

Massimo Borghesi



EE

ENCUENTRO

FILOSOFÍA

SECULARIZACIÓN Y NIHILISMO

CRISTIANISMO Y
CULTURA CONTEMPORÁNEA

Ensayos
325

MASSIMO BORGHESI

Secularización y nihilismo

Cristianismo y cultura contemporánea



ENCUENTRO

Título original
Secolarizzazione e Nichilismo
Cristianesimo e cultura contemporanea

© 2005

Edizioni Cantagalli S.r.l., Siena

© 2007

Ediciones Encuentro, S. A., Madrid

Traducción
Manuel Oriol

Diseño de la cubierta: o3, s.l. - www.o3com.com

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y ss. del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos vela por el respeto de los citados derechos.

Para cualquier información sobre las obras publicadas o en programa y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:

Redacción de Ediciones Encuentro
Ramírez de Arellano, 17-10.^a - 28043 Madrid
Tel. 902 999 689
www.ediciones-encuentro.es

A Carmen

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	7
I. NIHILISMO Y REDENCIÓN	19
SECULARIZACIÓN Y METAMORFOSIS DE DIOS	21
1. Lo moderno y lo sagrado	21
2. Secularización y gnosis moderna	26
3. El doble rostro de Dios: lo sagrado entre divino y diabólico	31
4. La religiosidad posmoderna	38
SECULARIZACIÓN, NIHILISMO, SOCIEDAD «POSTSECULAR» ...	46
1. ¿Secularización o metamorfosis de la gnosis?	46
2. El <i>pensamiento del 68</i> y la crítica a la secularización	55
3. Cristianismo y secularización después del 11 de septiembre	60
DIOS, EL ORNAMENTO. LA FABULACIÓN POSMODERNA	69
1. « <i>Homo ludens</i> » y edad del Espíritu	69
2. La ironía y el Dios ornamental	77
3. Realidad y apertura religiosa	81

DESPUÉS DEL 89. PESIMISMO Y RELIGIOSIDAD	85
1. De Marx a Pascal. El itinerario de una generación	85
2. Racionalismo y sentido religioso en N. Bobbio	89
 II. CRISTIANISMO Y CULTURA	 95
CRISTIANISMO Y FILOSOFÍA ENTRE MODERNIDAD Y POSMODERNIDAD	97
1. «Revelación generadora de razón»: una fórmula insuficiente	97
2. Filosofía y «ejercicios espirituales»	102
3. Cristianismo y «gnosis» moderna	107
4. La posmodernidad entre fabulación y nostalgia de redención	111
 CRISTIANISMO Y CULTURA	 117
1. Cristianismo y cultura en la segunda posguerra. La confrontación con el existencialismo y el marxismo ..	117
2. Un modelo histórico: el encuentro entre cristianismo y cultura clásica	123
3. La doble forma del nihilismo contemporáneo	127
4. Cristianismo y cultura hoy	132
 III. DISTINGUIR PARA UNIR	 143
A) RAZÓN Y FE	145
 FILOSOFÍA Y CRISTIANISMO A PARTIR DE LA <i>AETERNI PATRIS</i> ..	145
1. Tomás como único modelo de «filosofía cristiana»	145
2. Filosofía, teología, sentido religioso	154
 CRISTIANISMO, NATURALEZA Y CULTURA EN ROMANO GUARDINI	166
1. Guardini y la escolástica de comienzos del siglo XX	166
2. Posibilidad y límites de la «cultura cristiana»	173

B) NATURAL Y SOBRENATURAL	184
DESCARTES, PREFERIBLEMENTE.	
BLONDEL Y DEL NOCE CONTRA EL <i>INTRINSECISMO</i>	
DE NATURAL Y SOBRENATURAL	184
1. Nicolas Malebranche: una filosofía «Verbocéntrica»	184
2. El agustinismo de la Iluminación contra el agustinismo de la Gracia	188
3. ¿Revalorizar a Molina?	193
SOBRE LO SOBRENATURAL. BLONDEL Y TEILHARD DE CHARDIN	
1. ¿Dos Blondel?	195
2. La distinción natural-sobrenatural	199
3. Blondel crítico de Teilhard de Chardin	202
C) RELIGIÓN Y CRISTIANISMO	209
«SACRALIDAD» DEL MUNDO Y «APERTURA» CRISTIANA	
EN ROMANO GUARDINI	209
1. Ambigüedad de la dimensión religiosa	209
2. Cristo, liberador de los «salvadores»	213
3. El cristianismo es «Él». Carácter fáctico y absoluto de Cristo	220
SENTIDO RELIGIOSO Y ACONTECIMIENTO CRISTIANO	
EN LUIGI GIUSSANI	225
1. De G.B. Montini a L. Giussani. El «sentido religioso» como «síntesis del espíritu»	225
2. La <i>desproporción</i> entre la pregunta y la respuesta	234
Fuentes	242
Índice de nombres	244

SECULARIZACIÓN, NIHILISMO, SOCIEDAD «POSTSECULAR»

1. *¿Secularización o metamorfosis de la gnosis?*

Antes de abordar este tema conviene preguntarse si el término «secularización» es adecuado para interpretar el contexto de la cultura actual. El panorama cultural actual, en su relación con la tradición cristiana, manifiesta varias posturas: desde la afirmación consciente de posturas anticristianas —una mezcla de paganismo, Oriente y gnosis—, a un «mesianismo sin Mesías», que radicaliza atributos cristianos contra el cristianismo, hasta el reconocimiento de que los valores del humanismo occidental derivan de la posición cristiana y, por último la renovada atención por los misterios de la fe a partir de una peculiar conciencia de lo negativo, del mal, del dolor y de la muerte. Posturas distintas, a veces antitéticas, que aconsejan cautela a la hora de utilizar la categoría de «secularización». ¿Nuestra sociedad es una sociedad secularizada o es más bien una sociedad *postsecular*, que ha atravesado la crisis de las grandes visiones del mundo que han dominado el panorama de los dos últimos siglos? Por otro lado, esas visiones (el marxismo, en primer lugar) ¿pertenecen a la historia de la secularización moderna, como afirma Karl Löwith en su *Meaning in History*, o más bien representan el momento de la crisis de la secularización,

su caída en una perspectiva distinta, radicalmente opuesta a la judeocristiana?

Como resulta evidente, estas preguntas requieren una puntualización previa acerca del concepto de secularización. En su uso genérico, jurídico y sociológico, este término designa la progresiva autonomía, respecto de la Iglesia y su influencia, de los ordenamientos temporales a lo largo de la época moderna. Más precisamente, sin embargo, a partir de Troeltsch y el debate sobre la *Ética protestante* abierto por Max Weber, el término ha adquirido un significado más marcadamente filosófico. Por secularización se entiende aquí la «*transposición de creencias y modelos de comportamiento de la esfera religiosa a la secular*»¹. Es el proceso que, bajo un perfil crítico, analizó Romano Guardini en la parte final de su ensayo sobre *Das Ende der Neuzeit*. «El hombre —escribió Guardini— llega a ser consciente de valores que de por sí son evidentes, pero que llegan a ser visibles sólo en esa atmósfera determinada por el cristianismo. La idea de que estos valores y estas actitudes pertenecen simplemente a la evolución de la naturaleza humana muestra la falta de conocimiento del auténtico estado de las cosas; es más, hay que tener el valor de decirlo abiertamente, conduce a una deslealtad que para un observador atento caracteriza la imagen de la época moderna»². Esta «deslealtad», según este

¹ G. Marramao, *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Bari 1994, p. 142 (hay trad. esp.: *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, Paidós, Barcelona 1998).

² R. Guardini, *Das Ende der Neuzeit*, Basilea 1950, trad. it. *La fine dell'epoca moderna*, Brescia 1960, pp. 114-115 (hay trad. esp.: *El fin de la modernidad*, PPC, Madrid 1995). Sartre observa análogamente cómo «el existencialismo se opone enérgicamente a una cierta clase de moral laica que desearía quitar de enmedio a Dios con el mínimo coste. Hacia 1880, algunos profesores franceses intentaron constituir una moral laica, y razonaron más o menos así: Dios es una hipótesis inútil y dañina: eliminémosla; pero, sin embargo, para que exista una moral, una sociedad, un mundo civil, es necesario que algunos valores se tomen en serio y se consideren como existentes *a priori*, es necesario que sea obligatorio *a priori* ser honesto, no mentir, no pegar a la esposa, tener hijos, etc. Por tanto,

autor, se manifiesta en el hecho de que esos valores, al separarse de su raíz cristiana, primero se vuelven formales, abstractos, para después ser rechazados y abandonados. Esto se aplica a la dimensión de la persona, del espíritu, de la libertad, de la apertura hacia el otro. La crítica de Guardini, en parte análoga a la de Nietzsche, refuta la conservación ideal de los valores secularizados. Se dirige contra el proceso que, a nivel cultural, se desarrolló durante la Ilustración. Un claro exponente de este proceso es Lessing, para quien «la Revelación no aporta al género humano nada a lo que no pueda llegar la razón humana con sus propias fuerzas; sólo ha ofrecido y ofrece a la humanidad las más importantes de estas cosas con bastante anticipo»³. Le sigue en este punto Kant, según el cual «se puede tranquilamente creer que, si el Evangelio no hubiese enseñado primero las leyes éticas universales en su íntegra pureza, la razón no las habría conocido en su plenitud, aunque ahora, *puesto que ya existen*, cada uno puede estar convencido de su exactitud y validez mediante la sola razón»⁴.

debemos realizar un pequeño trabajo que permitirá mostrar que tales valores existen igualmente, inscritos en un cielo inteligible, aunque no exista Dios. Con otras palabras —y es, en mi opinión, la tendencia de lo que en Francia se llama radicalismo— nada cambiará si Dios no existe: reencontraremos las mismas normas de honestidad, de progreso, de humanismo y habremos convertido a Dios en una hipótesis obsoleta, que morirá tranquilamente por sí misma. El existencialista piensa, al contrario, que es muy incómodo que Dios no exista, porque con Dios se desvanece toda posibilidad de volver a encontrar unos valores en un cielo inteligible. Ya no puede existir un bien *a priori* dado que no hay ninguna conciencia infinita y perfecta para pensarlo; no está escrito en ninguna parte que el bien exista, que sea necesario ser honesto, que no se deba mentir» (J.-P. Sartre, *L'existencialisme est un humanisme*. París 1946, trad. it. *L'esistenzialismo è un umanismo*, Milán 1978, pp. 60-62, hay trad. esp.: *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona 1989).

