

La aventura postmoderna

II: La razón y su sombra, el sujeto y la máscara, el hombre contra lo humano y lo divino

1. El hundimiento de las creencias: Nihilismo contemporáneo y pérdida de la fe en la vida

Hasta hace casi una década los personajes nihilistas parecían hechos del rabo del diablo o sacados directamente de las calderas del infierno: descreídos y ateos, dejados de la mano de Dios y de los hombres, fácilmente se les tildaba de locos, como fue el caso de Nietzsche. Pero, ahora, de repente, todos nos encontramos envueltos en un mundo nihilista, sin saber ni cómo ni por qué. Todos los valores que parecían seguros se han hundido, estrepitosamente en el Este, y entre un silencio vergonzante, de funeral de tercera, que nadie desea presidir, en Occidente. Se vive hoy la conciencia de fracaso del proyecto de civilización y cultura que se tenía y que todavía se profesa oficialmente en las declaraciones explícitas. Sentimos como un aire de otoño en la cultura de Occidente, estamos en un tiempo de tribulación en la síntesis cultural actual¹.

Como habían denunciado ya hace algunos años los Nuevos Filósofos Ch. Jambet y G. Lardreau: «*Lo que la nueva generación realiza es el escepticismo del capital, su nihilismo: no hay cosas, no hay personas, no hay fronteras, no hay saberes, no hay creencias, no hay razones para vivir o morir*»². El mundo

1. GILKEY, L., *Society and the Sacred*. Toward a theology of culture in decline. Crossroad, New York 1981, XI.

Para Nietzsche: «Toda nuestra cultura europea se mueve desde hace tiempo torturada por una tensión que crece de década en década, como en dirección hacia una catástrofe: sin reposo, violentamente, precipitadamente; semejante a una corriente que quiere alcanzar su *final*, que ya no vuelve sobre sí, que tiene miedo de volver sobre sí». «Es preciso afirmarlo: "El nihilismo está a la puerta"» (*Nachlass, Werke* III, 634) citado por KUENG, H., *¿Existe Dios?* Cristiandad, Madrid 1979. Un cierto sentido de desilusión en reciclaje puede verse en JIMENEZ Sanchez MARISCAL, J. D., *Posmodernidad: ¿Encanto desilusionado o ilusión del desencanto?* *Religión y Cultura*, 38(1992) 367-388

2. *El Angel*. Ontología de la Revolución. Ucronia, Iniciativas Editoriales, Barcelona 1979, 226.

se ha vuelto cínico y no sabemos ya muy bien a qué atenernos. Triunfan los grises, los dominadores que humillan a los demás, los que se burlan del amor y destruyen las personas³.

Acerca del hecho mismo nadie se atreve ya a discutir, ya no vale echar la culpa a los locos, a los otros. Todos los días nos encontramos con el nihilismo económico del hambre sagrada de dinero (*sacra auri fames*); con el nihilismo político del poder por el poder, del poder que corrompe pero conviene conservar, con el cinismo de la guerra defensiva que siempre destruye a los más débiles; con el cinismo social de los que para liberarnos nos matan, con la liberación represiva que siempre destruye a los que lidera, con el cinismo burgués que ofrece libertad y termina quemando a todos; con el nihilismo vital de la desubstancialización de la vida, donde la vida ya no vale nada, y se juega con ella como moneda de cambio; y con el vacío metafísico donde el ser se confunde con la fuerza y la violencia, donde el sinsentido y la desorientación asola y arrasa la vida del mundo de los humanos. Ahora nos damos cuenta, fácilmente, de que los viejos nihilistas fueron, precisamente, los que denunciaron todo ésto.

Nos hallamos ante una cultura de la muerte, con un trabajo muerto, con unas lenguas y unas gramáticas muertas, con una justicia muerta y con una convivencia muerta. Se trabaja por trabajar, se habla por hablar, se vive por vivir. Es la cultura del simulacro, pero detrás no hay nada más, no hay verdades⁴, no hay valores, no hay creencias, ni sobrenaturales ni naturales, no hay convicciones, incluso se ha perdido la fe en la ciencia. Los grandes misterios están muertos, pues no deseamos que afecten a nuestra vida concreta. El discurso religioso se convierte en crucigrama, la resurrección de lo real se evapora y entramos en el mundo de la acedia y el sinsentido: «En la Edad Media, la cuesta abajo del ciclo del poder cínico, el tiempo de mayor desencanto con la psicología del sacrificio, estuvo bajo el signo de la *acedia*. Como todo prelado católico sabía por entonces, ese pecado consistía en una súbita pérdida de la voluntad de seguir adelante, un amotinamiento, bajo el signo de la muerte, del cuerpo vivo contra el poder cínico (Véase Weinstein, 1982). Pues bien, Baudrillard nos dice que estamos profundamente hundidos en el ciclo de la *acedia* de nuevo y el signo evidente de su presencia es lo que Barthes describe en *L'empire des signes* como contagio de un “aburrimiento

3. LASCH, Ch., *Haven in a Heartless World*. The family besieged. Basic Books, New York 1979, 61).

4. POPPEL, K. R., *Gegen den Zynismus in der Interpretation der Geschichte*. H. KIESEWETER, *Karl Popper ein Jünger von Sokrates*. Pustet, Regensburg 1992.

de pánico” que se extiende por todas partes. Es de pánico y no miedo, que después de todo es el “clamoroso espíritu de venganza” que opera ahora como combinatoria emocional del sistema moderno»⁵.

Hoy el nihilismo ya es cosa de todos, cada cual va aportando, a su manera, su granito de arena al cinismo y a la increencia universal. El nihilismo de la cultura Occidental ha alcanzado incluso a la religión, pasaba ya casi desapercibido el ateísmo duro –tampoco lo peor es seguro– pero reaparece como cinismo crudo, ya no se espera realmente nada ni de la fe ni de las obras. Marx lo había diagnosticado para el mundo de su tiempo. «*El Capital* es una reflexión trágica acerca del nihilismo de la mente occidental... esta teoría del dinero muerto, el trabajo muerto, la sociedad muerta (imágenes que se adelantan unas a otras en la carrera y luego explotan como chispazos de realidad en su camino hacia el momento final y convulsivo de la consumación): todos éstos no son sino los detritus de la edad moderna. Son el lado implosivo y avanzado de la *voluntad de poder* de Nietzsche»⁶.

Hoy todos somos presuntamente implicados, nos ataca la psicología del último hombre, el cinismo de la vida y de la historia: «La psicología de los “últimos hombres”, alterna entre dos polos: el de un “vociferante espíritu de venganza” y el de la conciencia feliz de la cultura de consumo... Ocupantes de los puestos de mando de la sociedad capitalista avanzada, perfectos nihilistas, montan, como razón de ser, sobre el huracán de la espiral descendente del “circuito del capital”. Son los seres biónicos (parte signo/parte cuerpo) que actúan, y quizás sólo puedan actuar, en total conocimiento del poder cínico y de la historia cínica»⁷.

La solidaridad se ha roto, parece que no fuera posible la igualdad, ni crear leyes humanas para todos, ni formar una verdadera sociedad. Cada cual desea tener y seguir su propia ley que considera puro derecho natural y universal; pero ya no hay vida común, cada quién va sólo a lo suyo y el parasitismo se impone: «El conquistador que vive del tributo, el funcionario que vive del impuesto, el propietario de la tierra que vive de la renta, el monje que vive de la limosna o el levita que vive del diezmo, obtienen todos una cuota de producción social que está determinada sobre la base de leyes distintas de las que rigen para el esclavo», el obrero, etc.⁸.

5. KROKER, A., El Marx de Baudrillard, en PICO, J., *Modernidad y Postmodernidad*, Alianza, Madrid 1988, 314.

6. *Ib.*, 310.

7. *Ib.*, 315.

8. MARX, C., *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. 1857-1858. Vol I. Trad. castellana de P. Scaron, Siglo XXI eds. Madrid 1972, 2ª, 7.

La comunidad humana se diluye. El interés individualista se impone de nuevo, como ya había ocurrido en otros tiempos: «La avidez de dinero o la sed de enriquecimiento representan necesariamente el ocaso de las comunidades antiguas. De ahí la oposición a ellas. El dinero mismo es la comunidad, y no puede soportar otra superior a él»⁹.

Donde empieza el comercio acaba la comunidad y donde empieza la comunidad se acaba el comercio. La *sacra auri fames* se convierte en el fin universal. Donde domina el propio interés y el dinero vampiriza la vida comunitaria y suplanta ineludiblemente la comunidad. «Por lo tanto el dinero es inmediatamente la *comunidad*, en cuanto es la sustancia universal de la existencia para todos, y al mismo tiempo el producto social de todos. Pero en el dinero, como ya vimos, la comunidad es para el individuo una mera abstracción, una mera cosa externa, accidental, y al mismo tiempo un simple medio para su satisfacción como individuo aislado»¹⁰.

La relación monetaria es exterior, de pura razón social, no comunitaria ni solidaria, y cuando se convierte en la aspiración suprema, termina finalmente por afirmarse como ídolo, de ahí la idolatría del dinero y el culto al becerro de oro: «El *erario público*, como fondo de reserva, y el templo son los bancos primigenios en los que se conserva el Santísimo»¹¹.

Naturalmente que ese culto tiene sus propias leyes y rituales: «El culto del dinero tiene su ascetismo, sus renunciaciones, sus sacrificios: la frugalidad y la parsimonia, el desprecio por los placeres mundanos, temporales y fugaces, la búsqueda del tesoro *eterno*. De aquí deriva la conexión del puritanismo inglés o también del protestantismo holandés con la tendencia a acumular dinero»¹².

El deseo de acumulación rompe la solidaridad pues, con frecuencia, se exige más sacrificios a los que menos pueden hacerlos, sobre todo cuando ciertas capas de la sociedad dan en el lujo y en el gasto desmesurado que destruye el poder adquisitivo de los más débiles. Entonces se pide a estos entrega, trabajo, austeridad, ahorro, de una forma cínica: «La sociedad actual formula justamente la exigencia paradójica de que quien debe practicar la abstinencia, es aquél para el cual el objeto de intercambio son los medios de subsistencia, no aquél para el cual ese objeto es el enriquecimiento»¹³.

Esto incluye además un fuerte desprecio al mundo del trabajo que se va devaluando y difuminando.

9. *Ib.*, 157.

10. *Ib.*, 161.

11. *Ib.*, 166.

12. *Ib.*, 168.

13. *Ib.*, 228.

En los pueblos primigenios hay un fuerte sentido de pertenencia comunal y de fuerza solidaria: «La comunidad –como estado– es, por un lado, la relación recíproca entre estos propietarios iguales y libres, su vínculo contra el exterior, y es, al mismo tiempo, su garantía»¹⁴.

Pero hoy este sentido se ha debilitado y diluido, se pierde el sentido de desarrollo universal, de todo hombre y de todos los hombres, y se tiende al aislamiento; como si la propiedad, de cada cual, no tuviera nada que ver con la comunidad, la convivencia y la pertenencia social. Este sentido de comunión solidaria poco a poco se disuelve, y se va hacia un terrible “sálvese quién pueda” general. La estructura se vuelve anónima y la maquinaria domina al hombre, su trabajo y su libertad: se le obliga a ser trabajador por las buenas o por las malas; y de ello hay abundantes testimonios en los siglos pasados, en Europa y fuera de ella. Al fin, la comunidad social se rompe en dos: los dominadores y los dominados. La riqueza, la ciencia, la técnica burguesa y su comercio actúan como «disolvente de la comunidad»¹⁵, de la “conciencia”¹⁶ y del ser humano, de su vida personal y social, de sus comunidades y pueblos¹⁷.

Por eso Nietzsche criticaba “las ciencias modernas”, incluidas las artes, la cultura y hasta la política. Veía la modernidad como una progresiva decadencia. Sus valores se habían convertido en meros valores sociales al servicio de intereses particulares, de modo que el universo de los valores queda devaluado también y, finalmente, no vale nada. Se impone la mediocridad, hay una prisa indecorosa por llegar pronto a todo, por acabar lo que sea, y encontrar el bienestar. Así la universidad actúa también como un mundo de tenderos y mercachifles¹⁸.

14. *Ib.*, 437.

15. *Ib.*, vol.II, 31.

16. *Ib.*, vol. II. 32.

17. *Ib.*, vol.II,465.

18. NIETZSCHE, F., *Crepúsculo de los ídolos*. Alianza, Madrid 1982, 6ª, nº 5 y 38). Según A. Bloom nuestra situación actual es consecuencia de un vacío de valores que conduce al caos. Esta situación se ha difundido en la Universidad que tiene precisamente como misión el sentido de los valores: La Universidad y los Maestros han perdido el sentido de su misión: «No creyendo ya en su superior vocación, ambas cedían ante un populacho altamente ideologizado. Y el contenido de la ideología era el mismo... La Universidad había abandonado toda pretensión de estudiar o informar sobre valores, socavando el sentido del valor de lo que enseñaba, al tiempo que entregaba la *decisión* sobre valores al pueblo, el *Zeitgeist*, lo relevante»... «Los profesores americanos no se daban cuenta de que ya no creían, y se tomaron tan en serio los movimientos que se vieron enredados en ellos»(BLOOM, A., *El cierre de la mente moderna*. Plaza & Janés, Barcelona 1989,324-325). Para Bloom la Universidad debe recuperar su misión, frente a la admiración de la violencia y la dogmática de la autoafirmación, también como centro creador de la comunidad social y la amistad, de lo contrario tendrá que responder por ello ante la historia.

No hay sentido de futuro, no existe voluntad de vida y todo queda afectado por la enfermedad de la decadencia: «Mi aseveración es que a todos los valores supremos de la humanidad les *falta esa voluntad, –que son valores de decadencia, valores nihilistas–* los que, con los nombres más santos ejercen su dominio»¹⁹.

Lo mismo ocurre en el mundo de la religión: «¡Dios, degenerado a ser la *contradicción de la vida*, en lugar de ser su transfiguración y su eterno sí! ¡En Dios, (está) declarada la *hostilidad* a la vida, a la naturaleza, a la voluntad de vida! ¡Dios, fórmula de toda calumnia del “más acá”, de toda mentira del “más allá”! ¡En Dios, divinizada la nada, canonizada la voluntad de nada!»²⁰.

Las demás instituciones hacen el mismo camino. Poco a poco van perdiendo su sentido y, con frecuencia, ya no sirven para nada, porque ya no hay personas capaces de vitalizar las instituciones. Lo decía Nietzsche muy bien: «*Crítica de la modernidad*. –Nuestras instituciones no valen ya nada: sobre esto existe unanimidad. Pero esto no depende de ellas, sino de *nosotros*. Después de haber perdido todos los instintos de los que brotan las instituciones, estamos perdiendo las instituciones mismas porque *nosotros no servimos ya para ellas*»²¹.

Habría que tener más voluntad de vida, de su manantial inagotable, para ser capaces de descubrir los nuevos valores y sacrificarse, libremente y gozosamente, por ellos. Esto sería hoy imprescindible: «El decir sí a la vida incluso en sus problemas más extraños y duros; la voluntad de vida, regocijándose de su propia inagotabilidad al sacrificar a sus tipos más altos –a *eso* fue a lo que yo llamé dionisiaco, eso fue lo que yo adiviné como puente que lleva a la psicología del poeta trágico»²².

Pero *eso* lo ha perdido incluso el cristianismo, en el que también se ha envenenado la vida, de modo que el evangelio ha dejado de ser buena nueva y se ha convertido en “disangelio” o mala nueva: «Voy a volver atrás, voy a contar la *auténtica* historia del cristianismo.–Ya la palabra “cristianismo” es un malentendido–, en el fondo no ha habido más que *un* cristiano, y ese

19. NIETZSCHE, F., *El Anticristo*. Introducción, traducción y notas de A. Sánchez Pascual. Alianza, Madrid 1982, 9ª, n.6.

20. *Ib.*, n.18. Con el cristianismo, según Nietzsche, ocurre exactamente lo mismo.

21. NIETZSCHE, F., *Crepúsculo*, nº 39. «Las instituciones impiden que la sociedad se desmone siempre que haya algo que impida que se desmoronen las instituciones. Por una parte las instituciones nos protegen de las consecuencias destructivas de la pasión y del interés propio pero por la otra las instituciones mismas corren el riesgo de ser socavadas por el interés propio, la “herrumbre de las sociedades” como la denominaba de Tocqueville»: ELSTER, J., *Tuercas y tornillos*. Una introducción a los conceptos básicos de las ciencias sociales. Trad. castellana de Gedisa. Barcelona 1991, 2ª, 146.

22. NIETZSCHE, F., *Crepúsculo*, nº 5.

murió en la cruz. El “evangelio” era ya la antítesis de lo que *él* había vivido: una “mala nueva”, un *disangelio*. Es falso hasta el sinsentido ver en una “fe”, en la fe, por ejemplo, en la redención por Cristo, el signo distintivo del cristiano: sólo la *práctica* cristiana, una vida tal como la *vivió* el que murió en la cruz, es cristiana... Todavía hoy *esa* vida es posible, para ciertos hombres es incluso necesaria: el cristianismo auténtico, el originario, será posible en todos los tiempos... No un creer, sino un hacer, sobre todo un *no-hacer-muchas-cosas*, un *ser* distinto... Reducir el ser-cristiano, la cristiandad, a un tener-algo-por-verdadero, a una mera fenomenalidad de la conciencia, significa negar la cristiandad. *De hecho no ha habido en absoluto cristianos*»²³.

El Dios de muchos cristianos es la negación del Dios de Jesucristo. Y ese Dios, negación de la vida y de la realidad, es el que han predicado muchos sacerdotes, calumniando la vida en nombre del ideal: «A la realidad se le ha despojado de su valor, de su sentido, de su veracidad en la medida en que se ha *fingido mentirosamente* un mundo ideal... El “mundo verdadero”, el “mundo aparente” –dicho con claridad: el mundo *fingido*... Hasta ahora la *mentira* del ideal ha constituido la maldición contra la realidad, la humanidad misma ha sido engañada y falseada por tal mentira hasta en sus instintos más básicos –hasta llegar a adorar los valores *inversos* de aquellos solos que habrían garantizado el florecimiento, el futuro, el elevado *derecho al futuro*»²⁴.

A Nietzsche le interesa dejar muy claro que no tiene nada contra los cristianos, de hecho entra en la Universidad de su mano, y cuando la enfermedad y la locura le cerquen será un cristiano, exégeta e historiador, Franz Overbeck, el que se acerque a recogerle. El problema está en los epígonos del cristianismo. Esta posición nos lo deja Nietzsche muy clara; él siempre ataca a lo que triunfa, no a las personas. Por eso, nos dice así: «Si yo hago la guerra al cristianismo, ello me está permitido porque, por esta parte, no he experimentado ni contrariedades ni obstáculos, –los cristianos más serios han sido siempre benévolos conmigo... estoy lejos de guardar rencor al individuo por algo que es la fatalidad de milenios»²⁵.

