de todo el hombre y de todos los hombres. Si pensáramos así, ya habríamos dado un gran paso cualitativo como civilización, estaríamos iniciando una “época nueva” una “nueva modernidad”, parecida a la anterior, porque no dejaríamos las notebooks ni los celulares, pero diferente, porque tal vez podríamos dejar de soñar ese inútil sueño de dominar sólo por el placer de dominar.

4.3. La Iglesia en el ocaso de la modernidad

Hasta aquí vimos lo que significa la posmodernidad como contexto cultural y de pensamiento para la misión de la Iglesia y luego, asumimos algunos criterios de análisis de la modernidad de algunos pensadores cristianos. Ahora, nos resta exponer las conclusiones a las que llegamos después de reflexionar sobre esta situación nueva de la Iglesia en el mundo.

En primer lugar, la Iglesia debería cambiar su actitud ante la modernidad, podría buscar nuevos caminos para el diálogo y el encuentro. Estamos asistiendo al agotamiento de las ideas racionalistas con las cuales se alimentó el agnosticismo y el ateísmo. Ha fracasado el intento de poner al hombre y a su razón como fundamento del mundo. Por eso, se abrirá, seguramente, la posibilidad de proponer una visión integral del hombre que tenga en cuenta su vocación a la trascendencia, incorporando, claro está, los verdaderos avances de la filosofía y de las ciencias modernas.

En segundo lugar, tenemos que reconocer que efectivamente la situación social y cultural del mundo ha sufrido profundas transformaciones en el fin de la modernidad y esto implica un cambio de escenario para la Iglesia. Los cristianos estamos en un mundo en el que la fe cristiana no tiene la prevalencia que tuvo en otros momentos de la historia, al menos en Occidente, pues ha perdido la capacidad de incorporar al ámbito cultural y social sus criterios y valores. No cuenta más con un contexto cultural que favorezca la vida de fe; por el contrario, el estilo de vida del hombre actual se define por una forma de pensar y vivir indiferente hacia

valores religiosos y morales. Por eso, se explica que sus enseñanzas magisteriales no sean recibidas en la sociedad como sucedía hasta hace un tiempo en países de raíz cristiana. El relativismo moral y de pensamiento, tanto como el individualismo son una nota distintiva del hombre posmoderno, quien se ha acostumbrado a tener su propia conciencia como referente y difícilmente esta situación pueda modificarse. Por eso, la Iglesia tiene que asumir esta nueva situación del hombre como un dato real del mundo al cual quiere evangelizar.

El individuo se abre espiritualmente a la vida de la fe si puede experimentar un encuentro personal con Dios, si puede establecer una relación de diálogo y comunión de vida a partir de la cual sea posible pensar un estilo de vida moral inspirado en los principios cristianos. Una ética sin este contexto de compromiso personal resulta incomprensible y estéril.

En este contexto, ¿cuál es el objetivo que tiene que proponerse la Iglesia? ¿Tendrá ella que restaurar una cultura cristiana para recuperar ese espacio perdido en la sociedad? No parece que esto sea posible, al menos no hay indicios ciertos de que eso pueda ocurrir. Más bien sucede lo

contrario, pues a menudo experimentamos nuevos signos de distanciamiento social respecto de valores religiosos. Ahora bien, ¿esto significa una derrota definitiva para el cristianismo?

Algunos pensadores modernos se atrevieron a profetizar la desaparición de la religión con el advenimiento de la modernidad, a la cual consideraban como “la edad adulta del mundo”. Pero eso no sucedió. El hombre del ocaso moderno no ha dejado de ser religioso, más aún, como dice Vattimo, hay señales de un cierto renacimiento de la religión o de la búsqueda religiosa en la actualidad, a pesar de que eso no signifique que las personas tienen deseos de pertenecer a una institución religiosa. Por lo tanto, sigue vigente la necesidad de vivir una profunda experiencia religiosa que ahora tendrá que ser más profunda y personal en un contexto social al menos indiferente. Lo que ya no resulta posible es el hecho de que el cristianismo pueda engendrar una cultura cristiana, pero esto, como sostienen Walter Kasper y Franz Kaufmann, entre otros, no implica la decadencia del cristianismo, sino la desaparición de una forma de cristianismo que se plasmó en algunas culturas locales y que no forma parte esencial de la

