

## Cuarta conversación

### Problemas filosóficos contemporáneos (II): Secularización y posmodernidad

Poco antes de entrar en el silencio definitivo Saint-Exupéry se preguntaba: “¿cómo hablar a los hombres?” “¿cómo encontrar esas palabras que van más allá de las palabras?”<sup>1</sup> Hoy, les ruego que con amable disponibilidad, acepten que una preocupación similar se encuentre en el fondo de la que será una exposición muy sumaria, esquemática, en cierta manera unidimensional y fantasmal, del fenómeno de la «secularización». Fenómeno nacido en el seno, sobre todo, de la «modernidad temprana», que se recorre hasta lo que se llama «posmodernidad» o «modernidad tardía». Espero que esta exposición suscite, en alguno o algunos, interrogantes y deseos de profundizar en un fenómeno que es el característico de la época moderna, aquella que Heidegger ha llamado la *Época de la Imagen del Mundo*,<sup>2</sup> de la época, que podríamos decir hoy, cuando estamos ya avanzados en ella, de un nihilismo invadente y en que un grupo de hombres ha fundado lo que se llama la «ciudad secular».

Mi exposición, como acabo de decir, será muy sumaria. Solamente me referiré a algunos de los lineamientos fundamentales de la secularización. Para ilustrar lo que ha sido este proceso gigantesco, que por lo menos ya tiene cinco siglos, si es que no nos remontamos a sus raíces en las postrimerías de la Edad Media, sería posible utilizar una suerte de parábola completamente distinta a la parábola evangélica del hijo pródigo. Esta sería una parábola que podríamos intitular la del «Padre que se va» y que no es la del hijo que retorna sino la del padre, que cuando los hijos son maduros los deja librados o liberados para que construyan, prolonguen y administren la casa. Al principio, los hijos añoran al padre y a medida que va pasando el tiempo se nota menos su presencia hasta que un día esta ausencia se vuelve un vacío que nada ni nadie puede llenar. En el fondo, esto es lo que ha pasado en el período en la época moderna.

Lo que hoy se llama el «reflorecimiento religioso», en un sentido muy amplio, no tiene nada que ver con el reflorecimiento del cristianismo sino con una nostalgia del «padre que se ha ido». Lo fundamental, que aspiro a poder decir, no está vinculado con un análisis de la posmodernidad sino con la señalación y exposición del periplo de esta suerte de odisea del espíritu en la época moderna, desde sus momentos germinales hasta su consumación, sin entrar en las posibilidades ínsitas que se presentan en la posmodernidad. Por lo tanto, lo que dije al principio, que sería una exposición esquemática y sobre todo unidimensional, lo quiero ratificar. Será un señalamiento de la línea de sombra de la posmodernidad dejando de lado las luces que ella pueda ofrecer. Intentaré mostrar, y de ahí el término unidimensional, la dimensión nocturna. Dimensión nocturna que encuentra su momento final en nuestros días con lo que ya no es la secularización, sino lo que se denomina el «secularismo radical». Comenzaré diciendo unas pocas palabras, sobre cómo debe entenderse, o cómo ha sido entendida, estudiada, analizada, profundizada e interpretada en múltiples sentidos la secularización dentro de los últimos veinte o treinta años.

---

<sup>1</sup> Cfr. Saint-Exupéry 2011.

<sup>2</sup> Cfr. Heidegger 1958.

La secularización se presenta, para analistas de época, estudiosos de las ideas, críticos de la religión, historiadores y sociólogos que han intentado comprender este fenómeno, no sólo en su esencia sino también en su origen y consecuencias. La secularización es todo un proceso, ya muy largo, que tiene más de cinco siglos como hemos dicho. Este proceso ha consistido fundamentalmente en la afirmación, revaloración y últimamente en la absolutización de las realidades temporales, llámense éstas realidades economía, política, técnica, ciencia o arte. Tales realidades han brotado y han sido gestadas por el poder creador del hombre. Se instalaron en este mundo y se han llegado a contraponer, en muchos casos a través de un sucesivo desplazamiento de las ideas, de los principios y de las intenciones originales, con lo que tradicionalmente se ha llamado «el otro mundo». Esta secularización aparece entonces como un fenómeno que he señalado así: de revaloración, afirmación y absolutización, en algunos casos como en los últimos tiempos, de realidades de carácter temporal, aquellas que se han llamado realidades profanas frente a las realidades sagradas, un proceso contrapuesto a todo lo que pueda denominarse sagrado, religioso y, en gran medida, sobre todo cuanto afecta directamente a la cosmovisión cristiana y se encuentre vinculado a la Iglesia.