Pero Nietzsche se opone a los bufones de las ideas modernas, a la racionalización de la injusticia, al “evangelio de la cervecería” de Strauss, tan admirado por su famosa *Vida de Jesús*. Nietzsche le considera un racionalista de baja estopa, un espíritu filisteo que vacía de todo contenido la cruz de Cristo y su vida. Por eso Nietzsche le trata con una tremenda ironía: «Nues-

23. NIETZSCHE, F., *El Anticristo*, n. 39.

24. NIETZSCHE, F., *Ecce Homo*. Alianza, Madrid 1982, 7ª, nº 2, p.16.

25. *Ib.*, nº 7, p. 32.

tro cabecilla de los filisteos es desde luego un hombre valiente, es incluso de una audacia loca con las palabras en todos aquellos sitios donde se figura estar haciendo, con semejante valentía, las delicias de esos ínclitos “nosotros”, suyos, de que él nos habla. De manera que el ascetismo y la negación de sí practicados por los eremitas y santos antiguos hay que verlos como una forma de resaca, de borrachera; de manera que se puede describir a Jesús como un visionario que difícilmente se libraría del manicomio en este tiempo nuestro; de manera que se puede calificar de “timo histórico-mundial” la historia de la resurrección de Jesús –vamos a consentir en todas estas cosas con el fin de estudiar en ellas la especie peculiar de coraje de que es capaz Strauss, nuestro “filisteo clásico”²⁶.

Nietzsche busca más allá de la modernidad –«Este libro (1886) es, en todo lo esencial, una *crítica de la modernidad*, no excluidas las ciencias modernas, las artes modernas, ni siquiera la política moderna, y ofrece a la vez indicaciones de un tipo antitético que es lo menos moderno posible, un tipo noble, un tipo que dice sí»²⁷,– una nueva salud que nos pueda dar vida, un nuevo ideal que nos pueda salvar: «Y ahora, después de que largo tiempo hemos estado así en camino, *nosotros argonautas del ideal*, más valerosos acaso de lo que es prudente, habiendo naufragado y padecido daño con mucha frecuencia, pero, como se ha dicho, más sanos que cuanto se nos querría permitir, peligrosamente sanos, permanentemente sanos, parécenos como si, en recompensa de ello, tuviésemos ante nosotros una tierra no descubierta todavía, cuyos confines nadie ha abarcado aún con su vista, un más allá de todas las anteriores tierras y rincones del ideal, un mundo tan sobremano rico en cosas bellas, extrañas, problemáticas terribles y divinas, que tanto nuestra curiosidad como nuestra sed de poseer está fuera de sí– ¡ay, que de ahora en adelante no haya nada capaz de saciarnos!»... (ya no contamos con el hombre actual, un ideal corre delante de nosotros) «el ideal de un espíritu que juega ingenuamente, es decir, sin quererlo y por una plenitud y potencialidad exuberantes, con todo lo que hasta ahora fue llamado santo, bueno, intocable, divino;... comienza la tragedia»²⁸. Lo mejor brota con seguridad de la naturaleza humana, al crepúsculo de los ídolos, a la caída de las antiguas verdades hostiles a la vida, vampiros de lo real, envenenadores y difamadoras del hombre. «Sólo a partir de mí hay de nuevo esperanzas, tareas, caminos que trazar a la cultura –yo soy su alegre mensajero»²⁹.

26. NIETZSCHE, F., *Consideraciones intempestivas*. Alianza, Madrid 1988, nº 7, p 84.

27. NIETZSCHE, F., *Ecce homo*, n.2, p.107-108.

28. Ib., nº 2, p. 96,97.

29. Ib., nº 2, p. 112.

Se acabó la educación de la humanidad por sus carceleros y verdugos, se terminó la crueldad como virtud y el amor a la violencia. Por eso Nietzsche quiso avanzar, a pesar del terrible riesgo que ello suponía: «En suma, la obra que yo emprendí no es apta para todos. Descendí a lo profundo, y una vez allí me puse a horadar el suelo, y empecé a examinar y a socavar una vieja *fe* sobre la que durante milenios, nuestros filósofos han tratado de edificar una y otra vez como si se tratara del más sólido de los terrenos, pese a que sus edificios se han ido viniendo abajo inexorablemente. Me puse a socavar, ¿comprendéis?, nuestra fe en la moral»³⁰.

2. Metafísica y violencia

El mundo técnico actual fácilmente sobrevive en la superficie y pierde el sentido profundo de la vida, dando de lado a los problemas más fundamentales y decisivos. Así nos ofrece un sentido de la realidad, «planchado y sin relieve», que elude la vida misma y nos presenta un electrocardiograma absolutamente plano³¹. Los ideales de la justicia, la libertad, la igualdad y la fraternidad se resquebrajan y sólo nos queda la *hybris* que amenaza con la aniquilación de la naturaleza y del hombre, pues la utilización injusta de la tecnología amenaza al mundo real y a la realidad del mundo. En efecto: «Las condiciones de posibilidad del “mundo real” no son las condiciones de posibilidad de un “mundo tecnológico” donde los elementos que lo sostienen obedecen a principios que olvidan aquellos fundamentos en los que el desarrollo de la naturaleza se sustenta. Esa movilidad del horizonte tecnológico, que puede variar según los intereses que lo organizan, determina la praxis humana sometida a un sistema de tensiones donde se desnaturaliza y anula»³².

La falta de respeto y la aniquilación del otro se presenta, a veces, como plausible, sin mayores problemas de conciencia. Pero hoy precisamente necesitamos más que nunca recuperar el sentido, justamente cuando el mundo se desmorona desvaído a todas luces. Ahí está precisamente nuestra suerte y no solamente en una responsabilidad anónima, donde nadie se hace cargo, realmente, de nada. Es preciso acabar con la época de la fuerza para que la época de la fuerza bruta no acabe con nosotros. En un mundo que

30. NIETZSCHE, F., *Aurora*. Eds. P.P.P. S.A. Madrid 1985. Trad. castellana de E. López Castellón, Prólogo, 2.

31. LLEDO, E., *Prólogo* a GADAMER, G., *La herencia de Europa*. Península. Barcelona 1990, 5.

32. *Ib.*, 10.

quiere ser casa común y aldea universal, no es posible seguir con la estrategia de los dos bandos enemigos. Los griegos lo previeron pero no fueron capaces de cumplirlo. Es el concepto de “amistad” que articulaba toda la vida de la sociedad. De acuerdo con la vieja herencia pitagórica del pensamiento griego, entre amigos todo es común; aquí está expresada, «en el extremo ideal, la condición tácita bajo la cual sólo puede existir algo como la reglamentación sin violencia de la convivencia humana, un orden legal»³³. Por eso todavía Zubiri traducía el antiguo dicho clásico: «la vida humana sin amistad no es vividera». Todos debemos escuchar a los demás, evitar todo afán de imposición, y comprometernos con los otros. Sólo así podremos utilizar también responsablemente la ciencia en la vida individual y colectiva y crear un futuro para todos. Ahora es fundamental no atricherarse unos contra otros. Hay que tener amor, y valor, para dialogar y saber que todos podemos estar equivocados o simplemente equivocarnos alguna vez. Otra cosa sería caer en el dogmatismo que anula la verdad, la tradición, la realidad y la memoria, para reducir todo a un progreso que avanza ciego, sordo y loco, de «dominación en dominación»³⁴. Necesitamos descubrir las debilidades del progreso y de la historia, de la metafísica y de las morales, no para convertirnos en «profetas montaraces, siempre antimodernos» que lo único que profetizan es su propia situación enajenada del mundo –como diría Mounier–, sino para ser cada vez, realmente, más humanos. Eso nos tiene que llevar a entrar a fondo en los mecanismos de sumisión y dominación que «inocentemente» prepara, cultiva y difunde nuestra cultura y nuestra propia vida. Tenemos que descubrir esa dominación, se encuentre donde se encuentre y se esconda donde se esconda, en lo más claro y vulgar o en lo más sagrado y misterioso. Cualquier otra postura supondría un grave desprecio a la verdad y al misterio, de la vida, amordazado por el pecado del mundo, pues sabemos que desde el principio «la injusticia tiene encarcelada la verdad» y sustituye a la verdad por su propia verdad interesada (Habermas). «No se trata de libertar a la verdad de todo sistema de poder –esto sería una quimera, ya que la verdad es ella misma poder– sino de separar el poder de la verdad de las formas de hegemonía (sociales, económicas, culturales) en el interior de las cuales funciona por el momento. La cuestión política, en suma, no es el error, la ilusión, la conciencia alienada o la ideología; es la verdad misma»³⁵.

33. GADAMER, G., *La herencia de Europa*, 115.

34. FOUCAULT, M., *Microfísica del poder*. Trad. castellana de eds. La Piqueta. Madrid 1979, 2ª, 17.

35. *Ib.*, 189.

De no ser así, hasta conseguir atribuir a cada cual sus propias responsabilidades y valores, habría que blasfemar y maldecir de las cosas mismas: del cielo y de la tierra, de la justicia y del Absoluto. Y este ha sido el gran truco de los dominadores: identificarse a sí mismos con lo absoluto y lo divino; por eso Durkheim definía la religión como el medio por el cual el grupo se adora a sí mismo. Entonces el individuo sustituye su caducidad por la divinización de lo inmediato, hasta reducir la verdad absoluta a su propia y particular verdad, la cual permanecerá incommovible hasta que un buen día todo se caiga estrepitosamente, de su soporte todopoderoso, a manos del nuevo poder que le sustituye y toma la misma púrpura. De este modo la objetividad la crea el poder y, por tanto, carece de sustancia propia. Y en éstas estamos; porque al parecer hoy no hay verdad, ni objetividad, ni norma real. «El problema actualmente está más bien en el gran aumento de la importancia de estos dispositivos de normalización, y toda la extensión de los efectos de poder que suponen, a través del establecimiento de nuevas objetividades»³⁶.

El poder busca seguridad, el hombre contingente y débil intenta convertirse en necesario y fuerte, para lo cual violenta la razón y se ampara en la fuerza frente a lo desconocido. «El pensamiento tradicional encierra una violencia que intenta ocultar bajo apariencias pretendidamente inocentes. ¿En qué consiste esta violencia? ¿Cuáles son las “marcas silenciosas” que permiten penetrar en la “cripta” de la metafísica para desenmascararla y que constituyen las raíces a partir de las cuales la filosofía occidental ha erigido y organizado sus mitos? El sentido y la racionalidad del discurso instituido, la búsqueda obstinada y estéril de un fundamento incommovible e inmutable, la búsqueda de la identidad y de la homogeneidad absoluta, traducen unos mitos que Derrida tipifica como el “logofonocentrismo” del discurso tradicional y que se presentan como estrechamente solidarios de la gran ficción que constituye, a la vez, la historia como metafísica de la presencia. Búsqueda, en última instancia, de la familiaridad y rechazo del riesgo»³⁷. Se trata de hacerse con el dominio de lo asegurado que, curiosamente, «es preciso asegurar». Al no estar seguros, tratamos de utilizar y apropiarnos férreamente de la realidad y de las cosas, y entonces ya no hay libertad ni paz para el ser. Se renuncia a la esperanza y se asegura el dominio. El naufrago se agarra a su salvador, se lo apropia y lo ahoga en su propio naufragio. Ya no hay paz en el ser del hombre ni esperanza en la verdad; la avidez de la realidad destruye la vida y la propia realidad de las cosas mismas. La postmodernidad

36. FOUCAULT, M., *Vigilar y castigar*. Nacimiento de la prisión. Trad. castellana de eds. S.XXI, Madrid 1984, 4ª, 313.

37. DE PERETTI, Ch., *Jacques Derrida*. Texto y Deconstrucción. Anthropos, Barcelona 1989, 23.

busca otro futuro, no quiere ser un náufrago desesperado y posesivo, necesita paz, tranquilidad, realidad y esperanza: «El nuevo gesto del pensamiento es el sosiego (*Gelassenheit*) como espera, en donde la iniciativa escapa totalmente a la voluntad del hombre. Es preciso, pues, renunciar al lenguaje metafísico, a la innegable voluntad de poder que se esconde bajo los intentos habituales de superar la metafísica, y acostumbrarse en cambio a un pensamiento que quiere no-querer, que renuncia a la voluntad»³⁸. Al fin y al cabo la metafísica que, como decía Ortega, es la ciencia de la realidad de las realidades, es un trabajo de náufrago, pero éste no puede agarrarse precisamente a un clavo ardiendo. Es necesario tener más temple y serenidad y no dejarse llevar por el vértigo; de lo contrario nos ahogaremos y pereceremos. Tampoco debemos estar tan seguros de nosotros mismos que naufraguemos y nos hundamos en nuestra propia presencia y su excesiva realidad. Esta hipertrofia de la realidad es la que crea una falsa imagen del hombre y de las cosas que constituida en espejismo nos impide el acceso a la realidad verdadera o por lo menos nos imposibilita rastrear su cercanía: «Esta distorsionante creencia en una presencia plena y absoluta es la que, de hecho, limita la aprehensión misma del mundo haciendo que el hombre —el sujeto—, a pesar de sus experiencias siempre fragmentarias, no tenga ninguna duda acerca de la existencia de una totalidad garantizadora, que en un tiempo se plasmó en la noción de Dios y, más tarde, en la de Realidad y en la de Hombre, hombre occidental sin duda, como sujeto, como conciencia»³⁹. Cuando las cosas se viven y se entienden así no hay lugar para la gratuidad ni para el don y la realidad inmediata deja de ser huella y camino hacia la plenitud para convertirse ella misma en lo absoluto y lo divino idolatrado, lo finito se vuelve totalitario y el lenguaje deja de ser alusión inefable para convertirse en la jaula de hierro del mundo, de las cosas y del hombre. No se trata aquí ahora de un ensañamiento nihilista con la finitud sino de un «recelo amoroso» que desea emprender un camino constructivo nuevo en el que nos asalta el exceso de plenitud de lo indecible. «Indecibilidad, pues, como ley del texto que la filosofía intenta disimular y apropiarse bajo la forma de verdad a fin de sentirse más segura de la vida»⁴⁰.

Así quedamos advertidos de que no podemos seguir con una filosofía vulgar. «Ello implica la anulación del criterio habitual de interpretación que consiste en atender a lo central frente a lo marginal, a lo esencial frente a lo no esencial, a lo interno frente a lo externo... al tiempo que permite un

38. *Ib.*, 28.

39. *Ib.*, 90.

40. *Ib.*, 150.

suplemento de lectura, un exceso de interpretación y crea un nuevo texto a partir del anterior, una nueva escritura siempre abierta a otras posibles lecturas-escrituras»⁴¹. Se trata de cuestionarse verdaderamente la situación y los problemas en vez de intalarse cómoda y seguramente en ellos, como dueños absolutos, para llegar a ser hombres de verdad, auténticos, creadores de relaciones e instituciones verdaderamente humanas, alejados de la coacción, de la venganza y de la violencia. Necesitamos, realmente liberarnos en profundidad para crear el hombre nuevo, «libre de la enfermedad de las cadenas» y también de la razón utilitaria, para apuntar hacia la nueva libertad, donde todos, y no solamente unos pocos, puedan ser realmente hombres. El pensador tiene también esta misión ineludible, por oficio, en beneficio de los marginados y de los que viven en una condición infrahumana impuesta por la ley del viejo mundo. «Aislado del movimiento histórico real de la liberación, el intelectual burgués rebelde mantiene una posición de pensador puramente profético y alegórico, que no es vacua, inútil, puramente sintomática, sino que anticipa simplemente realidades que no se halla en condiciones de realizar ni siquiera de comprender a fondo»⁴². Esta es la misión de transfigurar el mundo por el respeto, el amor, la gratuidad, la fidelidad a la tierra y a la vida, la voluntad fuerte y buena, la alta espiritualidad, todo lo que, en definitiva, quiere dar un gran sí a la vida y eternizarla con su sentido divino.

Todo esto urge al pensador hacia la libertad y la apertura ilimitada frente a la cerrazón de los burócratas y el poder, inmediato, del administrador de vidas humanas y sus esclavitudes que hace relativo todo lo absoluto y lo pone a disposición de «los intereses más fuertes». Pero por suerte: «El ídolo se deshace cuando se comprende que lo que existe no es simplemente así y sólo así, sino que ha llegado a serlo bajo determinadas condiciones»⁴³. La filosofía del urbanita ha aspirado mucho más a vencer que a convencer y a pensar, de ahí que ha terminado en pura retórica y en vehículo de la mentira. En efecto: «Al aspirar, tal vez para compensar la propia caducidad, a la intemporalidad, la conciencia burguesa alcanza el colmo de su obcecación»⁴⁴.

Ante la inseguridad actual se busca algo firme en que apoyarse y fácilmente se da en un ideal fantástico y quimérico. De este modo se cree encontrar algo sólido en qué fundarse pero que, con frecuencia, es un postizo prestado de la dureza de la realidad social que, con frecuencia, no tiene corazón.

41. *Ib.*, 153.

42. VATTIMO, G., *El sujeto y la máscara*. Trad. castellana de Península, Barcelona 1989, 333.

43. ADORNO, T.W., *Dialéctica Negativa*. Trad. castellana de Taurus, Madrid 1975, 55

44. *Ib.*, 60.

Se consolida así la labilidad histórica, como realidad pétrea, pero en base a divinizar la fuerza y el poder del momento concreto. De este modo se absolutiza lo percedero con toda su crueldad, y entonces ya no hay justicia sino únicamente fuerza: «Se pretende que el ente participe o dependa de la idea eterna; pero lo único que queda de ella es la más cruda afirmación de lo que existe así como así: el poder»⁴⁵. Todo se nivela con la fuerza y su acción omnipotente que difama tanto la verdad como la igualdad auténtica a la vez que esconde escandalosamente el sufrimiento de la vida humana en un fácil sentimiento de libertad. Ahora bien: «Aunque no sea más que por vergüenza, la filosofía debe enfrentarse con una idea de George Simmel: lo asombrosamente poco que se le nota a su historia los sufrimientos de la humanidad»⁴⁶. Es fácil caer en lo inmediato por sí mismo y en lo positivo por su éxito, sin más, hasta llegar a glorificar como un ídolo al sanguinario, con grave olvido de que toda realidad merece un respeto y encierra en sí misma bastante más de lo que parece; pero hoy lo esencial es objeto de burla porque no se inclina ante lo que se impone y manda. Es así cómo hoy se convierte en trascendental la misma omnipotencia del que se impone, por la única razón de la fuerza, y que no permite a los demás ni ser verdaderamente humanos. Es así cómo, mientras un individuo se hace absoluto somete y reduce a los demás en cuanto a su ser de hombres⁴⁷ a su propia brutalidad infrahumana. Entonces todas las cosas y la vida misma se endurecen y fragmentan sin posibilidad alguna de amor ni de salvación. Ya hace tiempo que Fichte sospechó que cierta pretendida objetividad no es más que labilidad y debilidad inhumana encubierta con la apariencia de la fuerza. Es fácil acomodarse, sobre todo entre las mayorías que viven mejor. Y así: «Los trenos sobre la cosificación pasan más bien por encima de lo que hace sufrir a los hombres, en vez de denunciarlo. La desgracia radica en que las situaciones condenan a los hombres a la impotencia y a la apatía, cuando deberían ser cambiadas por ellos»⁴⁸.

La objetividad, que demasiado fácilmente se presenta como querida por la divinidad, se desvanece, en cuanto ya no puede justificarse con ésta, al no poder ocultar, por más tiempo, su gran inhumanidad. Todo grito de dolor pulveriza y quiebra las pretendidas objetividades y seguridades que no quieren de ningún modo enterarse de la triste realidad humana concreta ni descubrir las fuentes de su coacción y que pretenden presentar la sociedad violenta ordinaria como la realidad más normal: «Las acciones aisladas se

45. *Ib.*, 135.

46. *Ib.*, 156.

47. *Ib.*, 187.