³ G.E. Lessing, *L'educazione del genere umano*, trad. it. en G.E. Lessing, *Religione, storia e società*, Messina 1973, p. 270 (hay trad. esp. en: *Escritos filosóficos y teológicos*, Editora Nacional, Madrid 1982).

⁴ *Kants Briefwechsel*, op. cit., p. 76.

Al igual que Lessing, también Kant seculariza el comportamiento moral, según un doble proceso: por un lado, la religión se reduce a ética; por otro, la moral racional se convierte en «evangélica»⁵. Este convencimiento de que la razón *práctica* es razón «cristiana» no pertenece sólo a la *Aufklärung*, lo volvemos a encontrar también en la Ilustración francesa. Como observa Derrida: «La *Aufklärung* igual que las *Lumières* tuvieron esencia cristiana. Cuando trata de la tolerancia, el *Diccionario filosófico* de Voltaire reserva a la religión cristiana un doble privilegio. Por un lado, es ejemplarmente tolerante, sin duda enseña la tolerancia mejor que cualquier otra religión. De forma parecida a Kant, Voltaire parece pensar que el cristianismo es la única religión ‘moral’ [...], por otro lado, la lección de Voltaire estaba dirigida en primer lugar contra los cristianos [...]. Y cuando Voltaire acusa a la religión cristiana y a la Iglesia, lo hace invocando la lección del cristianismo originario, ‘los tiempos de los primeros cristianos’»⁶.

La Ilustración es la secularización: es el principio de Averroes de la doble verdad (aunque la fe, en realidad, se reduce a mera opinión), que lleva a aplicar ese principio especialmente en el plano moral. Este convencimiento se trastoca y se supera allí donde los dogmas y la doctrina cristiana, lejos de permanecer en la tranquila indiferencia de la *doxa*, son asumidos y reelaborados por la razón

⁵ Para Kant, según Derrida, “la religión cristiana sería la única religión propiamente ‘moral’; le estaría reservada una misión, a ella sola: liberar una ‘fe reflexiva’. Se sigue necesariamente que la moralidad pura y el cristianismo son indisolubles, en cuanto a esencia y concepto. Si no hay cristianismo sin moralidad pura, es porque la revelación cristiana nos enseña algo esencial con relación a la idea misma de moralidad. De ahí que la idea de una moral pura pero no cristiana sería absurda: superaría el intelecto y la razón, sería una contradicción *in terminis*. La universalidad incondicionada del imperativo categórico es evangélica. La ley moral se inscribe en lo profundo de nuestros corazones, habla el idioma del cristiano —o si no enmudece—» (J. Derrida, *Fede e Sapere. Le due fonti della «religione» ai limiti della semplice ragione*, op. cit., p. 12).

⁶ Op. cit., p. 24.

produciendo un comportamiento ético distinto del comportamiento cristiano. En este paso de la autonomización de los valores a su transvaloración, el concepto de secularización se puede seguir utilizando, según Karl Löwith, sólo si se entiende el cristianismo como una especie de «trascendental histórico». Esto le permite a Löwith interpretar no sólo la idea moderna de progreso como inmanentización del *eschaton* cristiano, sino también las posturas anticristianas de Nietzsche y Heidegger como dependientes, en cuanto posibilidad de pensamiento, del horizonte teoantropológico abierto por el cristianismo⁷. En todo caso —y éste es el punto débil

⁷ «Muy distante del ser puramente pagano, el neo-paganismo de Nietzsche es —como el de D.H. Lawrence— esencialmente cristiano, precisamente por ser anticristiano. [...] Influido demasiado profundamente por una conciencia cristiana, Nietzsche no estaba en disposición de cumplir la 'transposición de todos los valores', que el cristianismo había realizado contra el paganismo: de hecho, aunque pretendía volver a conducir al hombre moderno a los antiguos valores del paganismo clásico, seguía siendo hasta tal punto cristiano que le preocupaba una sola cuestión: el pensamiento acerca del futuro y la voluntad de creer en él. [...] Ningún griego se preocupó del futuro lejano. [...] Todo este querer, crear y querer retrospectivamente es absolutamente anti-griego, anti-clásico y anti-pagano; deriva de la tradición judeocristiana, de la fe en que el mundo y el hombre han sido creados por la voluntad de Dios. En la filosofía de Nietzsche, nada es tan evidente como la exaltación de nuestra esencia creadora y volitiva, creadora a través de un acto de voluntad, como el dios del Antiguo Testamento. Para los griegos, la creatividad del hombre era una 'imitación de la naturaleza'» (K. Löwith, *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago 1949, trad. it. *Significato e fine della storia*, Milán 1972, pp. 251-253, hay trad. esp.: *El sentido de la Historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, Aguilar, Madrid 1973). De forma análoga, Löwith observa sobre Heidegger que «en el pensamiento natural y la concepción cosmológica de Aristóteles nunca se habría planteado el problema y la pregunta sobre si la existencia del hombre y de todos los demás seres no sería al fin y al cabo más que una simple casualidad o una creación arbitraria, y, por tanto, algo que podría igualmente no ser, de forma que se pueda preguntar por qué existe un ser en lugar de no existir. De aquí deriva la centenaria polémica entre los defensores de la doctrina de la creación y los de la doctrina de la eternidad del mundo sin principio. Pero si Heidegger se atreve a la 'locura' de preguntar el porqué de todo ser y rechaza la respuesta de la doctrina de la creación, demuestra entonces con ello que él mismo, aunque piensa en sentido contrario al de la tradición cristiana, está, sin embargo, dentro de ella» (K. Löwith, *Wissen, Glaube und Skepsis*, Gotinga, trad. it. *Fede e ricerca*, Brescia 1960, p. 94).

de la tesis de Löwith— la categoría de secularización, al menos en el sentido de *transposición* de los valores cristianos, no puede explicar el paso de Kant a Hegel, y al pensamiento posthegeliano. El pensamiento alemán «De Hegel a Nietzsche» no está caracterizado por una secularización del cristianismo, sino por una nueva formulación «gnóstica» del mismo posterior a su crisis. Se trata de una vuelta a la gnosis *después del cristianismo*, después de que el descubrimiento cristiano de la historia, de la dinámica histórica de la salvación, haya inaugurado la diferencia entre lo antiguo y lo moderno. Esto induce a hablar de una *metamorfosis de la gnosis*, puesto que, como escribe Augusto del Noce, mientras que «la gnosis antigua ateiza el mundo (al negar su creación por parte de Dios) en nombre de la trascendencia divina, la poscristiana lo ateiza en nombre de un inmanentismo radical»⁸. Al contrario de la gnosis antigua, que rechaza el mundo sensible, marcado por el dolor y la violencia, la nueva gnosis arranca de la idea de la coincidencia entre lo racional y lo real. Para tal fin debe legitimar lo negativo, el mal, como paso necesario hacia el bien. Mientras que Kant duda frente al enigma del «mal radical», la suntuosa *teodicea* hegeliana es la justificación que «pretende hacer inteligible el mal frente al poder absoluto de la razón»⁹. Lo positivo, para realizarse, debe experimentar la negatividad, el abismo, la pérdida. Es el calvario del Espíritu que, en la *Fenomenología*, debe perderse en las múltiples formas de la alienación y del enajenamiento, para poder encontrarse de nuevo. Es el pacto con la Serpiente que recuerda en las *Lecciones sobre la filosofía de la religión*. Adán debe pecar, salir de la torpeza de su inocencia animal, para convertirse en hombre. Debe cumplir la promesa de la Serpiente, debe conocer —como Dios— el bien y el mal *para convertirse en Dios*. Este conocimiento es «el origen de la enfermedad,

⁸ A. del Noce, *Eric Voegelin e la critica dell'idea di modernità*, op. cit., p. 19.

⁹ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, op. cit., I, p. 30.

pero también la fuente de la salud, es la copa envenenada en la que el hombre bebe la muerte y la putrefacción y, al mismo tiempo, la fuente de la reconciliación»¹⁰. Por primera vez en la historia del pensamiento, la filosofía hegeliana llega a una justificación racional de lo negativo, del mal, de la muerte. La transposición secularizadora interpreta así el paso cristológico de *kenosis*-resurrección, a la manera docetista, como «representación» de un proceso universal, en el que el evento originario de la fe, en lugar de «conservarse», se «elimina» decididamente. La filosofía, *después del cristianismo*, es la fuerza que debe llevar la Cruz del mundo. Lo puede hacer porque «lo que soporta la muerte y se mantiene en ella es la vida del espíritu que gana su verdad sólo a condición de reencontrarse a sí mismo en la devastación absoluta»¹¹. En una singular *coincidentia oppositorum*, el idealismo hegeliano une el titanismo de un pensamiento que presume de alimentarse del fuego de la muerte y el pecado, con el sacrificio del Gólgota, en el que la muerte de Cristo lleva a la eliminación del Dios trascendente y a la divinización universal¹². El resultado es una «*philosophia crucis*», un «viernes santo especulativo» que se convierte en apología de los vencedores, de los héroes, de los hombres cósmico-históricos, del poder de los pueblos superiores. La humillación de Cristo está al servicio de la voluntad de poder. La transposición ha dado lugar a una metamorfosis. El Cristo gnóstico es un nuevo Prometeo que, a semejanza del antiguo titán, sueña con el fin del reino de Zeus y sufre para liberar a los hombres de su tiranía. En el paso de Hegel a

¹⁰ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della religione*, trad. it., 2 vols., Bolonia 1974, II, p. 317 (hay trad. esp.: *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Alhambra, Madrid 1984-1987).

¹¹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it., 2 vols., Florencia 1973, I, p. 26 (hay trad. esp.: *Fenomenología del espíritu*, Pre-textos, Valencia 2006).

¹² Sobre la cristología en Hegel, cf. M. Borghesi, *La figura di Cristo in Hegel*, Roma 1983; Id., *L'età dello Spirito in Hegel. Dal Vangelo «storico» al Vangelo «eterno»*, op. cit.