misión de la Iglesia en el mundo. De hecho, en sus orígenes, el cristianismo se encontró con una cultura adversa y, sin embargo, pudo cumplir su misión, a pesar de las persecuciones. Seguramente el Espíritu Santo, que es quien guía a la Iglesia, inspirará nuevas formas de vida cristiana. Los cristianos no podemos olvidar que es Dios quien edifica la Iglesia y nosotros somos sólo instrumentos de su obra salvífica. El cristianismo no será mayoritario; posiblemente disminuyan el número de vocaciones religiosas y de instituciones católicas, pero los creyentes encontrarán comunidades donde vivir su fe y anunciar el Evangelio.

La Iglesia necesita para sí misma lo que el mundo puede esperar de ella, que tenga una inquebrantable esperanza en lo que Dios puede hacer en los hombres. En efecto, uno de los aportes más significativos que puede hacer en esta sociedad posmoderna que se caracteriza por la desilusión es precisamente proponer una visión esperanzada de la existencia humana. Ahora bien, no puede sostener esa esperanza si pone la confianza en los hombres o en la organización y no en Dios, por un lado; o bien si identifica

nostálgicamente su misión con una forma de cristianismo del pasado, por otro.

La Iglesia tiene que hablar más de Dios y menos de sí misma. La gente necesita de Dios, por eso, el centro de su prédica tiene que ser siempre Él. Además, tiene que ser un espacio de oración, donde los creyentes y los que no lo son aún encuentren una comunidad de oración. Éste es el sentido en el cual podemos interpretar la tesis de Gonzalez Faus: no hay que divinizar la Iglesia. Esto significa: no se debe trasladar a las estructuras organizacionales la confianza que hay que poner sólo en Dios.

En tercer lugar, la Iglesia necesita en la actualidad más que nunca una clara visión de su identidad teológica, como sostiene Kasper. No es posible distinguir entre lo esencial y lo accidental, entre lo que es misión primordial y lo que ocupa un lugar posterior, sin esa visión teológica de la Iglesia como misterio que propone la *Lumen Gentium*. Sin una visión sobrenatural de la Iglesia, se puede confundir su misión y su naturaleza.

Ahora bien, ¿cuál es la teología desde la cual se puede construir una eclesiología para la actualidad? Hay algunos autores que proponen una “nueva teología”, es decir, una que implique un cambio radical de fundamento, que asuma como superada la metafísica realista sobre la cual la Iglesia construyó hasta ahora la visión de sí misma y que piense una eclesiología sin ontología. José María Mardones sostiene que, ante una mentalidad fragmentada como la actual, el discurso teológico ya no puede tener pretensiones de validez universal. Por otro lado, Ghislain Lafont propone que la teología para este tiempo no sea más una teología ontológica sino una narrativa. Esto, sostiene, implica que, siguiendo el estilo bíblico, proponga relatos, historias, y emplee metáforas, pero que no use más conceptos teológicos en sentido metafísico, pues el hombre contemporáneo no acepta nociones ontológicas. Así, según Lafont, la teología sobre la Iglesia debería estar constituida por narraciones y metáforas que se piensen para una comunidad en una situación cultural particular, sin intenciones de imponer una reflexión de validez universal.