48. *Ib.*, 191.

convierten en veniales; ninguna de ellas es en sí absolutamente buena o mala, su criterio es un principio sintético, la “buena voluntad”. La interiorización de la sociedad como un todo sustituye a los reflejos de un orden corporativo, cuya estructura, cuanto más compactamente se presenta, tanto más deshace el universal humano»⁴⁹. Por el mismo camino se justifica la coacción de la naturaleza como racionalidad y necesidad. Del mismo modo se hacen fácilmente las «cosas» como si nada interviniera en ellas, ni el pensamiento humano ni el hombre: «El concepto de la cosa en sí surge como un *deus ex machina*. Oculto y vago, marca un ángulo muerto del pensamiento»⁵⁰. El exige responsabilidades crueles a quienes no están, desde el poder, en tales secretos. Para el que sabe no cabe ninguna duda, la única causa de todo es la omnipotencia de la formación social misma: «En una sociedad monolítica es inútil buscar qué puede ser la causa. La única causa es la sociedad misma»⁵¹. La moralidad tiene también esa misma función conformante, «el mundo como es se convierte en la única ideología, y los hombres en sus partes integrantes». En estas condiciones todo el que quiera sobrevivir no tiene más remedio que claudicar: «La situación actual es demoledora: para mantener la identidad abstracta, la desnuda supervivencia, hay que perder la identidad»⁵². No queda más alternativa que endurecerse, hacerse a la cruda brutalidad, y adorar a ésta como en una religión. Durkheim lo dejó bien claro y Hegel lo convalidó como Espíritu universal. En efecto: «El nombre de “Espíritu universal” no hace más que afirmar y personalizar al espíritu tal como éste ha sido en sí desde siempre. En él se adora la sociedad a sí misma transfigurando su coacción en omnipotencia. Durkheim se dió cuenta de ello; por eso se le acusó de hacer metafísica. El Espíritu Universal le vale a la sociedad para sentirse confirmada; y en efecto, ella posee todos los atributos que adora a continuación en el Espíritu»⁵³. Entonces, la apariencia parece realidad y el hombre se cree que vive por sí mismo. Pero la presión que se ejerce sobre el hombre obliga a afirmar que «la letra con sangre entra» tanto en la formación humana como en la vida social. El ser humano se convierte en un pobre hombre que sobrevive como puede, y dado que no puede afirmarse en la realidad consistente, recurrirá a la compensación psicológica a expensas de sí mismo. La sociedad ha caído en la propia idolatría y no está dispuesta a ceder su altar, en sus aras sacrificará cuanto le sirva, al tiempo que creará una ideología de justificación de su historia «indiferente al dolor»

49. Ib., 238.

50. Ib., 253.

51. Ib., 265.

52. Ib., 276.

53. Ib., 310.

humano. Entonces no le queda al hombre otra salida que la felicidad inmediata o la brutalización del paquidermo; toda posibilidad de sentido es ahora pura burla, la huida hacia lo alto, el supremo cinismo y la preocupación por lo absoluto una inútil precaución: «La absolutez del Espíritu, aureola de la cultura, fue el mismo principio, que violentó incansablemente lo que simulaba expresar. Auschwitz ha privado de su derecho a toda voz de las alturas, aunque sea teológica»⁵⁴. Ahí el hombre queda plenamente estafado en lo más sagrado del ser y su única esperanza es que no haya, realmente, nada, por eso el ateísmo aparece como una liberación; esta muerte es de por vida y por eso se recurre al nihilismo. «Los nihilistas son los que oponen al nihilismo sus positividads cada vez más esqueléticas para conjurarse por medio de ellas con la infamia establecida y al fin con el mismo principio de la destrucción; la honra del pensamiento se halla en la defensa de lo llamado insultantemente nihilismo»⁵⁵.

Finalmente se separará el cuerpo del espíritu, dado que éste no tiene ya legitimidad alguna, se teologiza «la división del trabajo». Aquél, por su parte, se quedará en un «realismo empírico» que lo encarcela sin permitirle respirar por la vida, remitido a la propia conservación como última esperanza sin futuro, sin trascendencia alguna ya que sólo se alimenta de sus fuerzas inmanentes⁵⁶. Ninguna salvación y menos resurrección alguna es posible ahora, lo inmediato queda divinizado, no hay más divinidad, sólo queda el pensamiento como acomodación, aunque sea pensamiento teológico: «Los intereses metafísicos de los hombres requerirían la percepción sin recortes de sus intereses materiales. Mientras éstos les están encubiertos, los sujetos viven bajo el velo de la bayadera. Sólo cuando lo que es puede ser cambiado, deja lo que es de ser el todo: “La religión *à la lettre* se parece ya a la *science fiction*; el viaje espacial conducirá al cielo real prometido. Los teólogos no pudieron contener reflexiones infantiles sobre las consecuencias de los cohetes para la Cristología, mientras que a su vez el infantilismo del interés por los viajes espaciales revela el infantilismo latente en los mensajes salvíficos”»⁵⁷. Así nos ocurre ahora, de nuevo, como a Fausto: «la buena nueva la escucho, sólo que no tengo fe». El espiritualismo se queda en espiritismo que, de paso, aboliría pretendidamente la caducidad. «La dogmática cristiana, que pensó la resurrección de las almas junto con la de la carne, era metafísicamente más consecuente y, si se quiere, más ilustrada que la metafísica

54. Ib., 367.

55. Ib., 381.

56. Ib., 396.

57. Ib., 397.

especulativa; la esperanza se refiere a una resurrección corporal y se sabe privada de lo mejor que hay en ella al ser espiritualizada. Con esta espiritualización, la frescalería de la especulación metafísica crece hasta lo insoportable... El conocimiento se inclina profundamente del lado de la moralidad absoluta, que le resulta insoportable, haciéndose ante ella absolutamente indiferente. A ello le impulsa la idea de verdad, la primera entre las ideas metafísicas. Quien cree en Dios por eso mismo no puede creer en él... Al no dejar más que lo meramente existente, se vuelve al mito. Y es que éste no es otra cosa que el cerrado sistema de la inmanencia de lo que existe»⁵⁸.

Hay que retornar a la caducidad y al cuerpo, si queremos ser humanos, si queremos recuperar la historia y ser todavía hombres. Sólo el respeto a lo relativo nos indica lo absoluto, si no destruimos lo frágil, la caducidad, la ruina, nos queda aún algo de salvación; el tiempo es para el hombre el único camino de eternidad, no la divinización quimérica y cruenta-cruel de la historia. «De todos modos, el elemento en que naturaleza e historia llegan a ser mutuamente conmensurables es el de la caducidad. Así lo ha comprendido a fondo W. Benjamin en sus *Orígenes de la tragedia en Alemania*. Según él, los poetas del Barroco presentan la naturaleza “como eterna caducidad, en la que sólo la mirada satúrnica de aquella generación reconoció la historia... El signo de la caducidad escribe en el rostro de la naturaleza: “historia”. El drama pone en escena la fisonomía alegórica de historia-naturaleza, presente en la realidad actual como ruina. Así se realiza la trasmutación de la metafísica en historia. La metafísica queda secularizada a la categoría secular por excelencia, la ruina. La filosofía interpreta este jeroglífico, el *menetekel* siempre renovado, a partir de lo mínimo, de los fragmentos que arranca el desmoronamiento y que son los portadores de significaciones objetivas. Sólo la decadencia permite aún mantener el recuerdo de la trascendencia; la eternidad no aparece como tal, sino quebrada a través de lo más precedero que hay»⁵⁹.

Por el contrario, toda divinización de la fuerza, de la violencia, no hace más que «personificar la coacción como Absoluto»⁶⁰. Estas explicaciones de Adorno creo dan razón más que suficiente de la actual preferencia de G. Vattimo y los postmodernos por el pensamiento débil y la caducidad. Y solamente, también en esta dirección, la política puede tener realmente sentido, y dejar de tenerlo como «encubrimiento afanoso y violento del sinsentido»

58. Ib., 399-400.

59. Ib., 359.

60. Ib., 404. cf. también al respecto : VATTIMO, G., *Metafísica, violencia, secolarizzazione*, en *Filosofía 86* a cura di VATTIMO. Laterza, Roma-Bari 1987, 73-80.

(P.Handke); lo demás son seriales aburridos, y en el fondo crueles, de un orden aparente, profundamente desesperado, a pesar de sus buenas razones, sus metafísicas y sus teologías de buen santón admirable, por las que cada uno mira solamente a lo suyo de modo que las buenas teorías vienen así a confirmar únicamente el propio egoísmo y la propia violencia. De este modo el siglo de la razón y de las luces se cubrió de campesinos muertos de hambre y de niños obreros devorados por las ratas y las minas; ahora ya no tenemos esclavos, sólo nos quedan chabolas y el cuarto mundo. La tribu instruida se dedica a colmar de razón a los nuevos mandarines y alimenta su voluntad de no ver o de ver lo que conviene: «La teoría social ayuda al bribón a blanquear sus actos a sus propios ojos y a los de los demás, para no escuchar reproches o maldiciones sino alabanzas y testimonios de respeto. Así es como los inquisidores se apoyaban en el cristianismo, los conquistadores en la exaltación de la patria, los colonizadores en la civilización, los nazis en la raza, los jacobinos (de ayer y de hoy) en la igualdad, la fraternidad y la felicidad de las generaciones futuras... (*Archipiélago Gulag*, t.I, 131-132)»⁶¹. Aquí la ciencia termina por ser la ciencia del desprecio, de la humillación (en el principio era la humillación, nos ha recordado Savater) y del sometimiento: oír, ver y callar. Así se juega a la seducción de la democracia, de la igualdad, de la fraternidad, de la tierra prometida, pero no se trata de alcanzarla sino como tierra quemada; el discurso de la verdad se vuelve, pues, imposible. La objetividad y la razón quedan en pura quimera; ante los intereses inmediatos se apagan todas las luces, incluso las más trascendentes, y la civilización más actual no puede ya ser creíble. Es más, los que parecen creerla: «Si ponen tanto ardor en convertir los principios trascendentes en objetos históricos, es para hacerles perder, de una vez por todas, el poder de intimidación que extraen de su posición preeminente»⁶².

Abolida toda metafísica, la verdad solamente existe como imposición, dominio y persistencia; la verdad es lo que cada uno quiere que sea, y su culto un culto a sí mismo: «El culto que celebran es el de lo fáctico. Está bien lo que existe. La excelencia es un pleonismo de la existencia»⁶³. De esta manera agoniza todo sentido de humanidad y toda jerarquía de valores, no hay reconocimiento ni respeto alguno pero sí mucha idolatría. Y si la conyuntura da ánimos se puede caer fácilmente en la guerra de todos contra todos sin

61. GLUKSMANN, A., *La cocinera y el devorador de hombres*. Ensayo sobre el Estado, el marxismo y los campos de concentración. Trad. castellana de Madrágora, Barcelona 1977, 36.

62. FINKIELKRAUT, *La derrota del pensamiento*. Trad. castellana de Anagrama, Barcelona 1987, 2^a, 12.

63. *Ib.*, 24.

saber muy bien a donde se va. Pues «si la negación del individuo engendra un *poder sin límites*, de la dislocación del género humano nace la guerra total»⁶⁴. Cada cual cree tener el monopolio de la legitimidad y el grupo dominante pretende prescribir su visión a todos los demás como algo natural; y en esta manía es un maestro Occidente: «Al decir: “Yo soy el Hombre”, esta (cultura occidental) podía entonces (y hoy al parecer también), con absoluta buena conciencia engullir el resto del mundo. Si ahora se pretende que la ballena occidental devuelva lo que se ha incorporado, no basta con otorgar *independencia* a los pueblos dominados, hay que dictar así mismo la equivalencia de las culturas»⁶⁵. De lo contrario todo queda fácilmente en fantasma y espectáculo, mientras los calculadores siguen calculando y su beneficio se cumple sordo al dolor y al sufrimiento de los débiles. El hombre como humano deja así de existir y su obra se cubre de metafísica y pensamiento violento; disfrazado de seguridad y de *gentleman* ha contraído la *enfermedad de las cadenas*, descrita por Nietzsche en *El caminante y su sombra*, mientras cree tener ideas morales, religiosas y metafísicas. «Como ya había intuido claramente Nietzsche, y como Heidegger demuestra en términos ontológicos, la tradición metafísica es la tradición de un pensamiento “violento”, que, al privilegiar categorías unificadoras, soberanas, y generalizadoras, en el culto de la *archè*, manifiesta una inseguridad y un *pathos* de base ante el cual reacciona con un exceso de defensa»⁶⁶.

Así la vida queda sometida y dominada por los poderes y sus ciencias, se infeccionan las conciencias, la supremacía de la conciencia es ahora una supremacía ficticia cuando no se queda en mera superficialidad. Del mismo modo el testigo de cargo frente al poder se queda en un ser extraño que no tiene realmente contexto de significación, los poderes fácticos le siegan la hierba bajo sus pies, de modo que sólo resta el sujeto burgués, dueño de su propia plaza, incluso si se trata del sujeto burgués cristiano. La persona se ahoga en la masa y la masa nada en la desorientación. Ni con buena voluntad la historia se trasforma ya, de modo que hay que despedirse de todo posible cambio profundo porque se ha consolidado la alianza de unión entre metafísica, poder y voluntad de dominio. «De este modo se entiende cómo la voluntad de poder nietzscheana representa sólo el punto de llegada más coherente de la historia de la metafísica occidental»⁶⁷.

El mundo aparece, entonces, como totalmente administrado. La técnica y el dominio se identifican del todo, en realidad, aunque sean muy diferentes

64. Ib., 45.

65. Ib., 67.

66. VATTIMO, G., *Las aventuras de la diferencia*. Pensar después de Nietzsche y Heidegger. Península. Barcelona 1986,9.

67. Ib., 82.

en teoría. Esta confusión llena al mundo actual de nihilismo, al ver a la ciencia y a la técnica al servicio del poder. Con todo cinismo, puede decirse de nuevo que saber es poder: «El nihilismo, el descubrimiento de la “mentira” y del carácter de juego de fuerzas que tienen los pretendidos valores y las pretendidas estructuras metafísicas, implica la aparición de la voluntad de poder que disloca y subleva las relaciones jerárquicas vigentes; esto sucede incluso con sólo revelarlas como relaciones de fuerzas y no como órdenes correspondientes a “valores”»⁶⁸. Así se desenmascaran los pretendidos órdenes divinos, eternos, naturales y objetivos que ahora se revelan como impuestos y mensajeros del poder: «El hombre de la voluntad de poder es sólo un *funcionario* del desplegarse universal de dominio técnico-burocrático del mundo»⁶⁹. Este aparece como «cosa» y ser «deyecto», pues ha renunciado a su horizonte de vida y a su verdadero ser. En este sentido, no existe solamente el problema de que no hay humanidad ni verdadera sociedad, es que tampoco hay hombre. Por eso buscaba Diógenes, el cínico, a un hombre, y la sociedad occidental actual es incapaz aún hoy de encontrarlo. De ahí el desencanto y sinsentido o sentido de fracaso en el que nos encontramos: «Vive (hoy Occidente) una conciencia de fracaso del proyecto de civilización y cultura que venía desarrollando y que todavía profesa en muchas declaraciones explícitas»⁷⁰.

La postmodernidad, en un momento en el que la antigua estructura social y metafísica inatacable comienza a resquebrajarse por sí misma, se vuelve fluctuante y dudosa, ya no sabe a qué atenerse y presenta una situación de dislocación que es también profecía de un nuevo futuro, de una nueva época en la que el dominio de la fuerza y su sin sentido se disuelve; pero estamos todavía hoy en los umbrales, en el comienzo de esa nueva aurora. Esto es también, en parte, obra de la técnica, aunque sea, a la vez, algo negativo y algo positivo. Por eso ha sido el hombre de la ciudad quien primero lo ha percibido ya que se encuentra en un contacto inmediato, en un profundo cuerpo a cuerpo, con el sinsentido de la vida actual establecido en el cuarto mundo y su marginación «urbana» por el mundo dominante. «Precisamente donde parece que el olvido de la diferencia es más completo, en la experiencia del hombre metropolitano, el ser, quizás, habla de nuevo, en su modalidad “débil” que comporta también una disolución del sujeto con todas las características violentas (siervo o patrón, por ejemplo) que la tradi-

68. Ib., 93.

69. Ib., 111.

70. GOMEZ CAFFARENA, J., *Raíces culturales de la increencia*. Instituto Fe y Secularidad. Madrid 1980, 36.

ción metafísica le había atribuido»⁷¹. Esta depotenciación y esta debilidad no solamente tiene un aspecto negativo o nihilista absurdo, es también la señal de la tierra prometida en la que «el ser se da en forma de declinación» y que también anuncia un nuevo futuro humano para todos y no solamente para los dominadores y privilegiados. La utopía es ahora acogida por todos y cada uno de los hombres sin exclusión ni excepción o marginación. «Además de esto, y sin esperar encontrarse nunca “en presencia” del ser, el *An-denken*, en la medida en que se remite al *Zeit* como *Zeitigung*, se encamina a pensar el ser como temporalidad, viva y viviente y, por tanto, también pasión, *eros*, necesidad y acogida, envejecimiento, declinación, de modo que incluye en el ser, como su darse esencial, todos aquellos caracteres que la tradición metafísica, en busca de aseguramiento, por consiguiente, de fuerza (y de la violencia que está conectada con el imponerse de la presencia), había excluido de él»⁷².

Hay que resistir, por tanto, a la fuerza de la brutalidad y buscar una nueva humanidad, con expropiación de la totalización, y comenzar a vivir en la convicción de que ya no sólo es certeza indudable sino también posibilidad real de dudar y despedirse, de una vez por todas, del ser que mitifica la fuerza. Lo nuevo ya no vale porque lo sea sino porque abandona el espíritu de dominio. Se va, por tanto, el ser como estabilidad, como «enérgica» - fuerza y viene «un ser *débil*, declinante, que se despliega desvaneciéndose, es ese *gering*, eso insignificante, irrelevante, de que nos habla la conferencia sobre *La cosa*»⁷³. Se trata de ser en lo ordinario y cotidiano, en las pequeñas cosas y en la pequeña economía de la vida ordinaria. La hermenéutica, en la misma dirección, ha propiciado la «disolución» del ser de la metafísica dura, y busca un *novum* pero ya no como fundamento duro. Poco a poco se va a despojar el ser de los «rasgos robustos que le atribuyera la tradición metafísica». «Es de este modo que la ontología se *hace efectivamente* hermética y cómo los conceptos metafísicos de sujeto y objeto y también de realidad y verdad-fundamento pierden peso. Creo que en esta situación se debe hablar de una “ontología débil” como la única posibilidad de salir de la metafísica por el camino de la aceptación –convalecencia-distorsión– que ya nada tiene de la superación crítica característica de la modernidad. Podría ser que en esto consista, para el pensamiento postmoderno, la *chance* de un nuevo, débilmente nuevo, comienzo»⁷⁴. Hay que abandonar, por tanto, toda sensibilidad, toda estética filosófica, que «continúa razonando atendiendo a la obra

71. VATTIMO, G., *Las aventuras*, 9.

72. *Ib.*, 173.