Marx, y luego a Nietzsche, lo que se rompe es la identificación Cristo-Prometeo, no tanto la idea prometeica, ni el concepto de que la liberación implica la negación, el paso a través de la contradicción. Esto es válido para el dialéctico Marx, para el que la revolución marca el fin del antiguo «Eón», la disolución del mundo del extrañamiento y la alienación, hacia el Uno, la unidad comunista. Es válido también para el antidialéctico Nietzsche para quien el «superhombre» nace a través del *nihilismo*, de la voluntad que, capaz de traer la «muerte de Dios» y de todo valor relacionado con él, tiene la fuerza de decir que sí y de pedir el eterno retorno de lo idéntico. En esta lucha entre titanes, en la que el *judío* Marx y el *pagano* dionisiaco Nietzsche se oponen al «cristiano» Hegel, el cristianismo gnóstico ya no puede unir a judíos y gentiles. La filosofía posthegeliana se debate entre el futuro mesiánico y el pasado mítico, incapaz de afirmar la presencialidad, el presente. El mundo secularizado se convierte así, con una crítica implacable, en el mundo de la «pecaminosidad absoluta»¹³, del egoísmo y de la desolación; un mundo que la gnosis revolucionaria de Ernst Bloch desea consumir en las brasas ardientes que unan a «Karl Marx, la muerte y el apocalipsis»¹⁴. El propio mundo, como mundo de la «charla» primero y de la «técnica» después, le parece al neopagano Heidegger como *derección*, abandono, caída. Es la noche del nihilismo, la tierra de los dioses huidos, que anhela el retorno del Ser. El retorno a lo sagrado originario más allá del dualismo platónico-cristiano-cartesiano que ha separado el sujeto del objeto, el yo de la naturaleza, lo humano de lo divino. Un retorno que precisamente el nihilismo contribuye a preparar, llevando hasta el fondo

¹³ Sobre el concepto de existencia como «estado de perfecta culpabilidad» (G. Lukács), en la cultura europea de los años veinte, cf. M. Borghesi, *Romano Guardini. Dialettica e antropologia*, Roma 1990, 2004, pp. 261-270.

¹⁴ E. Bloch, *Spirito dell'utopia*, op. cit., el capítulo «Karl Marx. La morte e l'Apocalisse», pp. 265-319.

la imagen metafísica del Ser reducido a ente. De ahí proviene la convergencia de nihilismo y religiosidad en Heidegger, «dos aspectos especulares del mismo problema», auténtica «alquimia de los contrarios»¹⁵.

Para Hans Jonas al igual que para Karl Jaspers, esta alquimia tiene un nombre: gnosis¹⁶. En Heidegger «la interpretación del ‘tiempo moderno’, y, por lo tanto, de Occidente, a partir de la raíz de la metafísica —[...]— conduce como consecuencia a una gnosis. Su pregunta y su cuestionamiento acerca de un punto de referencia llamado Ser de hecho relativiza, niega. Sin embargo, este punto de referencia permanece oscuro. Es ‘nada’, y está hecho para negar»¹⁷. Este nihilismo religioso constituye «un *analogon* de la fe cristiana —[...]— pero no del contenido de la fe, sino de la referencia a la trascendencia y a la especulación que sigue siendo (desprovista de contenido) gnóstica»¹⁸. La de Jaspers no era una caracterización aislada. En la *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, Émile Bréhier ofreció una interpretación similar. «Como muchas otras producciones de la filosofía alemana, de Eckhart en adelante —escribe Bréhier— *Sein und Zeit* presenta la forma de una novela gnóstica (aquí está el sentido profundo de la ‘historicidad’ de la existencia en Heidegger). [...] Recordemos el esquema de la novela gnóstica, enumerando sus episodios:

1) Del abismo primordial surgen algunas hipóstasis que permanecen ancladas a su origen y que están dirigidas hacia él.

¹⁵ F. Volpi, «Heidegger e l'asceti del pensiero», en *Micromega* 2 (2000), p. 236.

¹⁶ Cf. H. Jonas, «Gnosis, Existenzialismus und Nichilismus», en H. Jonas, *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Zur Lehre vom Menschen*, Gotinga 1963, pp. 3-35. Sobre la posición de Jaspers, cf. K. Jaspers, *Notizen zu Martin Heidegger*, Múnich-Zúrich 1978, trad. esp.: *Notas sobre Martin Heidegger*, Mondadori, Madrid 1990. Sobre el «gnosticismo» heideggeriano, cf. también S.A. Taubes, «The Gnostic Foundation of Heidegger Nichilism», en *The Journal of Religion*, 34 (1954), pp. 155-172.

¹⁷ K. Jaspers, *Notizen zu Martin Heidegger*, op. cit.

¹⁸ F. Volpi, «Heidegger e l'asceti del pensiero», op. cit., p. 18.

2) Una de ellas quiere hacerse independiente, y en ello residen el error y el pecado.

3) Posteriormente, y por esta caída, se produce la creación del mundo y, por lo tanto, del tiempo, al que está íntimamente ligado el ser caído; olvida su origen; se aferra al mundo por la curiosidad [...].

4) Sin embargo, algunos de estos seres superan el olvido mediante la reminiscencia»¹⁹.

Estos puntos ponen de manifiesto las fuertes analogías entre la gnosis antigua y el existencialismo heideggeriano, unas analogías que inducen a Bréhier a colocar *Sein und Zeit* en la «historia del pensamiento religioso»²⁰. Una religiosidad, añadimos, *poscristiana* que pone en evidencia la inadecuación del concepto de secularización allí donde éste viene a designar el paso de lo sagrado a lo profano, de la fe a la razón, del mito al *logos*.

2. El pensamiento del 68 y la crítica a la secularización

El pensamiento de los dos últimos siglos no es propiamente un pensamiento «laico», a la manera de la tradición cartesiana que llega hasta Voltaire. Es un pensamiento «religioso», parasitario respecto al horizonte abierto por el cristianismo, que *contiene su*

¹⁹ E. Bréhier, recensión a A. De Waelhens, «*La philosophie de Martin Heidegger*», en *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 133 (1942-43), pp. 168-169.

²⁰ Op. cit., p. 169. Análogamente, Löwith subraya que «el fundamento que subyace a todo lo que Heidegger ha venido afirmando desde siempre, una voz que despierta y que muchos escuchan atentamente, es un motivo que sigue sin enunciarse nunca: el *motivo religioso*, separado del contexto de la fe cristiana, pero precisamente por su propia indeterminación respecto de los vínculos con cualquier formulación en dogmas, tanto más concorde con el sentir de aquellos que no son ya cristianos creyentes, pero quisieran ser religiosos» (K. Löwith, *Heidegger Denker in dürftiger Zeit*, Gotinga 1960, trad. it. *Saggi su Heidegger*, Turin 1966, p. 130, hay trad. esp.: *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, Rialp, Madrid 1956).

propio modelo de caída y redención. Esta dimensión religiosa del pensamiento puede coincidir con un ateísmo extremo, como ocurre en el «pensamiento del 68» marcado por el encuentro, absolutamente singular, entre Marx, Nietzsche y Heidegger. Como se ha dicho, puede coincidir con la radicalización del nihilismo, que a lo largo de los años 70 adquiere la forma de una crítica radical a toda la tradición occidental y a su humanismo antropocéntrico²¹. La crítica afecta por igual al cristianismo y a la Ilustración, a la fe y a la secularización. Afecta a su elemento común (renovado tras los horrores de la guerra y el peligro del totalitarismo comunista, en el período 1945-1960), que consiste en la noción de sujeto, de persona libre y responsable, fundamento de los derechos. Esta noción desaparece con la crítica del mundo del que forma parte, el mundo cristiano-burgués, el universo de la apariencia que oculta desigualdades, discriminaciones y sórdidos egoísmos detrás de la máscara de la religión, el orden y el derecho. El antihumanismo que caracteriza la cultura de la protesta es un fuego purificador que une estructuralismo y método genealógico, proceso despersonalizador y técnicas de desenmascaramiento. Se trata de hacer emerger lo eliminado, lo escondido, lo a-logos, lo que no tiene nombre. La deconstrucción hace emerger los desechos, el punto de ruptura del «sistema». La deconstrucción prepara la revolución, la disolución del viejo «Eón». Nihilismo y Apocalipsis, *nihilismo es Apocalipsis*. La dialéctica negativa debe parir lo «novum», la utopía, la *diferencia* que no guarda analogías con el presente. De ahí el carácter fuertemente *antinómico*, y, por lo tanto, gnóstico, del pensamiento de los años 70. Un pensamiento que no avanza por parejas «polares», sino por dualidades contradictorias: la vida contra la forma, el *eros* contra el *logos*, la naturaleza contra la cultura, el futuro contra el

²¹ Cf. L. Ferry - A. Renaut, *La Pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, París 1985.

presente, el hijo contra el padre, Oriente (o el Sur) contra Occidente. Esta visión «heraclítea», que proclama el devenir contra el Ser, repite la doble forma de la gnosis antigua: la ascética de la negación del mundo, actualizada en la vida del revolucionario; y la libertina, carpocraciana, que viola y consume la corporeidad en un intercambio entre Eros y Thanatos, entre amor y muerte, como ocurre en la perspectiva que inaugura Sade. En ambas formas del *nihil* hay una hostilidad hacia la trascendencia, tanto platónica como cartesiana, y una secreta nostalgia del Uno. Unidad pánica, en el *eros*; unidad del «grupo en fusión», en la revolución (Sartre). La pasión hacia el Uno representa en todo caso el auténtico punto focal, el punto «secreto» del *pensamiento del 68*. Esto puede parecer extraño en la medida en que toda la ideología de los años 70 se plantea como una apología de la diferencia, de lo distinto, de la excepción. Sin embargo, el Uno hacia el que tiende el nihilismo es un Uno peculiar. Redescubierto tras Spinoza y Schelling, el Uno «más allá del Ser» de Plotino presenta las características de la *Indiferencia* originaria, del *a-peiron* de Anaximandro. El Uno es el abismo, lo sin fondo (*Ab-grund*) que hace fluidas las diferencias, es el *Ab-solutus* que disuelve las identidades, licúa las sustancias. «El inicio —escribe Massimo Cacciari— es realmente *apeiron*»²². Esta perspectiva, que sirve de guía a toda la reflexión de Heidegger en su retorno a lo originario²³, está bien ejemplificada en la deconstrucción tal como la lleva a cabo Jacques Derrida.

En Derrida, como escribe Habermas, «el trabajo rebelde de la deconstrucción apuesta precisamente por destruir las rígidas jerarquías conceptuales, por subvertir los contextos de fundamentación

²² M. Cacciari, *Dell'inizio*, Milán 1990, p. 251.