Estas dos propuestas de renovación teológica asumen como punto de partida indiscutible una tesis que nosotros hemos analizado en el capítulo 2: la superación de la metafísica en la posmodernidad. En nuestra opinión, habría que hacer un análisis más profundo de lo que significa la posmodernidad para tratar de entender que este período histórico es el resultado de la declinación de la modernidad. Ahora bien, este agotamiento es consecuencia del proceso de absolutización de la razón como origen del ser y de la verdad. El racionalismo rechazó la metafísica realista que afirmaba la existencia de entes creados por la Causa Primera, Dios; pero lo que finalmente sucedió fue que el racionalismo progresivo terminó consumiéndose a sí mismo en la negación de sus tesis iniciales. Como dice Vattimo, en la actualidad, el pensamiento es débil porque se han diluido las tesis del racionalismo, del positivismo y del agnosticismo de forma tal que ya no se pueden usar como argumento fuerte contra la idea de Dios.

Si esto es lo que sucede en la posmodernidad con la filosofía moderna, entonces, podemos decir que lo que se ha debilitado son las razones para negar la existencia de una metafísica realista. En efecto, lo que ha hecho crisis es el

idealismo. Ahora bien, ¿significa esto que podemos retomar la metafísica realista clásica tal cual se pensaba y enseñaba en la antigüedad y en el medioevo? Si por metafísica entendemos las tesis realistas tal cual eran presentadas, seguramente que no. Ciertamente, hubo aportes importantes en la filosofía moderna y contemporánea que no se pueden dejar de lado. Pero si pensamos una filosofía realista que asuma como punto de partida la realidad evidente de los entes ante la razón y, a partir de allí, la posibilidad de conocer, al menos en parte, el ser, pensando en su origen y en su fin más allá del mundo de los seres creados, entonces, tal vez sea posible proponer una reflexión teológica cuyas tesis se fundamenten en conceptos y razonamientos con consistencia lógica y ontológica, sin que eso implique repetir fórmulas o esquemas filosóficos del pasado. La teología católica no debería asumir la tesis racionalista de la superación de la metafísica, sino más bien repensar la sabiduría filosófica con sustento en el ser.

Esta perspectiva teológica resulta aún más clara si tomamos la *Lumen Gentium* como guía para pensar una eclesiología, puesto que la presentación del misterio de la Iglesia se afirma en una estructura teológica construida sobre

nociones metafísicas, como afirma Bruno Forte. En efecto, la *Lumen Gentium* señala en la primera parte cuál es el verdadero origen de la Iglesia: la Trinidad Divina. La Iglesia no tiene su origen en la voluntad humana, sino en la decisión de Dios de llevar a los hombres a la salvación. Por eso, el Concilio comienza hablando del “plan” del Padre, es decir, de la Predestinación como designio bajo el cual la Iglesia se funda y se edifica.

Además, para subrayar la sobrenaturalidad de la comunidad eclesial, el Concilio usó una forma teológica y metafísica: la Iglesia es como sacramento. Señaló, también, que el verdadero centro de la vida eclesial es la presencia “real” de Cristo. Por último, indicó que el verdadero fin de esta obra divino-humana es la Ciudad de Dios Celestial. De esta manera, sin una metafísica, el texto no podría habernos dejado la reflexión teológica más profunda del Magisterio. Aunque usáramos de metáforas bíblicas y relatos (como propone Lafont), sin una explicación de cómo la Iglesia se origina en la Trinidad, de cómo Cristo la edifica en la historia y de cómo se orienta hacia un fin trascendente, no podríamos

lograr una teología sobre la Iglesia que nos permitiera comprender algo de su misterio.

La Iglesia está ante un desafío nuevo y apasionante. Termina la modernidad y comienza un tiempo nuevo. Ella puede y debe ser protagonista de una “nueva modernidad”, una más humana, más esperanzada. El ocaso que estamos presenciando es el de la modernidad, de la que conocimos hasta ahora, no el de la Iglesia, cuyas verdades esenciales no se agotaron, ni se agotarán.