73. VATTIMO, G., *El fin de la modernidad*. Gedisa, Barcelona, 1986, 108.

74. *Ib.*, 158-159.

como forma presuntamente eterna y en el fondo considerando el ser como fuerza, permanencia, grandiosidad que se impone»⁷⁵. Se trata del hombre ligero de equipaje, en todos los sentidos, poco lleno de absoluto, con excepción de él mismo, que vive en un terreno lábil y movedizo, sin el peso del martillo pilón, y a ese hombre es al que hoy debemos salvar. Ya Heidegger había interpretado el término alemán *Lichtung*, en un sentido de ligereza según nos asegura Vattimo, y esto puede ser una forma de mantener una situación «inestable» que, en fin de cuentas, se revela como insostenible. «El *Ereignis* del ser que centellea a través de la estructura del *Ge-Stell* heideggeriano es cabalmente el anuncio de una época de “debilidad” del ser en la cual la “apropiación” de los entes está explícitamente dada como transapropiación»⁷⁶. Y esta transapropiación se entiende como desapropiación de la totalización y como una disolución de la fuerza de los modelos duros y energéticos de la historia así como de todo triunfalismo metafísico o histórico.

En este sentido Vattimo nos previene sobre la violencia de la opinión pública y sobre el hecho de que los seres humanos constituimos una realidad que llamamos “nosotros” o “la humanidad” y que incluye una metafísica que con frecuencia es violenta. Las ciencias, con frecuencia, y a veces sin darse cuenta, dan solidez a este bloque de cemento armado antihumano. Y en este sentido Vattimo apoya la crítica de Adorno a la cultura y a la metafísica de la violencia occidental que ya dejamos expuesta, aunque afirma que no es aún del todo satisfactoria⁷⁷. Igualmente considera importante la crítica de Levinas a la metafísica griega y su fuerza violenta si bien teme, juntamente con Derrida, que la teología judeo-cristiana envuelva también elementos violentos que se suplantán hábilmente unos a otros⁷⁸. En el mismo sentido F. Crespi advierte del grave peligro de usar la religión para absolutizar e imponer el orden normativo y cómo esa religión se deshace cuando las situaciones materiales son más ventajosas para el hombre de modo que se puede así caer en una clara falsificación del sentido vital⁷⁹ o vivir de mala fe sin él. La religión no debe producir, de por sí, la violencia pero la religión sacralizante lo hace irremediamente. La religión profética no presenta este problema, pero como casi toda religión funciona alternativamente en uno y otro sentido, incluso se puede caer en el engaño de llegar a identificar la religión con

75. Ib., 59 y 56. cfr. NATAL, D., *Hacia un cristianismo postmoderno. Estudio Agustiniano* 25(1990) 15-46, en notas 20, 21 y 25.

76. VATTIMO, G., *El fin*, 31.

77. VATTIMO, G., *Metafísica, violencia, secolarizzazione*, 73,74 y 78.

78. Ib., 86-90, 92.

79. CRESPI, F., *Perdita del senso ed esperienza religiosa*, en *Filosofia* 86, 1o1, 1o3, 104.

la realidad inmediata del propio mundo⁸⁰. Entonces se caerá en un aturdimiento nihilista del que no hay ninguna esperanza auténtica de salir.

Según Vattimo, la violencia surge cuando se quiere transformar lo efímero de la vida en una realidad o en unas instituciones históricas absolutas. Para ello se crea una organización todopoderosa y se absolutiza la actualidad. Esto es especialmente real en el mundo moderno, por eso la modernidad es «la metafísica realizada»⁸¹. Nietzsche y Heidegger, tal como los ha estudiado Vattimo, han criticado ampliamente este proceso, como también lo ha hecho Levinas partiendo de la religión hebrea, según veremos con más detalle. La «muerte de Dios» significa, en Nietzsche, la muerte de esta metafísica que estaba ya hace tiempo convaleciente de mala fe como portadora de una filosofía en la que no se podía ya creer. Ofrecía demasiadas seguridades para que pudieran ser realmente seguras. Heidegger intentó superar esta metafísica de la violencia pero probablemente tampoco lo consigue del todo. La realización de la metafísica violenta por la técnica es lo que Nietzsche llama la muerte de Dios. Quizá Heidegger tampoco ha podido escapar a este malentendido. En ese sentido también es necesario salir de la modernidad como tiempo de violencia triunfalista y ciega al dolor humano⁸². Por eso la modernidad tiene también bastante de pérdida del fundamento y del sentido humano. No puede haber seguridad ni realidad si la caducidad queda excluida. Por eso es necesario descubrir un ser más suave, menos brutal, menos duro. Heidegger apuntaba en esa dirección cuando comenzó a escribir el ser con una cruz que tacha su sentido dominador y absolutista⁸³. Esa cruz, es para nosotros símbolo del dolor humano que la filosofía actual debe sensibilizar frente a tantas filosofías a las que, como nos decía Adorno más arriba, se les nota tan poco su preocupación por el sufrimiento humano y así nos ponen a las claras su falta de humanidad, y si vamos al fondo de las mismas, nos encontramos con su procedencia violenta.

J. Derrida insiste en la misma dirección en su estudio sobre el pensamiento de Levinas. Para este autor, el pensamiento griego es una ideología de la identidad y de la unicidad que lleva a una opresión ontológica que es el origen y el «alibi» de toda opresión. Se trata de una filosofía fascinada por la totalidad y por la fuerza del ser que se manifiesta en la guerra. En cambio el pensamiento hebreo, bíblico, llama a una relación ética, relación al infinito como infinitamente otro que no pretende someter nunca a nada ni a nadie,

80. *Ib.*, 105, 106.

81. VATTIMO, G., *Ontologia dell'attualità*, en *Filosofia* 87, a cura de G. Vattimo. Laterza, Roma-Bari 1988, 203.

82. *Ib.*, 208-211.

83. *Ib.*, 223.

el único que es realmente capaz de «abrir el espacio de la trascendencia y liberar la metafísica»⁸⁴. El es la apertura al otro, sin dejarse encerrar en categoría alguna, lo que posibilita toda apertura y toda libertad. Se trata de una manifestación incondicional del otro, sin violencia ni reducción alguna. Es el desbordamiento de la realidad atenazada, una «excedencia» que no se puede encerrar en ningún interés ni por ninguna fuerza de intereses bajo cobertura alguna, ya sea religiosa o metafísica, ni se deja llevar por ceguera ninguna, ni humana ni divina, violenta por mucho que se presente bajo capa de pura mística. La coerción del conocimiento y de la pura metafísica se quedan al descubierto cuando las podemos ver «sub specie aeternitatis», es decir, bajo la mirada libre del Dios de la libertad que no soporta violencia alguna, bajo ningún pretexto, y es símbolo del respeto y hace respetar toda otra libertad. Sin esta alteridad, el pensamiento se convierte en coerción y violencia a la realidad. Sólo ella es el crepúsculo de la fuerza. En otro caso se reduce a la realidad por la fuerza y se oculta el ser en el momento de captarlo porque no se le recibe y acoge sino que se le captura⁸⁵. Así la concepción se convierte en violación. Y se reduce a la indignidad de accidente todo lo que no se ajusta a los presupuestos previos. De este modo, no se permite identidad propia a nadie pues falta la alteridad y el respeto: «Incapaces de respetar al otro en su ser y en su sentido, fenomenología y ontología serán entonces filosofías de la violencia»⁸⁶. Cierran a la vida el futuro y su capacidad de infinito, la persona se queda en pura ilusión, las cosas quedan encarceladas en una historia egoísta y ya no queda esperanza, el hombre es sólo su propia sombra. Porque, a decir verdad, la verdadera realidad es «refractaria a la categoría» y al encierro, y pertenece a un futuro «sin esperanza de retorno» e imprevisible, pues sólo lo que no está ya definido previamente por la dogmática dominante puede esperar plenitud. «Sólo el otro, lo absolutamente otro, puede manifestarse como lo que realmente es, antes de toda verdad sabida, en una cierta no-manifestación (inefabilidad) y como una cierta ausencia»⁸⁷.

Así, toda verdadera realidad es misteriosamente «imprevisible» y guarda «huella del Otro». De lo contrario no se hace justicia a la realidad, y la metafísica se convierte, también en Heidegger, en una filosofía del poder que neutraliza la realidad misma: «La ontología como filosofía primera, es una filosofía del poder, filosofía de la realidad neutra, tiranía del estado como

84. DERRIDA, J., «*Violence et métaphysique*». Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas, en *L'écriture et la différence*. Seuil, 1967, 123.

85. DERRIDA, J., *Force et signification*, en *L'écriture et*, 44, 45, 36, 43.

86. DERRIDA, J., *Violence et métaphysique*, 136.

87. *Ib.*, 135. Traducción nuestra.

universalidad anónima e inhumana»⁸⁸. De este modo los principios se convierten en órdenes y dura ley y la religión en una violencia anónima y sin rostro de lo divino. El principio se convierte en «*príncipe y jefe*» con su ley, pura y dura, y la ética desaparece. Y cuando ya no hay ética tampoco puede haber estética, las cosas ya no se sienten ni se perciben sino que se violentan. «Pues la violencia es la soledad de una mirada muda, de un rostro sin palabra, la *abstracción* de la visión»⁸⁹. Así todo se vuelve gris y la sabiduría ciega, el hombre deviene esclavo y la palabra vacía, lo invisible se vuelve pura tiniebla y lo infinito se degrada a un juguete increíble de la dominación. Del mismo modo el sentido se vuelve inconsciencia, creación de la guerra y la violencia, la realidad sin rostro y el hombre en un condenado de la tierra. La humanidad cae entonces en un subjetivismo ciego y en un egoísmo violento. Levinas cree que, en este sentido, Kierkegaard con su antihegelianismo cae en una yoidad subjetiva e igualmente idealista, pero Derrida sospecha que hay en Kierkegaard algo más verdadero y auténtico, como veremos más adelante, y así lo expresa dicho autor: «Ajou-tons, pour lui rende *justice*, que Kierkegaard avait quelque sens du rapport à la irréductibilité du Tout-Autre, non pas dans l'en-deça égoïste et esthétique mais dans l'au-delà religieux du concept, du coté d'un certain Abraham»⁹⁰.

Se trata de una nueva realidad infinita frente al concepto como embajador de la fuerza. En este sentido, la crítica de Kierkegaard es inmune a la crítica contra Hegel. Kierkegaard es absolutamente respetuoso del «misterio» como lo es también Levinas. Y el misterio nos pone más allá de toda subjetividad reductiva, egoísta o reglamentaria, en este sentido es absolutamente irreductible a cualquier astucia de la finitud que se quiera hacer pasar por absoluta, incondicional y divina. No hay, por tanto, discurso filosófico alguno que pueda contener el misterio en toda su realidad, el misterio es inefable y no se puede identificar, como denunciara Adorno, con la fuerza de la historia sin más, ni con el poder absolutista de lo humano, porque en ese caso todo discurso y toda razón humana se convierten automáticamente en discurso y razón violentos. Cuando esto ocurre se puede decir que toda razón y todo discurso es economía y astucia de la violencia. «Violencia contra violencia»⁹¹. Por eso mismo toda paz verdadera ha de ser necesariamente silencio ante el misterio del otro, del mundo y de la trascendencia, o se caerá en la represión de lo Infinito, como le ocurre a Husserl con su reducción a lo que es adecuado y razonable en la realidad social actual. O quizá se hará de la

88. Ib., 144, .

89. Ib., 147.

90. Ib., 163.

91. Ib., 172.

objetividad actual el infinito, suplantándole a éste, robando al misterio su realidad en beneficio de la realidad presente, pura y dura, creando un falso absoluto que es un puro absolutismo⁹², con una violencia incontrolada sobre el más acá y el más allá que es la guerra del saber y el saber de la guerra, la destrucción del respeto, y la violencia descarnada y brutal, totalmente racional, de la técnica. Así todo queda sujeto a la reducción del sistema, sin campo de libertad ni para lo inmediato ni para el misterio, ni posibilidad alguna para el hombre en su íntimo elemento. Entonces sólo resta ya la victoria del mundo totalitario y violento, la «violencia trascendental y originaria»⁹³ que se extiende sin fronteras y afecta a todo sin límites. De este modo la violencia se transforma también en una violencia sin rostro, violencia sin sujeto y violencia sin objeto que reduce todo a la misma totalidad de manera totalitaria. La vida se reifica y el hombre se transforma en pura cosa quedando cosificado. Todo queda aquí naturalizado y también «la violencia como origen de sentido y del discurso en el reino de la finitud»⁹⁴. La razón humana se transforma en discurso de la guerra y la paz se pierde en la noche de los tiempos, la violencia se convierte en la teleología final de la humanidad donde huelga todo pensamiento humano. El sentido de la historia se reduce también a una historia violenta. La no-ética se transforma en noética y somete a la humanidad a una tautología criminal: «La pensée de l'être de l'étant n'aurait pas seulement la pauvreté logique du truisme, elle n'échappe à sa misère que pour l'arraisonnement et le meurtre d'Autrui. C'est une lapalissade criminelle qui met l'éthique sous la botte de l'ontologie»⁹⁵. Por eso, nos dice Levinas, la ontología como filosofía primera es una «filosofía del poder», radicalmente ajena a la ética y desprovista totalmente de rostro, de humanidad y respeto, no deja respiro ninguno al hombre, es el discurso de la violencia que asume totalmente la realidad y se confunde con ella sin que pueda ser nombrada ni fácilmente denunciada: «La violence règnerait à un tel point qu'elle ne pourrait même plus s'apparaître et se nommer»⁹⁶. En esta tesitura fácilmente se confunde el ser con el poder, la fuerza y la violencia se hacen moral y norma, y se olvida muy de prisa el respeto y la dignidad de cada uno de los seres, sin permitirles ser ellos mismos verdaderamente al encerrarlos en la facticidad empírica. Hoy necesitamos, más que nunca un nuevo humanismo y una nueva metafísica que no caiga en la divinización de la situación actual, en la violencia del presente ni en el culto

92. Ib., 175.

93. Ib., 184.

94. Ib., 189.

95. Ib., 198.

96. Ib., 203.

a la brutalidad. Tales conductas producirían instantáneamente la neutralización del ser y la anulación de la divinidad auténtica: «L'être (comme concept) serait la violence du neutre. Le sacré serait la *neutralisation* du Dieu personnel»⁹⁷. Pero el verdadero Dios no es un Dios neutro ni una divinidad insensible, ni un gran "ser" neutralizado sino que el verdadero Dios es el super-ser, es decir, un ser muy por encima de todo ser forjado según un criterio humano, como nos diría Eckhart⁹⁸, o demasiado humano como nos diría Nietzsche. De hecho, los dioses de nuestra sociedad son realidades sin rostro que encarnan la retórica de la fuerza y de la violencia, piden la adoración de la sociedad cuando se impone al hombre y a los pueblos; es violencia contra todo lo personal, contra toda dignidad y contra toda intimidad y respeto y trata de someter todo a la camisa de fuerza del realismo y la sensatez de masa. Hoy es necesario desvelar la violencia nihilista ordinaria de nuevo para que aparezcan realmente la verdad y el ser⁹⁹. Sólo confiados al misterio es posible encontrar de nuevo el ser. Y esto lo haremos a través del mundo concreto, con toda su amplitud empírica, según Levinas, siempre que no mutilemos nada de su riqueza infinita. Sólo así es posible también la verdadera experiencia del otro y la auténtica experiencia humana: «La expérience de l'autre (de l'infini) est irréductible, elle est donc "l'expérience par excellence"»¹⁰⁰. Esta mezcla de experiencia y metafísica no debe sorprendernos porque no es la experiencia "replegada", egoísta, y que va a lo positivo caiga quien caiga, y cuantos más caigan mejor, sino que se realiza en el respeto del misterio de la realidad más profunda de los seres y las cosas, de la plenitud sorprendente en la que coinciden experiencia y metafísica como ya habían indicado Schelling y Bergson¹⁰¹.

Habermas recurrirá a Kierkegaard como uno de los intentos importantes de unir los derechos del sujeto y de la totalidad, si bien él no puede compartir la solución que nos propone el danés por no considerarla moderna. Pero el problema sigue ahí: el deseo moderno de autodeterminación, de autorrealización y de autoconciencia no puede reducirse a un engeguamiento del hombre sobre sí mismo, pues eso nos remitiría a la mala fe que se refugia en la tradición o en el propio culto de la buena conciencia y de la vida burguesa¹⁰². Habermas reconoce que la religión, y particularmente la

97. Ib., 214, en nota.

98. Ib., 216-217, citado por Derrida.

99. Ib., 221.

100. Ib., 225.

101. Ib., 226, en nota.

102. HABERMAS, J., *Pensamiento postmetafísico*. Trad. castellana de Taurus eds. Madrid 1990, 22.

tradición judeo cristiana, juega un gran papel en el concepto de persona e individualidad, de libertad y emancipación así como en su adecuada comprensión para llegar a una verdadera intersubjetividad y a unas relaciones realmente humanas entre los hombres: «Todos tienen que poder reconocerse en todo lo que lleva rostro humano»¹⁰³. En este reconocimiento y en este buen entendimiento no pueden obviarse, de ninguna manera, los problemas del sufrimiento y el padecimiento humano. Y como el pensamiento y la religión no supieron o no quisieron atenerse a esta exigencia esencial, nos encontramos hoy ante un “síndrome de validez” que afecta a todos por igual, sin exclusión ni de la filosofía ni de las artes ni de las ciencias, con toda su pretendida y dichosa objetividad que se ha vuelto también muy discutible.

Cuando el hombre se pierde entre los objetos, carece también de garantía propia y no puede ofrecer fiabilidad auténtica ya en nada. Y aunque el hombre moderno se pague de esta objetividad como de su mayor progreso y su mejor modernidad, este objetivismo constituye, precisamente, y le precipita al hombre, invariablemente, en su propia “enfermedad mortal”, según la expresión que da título a un conocido escrito de Kierkegaard¹⁰⁴. Habermas no acepta la invocación del Otro, referido a Dios ni a lo anónimo como hace D. Heinrich. Mientras éste acusa a Habermas de una estrategia de «desaliento», Habermas dice no querer ni pretender «estorbar el desarrollo de unas ideas de tales vuelos»¹⁰⁵.

El problema está ahí planteado, la persona necesita socializarse para ser normal, pero también individualizarse, o, como solemos decir, para evitar equívocos, personalizarse. Y sobre esto segundo casi todos hemos pecado tan gravemente como en lo primero. Desde luego ya no vale nada el idealismo fundamentalista o materialista. Del mismo modo el desprecio del materialismo, y de la realidad concreta, ha llevado a una fundamentación filosófica del hombre que llega a ser absolutista, o se confunde sin más al hombre con las cosas inmediatas y la empresa productiva, hasta despojarlo de toda humanidad y trascendencia¹⁰⁶, según ya hemos visto más arriba, inmolándolo todo a la mera realidad pragmática concreta.

Por lo demás, cualquier intento de concebir al hombre según los modelos de las ciencias, no ha hecho más que empeorar la situación esencial, por mucho que hayamos conseguido, justo es reconocerlo, mejores y más amplios conocimientos del mundo humano en niveles parciales. Nada se ha

103. *Ib.*, 25.

104. *Ib.*, 35.

105. *Ib.*, 36.

106. *Ib.*, 44.

conseguido tampoco que valga la pena, por otra parte, con el simple recurso al sentido común.