²³ Cf. M. Heidegger, «Der Spruch des Anaximander», en *Holzwege*, Frankfurt am Main 1950, trad. it. «Il detto di Anassimandro», en *Sentieri interrotti*, Florencia 1968, pp. 299-348 (hay trad. esp.: «La sentencia de Anaximandro», en *Caminos del bosque*, Alianza, Madrid 2001).

y las relaciones de dominio, por ejemplo, entre discurso y escritura, entre lo inteligible y lo sensible, naturaleza y cultura, interior y exterior, espíritu y materia, hombre y mujer. Derrida tiene un especial interés en invertir el primado de la lógica sobre la retórica, ya canonizado por Aristóteles»²⁴. Esta inversión pretende volver a hallar un concepto de hombre que ya no se defina «en términos de oposición y dualismo —hombre contra mujer, humano contra no humano, racionalidad contra instinto, cultura contra naturaleza—»²⁵. Detrás de la deconstrucción hay, por lo tanto, un secreto monismo que atribuye la violencia a las hipostatizaciones metafísicas, los dualismos que «separan» lo que originariamente está unido. Dualismos que, distinguiendo identidades diversas, impiden las *metamorfosis*, el traspaso dionisiaco de la identidad a la no-identidad. Las «oposiciones imponen un orden jerárquico, que implica relaciones de dominio y discriminación. Por ejemplo, en el sistema platónico, adoptado después por el pensamiento cristiano, la verdad y el bien coinciden con el lado espiritual, universal y eterno de la oposición, en detrimento del lado material, particular, temporal y femenino. La deconstrucción se propone ante todo identificar la construcción conceptual de un determinado campo teórico —sea la religión, la metafísica o la teoría ética y política— que habitualmente utiliza una o más oposiciones cuyos términos son presentados como irreconciliables uno con otro. En segundo lugar, pone de manifiesto el orden jerárquico de las oposiciones. En tercer lugar, invierte su orden, mostrando cómo el término inferior en la configuración jerárquica —lo material, particular, temporal y

²⁴ J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main 1985, trad. it. *Il discorso filosofico della modernità*, Bari 1987, p. 191 (hay trad. esp.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid 1989).

²⁵ G. Borradori, «Il terrorismo e l'eredità dell'illuminismo: Habermas e Derrida», introducción a G. Borradori, *Filosofía del terrore. Dialoghi con Jürgen Habermas - Jacques Derrida*, Bari 2003, p. 15 (hay trad. esp.: *La filosofía en una época de terror: diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, Taurus, Madrid 2003).

femenino— se puede desplazar legítimamente a la posición dominante en lugar de lo espiritual, universal, eterno y masculino»²⁶. Esta nueva ordenación, cuyo método reproduce en parte la crítica de Feuerbach a Hegel, no se propone crear una nueva jerarquía, sino mostrar la «indiferencia» de los papeles, volver a colocar «arriba» lo que había caído «abajo». En efecto, lo originario es esta indiferencia, el lugar de «una nueva tolerancia»²⁷.

Más allá de sus intenciones, Derrida se coloca así en la estela de esa corriente del pensamiento contemporáneo que, superando el dualismo platónico-cristiano-cartesiano entre Dios y mundo, entre espíritu y materia, converge hacia una tendencia *holística*. A esta tendencia, en la que se enmarca una parte de la reflexión posmoderna, se oponen tanto la ciencia moderna como el cristianismo, unidos por una misma crítica: haber convertido la naturaleza en «materia», separándola de su carácter sagrado, abandonándola a las manipulaciones y la violencia de la técnica. El *holismo*, que en física se apoya en la teoría cuántica para deslegitimar el paradigma cartesiano en nombre de una spinoziana unidad sustancial entre pensamiento y extensión, es una especie de *organicismo idealista*, tendencialmente panteísta. Es la visión del mundo de la «nueva era» que viene después del tiempo de la revolución y su debacle. «La New Age —escribió Michel Lacroix— anuncia la Buena Nueva de la reconciliación universal entre el alma y el cuerpo, lo femenino y lo masculino, el espíritu y la materia, lo humano y lo divino, la Tierra y el cosmos, lo trascendente y lo inmanente, la religión y la ciencia, entre todas las religiones, entre el Yin y el Yang... El hombre alcanza por fin la orilla de una existencia serena y tranquila; la odisea de Ulises termina con Calipso; termina la noche de la alteridad y surge lo transpersonal. El yo restablece la armonía con Dios, con

²⁶ G. Borradori, «Derrida. Decostruire il terrorismo», en *Filosofía del terrore*, op. cit., p. 148.

²⁷ J. Derrida, *Fede e sapere*, op. cit., p. 23.

el prójimo y la naturaleza. Al universo dividido de Occidente se contraponen el universo unido de la New Age»²⁸. Detrás hay una metafísica de la identidad según la cual el mundo de las diferencias es engañoso. Es el Uno más allá del Ser, el *apeiron*, la indiferencia originaria: momentos de una *Weltanschauung* en la que se recoge, con nuevas formas, la gnosis poscristiana, el sueño antiguo de *convertirse en dios*²⁹. Vuelve la corriente olvidada de la modernidad, oscurecida por el mecanicismo postcartesiano y la Ilustración, una corriente que desde el Renacimiento, a través de Giordano Bruno, llega a la filosofía de la naturaleza del Romanticismo, alimentando las corrientes «esotéricas» y neognósticas de la modernidad. Es la corriente que encuentra en la teosofía de Jacob Böhme un momento esencial de su formación. Para Böhme «el punto de partida de la especulación está representado por el ‘primer fundamento’: mejor dicho, el no fundamento, lo supra-comprensible, lo inexpresable, que para él no es ser y supra-ser, sino más bien impulso y voluntad, no bondad y supra-bondad, sino una indiferencia irracional y la identidad entre bien y mal, donde se pueden volver a encontrar las posibilidades de lo uno y de lo otro, tanto para el bien como para el mal, y, por lo tanto, juntos por un doble aspecto de la divinidad misma, concebida como bondad y amor por un lado, furia e ira por otro»³⁰.

3. Cristianismo y secularización después del 11 de septiembre

En filosofía, la tendencia posmoderna alcanza su punto álgido cuando, con la caída del marxismo, cae la última forma de legitimación racional de lo negativo que está en el centro del pensamiento de los dos últimos siglos. El resultado de esta caída

²⁸ M. Lacroix, *L'ideologia della New Age*, op. cit., p. 98.

²⁹ Cf. G. Filoramo, *Il risveglio della gnosi ovvero diventare dio*, op. cit.

³⁰ R. Otto, *Il Sacro*, op. cit., p. 110.

—el final de la utopía— es una huida de la realidad, de la naturalización de la muerte percibida como disonante, hacia un *divertissement* general entendido como olvido, como inmersión en lo virtual. La enorme difusión del género fantástico, desde los libros de Tolkien hasta la cinematografía de George Lucas, confirma esta tendencia.

Por otros motivos, también se incluyen en esta tendencia los neorrománticos actuales cuyas reflexiones, en el contexto del «*Mythos-Debatte*», tienden a rehabilitar después de la Ilustración el mito como lugar de legitimación y de cohesión social. Entre ellos se encuentran Hans Blumenberg, Odo Marquard, Manfred Frank y —en el plano de una psicología de derivación jungiana— James Hillman que, junto con David L. Miller, es partidario de un «nuevo politeísmo» orientado a la manera gnóstica³¹. La perspectiva que dibuja la «nueva mitología» es la de una «refinación clara, sobre bases neorrománticas, de lo que podríamos definir como la utopía laica de una religión mundial»³². Una utopía que se sitúa en «un horizonte poscristiano y posmoderno, en el que la ‘dureza’ del discurso técnico-científico y los antagonismos nacionales se mitigarían o incluso se superarían en el sueño de una conciencia ‘suave’, ecológica y planetaria»³³.

La deriva mitológica es uno de los posibles resultados de lo posmoderno, que sugiere un nuevo hechizo del mundo cuando se cierra la parábola racionalista. Aunque en realidad, detrás de ella está toda la posición posmoderna que no consigue evitar la supremacía de lo *imaginario*, la reducción de la filosofía a literatura,

³¹ Cf. el ensayo de O. Marquard, «Lode del Politeísmo», en AA. VV., *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart 1981, pp. 91-116; D.L. Miller - J. Hillman, *Il nuovo politeísmo*, op. cit.; M. Frank, *Il dio a venire. Lezioni sulla Nuova Mitologia*, op. cit.

³² F. Cuniberto, «Una mitología trasparente? Nota su Manfred Frank», epílogo a M. Frank, *Il dio a venire. Lezioni sulla Nuova Mitologia*, op. cit.

³³ Ib.

a texto hermenéutico. Como escribe Habermas: «En la praxis deconstructiva se demuestra la inconsistencia de la diferencia específica entre filosofía y literatura; al final *todas* las diferencias específicas se pierden en un amplio contexto textual omnicomprendivo»³⁴.

La indiferencia corresponde a la *visión estética del mundo*, según la cual el mundo verdadero se ha convertido en fábula, en *visión que oculta el nihilismo consiguiente a la catástrofe de la gnosis*. En efecto, al releer el nihilismo actual no como un resultado dramático de la falta de toda esperanza, inmanente y trascendente, sino como lo hace Heidegger, como un momento saludable de la crisis de las certezas metafísicas, lo posmoderno representa el ocultamiento, el narcótico que no puede decir nada acerca del dolor y la angustia del presente. En este contexto los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001 han representado una brusca vuelta a la realidad. Este evento mediático sin precedentes —una película del género catastrófico en directo— no ha podido suprimir la brecha entre ficción y realidad, una realidad más fuerte que cualquier videojuego. El éxtasis atónito, el asombro mezclado con terror, ha despertado en el mundo la conciencia del fin de una era —el ocaso de las esperanzas suscitadas tras la caída del muro de Berlín— y la percepción de un nuevo tiempo de división y lucha. La reacción inmediata a este evento ha vuelto a plantear de forma nueva el debate sobre Occidente, el cristianismo y la secularización. Se han perfilado dos perspectivas. Según la primera Occidente puede volver a encontrar su unidad contra el Islam sólo subrayando su tradición cristiana. El Occidente liberal y democrático se opone en esta perspectiva al fundamentalismo y a la falta de libertad del «otro» mundo. En cambio, según el segundo planteamiento, nos encontramos ante una lucha entre dos fundamentalismos: el judeocristiano triunfante en Estados Unidos y el islámico dominante en los países árabes.

³⁴ J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, op. cit., p. 193.