En lo que podríamos llamar la «Aurora de la modernidad» se yergue una figura, cuyos herederos sin recordarla, han asumido: es la figura de Prometeo. Prometeo es el condenado por los dioses por haber tenido piedad de los hombres, el titán generoso y esperanzado que está en los comienzos de la aventura moderna.<sup>3</sup> A él lo denominó Marx, en una de esas expresiones magníficas que muchísimas veces se encuentran en sus escritos, el «primer héroe del martirologio civil».<sup>4</sup> Prometeo es el que ha imantado, sin ser consciente de ello en la mayor parte de los casos, a una serie de figuras extraordinarias que se encuentran en los albores de la modernidad. Tales figuras pertenecen, sobre todo, al campo de la filosofía, la teología, la ciencia y el arte: Descartes, Galileo, Leonardo da Vinci, Calvino y Lutero se encuentran entre los fundadores de la modernidad o, mejor, de la secularidad. Figuras que han decidido, en gran medida, no sólo el destino inmediato sino el destino futuro desde la modernidad hasta hoy.

Pero para poder comprender el proceso de secularización es preciso señalar, no solo el amanecer de la modernidad, sino también el atardecer de la misma. Y el atardecer no está ya constituido por Prometeo sino que está representado por Narciso.<sup>5</sup> Narciso es la figura mitológica, en cuyas entrañas, late una especie de suicidio no programado pero suicidio latente, donde se juntan a la vez el autoerotismo, la pérdida del sentido de la vida, el consumismo y una suerte de vida sin porvenir, sin fecundación y, en última instancia, sin un sentido último, ni dirección, ni valor.

El periplo, la parábola de la modernidad, podría encontrar en estas dos figuras su arquitectura esencial: en los comienzos está Prometeo y al final, en un momento decadente, se encuentra Narciso. Lo que era promesa ha rematado en una especie de fracaso terrible, trágico y, al mismo tiempo, de escasa relevancia. La parábola, en gran medida trágico-cómica, más que esto es trágico-grotesca.

Voy a señalar, sobre todo, los hitos y momentos culminantes de esa parábola en el terreno de las ideas filosóficas y en el terreno de la, que podríamos llamar, especulación teológica, porque ellos constituyen lo esencial para poder interpretar y comprender el fenómeno de la secularización. Señalaré tres pasos, el primero muy breve y simple que es el significado del

---

<sup>3</sup> Para profundizar en la explicación del mito de Prometeo, el lector puede remitirse a VERNANT 2000: 61.

<sup>4</sup> La expresión aparece en el prefacio de la tesis doctoral que KARL MARX presentó en el año 1841 para obtener el título de doctor en la Universidad de Jena, Bélgica. Cfr. MARX 2004.

<sup>5</sup> Para profundizar en la explicación del mito de Narciso, el lector puede remitirse a GRAVES 1985.

término «secularización». ¿De dónde proviene? ¿Cuál es la génesis etimológica? ¿Cuál es la génesis filológica de la palabra «secularización»? En segundo lugar cuáles han sido los momentos culminantes de la evolución de este proceso, una suerte de fenomenología dinámica y prospectiva de lo que ha sido la secularización desde su comienzo hasta nuestros días. Y finalmente diré solo dos palabras como conclusión sobre el remate o la consumación de la «secularización en la «edad del nihilismo», como se acostumbra a llamar a nuestra época.

«Secularización» es un término de origen latino cuya raíz está en el término *saeculum* que en latín ha sido traducido, al principio, como «siglo» con una connotación temporal y que luego, en una suerte de evolución semántica, se extendió para designar no un período de tiempo sino al mundo mismo como conjunto de realidades terrenas, cismundanas, realidades contrapuestas o contra distintas a las realidades sagradas. Dejo de lado otros significados del término que se llaman jurídicos y que no hacen al caso aquí. Lo que importa es que el término «siglo» lo utiliza ya, por ejemplo, San Pablo para referirse al ámbito de las realizaciones del hombre. En tales realizaciones lo esencial no está dado por la presencia invadente de Dios sino que es aquello donde están presentes las obras fundamentalmente nacidas de la concupiscencia humana.<sup>6</sup>