Se ha hecho una buena crítica al espíritu absoluto hegeliano que Marx declaró en «proceso de descomposición». Kierkegaard, a su vez, reclamó la «facticidad de la propia existencia y la interioridad del radical querer-ser-uno-mismo»¹⁰⁷ frente a una quimérica razón de la historia. Había que tomar precauciones contra el engañoso objetivismo, dado que la realidad misma era instrumentalizada y el lenguaje seducido por los dominadores que no dejaban resquicio alguno a la alteridad, el diálogo y la divergencia, elementos esenciales del verdadero lenguaje, según Humbolt¹⁰⁸. Esto es especialmente imprescindible cuando se trata del hombre y lo trascendente. Porque es necesario vivir con sentido, no basta ser buenos estrategas. No se pueden hacer síntesis precipitadas de la realidad, hay que dejar en libertad la vida y el mundo para que haya pensamiento (Zubiri). No basta entregar la producción a las ciencias exactas y la vida a las ciencias del espíritu. Sin un sentido auténtico y trascendente se hunde tanto la ciencia objetivante como la vida cotidiana. Y esto nos lo ha mostrado muy bien R. Rorty¹⁰⁹.

Hoy todo cae en la vorágine de la vida cotidiana y hay que luchar con denuedo contra la homogeneización de todo. Lo uno y su poder único pretende tragarse de modo inmisericorde lo múltiple. Solamente con el diálogo y la libertad, la vida del pensamiento deja de ser cárcel y fuerza. Si el espíritu auténtico de la verdad no está en el origen del pensamiento, el mundo perderá la libertad. La unidad de la razón sigue considerada aún como represión y no como fuente de la diversidad de sus voces. «Cuanto más discurso tanta más contradicción y diferencia. Cuanto más abstracto el acuerdo, tanto más plurales los discursos con que podemos vivir sin violencia»¹¹⁰.

De hecho el ser individual escapa a muchas y múltiples e incluso infinitas determinaciones falsamente objetivantes. «Desde Kierkegaard podemos saber que individualidad es algo que sólo cabe colegir de las huellas de una vida auténtica que en cierto modo se recoge existencialmente a sí misma prestándose así unidad»¹¹¹. Sólo la práctica de la vida, del hombre concreto autobiográfico, en el espíritu y la libertad, puede dar lugar a un verdadero sujeto humano.

107. *Ib.*, 50.

108. *Ib.*, 59.

109. *Ib.*, 174.

110. *Ib.*, 181.

111. *Ib.*, 184.

3. El fin del sujeto, comienzo del sí mismo. Crítica en el cristianismo del individualismo

Habermas sabe perfectamente que el sujeto moderno tiene muchos problemas; sin renunciar al ideal moderno de autorrealización sabe que no se puede seguir con un humanismo que se empeñó en la idea de autoafirmación, y acepta que a veces la religión puede decir mejor las cosas que la misma filosofía. Por eso Habermas ni combatirá ni promoverá la religión: «Mientras en el medio que representa el habla argumentativa no encuentre mejores palabras para decir aquello que puede decir la religión, tendrá incluso que coexistir abstinente con ella, sin apoyarla ni combatirla»¹¹².

La idea de individuo envuelve desde lo más infame, como en Leibniz, hasta lo más obtuso, aislado y cerrado sobre sí mismo. El individuo en Hegel acaba “quedándose en la cuneta”, mientras en Fichte tiene la pretensión de hacerse definitivamente a sí mismo, aunque Fichte no renuncie a la importancia de los demás y de lo otro en la vida del sujeto. Sabe Fichte que la propia autodeterminación está presente «sin que yo haya hecho nada de mi parte»¹¹³. Kierkegaard lleva al extremo tanto la idea del sujeto como su fundamentación, en un Poder que le sobrepasa, como la necesidad inexcusable de la propia responsabilidad, en nuestro mundo, y su relación con el otro. Kierkegaard refiere a este otro que es Dios y así, siguiendo la tradición agustiniana, el hombre se hace interior pero se manifiesta a los otros en la confesión¹¹⁴. De este modo se va forjando el personalismo cristiano, donde cuentan tanto uno mismo como los demás, el mundo como lo trascendente y Dios mismo, sin que el individualismo “posesivo” pueda ya considerarse una garantía del sujeto en ningún sentido. Ni vale el sujeto perdido en su egoísmo ni es aceptable un sujeto perdido en el mundo como nos lo reconoció Husserl. No podemos autorrealizarnos sin los otros, pero esos otros no pueden reconocernos si nos tratan como objetos, aunque seamos objetos de sus mejores cuidados o simplemente nos excluyan de sus felices proyectos y nos consideren objetivo fácil de sus hábiles saqueos y mezquinos intereses¹¹⁵. En definitiva, como dice Ulrich Beck: «Muchos asocian con “individualización” individuación igual a personificación igual a unicidad igual a emancipación. Puede que esto sea verdad. Pero puede que también ocurra lo contrario»¹¹⁶. Así el sujeto se halla horriblemente explotado y no sabe si emprender la

112. *Ib.*, 186.

113. citado por HABERMAS, J., *Ib.*, 198.

114. *Ib.*, 204-205.

115. *Ib.*, 234.

116. citado por HABERMAS, J., 236.

huida de “una modernidad que cada vez se torna menos llevadera” o hacer un nuevo intento de reconstrucción de sí mismo a ver si por fin consigue con su enérgico esfuerzo «una pizca de absoluto, aun cuando esta vez en conceptos de intersubjetividad, y ello tras una larga marcha por los montones de ruinas de la teología negativa»¹¹⁷, como sugiere Michael Theunissen.

La postmodernidad ha sometido al sujeto a una cura terapéutica tratando de liberarlo tanto de la alienación de la producción como del frenético deseo de autoafirmación pero quizá ese proceso ha tenido también abundantes problemas. Como dice L. González-Carbajal Santabárbara: «Vattimo afirma que la postmodernidad lleva a cabo una “cura de adelgazamiento del sujeto” (VATTIMO, G., *El fin de la modernidad*. Barcelona 1986, 46), yo me temo que se le ha ido la mano en la cura y que el sujeto ha adelgazado tanto que ya es imposible verle»¹¹⁸. De ahí procede, quizás, la fragilidad del sujeto postmoderno, al carecer de creencias, en el sentido orteguiano, que le constituyan, se torna a sí mismo en un sujeto insubstancial o dicho de otro modo: «Ser sujeto por adhesión a un microdiscurso provisional y fragmentario, es ser sujeto siempre provisional y fragmentado»¹¹⁹.

Quizá un hombre de fuertes creencias pueda ayudarnos en este momento –tan difícil para el sujeto– a recuperarlo adecuadamente. Se trata de S. Kierkegaard que en su día diagnosticó que el hombre actual padece una enfermedad mortal por la cual trata de deshacerse a sí mismo o construirse a sí mismo de una forma absolutista. Ambos caminos llevan a la frustración del hombre. Atreverse a ser él mismo es el gran desafío del hombre actual frente al naufragio del hombre en nuestros días. Así es el heroísmo cristiano: «El heroísmo cristiano, muy raro por cierto, consiste en que uno se atreva a ser sí mismo, un hombre individuo, este particular hombre concreto, solo delante de Dios, solo en la inmensidad de este esfuerzo y de esta responsabilidad»¹²⁰.

El hombre puede perderse a sí mismo tanto cuando se niega a ser él mismo como cuando dice que quiere ser él mismo porque en ambos casos puede vivir una auténtica desesperación. Esta desesperación es una enfermedad, típica del hombre, que no tiene el animal; el cristianismo facilita tanto el descubrimiento de esta enfermedad como la posibilidad de su curación. Se

117. HABERMAS, J., *Ib.*, 274.

118. GONZÁLEZ CARBAJAL SANTABÁRBARA, L., *Ideas y creencias del hombre actual*. Sal Terrae, Santander 1991, 185.

119. citado en *Ib.*, Tomado de BREA, J.L., *Errar, para no hablar de la postmodernidad*. TONO, J., eds. *La polémica de la postmodernidad*. Libertarias, Madrid 1986, 160.

120. KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado*. Trad. castellana de Sarpe, S.A., Madrid 1984, 27.

trata de una enfermedad típica del espíritu humano y está relacionada con la presencia de “lo eterno en el hombre”. «Porque, cabalmente, la fórmula que describe las situación del yo una vez que ha quedado exterminada por completo la desesperación es la siguiente: que al autorrelacionarse y querer ser sí mismo, el yo se apoye de una manera lúcida en el Poder que lo ha creado» ¹²¹.

Con frecuencia el hombre aspira a desligar su yo precisamente del Poder que lo fundamenta, y esta es una verdadera desesperación pues el hombre no quiere ser lo que auténticamente es, desde su fundamento. Esta es la enfermedad mortal, pero el hombre es un enfermo de muerte que no puede morir para siempre. Todo hombre auténtico vive una cierta desesperación de no ser del todo verdaderamente él mismo. Pero el hombre superficial no se da cuenta de esta realidad y toma el abatimiento, el mal humor, el aburrimiento, por realidades insignificantes, cuando realmente son verdaderas señales de alarma y desesperación, de la falta de alma en la vida humana que se sustituye por una vida feliz, una tranquilidad ilusoria y una seguridad sin fundamento. En ese sentido la verdadera desesperación es una auténtica gracia y una señal de humanidad: «La enfermedad de la que puede afirmarse que la mayor desdicha consiste en no haberla tenido nunca..., y una auténtica dicha divina el haberla contraído, aunque por otra parte, cuando uno no desea curarse de ella, sea la más peligrosa de todas las enfermedades» ¹²². Pero la mayoría de los hombres no se dan cuenta del problema y viven simplemente en las alegrías y los cuidados de la vida sin ser realmente humanos. Únicamente se les nota porque cualquier cosa nimia les desestabiliza y un día llega el reloj de la vida a pedir cuentas y a hacer justicia, de modo que se encuentran totalmente desvalidos después de creerse completamente seguros de todo y como dueños del mundo.

El hombre es una síntesis de finitud e infinitud que se va haciendo en relación con lo divino y con la vida concreta. «Ahora bien, llegar a ser sí mismo significa que uno se hace concreto... La evolución, pues, consistirá en que uno vaya sin cesar liberándose de sí mismo en el hacerse infinito del yo, sin que por otra parte deje de retornar incesantemente a sí mismo en el hacerse finito de aquél» ¹²³. Mientras el hombre no se haga a sí mismo auténticamente es un verdadero naufrago, un ser profundamente frustrado, lo sepa o no lo sepa él mismo. Cuando uno no cuenta, en modo alguno, con lo divino para hacerse infinitamente se convierte a una infinitud puramente fantasmagórica y al no poner su fundamento claramente en Dios se convier-

121. Ib., 37.

122. Ib., 53-54.

123. Ib., 59.

te en un megalómano. Así el hombre, en vez de realizarse más y más, “no deja de perderse constantemente” y lleva una existencia fantástica, con una absolutización falsa de sus cosas pues le falta su mismidad, de la cual se aleja constantemente más y más, por eso vive como todo el mundo¹²⁴. En esta tesitura antropológica hemos vivido los últimos años. Así se pierde el hombre y nadie lo nota. Ahora bien, vemos que cuando se pierde algo material todo el mundo lo lamenta, pero cuando se pierde lo fundamental, el hombre se falsifica a sí mismo, se suicida a sí mismo, pero nadie lo echa en falta, porque perdido en la masa parece uno de tantos, un mono de imitación. «En el mundo realmente nadie cae en la cuenta de esta forma de desesperación. Al revés, el hombre que se ha perdido a sí mismo de esa manera, y precisamente por ello, entra en posesión de todas las perfecciones requeridas para tomar parte en cualquier empresa o negocio, pudiendo estar seguro de que el éxito no tardará en sonreírle en el mundo»¹²⁵. Así el hombre se convierte en canto rodado y moneda de cambio, su vida se hace cómoda y placentera y nadie se da cuenta de su suicidio en blanco. De esta forma se gana el mundo y se pierde la vida, se pierde el propio yo. Esto es la destrucción de la finitud. «El hombre así desesperado puede vivir a las mil maravillas en la temporalidad y ser un hombre en apariencia, alabado por los demás, honrado y bien visto, ocupándose siempre en toda suerte de proyectos terrenos»¹²⁶.

El hombre no cae en la cuenta de sí mismo y se pierde a sí mismo tranquilamente, aunque a veces le alerte la angustia y la melancolía. En cambio, la fe nos aleja de la trivialidad, nos descubre nuestras auténticas ruinas y nos vuelve a nuestra verdad y a nuestra posibilidad de salvación. Por el contrario el fatalista sólo cree en la necesidad y el determinismo, «está sin Dios» en el mundo. El creyente en cambio puede rezar, es decir, confiar en Dios, en su salvación y su futuro. El pequeño burgués, por su parte, es un hombre trivial, sólo tiene salida en el éxito inmediato y visible y es como un papagayo subido al árbol de la experiencia banal. «Sin imaginación, cosa que el pequeño burgués nunca ha tenido, está viviendo en un conjunto banal de experiencias, sólo avizora a lo que pasa, a las oportunidades, a lo que suele acontecer, importando muy poco que por lo demás sea un vinatero o un primer ministro. De esta manera el pequeño burgués se ha perdido a sí mismo y ha perdido a Dios»¹²⁷. No obstante, el pequeño burgués, vive a sus anchas en el mundo, extraño a su propia vida o vive solamente en el sótano o en las *caba-*

124 *Ib.*, 63. cf. también VITZ, P., *Psicología e culto di sé*. Studio critico. Dehoniane Bologna 1977.

125. KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal*, 64.

126. *Ib.*, 65.

127. *Ib.*, 72.

llerizas o la *perrera* de la misma, dejando el piso propio y el del espíritu *vacante* y a disposición de quien desee ocuparlo. Si alguien le sugiere un cambio de vida y de vivienda se considera ofendido y queda seguro en su error hasta que un día la existencia «empieza a tambalearse». Esta enfermedad se parece a la del tuberculoso en que justamente cuando se cree mejor «y se cree que goza de una salud envidiable, precisamente entonces, es cuando su enfermedad reviste mayor peligro»¹²⁸. En este sentido el paganismo es pura desesperación, como vio muy bien san Agustín. «Esto es lo que los Padres de la Iglesia querían insinuar cuando afirmaban que “las virtudes de los paganos son vicios espléndidos”; porque eran de la opinión que la interioridad del pagano equivalía a la desesperación, que los paganos no tenían conciencia, delante de Dios, en cuanto espíritus»¹²⁹. Y como la vida es buena no se apercibe uno de la situación ni de la traición que a sí mismo se hace. A veces tiene alguna ligera intuición de la situación pero procura alejarla y olvidarla, como el enfermo mortal que oculta su enfermedad, para no enfrentarse a ella. El varón procura, entonces, afirmarse a sí mismo aparentando valentía, dándose a la buena vida o yendo sin más a lo positivo, caiga quien caiga. Para él, lo único importante es lo inmediato y la felicidad al día, «por eso cualquier *quid nimis* que exija reflexión es capaz de llevar hasta la desesperación al hombre que tenga puesta toda su vida en ella»... «Sin embargo, la desesperación consiste en que se pierda lo eterno..., y nuestro hombre no habla para nada de esa pérdida, ni siquiera se le ha pasado por las mientes o en sueños»¹³⁰. Este hombre es todo jovialidad y dicha si todo lo inmediato va bien, en cambio se desespera y está como muerto, si las cosas se tuercen se lamenta de que la vida “ya no es lo que era”. «Si habita dentro de la cristiandad, nuestro hombre es además cristiano, va a la iglesia todos los domingos, escucha y entiende lo que el sacerdote dice –¡sí, se entienden muy bien mutuamente!–, y a la hora de morir, aquél le introduce en la eternidad por la módica cantidad de diez duros..., pero lo que es un yo nunca lo fue, ni se esforzó lo más mínimo por llegar a serlo»¹³¹.

El hombre inmediato sólo se conoce a sí mismo “por la ropa que lleva” y siempre quiere ser otro y no quiere ser él mismo, se trata de un sujeto vacío y de un creyente oficial que es cristiano en la cristiandad como en Holanda sería holandés o en América americano. A veces se interesa por la sabiduría del culto, la inmortalidad y toda esa charla, aparentemente religiosa, pero

128. Ib., 78.

129. Ib., 80.

130. Ib., 87.

131. Ib., 88.

considera una pérdida de tiempo y una traición al hombre preocuparse de la propia alma, vive en la pura exterioridad y mira la religión como cosa de niños o piensa que la fe viene con los años como las canas; pero con los años sólo aumenta el cinismo y la desesperanza, pues el hombre se olvida, todo lo que puede, de sí mismo y se convierte en «su propio alcahuete, en vez de ser el penitente arrepentido que debiera». Y esto no es extraño que sea así. Porque «se dan muy pocos hombres que, al menos de una manera débil, vivan bajo la categoría del espíritu; ni tampoco son muchos, desgraciadamente, los que por lo menos intenten llevar una vida espiritual, y de éstos la mayoría vuelve pronto la vista atrás»¹³². No hay una auténtica transformación personal que permita la “incorporación de la conciencia de lo eterno en el yo”. Entonces la persona se encuentra llena de debilidades y sin salida. Se encierra en sí mismo herméticamente, así al menos podría darse cuenta que el problema es él mismo, pero generalmente se lo toma todo a la bartola. Sigue yendo por la iglesia pero no quiere oír nada nuevo que le llevase a cambiar. Y escucha con gusto el canturreo de la sociedad que le permite vivir como siempre. La soledad se vuelve insoportable y se adhiere fácilmente a la “masa chismosa”; trata de dejar “huella en la historia para olvidarse de sí mismo”. Toda su personalidad consiste en vivir a su antojo. O trata de ser un “yo negativo” y vivir para mirarse a sí mismo, como dueño y señor, pero en el fondo de todo no hay nada más que desorientación y cinismo. No reconoce ningún Poder sobre sí mismo, su propio dominio es pura fábula y sólo piensa en hacerse a sí mismo, desconfiando de todo lo demás. El sujeto se hace ídolo de sí mismo y se cree víctima injusta de todo el mundo y no quiere apoyo alguno que no sea su propio yo que vive como un trabajo de Tántalo; convierte todo lo más sagrado en instrumento a su propio servicio. Y termina por acusar a Dios y a la vida de su propia frustración, sea que se niegue a ser él mismo o que quiera ser él mismo, por encima de todo, lleno de misiones extraordinarias.

El destino del hombre es enorme, pues debe llegar a ser realmente imagen de Dios, realizada en la vida. «Por eso, cuanto mayor sea la idea de Dios que se tiene, tanto mayor será el yo que se posea; y, viceversa, cuanto mayor sea el yo que se posee, tanto mayor será la idea de Dios que se tenga»¹³³. Pero el gran peligro del hombre es el pecado de obstinación y la terquedad frente a Dios. La fe es lo contrario de la idolatría y la glorificación de sí mismo, el pecado es la adoración del propio ídolo en vez de Dios. Dios tiene para el hombre un destino que al hombre no le cabe en la cabeza (1ª Cor

132. Ib., 93.

133. Ib., 123.

2,9). Es como si un emperador manda llamar a un labriego y le pide que se case con su propia hija para convertirle en rey del cielo. Pero esto no lo quiere entender el hombre, de modo que «le parecería humanamente –y es lógico que ésta sea la reacción humana en un caso similar– que se trataba de una cosa extraña hasta más no poder, de algo que no tenía ni pies ni cabeza y sobre lo cual no hablaría con nadie por nada del mundo..., máxime cuando él mismo, para sus adentros, no estaba muy lejos de dar a semejante oferta la explicación que no tardaría apenas nada en ser el tema favorito de las habladurías de todo el vecindario, a saber: que el emperador se había querido burlar del buen jornalero, para que éste se convirtiera en el hazmerreír de toda la ciudad, saliese retratado en todos los periódicos y su historia de los esponsales con la princesa hiciese furor en una nueva serie de cancioncillas populares»¹³⁴. Si además todo eso es algo que no se puede ver en este mundo sino por la fe, claramente se diría que es una locura. Se pide al hombre que se ponga en relación íntima con Dios, pues para eso vino Dios al mundo, para que este hombre tenga vida y la tenga en abundancia, pero el hombre se niega rotundamente a vivir esta vida aunque Dios haya muerto por él y se lo pida de rodillas. De modo que muchos se encojen de hombros y dejan la vida ir. «La estrechez de corazón característica del hombre natural es incapaz de someterse a lo extraordinario que Dios tenía destinado para él. Así es como se escandaliza»¹³⁵. Y no quiere vivir su verdadera vida. De modo que los hombres se llaman cristianos pero buscan todos los honores y «se instalan» en las comodidades frente al Cristo pobre y escarnecido e «incluso dan gracias a Dios con emoción infinita por lo mucho que todo el mundo, absolutamente todo el mundo, les honra y les ensalza»¹³⁶.