Sólo Europa, como zona de la plena secularización, mantiene la cordura de la tolerancia y puede actuar como mediadora entre las partes enfrentadas³⁵. Se puede observar respecto a estas dos posturas, verdaderas y falsas al mismo tiempo, que ni la visión de un Occidente «cristiano» ni la de una Europa secularizada son adecuadas. Es justo señalar que Occidente está marcado, y en profundidad, por la tradición cristiana, pero hay que tener claro que a pesar de algunos testimonios y puntos luminosos, éstos se encuentran en un gran teatro en el que las reliquias cristianas son piezas de museo, expresiones de un pasado más o menos glorioso. Al mismo tiempo, por las razones citadas anteriormente, tampoco la visión de una sociedad secularizada es adecuada. La sociedad y la cultura europea son actualmente una sociedad y una cultura que han pasado a través del nihilismo, es decir, a través del fracaso del sueño gnóstico que ha deconstruido la tradición humanista-cristiana. Por lo tanto es más pertinente hablar de una sociedad «postsecular».

Frente a ella, la afirmación misma de los valores generados por la secularización cristiana adquiere el valor de un nuevo descubrimiento que no está separado de una renovada conciencia de la riqueza de sentido que contiene el cristianismo. Dos ejemplos de este descubrimiento son Vattimo y Habermas, a los que, en un sentido muy peculiar, se les puede quizás añadir un tercero, Derrida.

El caso de Gianni Vattimo, uno de los autores más representativos de la tendencia posmoderna, resulta ciertamente significativo. A lo largo de los últimos años ha situado en el centro de su reflexión, en términos formalmente hegelianos, una identificación cada vez más estrecha entre *kenosis* de Dios y secularización moderna,

³⁵ Ésta es la posición de Derrida. Cf. «Autoimmunità, suicidi reali e simbolici. Un dialogo con Jacques Derrida», en G. Borradori, *Filosofía del terrore*, op. cit., pp. 126-127.

entre «debilitamiento»-abajamiento de lo divino y desacralización del mundo. Para Vattimo, que también se beneficia de haber leído a René Girard, esto significa que el cristianismo no puede considerarse responsable de la violencia que surgiría de la intolerancia propia de las verdades «fuertes» de la metafísica. La secularización moderna, como «debilitamiento» del ser, no sería el resultado de la crisis del cristianismo, sino un producto de éste. Esta tesis, colocada en la evolución del pensamiento de su autor, ha sido destacada y criticada por Richard Rorty³⁶.

Según Vattimo, «la secularización como hecho positivo significa que la disolución de las estructuras sagradas de la sociedad cristiana, el paso a una ética de la autonomía, la laicidad del estado, una literalidad menos rígida en la interpretación de los dogmas y los preceptos, no debe entenderse como una caída o un adiós al cristianismo, sino como un cumplimiento más completo de su verdad, que es —recordémoslo— la *kenosis*, el abajamiento de Dios, desmentir los rasgos ‘naturales’ de la divinidad»³⁷.

Esta lectura, discutible por insertar de la *kenosis* en una ontología débil y por la trans-interpretación de la *letra*, resulta, sin embargo, interesante al menos en un aspecto. Lo posmoderno, que parte de la identificación entre metafísica, cristianismo y violencia, ahora separa el cristianismo de esta secuencia, redescubriéndolo como reserva inagotable de «caridad» que se opone a toda violencia posible. Una reflexión significativa de cuya perspectiva podríamos encontrar una huella, aunque sea indirecta, en las últimas reflexiones de Jacques Derrida. Derrida, para quien «la dimensión mesiánica no depende de ningún mesianismo, no sigue a ninguna revelación determinada, no es la prerrogativa de ninguna religión

³⁶ R. Rorty, «La mia religione privata e pragmatica», en *Reset*, 69 (2002), pp. 54-58.

³⁷ G. Vattimo, *Credere di credere*, op. cit., pp. 40-41.

abrahámica»³⁸, formula una idea de la justicia que distingue fuertemente del derecho. Esta idea llega a su culminación en la figura del perdón incondicional que, a diferencia del cristiano (condicionado), tiene su aplicación en un gesto no motivado que no reclama ningún cambio al otro. «Si digo, como pienso, que el perdón es locura y que debe seguir siendo una locura propia de lo imposible, no lo hago para excluirla y descalificarla. Quizás incluso sea lo único que ocurre, aquello que sorprende como una revolución el curso ordinario de la historia, la política y el derecho. Esto quiere decir que sigue siendo heterogéneo respecto al orden político y lo jurídico, tal y como se entienden habitualmente. Según el sentido común de la palabra, nunca se podrá fundar un derecho o una línea política sobre el perdón»³⁹.

Igual que Kant, para quien el imperativo categórico, formalmente cristiano, es autónomo e incondicionado, el perdón absoluto de Derrida quiere ir más allá del cristianismo en su propio terreno. También aquí, como en el caso de Vattimo, la problematización de esta postura, consecuencia de un «mesianismo sin Mesías», no elimina el hecho de que lo posmoderno, en el contexto propio de la sociedad postsecular, vuelva a confrontarse con el *proprium* del cristianismo: *caritas* y perdón. Otra prueba de esta tendencia, pero acerca de un autor que se sitúa fuera del horizonte posmoderno, es la reflexión de Jürgen Habermas, que toca de cerca la relación entre cristianismo y secularización. En la conferencia *Fe y saber* del 14 de octubre de 2001, con ocasión de la entrega del «Friedenspreis des Deutschen Buchhandels», Habermas toma pie en la tragedia del 11 de septiembre para volver a diseñar la relación entre religión y sociedad secular. Situándose fuera de las lecturas

³⁸ G. Borradori, «Derrida. Decostruire il terrorismo», en *Filosofia del terrore*, op. cit., p. 168.

³⁹ J. Derrida, «Le Siècle et le Pardon», en J. Derrida, *Foi et savoir*, París 2001, p. 114.

opuestas de la secularización moderna, una positiva y otra negativa, Habermas observa que «este marco se adapta mal a una sociedad postsecular que debe prever la persistencia de comunidades religiosas dentro de un horizonte cada vez más secularizado»⁴⁰. Frente al materialismo difuso, a la concepción naturalista del ser humano, a la ecuación entre racionalidad y beneficios, la sociedad postsecular no puede privarse de la reserva de sentido que contiene la religión. «En consideración del origen religioso de sus propios fundamentos morales, el estado liberal debería tener en cuenta la posibilidad de que la ‘cultura del sentido común’ (Hegel) no consiga conservar, ante desafíos totalmente nuevos, el nivel de articulación de su propia historia de origen»⁴¹. Es decir, que para mantener vivos esos valores seculares en los que se basa, la democracia liberal necesita la aportación de esa religión de la que originariamente surgieron y luego se alejaron. «La sociedad postsecular prosigue, respecto de la religión, la tarea que la religión realizó en su día respecto del mito. No ya con el intento equívoco de una asimilación hostil, sino con el interés de producir sentido en su propia casa y de oponerse a la engañosa entropía de los escasos recursos»⁴². Para Habermas, «sensaciones morales que hasta ahora sólo el lenguaje religioso ha expresado adecuadamente podrían encontrar una resonancia general en cuanto se halle una formulación capaz de recuperar ese algo que está medio olvidado pero que a la vez se añora implícitamente. Una secularización no destructiva podría realizarse en la modalidad de la traducción»⁴³. El ejemplo que señala es el del embrión humano para el que la noción religiosa de *creaturalidad* «expresa una intuición que en nuestro contexto puede también decir algo a quienes no están especialmente dotados

⁴⁰ J. Habermas, *Fede e sapere*, op. cit., p. 101.

⁴¹ Op. cit., p. 107.

⁴² Op. cit., p. 111.

⁴³ Ib.

de oído para la religión»⁴⁴. Habermas vuelve a proponer de este modo la dimensión religiosa como *salvación de la secularización*. Consciente del fracaso de la gnosis hegeliana y post-hegeliana —el de una razón que, en lugar de trazar límites, asimila y engloba— recuerda el pasaje de Adorno: «El conocimiento no tiene otra luz más que la que emana de la redención del mundo»⁴⁵. Esta redención no puede ser obra de la razón: «El diablo no existe, pero el arcángel caído se ensaña ahora tanto como antes»⁴⁶. Tampoco puede ser, como en Heidegger, el resultado sagrado de un abandono de la razón. «La razón *profana pero no derrotista* —mostrando un gran respeto por el fuego secreto que vuelve a encenderse continuamente acerca de la cuestión de la teodicea— tiene mucho cuidado de no acercarse demasiado a la religión»⁴⁷. Se mantiene alejada de ella «sin por ello cerrarse a su perspectiva»⁴⁸. La religión interpela al pensamiento acerca de los grandes temas de la culpa, el perdón, el sufrimiento, la muerte: temas sobre los que la razón, partiendo desde sí misma, puede decir muy poco. La misma secularización parece aquí un empobrecimiento, una reducción de la perspectiva de sentido que contiene la dimensión religiosa. «Con la transformación de los pecados en culpa y de la violación de los mandamientos divinos en trasgresión de leyes humanas, algo ciertamente se ha perdido. Al deseo de ser perdonados se une además el deseo no sentimental de borrar el dolor que hemos infligido a los demás. Aún más nos estremece la irreversibilidad del sufrimiento *pasado*: ese agravio a los inocentes maltratados, humillados y asesinados que

⁴⁴ Ib.

⁴⁵ T.W. Adorno, *Minima moralia*, trad. it., Turín 1994, p. 304 (hay trad. esp.: *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Akal, Madrid 2004), op. cit. en J. Habermas, *Fede e sapere*, op. cit., p. 110.

⁴⁶ Op. cit., p. 108.

⁴⁷ Op. cit., p. 110.

⁴⁸ Ib.

supera toda medida posible de resarcimiento. *La esperanza perdida en la resurrección deja detrás de sí un vacío evidente*⁴⁹.

Esta añoranza de lo que se ha perdido, en la trascripción secularizada de los conceptos religiosos, conecta la reflexión de Habermas con la «nostalgia del totalmente Otro» del último Horkheimer, una nostalgia «según la cual el asesino no puede triunfar sobre su víctima inocente»⁵⁰, así como al mesianismo que contienen las *Tesis de filosofía de la historia* de Walter Benjamin. Se trata de una conclusión importante. Algunas de las figuras más significativas del pensamiento contemporáneo, que ha llegado a un punto crítico, perciben no sólo los límites del sueño gnóstico que ha dominado la escena cultural de los dos últimos siglos, sino también cómo los valores seculares propios de nuestro mundo, los valores de la libertad, la tolerancia y el respeto, sólo son posibles actualmente a partir del redescubrimiento de esa tradición cristiana contra la que, al principio, algunos de ellos se habían manifestado. La secularización por la que abogan no es una secularización poscristiana, a la manera de la Ilustración, sino una secularización que presupone un cristianismo todavía vivo y operante. Después del nihilismo y la reacción fundamentalista, se perfila así una alternativa, un camino estrecho y, sin embargo, interesante en el que el cristianismo y la cultura contemporánea vuelven a medirse.