Bibliografía

- ARBUCKLE, Gerard. Refundar la Iglesia. Santander: Sal Terrae, 1998.
- DERISI, Octavio. El último Heidegger. Buenos Aires: Eudeba, 1968.
- FORTE, Bruno. Dove va el cristianesimo? Brescia: Queriniana, 2001.
- GUARDINI, Romano. El ocaso de la edad moderna. Madrid: Rialp, 1981.
- GONZALEZ FAUS, José Ignacio. Herejías del catolicismo actual. Madrid: Trotta, 2013.
- HEIDEGGER, Martin. El ser y el tiempo. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2007.
- KAUFMANN, Franz-Xaver. Quale futuro per il cristianesimo? Brescia: Queriniana, 2002.
- KASPER, Walter. Chiesa Cattolica. Brescia: Queriniana, 2012.
- KÜNG, Hans ¿Tiene salvación la Iglesia? Madrid: Trotta, 2013.
- LAFONT, Ghislain. Imaginer l'Église catholique. Paris: Cerf, 1995.
- LÖWITH, Karl. Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2006.
- MARDONES, José María. Postmodernidad y cristianismo. Bilbao: Sal Terrae, 1988.
- NIETZSCHE, Friedrich. Más allá del bien y del mal. México: ed. Mexicanos, 1993.

- NIETZSCHE, Friedrich. La genealogía de la moral. Buenos Aires: Alianza, 2008.
- RAMOS, Alejandro. La Ciudad de Dios en Santo Tomás. Mar del Plata: Univ. FASTA, 2007.
- RAMOS, Alejandro. El misterio de la Iglesia. Buenos Aires: Agape, 2009.
- RAMOS, Alejandro. El fundamento del orden en Eric Voegelin. Buenos Aires: Agape, 2009.
- SCOLA, Angelo. Chi é la Chiesa? Brescia: Queriniana, 2007.
- SANNA, Ignacio. L'antropologica cristiana tra modernità e postmodernità. Brescia: Queriniana, 2004.
- SCHREITER, Robert. The New Catholicity. New York: Orbis, 2004.
- SPAEMANN, Robert. Ensayos filosóficos. Madrid: Cristiandad, 2004.
- VATTIMO, Gianni. Il pensiero debole. Milano: Feltrinelli, 1992.
- VATTIMO, Gianni. Creer que se cree. Buenos Aires: Paidós, 1996.
- VATTIMO, Gianni. El fin de la modernidad. Barcelona: Gedisa, 2007.
- VATTIMO, Gianni. La secularización de la filosofía. Barcelona: Gedisa, 2001.
- VATTIMO, Gianni. Después de la muerte de Dios. Buenos Aires: Paidós, 2010.
- VATTIMO, Gianni. Dialogo con Nietzsche. Buenos Aires: Paidós, 2002.
- VATTIMO, Gianni. Introducción a Heidegger. Barcelona: Gedisa, 2002.

- VATTIMO, Gianni. Después de la cristiandad. Buenos Aires: Paidós, 2009.
- VOEGELIN, Eric. The collected Works of Eric Voegelin. Columbia: Univ of Missouri Press, 2000.

Universidad FASTA

Autoridades

Gran Canciller

Fr. Dr. Aníbal Ernesto Fosbery O.P.

Rector

Dr. Juan Carlos Mena

Vicerrector Académico

Dr. Alejandro Gabriel Campos

Vicerrector de Formación

Pbro. Dr. Néstor Alejandro Ramos

Vicerrector de Asuntos Económicos

CPN. Pablo Federico Vittar Marteau

Delegado Rectoral para la Subsede Bariloche

Dr. Héctor Luis Partridge

La mayoría de los filósofos contemporáneos coinciden en definir el tiempo actual como un “ocaso de la modernidad”, describiendo las consecuencias culturales y ensayando opiniones sobre sus causas. Al estudiar los fenómenos que describen la situación del hombre y de la sociedad en la actualidad, en las reflexiones de todos estos pensadores pareciera haber un denominador común: la modernidad está llegando a su fin y no sabemos bien cómo continuará.

Este fin de época nos impone la tarea analizar críticamente lo que significó la modernidad en el contexto de la historia, no sólo por el interés de tener un juicio sobre ella, sino más bien para saber qué es lo que esta época está dejando detrás de sí.

eISBN 978-987-1312-67-2