Es así cómo se vive en una total desorientación donde no se echa de menos precisamente aquello que más hace falta. Poco a poco se va perdiendo la fe, por su inutilización vital, y así se pasa la vida oscureciendo los conocimientos éticos y religiosos hasta que son invisibles. El hombre, al fin, no tiene ni remota idea de lo lejos que se encuentra de una verdadera ética y de una auténtica fe. Aquí el mayor pecado consiste en no darse cuenta del pecado, de modo que se vive en el culto a la mediocridad y a la confusión, donde se termina por equiparar la vocación con la profesión, el oficio y la albarda. Entonces hay que defender el propio terreno y cuidar el escalafón. Y, además, se han de dar muchas razones en favor de la religión. Es como si un enamorado se pusiese a explicar la multitud de razones de su enamora-

134. *Ib.*, 127-128.

135. *Ib.*, 130.

136. *Ib.*, 138.

miento, algo realmente ridículo. «En cambio, a no pocos sacerdotes les parece oportuno demostrar, por tres razones, que rezar, por ejemplo, es una cosa muy provechosa. ¡Como si lo de rezar hubiera bajado tanto de precio que se necesitasen tres razones para empujar un poco el alza de su cotización!»¹³⁷. El enamorado no pierde el tiempo en tales explicaciones, lo suyo es algo incondicional y absoluto «pues él mismo es aquello que vale más que todos los argumentos y que cualquier defensa, a saber: él mismo es un enamorado. Y el que haga lo contrario no está enamorado. Lo único que hace es querer dar a entender que lo está, pero desgraciadamente –o felizmente– lo hace tan neciamente que no demuestra sino que no lo está.

Esto es cabalmente el modo de hablar acerca del cristianismo de que hacen gala los *creyentes sacerdotes*, intentando “defenderlo”, o trasponiéndolo en “argumentos”, cuando no hacen otras chapuzas como la de apresararlo en “conceptos”. Y lo curioso es que a eso se llama predicar y que todo el mundo dentro de la cristiandad se hace lenguas considerando todas esas maravillas de predicadores y auditorios por el estilo»¹³⁸. Este es el gran mal de la cristiandad hoy, el pecado se ha hecho natural, se es ciego a lo eterno y a la vida del espíritu que se reduce a una hora a la semana, cuando más. Es un estado de perdición y frustración permanente. La vida es puro juego de niños, sin sentido de lo absoluto y definitivo: «los hombres que viven en la inmediatez y son infantiles hasta más no poder, no tienen ninguna totalidad que perder, solamente pierden y ganan en el mercado de las cosas particulares y aisladas»¹³⁹. Y no se quiere cambiar. El hombre se mantiene, ahora, independiente y compacto, cerrado en sí mismo y hundido como en un bunker hermético de una fortaleza inaccesible. Lo único que se quiere es «oírse solamente a sí mismo», «encerrarse a solas consigo mismo», aprisionado en su cárcel interior, contra todas las asechanzas del bien y romper todos los puentes con él. Así se hunde el hombre pensando que va ascendiendo. «Sin embargo, la desesperación del pecado es consciente de su propio vacío interior y de que no tiene nada de qué vivir, ni siquiera de su propio yo con sus representaciones correspondientes»¹⁴⁰... Entonces el hombre «está totalmente desarmado y tan lejos de poder gozar de su personalidad en medio de la ambición como de echarse en brazos de la gracia»¹⁴¹. Esta situación la suele presentar el hombre como razón para justificarse a sí mismo llegando a quejarse incluso de la Providencia, si alguna vez es capaz de salir de la frivoli-

137. *Ib.*, 153.

138. *Ib.*, 154.

139. *Ib.*, 158.

140. *Ib.*, 162.

141. *Ib.*, 163.

dad, la irreflexión y la chismosidad de la vida habitual. Pero aunque Dios mismo viniese a perdonarlo, él se da por perdido de antemano, pues le falta la humildad para recibir la gracia y no quiere enfrentarse a su propio pecado, ni a su propia identidad, se cree siempre mucho mejor de lo que es. Necesita entonces, más que nunca enfrentarse a su propia responsabilidad y aceptar la salvación de sí mismo, de Dios y su propio yo. Pero el hombre desprecia a Dios y se aborrece a sí mismo, desconoce e ignora totalmente su verdadero valor. Y no sabe lo que realmente plantea el cristianismo para el hombre: «Ahora, tenemos que afirmar que cuanto mayor sea la idea que se tenga de Cristo, mayor será el yo humano. Porque un yo siempre será cualitativamente lo que sea su medida. Dándonos a Cristo por medida, Dios nos ha testimoniado con una claridad meridiana hasta dónde alcanza la enorme realidad de un yo; porque en definitiva sólo en Cristo se hace verdad el que Dios sea el fin y la medida del hombre, o la medida y el fin»¹⁴². Uno comienza a afirmarse a sí mismo frente a Dios, como quien se hace una personalidad a fuerza de oposición a todo. Y, al fin, se considera la religión como un favor que los hombres hacen a Dios: «En estas circunstancias no tiene nada de extraño que la gente piense que le presta a Dios un servicio inmenso con ir una que otra vez a la iglesia, donde, naturalmente, recibe los elogios del párroco, el cual les agradece a todos en nombre de Dios el gran honor de la visita y cierra la escena otorgándoles a cada uno el título de piadosos, no sin antes haber dicho unas palabritas de puya contra los que nunca le hacen a Dios el honor de ir a la iglesia»¹⁴³.

Así el cristianismo se compone de una legión de oyentes, no practicantes y turiferarios, que funcionan como masa cristiana, sin orientación ni destino, que diviniza su propia feria de vanidades y deja a Dios plenamente a un lado, se olvida del todo del Espíritu y lo suplanta con sus propios absolutos. Ninguna religión ha acercado tanto el hombre a Dios ni Dios al hombre como el cristianismo, pero esta igualdad ha sido pervertida. «La desgracia fundamental de la cristiandad es propiamente el cristianismo..., es que la doctrina del Dios-hombre –cuyo sentido cristiano, notémoslo bien, está garantizado por la paradoja y la posibilidad del escándalo– ha sido tomada en vano de tanto predicarla y predicarla..., es que la diferencia cualitativa entre Dios y el hombre ha quedado suplantada de una manera panteística, primero por la aristocracia especulativa, después por la plebe en las calles y en las callejuelas. Nunca jamás doctrina alguna de la tierra ha acercado tanto en realidad a Dios y al hombre como lo ha hecho el cristianismo»¹⁴⁴.

142. *Ib.*, 168.

143. *Ib.*, 171.

144. *Ib.*, 172.

Pero esta relación de intimidad con Dios no debe tomarse en vano. El hombre, de hecho, no es Dios, pero Dios se hace hombre y le da su propia vida, Dios ya no puede hacer más. En Cristo ha realizado su obra de amor. Ahora le toca al hombre. «Cristo, precisamente por amor, no puede echar sobre su corazón la responsabilidad de no llevar a cabo la obra de amor. ¡Ay, qué misterio tan grande que esa obra de amor llegue en definitiva a hacer a un hombre tan desgraciado como nunca lo hubiese sido de otra manera!»... «¡Oh, qué miseria tan grande de un alma humana que jamás haya sentido la necesidad de amar y ofrecerlo todo por amor! ¡La de un alma humana que, por consiguiente, nunca haya sido capaz de ofrecerlo todo por amor!»¹⁴⁵. Dios nos muestra así el verdadero rostro del hombre, no se es hombre por las riquezas, por los honores o por el poder, sino por el amor, en lo más sencillo y humilde, de la más débil existencia humana. «Dios se hace hombre por amor. En este sentido, él mismo nos dice: mirad que esto significa ser hombre verdadero, pero –añade–, ¡jojo al Cristo que es de plata!, pues además soy Dios..., y bienaventurado aquel que no se escandalizare de mí. Dios, en cuanto hombre, se reviste de la forma de siervo insignificante y de tal manera expresa lo de ser un pobre hombre que a ninguno de los hombres se le pueda ocurrir jamás, en ese aspecto, sentirse excluido y mucho menos pensar que son los honores y el prestigio humanos los que a uno le acercan más a Dios. *No, él es el hombre insignificante*»¹⁴⁶. Ese es el Dios-hombre que hemos de adorar, pues sin él no hay salvación para el hombre. No se trata de opiniones o de correr aventuras, en ello se juega la misma autenticidad de la existencia, como nos ha demostrado Dios en su encarnación. Y no se puede permanecer indiferente a Dios-hecho-hombre porque ello no sería más que un terrible desprecio aristocrático a Dios y al hombre. Pero, con frecuencia, Dios se convierte en una cuestión teórica y el hombre se niega a convertirse a su propio fundamento, a su ser constitutivo, por lo que se vuelve insustancial, le falta toda creencia, pierde del todo la fe, que es: «cuando en la relación consigo mismo y al querer ser sí mismo el yo se apoya lúcido en el Poder que lo fundamenta. Fórmula que al mismo tiempo –según lo hemos destacado también con la debida frecuencia– es la definición de la fe»¹⁴⁷.

145. Ib., 185.

146. Ib., 187, subrayado nuestro.

147. Ib., 191.

4. Crítica y metafísica de la sociedad moderna

La Ilustración prometió una ciencia progresiva, una aplicación práctica de la misma y la erradicación del autoritarismo y la superstición, pero hoy se cuestiona la omnisciencia de la ciencia; la tecnología ha producido monstruos y tenemos plétora de divinidades con gran deterioro de nuestro mundo natural, se ha erradicado la religión pero la han sustituido ideologías destructivas y fundamentalistas que pretenden suplantar las Iglesias. En todo caso, el problema no es la ciencia, sino el mal uso de nuestro conocimiento; de hecho también de la religión, como de todas las cosas humanas, puede hacerse un mal uso. Pero en nuestro tiempo, así como S. Agustín decía que las virtudes de los paganos eran vicios espléndidos, hemos visto nosotros, con horror, que la tecnología y la ciencia actúan de forma muy destructiva, para la naturaleza y para nosotros mismos, de modo que los, así llamados humanismos, han engendrado enormes y horribles imperialismos¹⁴⁸.

Hoy las ideologías carecen de justificación propia y son más creídas que demostradas, de modo que se quedan en una especie de idealismos o de idolatrías. El mismo cristianismo ha perdido credibilidad, y se necesita una nueva experiencia, como decía Kierkegaard. La religión facilita la confianza para un nuevo futuro, especialmente cuando estamos en un tiempo de desintegración del viejo orden y hay fuertes tentaciones por el miedo, el pánico y el egoísmo. La fe en Dios nos libra de la fatalidad del presente. El mundo oriental protesta contra el ser occidental; Nishida hace eco a Nietzsche cuando afirma que donde hay ser no puede haber libertad ni realidad ni autenticidad verdaderas sino afirmación occidental, por eso quieren dar el nombre de la nada a la divinidad. Kierkegaard nos ha enseñado la dimensión de humildad y la humanidad de lo divino en el cristianismo, lo que contrasta en grado sumo con nuestro mundo actual¹⁴⁹, y debemos darnos cuenta que sólo Dios puede crear verdaderamente un ser libre que asuma la finitud y la infinitud.

De una forma algo más secular, aunque también bajo la influencia de Kierkegaard, M. Clavel nos dice lo mismo: el hombre de nuestra sociedad industrial tiene el alma cautiva¹⁵⁰. Por eso este mundo carece de ella, *no tiene vida, ni libertad*. Es un mundo desalmado, un mundo de muerte. Los proletarios que quedan son los marginados, pero cuando se les arranca a su

148. GILKEY, L., *Society and the Sacred*, 130.

149. *Ib.*, 134.

150. CLAVEL, M., *Qui est aliéné? Critique et métaphysique sociale de l'Occident*. Flammarion Ed. Paris 1970, 12. Cf. también CLAVEL M., *Ce que je crois*. Grasset, Paris 1975 y CLAVEL, M., *Dieu est Dieu, nom de Dieu!*. Grasset 1976.

condición, fácilmente se les somete a la nueva alienación y digestión del sistema consumista o comunista.

Del mismo modo el hombre occidental que se cree libre está alienado por múltiples cautividades, y sometido de muy diversas formas, en sus opiniones, pensamientos, opciones morales y de consumo, bajo un gran sentimiento de libertad¹⁵¹.

En nuestra cultura se repite, como un segundo pecado original, un nuevo intento fallido de liberación del hombre:

«Au fait, le péché originel n'est-il pas une libération humaine décisive –être soi, se faire le centre de soi-même– et par le même coup une aliénation fondamentale, Dieu étant plus intime que notre intime, plus soi que soi en chaque homme?»¹⁵².

Es la revolución cultural de la muerte de Dios en el hombre, que según Kierkegaard, sólo el cristiano percibe realmente. Así yo no soy yo mismo y mis deseos son ajenos y por tanto alienantes. Por eso también la liberación erótica es alienante y la fiesta se convierte en drama. No hay ya en el hombre yo auténtico y profundo, no hay interioridad ni vida personal, no hay ser sino tener, no hay yo profundo sino narcisismo. «Et l'humanisme, après avoir aliéné l'homme jusqu'à sa dernière poussière, viendrait encore se plaindre et revendiquer ses droits distingués!»¹⁵³.

El mismo humanismo que ha dado muerte a Dios ha matado al hombre. Y la sociedad que tenemos es el reflejo de esa historia, de modo que a quien no produce se le considera loco y digno de destrucción. El criterio de rentabilidad económica se ha impuesto como criterio científico y todo lo demás es ilegal. El sistema salarial bendice esta situación general: solamente es persona auténtica la que desarrolla un trabajo remunerado. El real es lo real. Clavel considera esta sociedad como absurda e inhumana. El problema no es el salario, más o menos justo, sino el mismo sistema salarial. Y quiere hacer esta declaración: «Je tiens ce monde capitaliste pour abominable, encore que je n'y vois pas la cause première du mal mais plutôt un premier effet qui

151. CLAVEL, M., *Qui est aliéné?*, 47-48: «L'aliéné, c'est celui qui se croit libre, libre dans ses désirs, ses besoins, ses achats, ses opinions, ses pensées intimes, sa culture; et qui ne l'est pas, car les conditionnements psychiques –techniquement produits, consciemment ou inconsciemment sécrétés par le capital pour le maintien de sa puissance et l'expansion de ses débouchés– le déterminent tout entier, à son insu. On se croit libre entre telle ou telle option morale, et on ne l'est pas plus –ou ni plus ni moins– qu'entre telles ou telles marques concurrentes de lessive que le même trust fabrique, vous suggérant ainsi, par le pire de conditionnements, le sentiment de la liberté lui-même!».

152. *Ib.*, 54 .

153. *Ib.*, 68.

engendrerait tous les autres. Je suis beaucoup plus près des marxistes, même béats, que des défenseurs satisfaits de cet ordre»¹⁵⁴.

Pero hay que justificar este calificativo de “abominable” desde un análisis más profundo de la historia de Occidente.

Hay que aclarar también cuál es la razón auténtica para realizar un verdadero cambio de la sociedad y esto no ha sido tratado por nadie, tampoco por los neomarxistas.

La cuestión actual que debe llevar a la revolución es según Gorz: ¿Para qué vivir si es para producir? Y ¿para qué producir cosas que no conducen a un hombre auténtico ni le ayudan a vivir?

Según M. Verstraeten, la razón de mayo del 68 es que la sociedad, incluso la socialista, se gloria en vano si además de ser una empresa social política y económica no es también un sociedad libre donde hay una *intimidad individual*, además de un cuerpo social¹⁵⁵, sin que este sea una cárcel, aunque dorada, de aquella, sino que se da lugar al ejercicio auténtico de la libertad.

En mayo del 68, los estudiantes descubren que la ideología humanista burguesa dominante, religiosa o laica, es una añagaza, la trampa maestra de esta sociedad que la produce para mejor realizar sus propios intereses a través de la responsabilidad de cada cual.

Así se consigue realizar una responsabilidad abstracta por medio de la cual la sociedad realiza sus fines a espaldas de la libertad y responsabilidad de cada uno. Esto provoca una gran perturbación psicológica y política en cuantos descubren el engaño y lleva a la explosión violenta de quienes se sienten engañados y marionetas de la sociedad, en y desde la misma universidad que se cree libre y lugar de creación de libertad, entonces el campus universitario se queda en campo de concentración, y por su parte la sociedad se niega a invertir y a pagar la educación de quienes se niegan a someterse. En este panorama surge la sublevación de la universidad. Según M. Verstraeten: «Ils ne peuvent donc se révolter qu’au nom de cela même qu’ils découvrent avoir été una mystification, à savoir l’illusion de leur liberté. Ils vont donc se révolter à la fois pour rester fidèles à ce qu’ils étaient et ne plus être dupes; c’est-à-dire qu’ils vont devoir changer radicalement pour rester les mêmes. En revendiquant une responsabilité soudaine neuve, soudaine, radicale, à partir del’êchec même de ce qui était leur responsabilité antérieure, les étudiants son amenés à revendiquer une reponsabilité sur les structures ultimes déterminant le champ des possibles qui leur sont proposés»... «Si je dois être adapté dans ma formation culturelle aux besoin de

154. Ib., 186.

155. Ib., 230.

l'industrie, cette industrie ne peut plus être *privée*! Je veux bien, s'il le faut, me devouer aux autres, mais à *tous les autres*, et non à *d'autres*, et qui s'en enrichiraient!» (*Verstraten*)¹⁵⁶.

Para Fukuyama: «La sustancia de su protesta, sin embargo, no importaba; lo que rechazaban era la vida en una sociedad en la cual los ideales se habían convertido en imposibles»¹⁵⁷.

Michel Certeau en su célebre *Prise de parole*, presenta la revolución de Mayo del 68 como la explosión de *l'unicité métaphysique de chaque être*, como condición de una nueva fraternidad.

También la sorda perspectiva entre los estudiantes *d'avoir à se vendre pour la vie*, y el horror que esto produce a toda persona de cualquier nivel social, que implica desde lo más empírico hasta lo más sagrado, puede unificar las dos teorías sin eclecticismo. Se trata por tanto de rehacer el hombre y y la sociedad, «aider Dieu à refaire l'homme». Así, lo que la vida universitaria ha descubierto, ha sido la pérdida de un bien que poseía, o que creía poseer: «l'autonomie, la liberté et l'indépendance», se ha visto que eso está ligado a la realidad colectiva, de modo que incluso la población universitaria más privilegiada se ha adherido a la protesta: «Cette adhésion, et la sensibilité immédiate de cette couche aux mots d'ordre révolutionnaires, ne semble intelligible qu'à partir de la conscience de'une spoliation plus subtile, matérielle bien qu'idéologique, que constitue pour elle la perte irréversible d'une illusion, c'est-à-dire le recul non seulement devant une position acquise ce qui peut ne motiver qu'une révolte, mais devant une position déjà en soi visée et perçue comme universelle»¹⁵⁸.