⁴⁹ Op. cit., p. 108. Cursiva nuestra.

⁵⁰ M. Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, Hamburgo 1970, trad. it. *La nostalgia del totalmente Otro*, Brescia 1977, p. 75 (hay trad. esp.: *La añoranza de lo completamente otro*, en AA. VV., *A la búsqueda del sentido*, Sígueme, Salamanca 1989).

DIOS, EL ORNAMENTO. LA FABULACIÓN POSMODERNA

1. «Homo ludens» y edad del Espíritu

En un artículo de 1914, dedicado a la posición religiosa de la juventud alemana, Walter Benjamin escribía: «La juventud que está despertando en Alemania está alejada por igual de todas las religiones y de todas las sectas ideológicas. Tampoco tiene una posición religiosa propia. Pero ella significa algo para la religión, y a su vez la religión empieza a significar mucho para ella, en un sentido completamente nuevo. Tiene una necesidad extrema, y tiene muy cerca la ayuda de Dios»¹. Mientras que «la aspiración religiosa se apoderó de la vieja generación tarde, y de forma aislada», ahora en cambio, según Benjamin, «existe una generación que se ha impregnado de religión, una religión que es su propio cuerpo, donde siente sus necesidades y sus dolores. *Existe nuevamente una generación que quiere encontrarse en la encrucijada, pero la encrucijada no está en ninguna parte.* Todas las generaciones han tenido que elegir, pero los objetos de su elección estaban bien definidos. La nueva juventud se encuentra frente al caos, en el que los objetos

¹ W. Benjamin, *Metafísica della gioventù. Scritti 1910-1918*, Turín 1982, p. 108 (hay trad. esp.: *Metafísica de la juventud*, Paidós, Barcelona 1993).

(sagrados) de su elección desaparecen. No hay nada que ilumine su camino: nada 'puro' o 'impuro', 'santo' o 'abyecto', solamente las palabras escolásticas 'permitido' y 'prohibido'»². Por eso, «rodeada por el caos de las cosas y de las personas, ninguna de las cuales es santa, ninguna abyecta, la juventud exige elegir. Y no podrá elegir con seriedad profunda si la gracia no crea antes, de nuevo, lo sagrado [...]. Pero mientras tanto vive una vida difícilmente comprensible, llena de dedicación y desconfianza, de veneración y escepticismo, de abnegación y egoísmo. Esta vida es su virtud. No puede rechazar ninguna cosa, ninguna persona, porque en cada una de ellas (en el kiosco publicitario y en el delincuente) puede nacer el símbolo o el santo. Y, sin embargo, no puede entregarse plenamente a nadie; no puede nunca encontrar plenamente su interioridad en el héroe que venera, o en la chica que ama. Porque las relaciones del héroe y de la amada con lo último y esencial —con lo sagrado— son oscuras e inciertas. Es incierto nuestro propio Yo, que no encontramos aún en la elección. Quizás esta juventud comparte muchos rasgos con los primeros cristianos»³.

No es difícil apreciar en esta página de Benjamin algunas características destacadas de la *condición posmoderna*: la desilusión frente a las ideologías, el alejamiento de la Iglesia oficial, la nostalgia «religiosa» de una novedad que sólo puede llegar como «gracia», o el deseo de abnegación constantemente socavado por el escepticismo ante cualquier entrega posible de uno mismo. Como escribía André Malraux: «No existe ningún ideal por el que podamos sacrificarnos, pues conocemos la mentira de todos, nosotros que no sabemos qué es la verdad»⁴. La consecuencia es una especie de impotencia, de pasividad inquieta, de inmovilismo cargado de

² Op. cit., pp. 108-109.

³ Op. cit., p. 109.

⁴ A. Malraux, *La tentation de l'Occident*, París 1926, p. 124.

malestar. Según Benjamin, «la teoría de la inacción está cerca de esta juventud»⁵. Ella está en la encrucijada «pero la encrucijada no está en ninguna parte»; no puede elegir «si la gracia no crea antes de nuevo lo sagrado».

Encontrarse «en la encrucijada» —cuando la encrucijada ha desaparecido— es el *topos* de la condición posmoderna. *Deber* orientar la propia existencia, en el ocaso de las certezas religioso-metafísico-políticas, y no *poder* hacerlo por falta de cualquier *signum* eficaz, es la contradicción que atraviesa nuestro tiempo. Esta contradicción se expresa como «duda», como desconfianza, como dificultad para «entregarse completamente», como erosión continua de los símbolos y los mitos. La duda es en realidad el resultado de una frustración, del fracaso del sueño prometeico de autorredención del hombre del pensamiento del siglo XIX (Hegel-Marx-Nietzsche). Si los «sueños de la razón», como la historia del siglo XX demuestra, engendran monstruos, la duda tiene un valor terapéutico, indica una toma de distancia, la suspensión provisional del juicio. Se trata, a nivel existencial, de una duda «metódica» que, a la manera cartesiana, no excluye la posibilidad de volver a conquistar la certeza de la vida, de la realidad, de Dios. Es una posibilidad hipotética, que continuamente se pone en discusión, pero que nunca se niega del todo. De hecho, esta posibilidad marca la *diferencia entre la «condición» posmoderna y la «ideología» posmoderna*. La ideología de la posmodernidad, basada en un pensamiento post-metafísico, aparentemente constituye la radiografía exacta de la condición contemporánea. En realidad, realiza una trasposición, un paso de la duda metódica a una duda absoluta que bloquea la condición existencial en su búsqueda de una realidad adecuada a su deseo. En esta reinterpretación especulativa el nihilismo sufre un proceso de transfiguración: de «tierra

⁵ W. Benjamin, *op. cit.*, p. 109.

desolada», en la que la vida languidece, se transforma en «tierra prometida», territorio refinado, ligero, en el que, al disolverse los límites entre realidad y apariencia, la libertad puede probar formas nuevas, nunca antes experimentadas. El nihilismo se convierte así en la condición *positiva* de la posmodernidad, en el agotamiento y liquidación progresivos de las ideas fuertes de la tradición (Dios, el ser, los valores, la realidad objetiva), en la extinción de todo deseo de «algo más», de toda dialéctica que parta de la nostalgia de una plenitud perdida o anhelada. Esto lleva a una lectura renovada del «ultrahombre» (*Übermensch*) de Nietzsche.

«El ultrahombre está ‘ultra’, ‘más allá’, también porque ya no necesita realizar ese ideal de conciliación absoluta que al hombre de la tradición metafísica hasta Hegel y Marx siempre le había parecido la única meta digna de ser perseguida. El ideal de la reapropiación está aún demasiado unido reactivamente a la condición de ‘expropiación’ que la visión ‘platónica’ de los valores, la separación entre lo ideal y lo real, etc., ha impuesto al hombre occidental. También se llega a esta conclusión, que constituye la base para una interpretación más adecuada de Nietzsche, reflexionando acerca de las condiciones existenciales en las que se encuentra el hombre en el mundo tardo-moderno»⁶. Este hombre, y en esto está el *aspecto postulante* de la ideología de la posmodernidad, ya no necesita «reapropiarse» de nada, no siente la exigencia de salir de una situación de «alienación», de pérdida, no protesta contra su condición mortal. «La ontología del declive no tiene nada que ver con una sensibilidad pesimista y decadente»⁷. La ontología del declive es optimista, anuncio de liberación. «Pensar así el ser nos libera, nos deja libres de la imposición de las evidencias y de los valores,

⁶ G. Vattimo, *Al di là del soggetto, Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Milán 1981, p. 17 (hay trad. esp.: *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Paidós, Barcelona 1989).

⁷ Op. cit., p. 18.

de todas las 'plenitudes' que la metafísica tradicional ha soñado, que siempre han ocultado y justificado autoritarismos de todo tipo»⁸.

La violencia es hija de la *verdad*, es la consecuencia de las ideas fuertes y los ideales absolutos. La era post-metafísica, en cambio, es tolerante, comprensiva, ecuménica. Se parece en su forma a la *edad del Espíritu* que profetizaba en la Edad Media Joaquín de Fiore⁹. En una enésima reactualización del ideal joaquinita, la posmodernidad significa, más allá de la «letra», el tiempo de la «caridad», de la tolerancia recíproca, de la salvación entendida como «aligeramiento» del ser. La posmodernidad es la etapa final de la secularización, entendida no simplemente como anulación y rechazo del cristianismo, sino, a la manera hegeliana, como inmanenti-zación-espiritualización del mismo. Al finalizar este proceso «la historia sacra y la historia profana ya no se distinguen»¹⁰. Es la edad del Espíritu, del abandono de la interpretación literal y «autoritaria» de la Biblia que obstinadamente ha impuesto la Iglesia católica. Esta espiritualización no se refiere sólo al modo de leer los textos bíblicos, sino que afecta a todos los aspectos de la vida como resultado posmoderno de la modernización. «Igual que la espiritualización del sentido de los textos bíblicos se plantea en las Iglesias a partir del problema del encuentro con otras religiones, así parece que se puede decir en general que el efecto del pluralismo

⁸ Op. cit., p. 19.

⁹ Sobre la noción de «edad del Espíritu» en Joaquín y su reactualización, en clave secularizada, durante la modernidad, cf. H. de Lubac, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, op. cit.; M. Borghesi, «L'Età dello Spirito' e la metamorfosi della città di Dio», en *Il Nuovo Areopago*, 4 (1994), pp. 5-27 (este número, con contribuciones de J.-R. Armogathe, G. Contri, O. Grassi, G. Dalmasso y M. Vallicelli, está dedicado a la comparación entre Joaquín de Fiore y Agustín); Id., *L'età dello Spirito in Hegel. Dal Vangelo «storico» al Vangelo «eterno»*, op. cit. Para el uso de esta categoría como criterio hermenéutico de la situación posmoderna cf. G. Vattimo, *Dio, l'ornamento*, op. cit., pp. 187-199.

¹⁰ G. Vattimo, *Dio, l'ornamento*, op. cit., p. 193.

cultural, político y social que caracteriza el mundo posmoderno es una especie de 'espiritualización' del sentido de la realidad»¹¹. *El conflicto de las interpretaciones* (P. Ricoeur) constituye la esencia del mundo tardo-moderno, la conciencia de que, en el proceso universal de mediación cultural que caracteriza a las sociedades avanzadas, «no existen hechos, sólo interpretaciones» (F. Nietzsche). «La idea de un destino de debilitamiento escrito de algún modo en la historia del ser pretende precisamente interpretar esta situación. Una realidad concebida como juego de interpretaciones y no (ya) como presencia estable de cosas definidas en sí mismas que la mente debe sólo reflejar objetivamente es, en muchos sentidos, una realidad debilitada. Si además, como sucede en muchas posiciones filosóficas actuales, la verdad se entiende ya no como adecuación del intelecto a la cosa (descripción fiel de estados de hecho), sino como plausibilidad y capacidad de persuasión dentro de un sistema de premisas (o de la comunidad de los intérpretes competentes), entonces también nos encontramos ante un fenómeno de debilitamiento. Es más, el lugar central que adquiere el consenso de los intérpretes en la definición de la verdad puede entenderse como el emerger de la caridad en el lugar del mismo valor tradicional de la verdad»¹².

La caridad es el resultado del «aligeramiento» del ser, es tolerancia y *pietas* frente a la condición mortal común. Estamos así ante una «religiosidad posmoderna»¹³, una «edad de interpretación espiritual del mensaje bíblico»¹⁴, que convive, curiosamente, con la convicción de que la realidad de Dios como «otro», como trascendente a lo humano, no corresponde a la necesidad del hombre contemporáneo. Para el hombre actual la «muerte de Dios» no es algo

¹¹ Ib.

¹² Op. cit., p. 194.

¹³ Op. cit., p. 187.

¹⁴ Ib.

que necesite ser demostrado, sino la consecuencia de un postulado: aquel según el cual desde que «el hombre moderno ha podido dejar de sentirse como ‘un alma inmortal’»¹⁵, Dios ya no es necesario. Es así como hay que entender el anuncio nietzscheano de la muerte de Dios, «que no es un modo de expresar poéticamente, en ‘imágenes’, una ‘tesis’ metafísica: Nietzsche no quiere decir que Dios ha muerto porque finalmente nos hemos dado cuenta de que ‘objetivamente no existe’, de que la realidad está hecha de tal manera que lo excluye. Al menos si lo leemos coherentemente con su teoría de la interpretación —no existen hechos, sólo interpretaciones; esto, sin duda, es también una interpretación, ¿y entonces?— Nietzsche no puede sostener una tesis así. El anuncio de la muerte de Dios es verdaderamente un anuncio: o, en nuestros términos, una toma de conciencia de un curso de acontecimientos en los que estamos implicados, que no describimos objetivamente, sino que interpretamos arriesgadamente concluyendo con el reconocimiento de que Dios ya no es necesario»¹⁶. La negación de Dios es la consecuencia de una apuesta: «Se trata siempre de ver si conseguimos vivir sin neurosis en un mundo en el que ‘Dios ha muerto’»¹⁷. Dándole la vuelta a la intención de la postura de Pascal, ahora la apuesta debe demostrar la superioridad de la posición atea sobre la creyente. No hay ninguna ventaja en pasar de mundo aparente al verdadero, en salir del *divertissement*, en la medida en que «el mundo verdadero ha acabado convirtiéndose en una fábula» (Nietzsche). En el juego sin fin de las interpretaciones, en la expansión planetaria de las tecnologías de la información, la realidad entera se vuelve «virtual».

¹⁵ G. Vattimo, *Al di là del soggetto, Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, op. cit., p. 17.

¹⁶ G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, Bari 1994, p. 10 (hay trad. esp.: *Más allá de la interpretación*, Paidós, Barcelona 1995).

¹⁷ G. Vattimo, *Al di là del soggetto, Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, op. cit., p. 19.

De ahí el significado «estético» que asume la espiritualización posmoderna. «Estético es aquí el término que indica un estado de la realidad en la que ésta pierde sus contornos rígidos y se sitúa en un plano que ya no se distingue claramente del de la fantasía: a esto le llamamos también ‘poético’»¹⁸. La espiritualización es el resultado último del triunfo de la técnica. «El grado de civilización que hemos alcanzado —con la tecnología mecánica e informática, con la democracia política y el pluralismo social, con la disponibilidad social de los bienes necesarios que garantizan la supervivencia— ofrece la oportunidad de realizar el reino del espíritu entendido como aligeramiento y ‘poetización’ de lo real»¹⁹. La imagen estética del mundo, su ontología débil, es el lugar de la «salvación». «Si en algún lugar la salvación existe, parece en último término que estará más cerca de la ligereza que de la justicia»²⁰. Éste sería el significado más auténtico de la misericordia divina. «La frase evangélica en que Jesús promete a los apóstoles que en la vida eterna se sentarán en doce tronos y juzgarán a las tribus de Israel no hay que entenderla probablemente en términos judiciales, sino una vez más en términos ‘estéticos’: es decir, la vida eterna no es más que una fruición ‘perfecta’ (sin perturbación) de los significados y las formas espirituales que la historia de la humanidad ha producido y que constituyen el ‘reino’ de la inmortalidad»²¹. El *homo ludens*, el *hombre pneumático*, es quien a partir de ahora puede aproximarse a esta vida, en la medida en que es capaz de elevarse por encima de la *materialidad* del mundo. «Si no acogemos la llamada de emancipación estética que nos propone la nueva condición de la existencia es porque estamos aún demasiado encadenados a la ‘letra’, bien sea a la literalidad de los textos sagrados (fetichismo de los fundamentalismos

¹⁸ G. Vattimo, *Dio, l'ornamento*, op. cit., p. 197.

¹⁹ *Ib.*

²⁰ *Op. cit.*, p. 198.

²¹ *Ib.*

de todo género), bien a la letra de la materialidad del mundo, de las necesidades insatisfechas y de las injusticias en la distribución de los bienes indispensables para la vida. Pero, aunque sólo sea como una posibilidad apenas vislumbrada, la edad del Espíritu se avecina, hoy con una fuerza especial ligada precisamente a la condición 'posmoderna'. Escuchar este anuncio, aunque sólo sea en el plano teórico, es ya un modo de preparar su realización»²².

2. La ironía y el Dios ornamental

La ideología posmoderna constituye el último intento en el tiempo de encerrar el mundo en sí mismo, de de-finir su perfecta cohesión, su redondez sin fisuras. Como pensamiento post-metafísico, para no volver a abrir las puertas a Dios, a su presencia «otra», tiene que disolver la realidad en el juego hermenéutico a la manera idealista, y, a la vez, forzar la dinámica del deseo en la satisfacción plena del «mundo como fábula». El resultado de este cierre sobre sí mismo es un finitismo no trágico sino lúdico. Éste tiene que superar el nihilismo tanto en su versión «pesimista» (Schopenhauer, Leopardi), siempre tentado de volver a abrir el problema religioso, como en su versión «heroica» (Nietzsche), demasiado comprometida políticamente. Lo que se busca es un nihilismo satisfecho, privado de toda tensión religiosa, ya sea dirigida hacia Dios o hacia lo humano. «No es una posición desesperada la que así se dibuja, siempre que logremos mostrar respecto de ella lo que Nietzsche llamaba un 'buen carácter', una capacidad de aceptar la existencia fluctuante y la mortalidad»²³. Se trata de vivir sin neurosis en un mundo en el que «Dios ha muerto».

²² Op. cit., pp. 198-199.

²³ G. Vattimo, *Al di là del soggetto, Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, op. cit., p. 20.

Nos encontramos ante una especie de envite, una última forma *apuesta* que juega convencida de que la inconsistencia de la existencia es el terreno propio de la libertad, de la superación «espiritual» de la «ley», de la *charis* liberada de todo *nomos*. La «gnosis» asume el rostro de un *idealismo estético*, de una visión poética que, filtrando hermenéuticamente lo real en el juego cambiante de las apariencias, disuelve su espesor ontológico. Con respecto al objeto, este nuevo idealismo, igual que el hegeliano, lleva a cabo una negación-consumación. Toda objetividad es ceniza, una vez reducida a la esfera de la subjetividad. Pero esto significa que el sujeto que está detrás del idealismo estético, el verdadero «más allá del sujeto», es, como Kierkegaard había comprendido bien, un sujeto *irónico*. «La ironía —escribía Kierkegaard reflexionando sobre el uso de esta categoría en el contexto romántico— es una determinación de la subjetividad.

En la ironía el sujeto es libre en negativo. De hecho, la realidad que puede darle contenido está ausente, y el sujeto está libre del estado de constricción en el que le tiene la realidad dada, pero es libre en negativo, y como tal es fluctuante, porque no hay nada que le mantenga. Pero precisamente esta libertad, esta fluctuación transmite al irónico cierto entusiasmo, en el sentido de que se embriaga de los infinitos posibles y, aunque deba consolarse de todo lo que decae hacia la ruina, siempre puede dar espacio a las enormes reservas de la posibilidad. Sin embargo, no se abandona a este entusiasmo, sino que alberga en sí y exalta sólo el de aniquilar»²⁴. Este aniquilar está en función de la libertad del yo, que no puede entregarse a nada, no tanto porque, como decía Benjamin, «las relaciones del héroe y de la amada con lo último y

²⁴ S. Kierkegaard, *Sul concetto di ironia*, Milán 1989, p. 203 (hay trad. esp.: *Sobre el concepto de ironía*, en *Escritos de Søren Kierkegaard*, Trotta, Madrid 2000).

esencial —con lo sagrado— son oscuras e inciertas»²⁵, sino por la fluctuación perenne del alma que escapa a toda determinación.

Esta posición anuladora no excluye que la conciencia, en su existencia fáctica, coincida con el «aparecer», con los contenidos variopintos del espectáculo actual. La oscilación entre la libertad como separación anuladora y la aceptación apologética del mundo como fábula es el movimiento propio del sujeto irónico. «Ora es un dios, ora un granito de arena. Sus estados de ánimo son tan casuales como las encarnaciones del Brahma. Y el irónico, que se cree libre, cae así en la peor de las esclavitudes, bajo la ley terrible de la ironía del mundo»²⁶. Oscilando entre la nada y el mundo como apariencia, el ironista, por un lado, soporta acriticamente la presencia del mundo y, por otro, no puede (no debe) comprometerse en una experiencia ontológica real y objetiva. Él es el eterno espectador, incluso cuando él mismo es actor. La libertad irónica, como observaba Kierkegaard, «se sabe poseedora del poder de comenzar desde el principio, si le apetece. No hay ningún antecedente que resista, y como en el plano teórico, la ironía goza de una análoga libertad divina, que no conoce lazos ni cadenas y juega sin freno ni trabas, dando vueltas como un leviatán en el mar. La ironía es ciertamente libre, libre de los afanes de la realidad, pero también libre de sus alegrías, libre de su bendición»²⁷.