Entonces el *campus universitario* aparece como un campo de prisioneros, donde el hombre queda alienado y vendido, y ciego a su propio misterio.

Para Clavel, lo cultural en el sentido profundo, inconsciente, psíquico, metafísico, aunque estos términos no sirvan de mucho, es la verdadera infraestructura. Pero ahora se trata, en el mundo Occidental, de la llegada del Reino del Hombre a costa de la muerte de Dios, en este sentido *se trata de* una «época absoluta», alienada, como decía Lukacs: «el materialismo histórico es la conciencia de sí de la sociedad capitalista», es el triunfo del objeto, como decía Heine: los franceses han matado al rey, los alemanes a Dios, es la muerte filosófica de la religión, es el *hombre como absoluto de la revolución francesa* y entonces el hombre se hace el creador de todos menos de sí

156. Ib., 235-236.

157. FUKUYAMA, F., *El Fin de la Historia y el Último hombre*. Planeta, Barcelona 1992, 438.

158. CLAVEL, M., *Qui est aliéné?*, 241.

mismo. «*L'homme doit ainsi se prouver qu'il existe, ou, mieux, se faire exister!*»¹⁵⁹.

El hombre es ahora el dominador, a la vez dominado, se reifica y convierte en cosa, es el materialismo humanista moderno, que ya no necesita del Dios muerto que se convierte en su propio sueño. Esto también ocurre en Hegel, pero la explotación no para, ni la naturalización de los hombres por el capitalismo y su «emancipación» autocreadora que le hace tener pero no ser, aunque se confunde el tener con el ser; su fundación y afirmación es, una vez más burguesa, es decir, alienación mecanicista. Así el hombre absoluto es una hipocresía de lo divino en falso, que además al mejorar los salarios se olvida ya para siempre del sentido proletario, como refiere E. Mandel, y deviene en hombre insaciable que deifica la acumulación para acaparar cada vez más¹⁶⁰. Este nuevo hombre industrial, prometeico, se queda con una infinitud frustrada y reducida al crecimiento ilimitado de la producción. Y en definitiva: «Le capitaliste nie Dieu et s'en crée toute les compensations. Le prolétariat perd Dieu et n'en a aucune»¹⁶¹. El proletario también cree en el hombre máquina y se convierte en un servidor de este orden, el obrero consiente también en este «culte de *l'homme*» y se sacrifica al progreso y no sabe que todos somos iguales en verdad, todos somos hijos de Dios¹⁶².

Así el obrero es negado por la sociedad, no existe realmente, como no existe el hombre técnico sino como alienado, es un hombre robado que como el obrero se hunde ante la máquina: «Je crois que c'est alors qu'il se sent d'abord *annulé*»¹⁶³. Así realmente, según Clavel, «nadie quiere ser obrero» y como los obreros lo saben odian a los que aparentan serlo: curas obreros, místicos, jóvenes burgueses: «Fondamentalement l'ouvrier n'existant pas, on n'y pense pas». Los mismos capitalistas piensan en él mucho menos de lo que él cree. Del mismo modo la movilidad social es aquí muy baja, el que cruza la barrera de clase no quiere volver a saber nada de ella, ni por muchos que han cambiado, ha cambiado la clase obrera. Y en fin: «J'ai déjà dit que *l'homme*, en se faisant être, se suicide»¹⁶⁴. Esto es así históricamente y realmente. El proletariado es hoy residual, y utilizado por “los principales”, pero eso no quiere decir que no haya clases sociales como se esfuerzan en probar los sociólogos de derechas. Por otra parte a Clavel la colaboración

159. Ib., 254.

160. Ib., 265.

161. Ib., 268.

162. Ib., 269.

163. Ib., 272.

164. Ib., 285.

de clases le parece abominable, algo “monstruoso”¹⁶⁵. Además la condición actual del proletariado sería “la peor de todos los tiempos” porque incluso le falta una cultura propia, sin la cual nada puede cambiar.

Para M. Clavel el marxismo funciona como un «*esquema compensador onírico ontológico*»¹⁶⁶. Marx ha llegado a las profundidades del proletariado en ese sentido, pero crea un mundo total, cerrado, absoluto, sin diálogos en el que el proletariado está vacío de todo y de sí mismo; todo, incluido su ser, lo absorbe el capital; así el marxismo, que describe esta alienación, era su verdad total, en la cultura actual. El hombre es hoy un «falso absoluto», y no ve Clavel para él otro recambio que Dios, más allá de la alienación de Occidente: «Et pourtant cet appel profond et irrésistible de Mai 68 à l'unicité de *chacun* dans la communauté à la fois physique et mystique de *tous*, que j'ai senti et dont bien des gens ont convenu, me semble bien l'exigence ou mieux la réalité fondamentale de *l'Homme* tel que le Dieu du judéo-christianisme, en un combat de près de quarante siècles, l'a révélé»¹⁶⁷.

Esto no es un retorno a Dios sino “de Dios” y una *resurrección del hombre*. No se trata de un programa, el hombre naturalizado y materializado necesita una solidaridad de hecho. Dios nos busca como pueblos, razas y clases, no separados, nos dice también la Iglesia. Hoy estamos en la alienación general sin alma ni grito. Pero hoy el Mundo y la Cultura comienzan a resquebrajarse y Clavel habla desde otro lugar, desde otra parte: «J'avoue que *l'expérience* chrétienne, celle de l'originel du Péché dans le quotidien, celle de la liberté absolue vécue dans la aceptación de Dieu, la “liberté des enfants de Dieu” en offre une amorce de solution, mais en fait, seulement en fait...»¹⁶⁸.

5. Teología de la demolición y nueva religiosidad

Hoy estamos ante una conmoción del sistema simbólico fundamental de la cultura moderna, bajo el mito del progreso, que abarca todas las teologías optimistas y todas las ideologías liberal-democráticas, social-marxistas, y que se muestra en una pérdida de la esperanza y del sentido de futuro. Hay que volverse a los marginales, sin patriarcalismo, ni fundamentalismo ni confesionalismo, ni colonialismo de tal modo que seamos un “grito por lo humano” (Schillebeeckx).

165. Ib., 289, en nota.

166. Ib., 294.

167. Ib., 304.

168. Ib., 310.

Barth comenzó el paso del paradigma moderno al post-moderno frente al nacionalismo y al imperialismo con un profetismo socialista cristiano fiado en la palabra de Dios. Hoy no basta poner en crisis las creencias, hay que poner en crisis la razón misma porque está en crisis y esto ya no es la modernidad. Guardini ya diagnosticó «el fin de la época moderna». Comienza el tránsito al paradigma postmoderno. Los movimientos alternativos dan un nuevo papel a la religión¹⁶⁹.

Como lo dice H. Küng: «¿Por qué no se reconoce esto de una vez, tanto por parte de la izquierda crítica como de la derecha positivista?: ¡La *esperada muerte de la religión no se ha producido*, por más que ya estuviera diagnosticada y anunciada desde Feuerbach, Marx y Nietzsche, y por más que se haya dudado (con razón) de la fe infantil y no ilustrada de la gente! Lo que suscitaba tan gran interés no era la religión en sí misma sino su paulatina desaparición. Contra todas las teorías funcionalistas de una privatización de la religión, ésta se halla de nuevo presente incluso en las sociedades occidentales y, además, de un modo público: en Occidente y en Oriente, Norte y Sur, en los ámbitos culturales y subculturales, en la discusión científica y en los medios de comunicación, en pequeños círculos, grupos juveniles, intelectuales, comunidades de base y en grandes movimientos religioso-políticos, tanto de signo conservador como progresista, desde Polonia hasta Estados Unidos, desde Israel hasta Sudáfrica, desde Irán hasta Filipinas. Al menos en las sociedades adelantadas de Occidente, ya no se encuentra contradicción entre una visión científica del mundo y una orientación religiosa de la realidad, entre el compromiso político y la fe religiosa»¹⁷⁰.

La religión está llamada a jugar un nuevo papel en el mundo postmoderno, un papel muy importante, aunque más austero, sencillo y humilde, menos espectacular. Pero esto no puede ocurrir sin que la religión abandone su impostación en la metafísica moderna de la violencia. Nos encontramos ante un retorno de lo religioso, nos dice H. Küng, y ante el fin de una época del eclipse de Dios, del que nos hablara M. Buber¹⁷¹. Pero hay que demoler la estructura del falso humanismo creada por la religión alienante de la modernidad, basado en la idolatría de la autoafirmación humana, la glorificación de la estructura pura y dura, y en las utopías, sin personas, sin rostro.

169. KUENG, H., *Teología para la postmodernidad*. Alianza. Madrid 1989, 161.

170. *Ib.*, 19-20.

171. Puede verse al respecto: KEPEL, G., *La revancha de Dios*. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo. Anaya & Mario Muchnik. Madrid 1991. También el Papa Juan Pablo II nos habla de un retorno de lo religioso y de una nueva primavera cristiana: *Redemptoris Missio*, 86, 38. VERNETTE J., *Il New Age*. Trad. italiana de Paoline, Milano 1992. KEHL, M., *Nueva Era frente al cristianismo*. Trad. castellana de Herder, Barcelona 1989.

Con ello queremos llegar a un nuevo sentido del misterio, a un redescubrimiento de la comunidad humana y a una nueva sociedad de comunión y comunicación incondicional, a una utopía y a una esperanza concretas, para las personas concretas.

A esta difícil y ardua tarea se apresta la teología de la deconstrucción, que nosotros preferimos llamar de la demolición, al menos en un primer momento. Para decirnos las cosas claramente y sin asustarnos, hablamos de teología de la demolición¹⁷².

Según Th. J. J. Altizer la teología de la deconstrucción busca un renacimiento de la teología a partir del fin y de la muerte de la tradición teórica y teológica occidental. Intentos parecidos hay en Spinoza, Hegel, Nietzsche y Kierkegaard. M. Taylor comienza su tarea profesional con el estudio de Kierkegaard como el gran pensador cristiano de la modernidad, nos dice el mismo Altizer. Se trata de ir hacia una teología post-occidental y post-moderna¹⁷³, con un sentido escatológico que nace en la oscuridad y en el vacío que sigue a la muerte de Dios. Este viaje a la oscuridad es un viaje hacia la luz, insiste Altizer.

La deconstrucción trata de poner al descubierto las argucias de la voluntad del poder humano, demasiado humano, que confunde la verdad con nuestras vanas ilusiones, donde la carnaza de la metafísica, según Derrida, suplanta el misterio del ser¹⁷⁴. Esto pasa en la filosofía y también en la ciencia donde la naturaleza, como dice Rorty, con frecuencia no es sino retórica y espejo, a su manera, de la realidad, mientras que el alma tiene esencia de cristal¹⁷⁵; y sucede también en la teología donde el lenguaje humano parasita e infecta la experiencia hasta llegar a alcoholizarla¹⁷⁶.

Según Nietzsche y Kierkegaard, la deconstrucción sería como el eterno femenino que nos lleva a las alturas de la verdad y del sentido. La deconstrucción nos revela el vacío de la substancia y la construcción moderna. La tarea de la deconstrucción es como el reciclaje de la moneda o su demolición y refundición cuando ha perdido su valor de cambio; como el tropel de metáforas, de ilusiones, de antropomorfismos y de valores han perdido su sentido y no se dan cuenta que ya no lo existen¹⁷⁷.

172. ALTIZER, Th.J.J.,-Ch. E. WINQUIST, *De-construction & Theology*. Crossroad, New York 1982. TAYLOR, M. C., *Decons-tructing Theology*. The Crossroad Publishing Company & Scholars Press. NY. 1982.

173. *Ib.*, XIII.

174. NORRIS, Ch., *The Deconstructive Turn*. Methuen, London and New York 1983, 22.

175. *Ib.*, 16-18, 150-151.

176. *Ib.*, 80 yss.

177. *Ib.*, 102-104.

Kierkegaard nos ha descrito muy bien este proceso, para la religión, según hemos visto más arriba. Y en definitiva la deconstrucción desea dismantelar los presupuestos metafísicos que están profundamente incrustados en la historia de la filosofía y la literatura occidental. Según Paul de Man la deconstrucción refiere a la «herida de una fractura que yace oculta en todos los textos»¹⁷⁸.

La demolición deshace los inútiles consuelos, de buena imagen, de una tradición dominante que ya no existe, si bien nos gustaría que así fuera: «Deconstruction is most importantly a textual activity that works to undermine the kinds of consoling self-image given back by a dominant cultural tradition»¹⁷⁹. La deconstrucción parece acabar con todo, pero como se puede ver en Derrida y en Levinas no es exactamente así. Se trata, por el contrario de abrirse paso hacia un nuevo Horizonte, en medio de la selva de las ideologías y de los mitos, de las añagazas y de los pretextos, individuales y sociales, que pretenden hacernos comulgar con ruedas de molino. Se trata de destruir para construir:

«La deconstrucción subvierte casi todo en la tradición, poniendo en cuestión las ideas recibidas sobre el signo y el lenguaje, el texto, el contexto, el autor, el lector, el papel de la historia, el trabajo de la interpretación y las formas de la crítica. En este proyecto todo un pasado se hunde y algo monstruoso emerge: el futuro»¹⁸⁰. Para Derrida en su «Exergue» a la Gramatología (1967) el futuro está cerca. «El futuro puede ser anticipado solamente en forma de un peligro absoluto. Pues él rompe absolutamente con la normalidad constituida y solamente puede ser proclamado, *pre-sentado*, como una suerte de monstruosidad»¹⁸¹.

De Man afirma que, según Nietzsche: Todo lenguaje es retórica. Según J. Hillis Miller, uno de los líderes de la deconstrucción actual en América, (Yale critics), cada cosa es diferente (Derrida) de todas las demás y en esto se deben basar todas las nuevas construcciones, no en la unidad y la continuidad, ni en el origen común y otras semejanzas.

Según los seguidores de la tradición Heideggeriana, es necesario demoler la tradición para conservarla en toda su vitalidad. W. Spanos, reintérprete de Heidegger, trata de demoler la tradición de la ontoteología, especialmente en su paradigma espacial y coactivo, para revelar el ser en el tiempo que

178. *Ib.*, 166-167.

179. NORRIS, Ch., *The Contest of Faculties*. Philosophy and theory after deconstruction. Methuen, London and New York, 1985, 165.

180. LEITCH, V. B., *Deconstructive criticism*. Columbia University Press. New York 1983, IX.

181. *Ib.*, 24.

nunca puede ser cerrado ni encerrado, pues es el Ser¹⁸²; pero Derrida acusa a los fenomenólogos de ser nostálgicos del ser y de su edificio en demolición. Esta misma tarea hay que realizarla en la teología¹⁸³. La demolición para R. Barthes debe llevar a la descomposición del sujeto, burgués: autor, crítico o lector, pues el sujeto es una ficción creada por el lenguaje. Según Harold Bloom, la demolición vacía la historia, y anuncia que la teoría vitalista poética del “gran hombre” humanista toca ya a su fin¹⁸⁴. Foucault desmantela la historiografía tradicional y presenta la gran historia como parodia¹⁸⁵, que tiene que dejar paso a la marginación. La deconstrucción es producción que produce un texto sujeto a su vez a deconstrucción. La interpretación o deconstrucción según J. Hillis Miller, es un camino de la inmediatez hacia el abismo inducido por el mismo texto¹⁸⁶. El abismo no conduce necesariamente al precipicio sino también al misterio. Barthes es un terremoto de la interpretación que interrumpe todo e iguala el valor de los textos. Según Derrida, deconstrucción es también demolición de la crítica dogmática y esperanza de una nueva civilización sin jerarcas. La demolición es una revisión del pensamiento tradicional y su autoridad incluida la autoridad del lenguaje crítico, por eso la deconstrucción incluye un cambio de paradigma que hace posible la nueva era, y nos lleva a discernir, a ser responsables activos, comprometiéndonos y no sólo echando pestes¹⁸⁷, o comerciando con la casa en ruinas.

Hoy día todo texto es siempre pretexto, nos dice M. Taylor, y nadie ha hecho tanto por formar la conciencia moderna y postmoderna como Hegel y Kierkegaard. Según M. Taylor los filósofos de la religión y los teólogos han fallado en el reconocimiento de la importancia de la deconstrucción como fuente de reflexión creativa. Taylor sugiere que la deconstrucción es la hermenéutica de la muerte de Dios y la muerte de Dios la (a)teología de la demolición hacia un cristianismo radical. Al afrontar creativamente esta situación nos acercamos a los problemas que el hombre postmoderno no puede, realmente, soslayar.

La deconstrucción nos habla de problemas ineludibles como la muerte de Dios, el vacío, la presencia y la ausencia, la insaciabilidad del deseo, el

182. Ib., 74-75.

183. SCHARLEMANN, R. P., *The Being of God When God Is Not Being God*. Deconstructing the History of Theism. ALTIZER, Th.J.J., Ch.E. WINQUIST, *De-construction & Theology*, 79 y ss.

184. LEITCH, V.B., *Deconstructive criticism*. Columbia University Press. New York 1983, 143.

185. Ib., 159.

186. Ib., 191,197.

187. Ib., 267.

peso de la realidad, de la vida y del misterio, más allá del sentido común, del mundo corriente y lo que «es natural» y «real» para un grupo y su propio mundo. Esta nueva filosofía lleva a una nueva teología que debe responder a la experiencia postmoderna, nos dice M. Taylor. Derrida ilumina fuertemente la experiencia contemporánea. Y la postmodernidad, a pesar del ateísmo, permanece profundamente religiosa y es un gran punto de partida hacia «a truly postmodern theology»¹⁸⁸. El Pretexto permite escribir una ateología postmoderna, donde lo divino sea respetado y el hombre se encuentre a sí mismo en plenitud, más allá de la violencia de la teología moderna. Así se convierte el hombre en caballero de lo infinito y de lo sublime de un modo personal y concreto, para superar la realidad de la muerte de Dios y la muerte del yo, el vacío del yo y el vacío de Dios, hacia el Dios de la vida y la vida en plenitud: «Yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia»(Jn 10,10). Pero esto sólo puede realizarlo el caballero de la fe, el caminante de la esperanza, el peregrino del amor absoluto. Nos encontramos ante la disolución del entorno espiritual y humano tradicional, es la postmodernidad elevada a método, hay que hacer de la necesidad virtud, no hay ya agarraderas, ni podemos agarrarnos a ningún clavo ardiendo porque ya no hay clavo¹⁸⁹. Tampoco podemos absolutizar la ausencia y el nihilismo, pues tampoco lo peor es seguro. Estamos siempre en camino, no hay ya refugio en el dios ni en el sujeto cierto cartesiano. «En el camino de Emaus, la presencia de Jesús es ausencia, y su ausencia es presencia». La fracción del pan es la presencia de la ausencia, el abismo del misterio:«Ellos vieron su presencia en la ausencia. Pero para hacer esto, ellos debieron del mismo modo ver la ausencia en su presencia. Oír la Palabra es ver, ver la presencia en la ausencia que resuelve la ausencia en presencia»¹⁹⁰.

En medio de la confusión actual necesitamos una nueva teología desde la perspectiva del relativismo, en medio del silencio y del vacío. Relativismo quiere decir teología relacional y capaz de llegar a las personas concretas, donde las cosas son y a la vez no son, y Dios es presente como ausente con respeto a la identidad y la diferencia, la unidad y la pluralidad, lo concreto y lo universal en recíproca promoción. Esta unidad en la pluralidad y esta pluralidad en la unidad es la matriz ontológica de la verdadera relatividad. Y esto es a la vez: «Being *within* becoming; unity *within* plurality; identity *within* difference; truth *within* truths; constancy *within* change; peace *within* flux»¹⁹¹.

188. TAYLOR, M. C., *Deconstructing Theology*, XX.

198. *Ib.*, 102.

190. *Ib.*, 124.

191. *Ib.*, 59. Puede verse: OGILVY, J., *Many Dimensional Man: Decentralizing Self, Society and the Sacred*. New York: Oxford University Press, 1977.

Pero para esto tenemos que superar la ontoteología tradicional, de manera que la realidad no se quede solamente reducida a la realidad de unos pocos y su poder, excluidos todos los demás¹⁹², ni Dios se convierta en el Dios de los poderosos, o Cristo sea vendido al César y su mejor postor. La deconstrucción trata de remover el orden actual.

Según Huston Smith, la deconstrucción postnietzscheana de la metafísica ha sido uno de los grandes proyectos de nuestro tiempo; Dios y la metafísica han muerto en apenas medio siglo según Langdon Gilkey¹⁹³. Por metafísica entendemos una cosmovisión que nos da un sentido, de orientación, pero, en general, el mundo actual es gris y no responde a nuestro profundo deseo de sentido que es más fuerte que las riquezas, el poder y la sexualidad. La deconstrucción tiene que llevar a una reconstrucción pero no sin más ni más; no debemos cegar el misterio, nos diría Kierkegaard, pero tampoco hay que hacerse una verdad que nos impide seguir buscando el misterio y margina a quien no la acepta. La tradición mística de Platón, Plotino, Dionisio, Agustín, Tomás, Gregorio Palamás y Eckhart apunta a una zona de la metafísica que la demolición deja intacta¹⁹⁴. Se nos pide una descentración del egocentrismo y la propia cultura y del discurso condicionado hacia lo incondicionado más allá del propio ser metafísico. Se trata de «desenmascarar» ese ser tan condicionado; según Richard Berstein se trata de superar la tiranía de la totalidad que se corre fácilmente hacia el totalitarismo y expande la represión y la violencia o el terror, y reprime a las personas en nombre del bien común. Según M. D. Bryant, no se puede hacer una ontología de la exclusión y del abismo en nombre de la deconstrucción. Bryant no está de acuerdo, en este aspecto, con Mark C. Taylor. Según Bryant, toda deconstrucción es al fin reconstrucción, pues aunque es cierto que toda Carne está sujeta a descomposición y destrucción, su verdadero propósito en esta disolución es llevarnos a la vida del Espíritu y la Eternidad¹⁹⁵, de lo contrario caeríamos en una metafísica de la ausencia, científica y sin misterio, donde el hombre moderno pierde su alma. La muerte de Dios, en Nietzsche, es el fin de la ontoteología, y de las seguridades del cristianismo Copernicano caído del misterio de Dios. La nueva física de los espacios inmensos ha perdido al hombre en el vacío infinito donde también el hombre se pierde y pierde a

192. ARAC, J., (ed.), *After Foucault*. Humanistic Knowledge, Postmodern Challenges. Rutgers University Press, New Brunswick and London 1988, 112.

193. RUF, H., (ed.) *Religion ontotheology and Deconstruction*. Paragon House, New York 1989, 43.

194. *Ib.*, 55.

195. *Ib.*, 78.

Dios. El cristianismo se pierde en la noche cósmica y Nietzsche trata de crear un superhombre, una vez demolida la metafísica cristiana y la moral de vampiros que ésta destilaba¹⁹⁶. Para Th. G. Walsh, la desconstrucción proviene del tema de la muerte de Dios en Nietzsche y en palabras de Carl A. Raschke: «La desconstrucción es la danza de la muerte sobre la tumba de Dios», que desenmascara las pretensiones antropomorfas y teomorfas del conocimiento y el poder para dar lugar a una libre era postmetafísica¹⁹⁷. La desconstrucción, según F. Jameson, introduce lo marginal, excluido por la ideología oficial. En una palabra: «la desconstrucción abre la puerta al lenguaje sobre Dios que era un “conocimiento subyugado”, cautivo de los regímenes de verdad del marxismo, el liberalismo y la “metafísica secularista”»¹⁹⁸. El deconstruccionismo representa, en cierto modo, el postmodernismo que es un período de tiempo en que colapsa el racionalismo de la Ilustración y los grandes proyectos de la ciencia, la teología, la ética y la estética. Se trata de una revuelta de los excluidos, también de la religión excluida por la modernidad. Se desenmascara el imperialismo de la Ilustración. Pero también hay aquí peligros de fundamentalismo y de falta de criterios, aunque también tiene sus buenos antecedentes en Gadamer, Wittgenstein y Peter Winch. El postmodernismo, como todo movimiento tiene su derecha y su izquierda, incluido el burgués liberal R. Rorty. Según A. Huyssen, el origen de la prisión de Foucault muestra adonde lleva la ilustración y es su propia parábola. Berger apunta a la contrasecularización donde unos tienen un sentido de ghetto y otros de reconquista. Hay también un resurgir de la religión y su práctica. Peukert, afirma que Habermas no sabe reponder ante la muerte y el sufrimiento de los inocentes, y piensa que Habermas tiene que ser más sensible a los que piden un retorno a lo sagrado¹⁹⁹. En el proceso de comunicación, descrito por Habermas, necesitamos una fe más intensa y no sólo estrategias de poder. La demolición sugiere un deseo de una teología menos dogmática, un nuevo sentido del misterio y de la entrega, menos apocalíptica en el tono pero que transfigure la vida²⁰⁰. Para F.K. Flinn, la desconstrucción tiene hoy una gran actualidad y llega a la teología con Th. Altizer y M. Taylor. Se cae el objetivismo de la ciencia: no hay hechos sino interpretaciones de hechos decía Mach. Ha terminado la era de la desmitologización, la identidad, la subjetividad y el objetivismo, pues la persona es, como dijo san Agustín, un misterio. Y es Dios, el misterio, el que está en

196. *Ib.*, 99.

197. *Ib.*, 114.

198. *Ib.*, 115.

199. *Ib.*, 124.

200. *Ib.*, 125.

nuestra intimidad. Derrida está mucho más próximo a la religión de lo que el quiere pensar²⁰¹.

Para Th. A. O'Connor, la fe también supone duda y trabajo, no todo está dado sin más, siempre está presente el misterio que, como nos han enseñado los místicos, no se puede resolver en ontoteología²⁰², ni se puede reducir a una religión neutra como la de Heidegger, ni alienarse en una teología que funciona como una comparsa más de la superestructura que determina las prácticas sociales de poder. Esto es lo que llama Foucault la tecnología del sujeto y el poder pastoral²⁰³. Según G. Vahanian, el lenguaje puede resultar identificante y opresivo bajo la fuerza del poder, incluso para la realidad de Dios y la comunión²⁰⁴. Así todo se sacraliza, pero el lenguaje necesita liberarse del poder sacral para recuperar la fe. Por ejemplo, en la ontoteología, la Iglesia, como «extra ecclesia nulla salus», se queda reducida a un instituto de salvación²⁰⁵. No hay que mitificar al hombre ni hay que enmascarar lo divino, siempre el misterio de ambos está más allá. Es algo muy distinto de todo lo que vemos y pensamos, decía san Agustín: *Aliud, aliud valde ab istis omnibus...*

Para J. Edwards, entre Kierkegaard y Wittgenstein existe una cierta proximidad. De Kierkegaard decía Wittgenstein: «Kierkegaard ha sido, con mucho, el pensador más profundo de la última centuria. Kierkegaard era un santo»²⁰⁶. Ambos nos tratan de sacar de la trivialidad y el sinsentido de la vida, ambos han quedado en el desierto sin alcanzar la tierra prometida, pero nos han abierto el camino. Kierkegaard distingue entre religiosidad falsa y verdadera. El hombre debe conocer su finitud y eso engendra sufrimiento. En la religión falsa, la de la inmanencia, el individuo se hace a sí mismo, como una eternidad presente se realiza a sí mismo, uno no se da cuenta de su ignorancia ni de su desconocimiento. En cambio el escándalo de la religiosidad verdadera es el rechazo de un criterio inmanente de autotransformación. Lo eterno se da en la historia no en el individuo, se trata de la encarnación de Dios en Jesús de Nazaret²⁰⁷, el escándalo de la encarnación es el escándalo de la historia misma, y comienza en el conocimiento: nunca podemos conocer del todo la historia. Dios se ha hecho individuo y no hace absoluta la historia. Sólo una parte de la historia, Cristo, es lo

201. *Ib.*, 137.

202. *Ib.*, 146.

203. *Ib.*, 152.

204. *Ib.*, 162-163.

205. *Ib.*, 164.

206. *Ib.*, 183.

207. *Ib.*, 187.

eterno, lo infinito, la verdad. No hay eternidad en plenitud en toda la historia ni hay totalidad ni posibilidad de totalitarismo²⁰⁸. Ahora ser uno mismo es ser concreto, es decir, una síntesis, un proceso de infinitización que retorna a uno mismo infinitamente por el proceso de finitización²⁰⁹; es la divinización por la humanización, cristiana, como se nos muestra en *La enfermedad mortal*. La imaginación es el medio de este proceso, pero hay que ser consciente de que la divinización es una posibilidad, en Dios, no una realidad ya presente, sin más. Por eso este proceso es fantástico y peligroso, por el peligro de megalomanía y de destrucción nihilista, vacío del propio yo. Toda vida es encarnación, conciencia de la propia particularidad y diferencia, entonces el yo se basa con claridad y realmente en el Poder que lo fundamenta. En Sócrates lo eterno se asume con pasión pero no por el sufrimiento como en el cristianismo. Es decir, por medio de la negación de la inmanencia de lo eterno en el yo. Sólo cuando el ego es consciente de su fundamentación en el Poder que lo fundamenta se realiza el yo y la verdad²¹⁰. En la verdad abstracta la persona actúa como un fantasma, el espíritu se confunde con la razón misma; en el cristianismo, la fe me lleva a la presencia como ausencia, como misterio, y no como absoluto de la fuerza. Por eso la filosofía, según Wittgenstein, debe curarnos de las enfermedades del absoluto. Kierkegaard y Nietzsche buscan la demolición de la metafísica aunque, a veces, pueden caer en el nihilismo que es una forma de lo mismo. Por eso Wittgenstein nunca descansa en ninguna Bild concreta. «Se trata de una agonía de humildad, una derrota sin fin de este impulso filosófico que hay en nosotros a fijar nuestras vidas en “la verdad”»²¹¹. A veces queremos ya el paraíso, quizá un nuevo platonismo, y por eso fallamos también, en cierto modo de manera inevitable. El silencio de Wittgenstein es, en gran parte, un camino sangriento y duro hacia una plenitud ambiciosa, una vía de sabio que no rehusa el consuelo y piensa siempre en una esperanza de una vida más grande y mejor que, a veces, envenena la vida, con el nihilismo, al no conseguirse²¹². Hay que aprender a morir. Esta es la clave de la deconstrucción; pero nosotros seguimos con la danza del totem de la vida, del mundo actual y su muerte²¹³.

Para R. E. Hill, en la nueva religiosidad, cuando decimos “que se haga la voluntad de Dios” no quiere decir que Dios quiera, sin más, aquello que ahora hay, sino que hemos de ver la cosas con una cierta perspectiva. Dios

208. Ib., 189.

209. Ib., 192.

210. Ib., 197.

211. Ib., 204.

212. Ib., 207.

213. Ib., 208.

actúa cuando hay cariño, vivimos juntos, caminamos juntos, nos amamos, y no olvidamos el sufrimiento. Uno puede darse cuenta que desde el principio el Ser está con nosotros, en nosotros: «And yo will discover that everything you encounter in the world is filled with Being. Heaven and earth are full of Her glory»²¹⁴.

Hoy vivimos el exilio de Dios y la desconfianza de la comunidad y la erosión de la esperanza. Con frecuencia, también los creyentes, buscamos una comunidad y solamente encontramos una organización. Es necesario volver al Dios bíblico, al Dios del amor. Se ha terminado el Dios racionalista, el motor inmóvil que no tiene corazón, hay que volver al misterio de Dios. La modernidad religiosa nos ha destruido. Ha fracasado como ideología, como utopía, como futuro del hombre. La post-modernidad exige a la Iglesia reducir la inflación del lenguaje religioso y establecer prioridades con un cristianismo vivido como buena noticia²¹⁵, un cristianismo silencioso y eficaz (Bonhoeffer), es decir, humilde, confiado realmente a Dios y por tanto filial, no señorial. El Dios bíblico es Dios de los hombres, con un lenguaje humano viviente por el amor²¹⁶. Se da una muerte del Dios metafísico y una nueva resurrección de la humanidad de Dios en la inmanencia de la vida humana, pues no hay cristianismo sin mundo y sin encarnación. En cambio la alienación religiosa es el enriquecimiento de Dios a costa del hombre, y el creyente está obligado a protestar por ésto.

El dominio de la naturaleza y la planificación de la historia nos desvincula del Dios estático y acaba en la disolución de la “onto-teo-logía” (K.Löwith) «en ser expulsat del món, Dèu resta absent». Sólo queda el vacío del espacio divino y el hombre se aloja en él, divinizándolo²¹⁷. A Dios le sustituyen las cosas, las creencias, los mitos. El hombre hace a Dios a su imagen y semejanza, el hombre se sueña divino por naturaleza y no por gracia, así se convierte en un narciso. Por eso debemos vivir *ante Dios y con Dios, pero sin Dios*, decía Bonhoeffer, pues el Dios cristiano, que es amor, deja libre al hombre, le abandona pero porque le ama como se ve en Cristo. Hay entonces una kénosis que es el ateísmo del Dios metafísico, Cristo se hace presente como hombre sin pretensiones divinas y hay una desclericalización de la Iglesia y del mundo²¹⁸. Feuerbach describe al hombre abstracto del poder y el placer, al egoísta animal y autócrata que se autodestruye y se conduce al

214. Ib., 225.

215. CASTIÑEIRA, A., *L'Experiència de Déu en la postmodernitat*. Prólogo, J.M^a. Rovira Belloso. Cruïlla, Barcelona 1991, 45-46. Hay trad. castellana.

216. Ib., 48.

217. Ib., 56.

218. Ib., 59.

nihilismo. Dios deja su lugar al Dios-hombre no al hombre animal, no al nihilismo²¹⁹.

Necesitamos ser peregrinos de la vida no dominadores de ella. No somos ni pesimistas ni optimistas. Dios es el Dios de la vida, no contra la vida, como cree Nietzsche²²⁰. Hoy la adhesión del creyente es al Dios infinito no al ídolo. El hombre no es Dios por naturaleza sino por gracia, no es el hombre del vacío sino el que vive en plenitud.

No hay por tanto un fracaso de la modernidad sino una aporía: El cristianismo no podía aceptar la pretensión absolutista de la modernidad. Ahora bien, la modernidad no puede aceptar las pretensiones absolutistas del cristianismo, nos dice G. Faus²²¹. A los dos les conviene una cura de humildad, como ha indicado muy bien P. Blanquart.

Para P. Rossi, los ídolos modernos son la totalidad, la unificación, la fundamentación, la autolegitimación, la historia y la positividad tecnológica. Para M. Weber la modernidad nos da un autonomización de todo el hombre, las ciencias, la moral, la filosofía etc.

En cambio lo esencial de la posmodernidad, es para P. Rossi: la debilidad, el polimorfismo, la deconstrucción, la discontinuidad, la inestabilidad, la caída de lo nuevo y su mitología. Se trata también hoy de una resacralización, una nueva sensibilidad para el misterio y la tradición viva, un nuevo deseo de vivir, por encima de todo, un nuevo sentido del grupo y de la comunidad, una nueva utopía que se refiere a las personas, al presente: la utopía somos nosotros²²².

Hay una crisis de modelos hacia un nuevo paradigma, según la idea de Kuhn. Es el momento de la religión, según Lyotard, pero no de la de antes²²³. Necesitamos una fe que sea memoria permanente de Dios, de su misterio, de su bondad y de su misericordia. Necesitamos una verdadera mística. En el cristianismo necesitamos una fe que sea capaz de ser memoria permanente del Dios de la vida, del Dios del amor²²⁴ y del Dios de la esperanza, de modo que sea comunidad de amor también para los que no tienen esperanza. Esta memoria debe ser una barrera infranqueable frente a la insensibilidad postmoderna hacia el sufriente humano y el Tercer Mundo. Lo expresa

219. *Ib.*, 63-64.

220. *Ib.*, 65.

221. *Ib.*, 84.

222. VATTIMO, G., *La sociedad transparente*. Paidós, Barcelona 1990, 154 y ss.

223. CASTIÑEIRA, A., *L'Experiència de Déu*, 110.

224. METZ, J.B.-T.R. PETERS, *Pasión de Dios*. Trad. castellana Herder 1992, 36 y ss., 72 Y 78. Cf. también MARDONES, J. M^o., *Postmodernidad y cristianismo*. El desafío del fragmento. Sal Terrae, Santander 1988, 95, 112, 130, 144.

muy bien J.B. Metz: «Lo que podría definirse filosóficamente como pensamiento postmoderno... tiene una correspondencia en la vida cotidiana no exenta de problemas. ¿No se abre paso una especie de nueva sensibilidad que vuelve a desplazar hacia una mayor lejanía existencial la miseria y las calamidades de los pueblos pobres? ¿No se está difundiendo un nuevo tipo de privatización de nuestra vida, una mentalidad de espectadores sin obligación de ejercer la crítica, casi diría una actitud de mirones ante las graves crisis y los enormes sufrimientos del mundo?... ¿No se propaga entre nosotros una mentalidad que se habitúa a las crisis y las miserias? Nos acostumbramos, en definitiva, a las crisis de pobreza en el mundo, que parecen consolidarse cada vez más y que atribuimos, por tanto, con un encogimiento de hombros, a una evolución social anónima sin sujeto»²²⁵. Esta crítica se dirige también al rápido optimismo de Fukuyama que sobrevuela demasiado fácilmente el Tercer Mundo y el sufrimiento de los marginados²²⁶.

La contingencia de la historia nos revela que todo es don y pura gracia, pero ahí tenemos los hombres una enorme responsabilidad ante el misterio sobrecogedor de Dios y de la vida humana. De ahí la enorme honradez con que debemos vivir este momento histórico, con su gran inestabilidad y carencia de seguridades (cf. 2a. Petr. 3,11-15). Para los cristianos la disolución de la historia nos revela su esencia definitiva como realización absoluta de la kénosis de Dios en Cristo por amor al hombre y a todos los hombres²²⁷. Y nosotros tenemos la misión de continuar su camino.

Domingo NATAL
Estudio Teológico Agustiniano
Valladolid

225. METZ, J. B., T.R. PETERS, *Pasión de Dios*, 42-43.

226. *Ib.*, 43-44.

227. ALTIZER, Th. J.J., *History as Apocalypse*. ALTIZER, Th. J. J., Ch. E. WINQUIST, *Deconstruction & Theology*, 174-176.