Totalmente inmerso en el mundo como apariencia, el yo poetizante es, al mismo tiempo, radicalmente «abstracto», inmune al asombro y a la conmoción, incapaz de darse cuenta del momento dramático de la existencia. Este proceso de «ataraxia» exige limar tanto la *realidad* como el *deseo*. El agotamiento de lo real, su aligeramiento estético, permiten que el deseo no desee, que no exceda

²⁵ W. Benjamin, *Metafisica della gioventù. Scritti 1910-1918*, op. cit., p. 109.

²⁶ S. Kierkegaard, *Sul concetto di ironia*, op. cit., p. 220.

²⁷ Op. cit., p. 217.

su condición mortal, que no anhele nada definitivo. En este sentido, *la ontología débil es la metafísica de la mala finitud*. Históricamente, es el retraimiento que es consecuencia de la *negación del deseo producido por el fracaso de la revolución*. La ideología posmoderna es la justificación estética del mundo que surge en las postrimerías de una doble fe: en el Dios-hombre y en el hombre-dios, en la humanidad divinizada. Es la reacción a la pérdida de ésta (el ocaso del marxismo en los años 80) dentro de la aceptación de su *pars destruens* contra el cristianismo. Pero esta aceptación implica, precisamente para hacer «poética» la condición mortal, su transfiguración «religiosa». La «religión posmoderna», lejos de constituir una apertura hacia lo «totalmente Otro», es el *recurso*, la modalidad mediante la cual el irónico puede limar el mundo de las apariencias, eliminando las fisuras que podrían convertirse en grietas, heridas sin remedio. *La religión es así el «recurso» a través del cual se acalla la necesidad religiosa*. Esta necesidad —Dios— es el «ornamento», el momento «espiritual» en el que parece quedar superada la *materialidad* del mundo. El debilitamiento del ser como fruto de la civilización se perfila «como una historia de salvación en cuanto que prepara la transferencia de la realidad al plano de las cualidades secundarias, de lo espiritual, de lo ornamental; quizás podríamos añadir: de lo virtual»²⁸.

El mundo como fábula es el lugar de la salvación, el «reino del sentido»²⁹, ámbito de los deseos satisfechos, de la reconciliación plena —siguiendo a Schiller y a Marcuse— entre las pasiones y la razón, el alma y el cuerpo. Es la edad del Espíritu en la que finalmente la *literalidad* y la *materialidad* se liberan de su pesantez y sus ataduras. A la ironía «posmoderna», alma ligera que no conoce vínculos duraderos, la realidad no le afecta. No conoce los tormentos de

²⁸ G. Vattimo, *Dio, l'ornamento*, op. cit., p. 166.

²⁹ Op. cit., p. 198.

la «duda», propios de la *condición* posmoderna. La ironía no vive la angustia que deriva de la percepción de la nada, sino que «utiliza» el nihilismo como ideología para diluir el impacto con la realidad, para hacer evanescentes el corazón, las pasiones, las inclinaciones. En este sentido la ironía es la certeza sin verdad que elimina la duda, que impide que la duda se tope con lo real, haga «experiencia», adquiera cualquier posible elemento «positivo». *La ideología posmoderna representa así, paradójicamente, la pantalla que impide que la condición posmoderna emerja con toda su fuerza.*

3. Realidad y apertura religiosa

Esta dialéctica entre ideología de la posmodernidad —que puede asumir el rostro de un retorno a la Antigüedad— y condición posmoderna admite distintos grados y matices. Se pasa de la rígida postura de la coincidencia perfecta entre ser y apariencia (E. Severino), al «nuevo paganismo» (S. Natoli) para el cual «aceptar el límite significa admitir la bondad de la tierra, pero al mismo tiempo también la naturalidad de la muerte»³⁰, o a la actitud menos estoica, y, *por tanto, más humana*, que tiene que recurrir al *divertissement* para olvidar su propia condición mortal (G. Vattimo). Esta última posición esconde, detrás de su aparente carácter lineal, una condición personal de sufrida excepción. Esta condición es en realidad la verdadera génesis de la ideología de la posmodernidad en la forma que hemos descrito sintéticamente. El rechazo del Dios juez, de la «ley natural» y *por consiguiente* de cualquier orden metafísico, la reducción del mundo al juego de las interpretaciones, etc., todo ello nace principalmente de «razones éticas»³¹. La reafirmación

³⁰ S. Natoli, *I nuovi pagani*, Milán 1995, p. 111.

³¹ G. Vattimo, *Credere di credere*, op. cit., p. 37.

en la propia libertad de elección pasa por la deslegitimación de cualquier *nomos* en sentido objetivo y trascendente.

De esta posición *moral*, autojustificativa, es de donde nace la *apuesta*, la apuesta por la validez relativa de la propia hermenéutica del mundo respecto de otras. Sin embargo, el idealismo estético, precisamente porque se reconoce su génesis práctica, no puede eliminar completamente su vínculo con el mundo de la vida. Es decir, no puede cerrarle el paso a la experiencia de la *realidad* y, por tanto, a una percepción religiosa no meramente «ornamental». Como escribe Vattimo en esa especie de autobiografía personal e intelectual que es *Creer que se cree*: «Pero entonces, ¿cómo ‘vuelve’ —si es que vuelve, como yo creo— lo religioso en mi-nuestra experiencia actual? Por lo que a mí respecta personalmente, no me avergüenzo de decir que tiene que ver con la experiencia de la muerte de personas queridas, con las que pensé que iba a recorrer un tramo mucho más largo de camino, en algunos casos personas que siempre había imaginado presentes a mi lado cuando me tocara partir, incluso que me figuraba amables por su virtud (afectuosa ironía respecto del mundo, aceptación del límite de todo ser vivo...) de hacer aceptable y vivible la propia muerte (como en un verso de Hölderlin: ‘heilend, begeisternd wie du’). Quizás, más allá incluso de estos accidentes, lo que en un momento determinado de la vida vuelve a plantear la cuestión de la religión tiene que ver con la fisiología de la maduración y el envejecimiento. La idea de hacer coincidir lo ‘externo’ con lo ‘interno’, según el sueño del idealismo alemán (ésta era la definición de la obra de arte en Hegel, pero también, en el fondo, la tarea de la razón para Fichte), y, por tanto, la existencia de hecho con su significado, cambia a lo largo de la vida. Y como consecuencia se le da cada vez más importancia a la esperanza de que esta coincidencia, que no parece realizable en el tiempo histórico y en el ciclo de una vida humana media, pueda realizarse en un tiempo diferente. Los postulados de la inmortalidad

del alma y de la existencia de Dios en Kant se justifican precisamente con un argumento de este tipo»³². Este reconocimiento empuja a Vattimo a comprender la fecundidad de la categoría pascaliana del *divertissement*. En efecto, la discrepancia entre existencia y significado no puede ser un mero producto fisiológico. Es también «consecuencia de un proceso histórico en el que, de manera totalmente contingente, se han destruido proyectos, sueños de renovación, esperanzas de liberación incluso política»³³. En este fracaso *ante la falta de actualidad de Marx se impone la actualidad de Pascal*, como aquel para quien la «gran ilusión» está precisamente en la coincidencia perfecta entre ser y apariencia, existencia y significado. «Quizás Pascal, el teórico del *divertissement*, diría que, a pesar de todo, incluso alguien que consiguiera vivir toda la vida en un clima de intensidad de proyectos ininterrumpida, no haría otra cosa que esconderse así de la amenazadora posibilidad de la muerte individual, frente a la cual no se ve ninguna esperanza razonable de liberación. Probablemente no existe una solución teórica de este problema. Quizás la promesa cristiana de la resurrección de la carne invita precisamente a no resolverlo demasiado 'fácilmente', como sería si nos resignáramos sin más a remitir todo posible cumplimiento al 'más allá'. Que se trate de la 'carne' y de su resurrección parece que quiere decir que entre los contenidos de la Esperanza cristiana está también la idea de que el cumplimiento de la redención no está en total discontinuidad con nuestra historia y nuestros proyectos terrenales»³⁴.

La realidad del acontecimiento cristiano en su «fisicidad» se convierte así en el posible objeto de esperanza. No es casualidad que esta hipótesis «realista» vuelva a hacer practicable el acto de

³² Op. cit., pp. 10-12.

³³ Op. cit., p. 12.

³⁴ Ib.

rezar, un acto que excede la misma perspectiva filosófico-religiosa del ser como *acontecimiento*. «Dirigirse rezando hacia Dios implica ciertamente algo más, una concepción de la divinidad como persona. Sé que hay espiritualidades religiosas (el budismo) en las que se reza aun sin suponer que haya algo así como una persona divina a la que se dirigen. Así que cuando rezo —pues lo hago, de la manera más tradicional, sobre todo recitando los salmos y otras oraciones del breviario romano— soy consciente de que actúo no solamente a partir de una persuasión filosófica, sino que, por el contrario, doy un paso más allá»³⁵. Este paso, esta excedencia no tanto del *mito* sobre el *logos*, como sugiere Vattimo, cuanto del *objeto* «más allá del sujeto» coexiste con la ideología de la posmodernidad, con la afirmación (neo-gnóstica) según la cual «la salvación pasa a través de la interpretación»³⁶. Y, sin embargo, la interpretación no es todo, si más allá de ella está la «*admiración*» de «las virtudes (casi todas) de los santos»³⁷. Una admiración que provoca, «a pesar de todo», el «sentimiento de pertenencia» a la Iglesia. La dialéctica entre ideología posmoderna y condición posmoderna es, pues, una dialéctica abierta. La *apuesta* que se dirigía originariamente al *Übermensch* nietzscheano, carente de cualquier «más allá», vuelve a encontrar su contexto original, pascaliano.

«‘Creer que se cree’, en el fondo, quiere decir un poco todo esto: incluso quizá apostar en el sentido de Pascal, esperando vencer pero sin estar seguros de ello en absoluto. Creer que se cree o también: esperar que se cree»³⁸.

³⁵ Op. cit., p. 96.

³⁶ Op. cit., p. 97.

³⁷ Ib.

³⁸ Ib.