Este término ha sufrido después otra evolución mayor y ha acontecido que con el correr de los años, la aparición de nuevas interpretaciones y una nueva hermenéutica, el término «secularización» ha sido usado para designar al conjunto de todas esas realidades, en cuyo origen, no está la voluntad salvífica de Dios sino el poder creador del hombre o el poder que el hombre, «Dios segundo»<sup>7</sup> como lo llamó Leonardo Da Vinci, tiene de instalar en el mundo una serie de realidades que no son creadas en el sentido absoluto de la palabra, porque nada se crea en el mundo de la nada, pero sí conformadas e instaladas para ir constituyendo, con el correr del tiempo, la «ciudad secular».<sup>8</sup> La ciudad no simplemente contrapuesta al reino, que es el nombre que se da al imperio de Dios, sino como una realidad que únicamente va importando con total omisión, negación e incluso con profundo olvido, de la dimensión sagrada del mundo. En tanto producto de la creación de Dios y en tanto lugar de la Encarnación del hijo de Dios, el mundo tiene también una dimensión sagrada. Pero el olvido de estas dimensiones salvíficas del mundo, no es el olvido simplemente del «camino para el otro»,<sup>9</sup> como dice Manrique, sino del lugar de la prueba, del lugar del comienzo de la vida definitiva y del reino de Dios. Así entonces, este mundo se va convirtiendo en una especie de gueto gigantesco donde el hombre se encuentra como si no hubiera otra cosa que él mismo y sus creaciones.

---

<sup>6</sup> Cf. 2TIM 4, 10.

<sup>7</sup> La idea de comparar al “hombre y sus productos” con “Dios y su creación” es una idea que va configurando el antropocentrismo moderno. Acerca de los representantes del proceso de transformación hacia lo terrenal y de reivindicación del pensamiento científico técnico, INGOLF AHLERS señala: “Para Nicolás de Cusa, el ser humano es, en virtud de su pensamiento preciso, un segundo dios; para Leonardo da Vinci, la ciencia es una segunda creación; para Galileo y Kepler, la capacidad de entendimiento matemática y astronómica del ser humano se asemeja a la divinidad.” Cfr. AHLERS 2000: 137-157.

<sup>8</sup> SAN AGUSTÍN fue, quizás, quien con mayor énfasis opuso la «ciudad de Dios» a la «ciudad secular», es decir, la ciudad obediente a la ley de Dios frente a la ciudad del pecado. La obra de AGUSTIN inaugura un nuevo espacio reflexión que se denominará “Filosofía de la Historia” cuyas modernas teorías, en muchos casos, no hacen más que secularizar el sentido teleológico y divino de la filosofía de la historia agustiniana. Cfr. SAN AGUSTIN 1958.

<sup>9</sup> Cfr. MANRIQUE 2011.

Este proceso comienza con lo que en la historia de la filosofía se puede denominar «racionalismo moderno». Tal proceso comienza con una reafirmación de la razón humana, sin ser en los comienzos contra la fe pero, en cierta manera, a una distancia prudencial de la fe. Este es el problema de Descartes quien no niega las realidades sobrenaturales y es un hombre de profunda fe religiosa pero, al mismo tiempo, pone entre paréntesis, esto es lo propio de toda fenomenología, a estas realidades para atenerse e introducir su pensamiento en aquel ámbito que es el comienzo de todo pensamiento y descubrimiento de cualquier realidad posible. Y esto es el «yo»,<sup>10</sup> una reversión y giro antropológico primero, que luego se convertirá en un giro antropocéntrico cuando el hombre se convierta, ideológicamente, en el centro del Universo. Todavía esto no está en Descartes ni tampoco en Galileo, para quien, si bien el mundo está escrito en caracteres matemáticos,<sup>11</sup> no olvida, como creyente, que estos caracteres matemáticos han sido producidos y esta posibilidad misma ha sido dada por un origen que no está en el mundo mismo. De todas maneras, los primeros comienzos son los del racionalismo.

En los primeros pasos, el racionalismo es la afirmación de la «Razón» como el instrumento fundamental de que necesita valerse el hombre para el autodescubrimiento primero y, luego, para el descubrimiento de «lo otro» del hombre, que es lo que llamamos, genéricamente, «mundo» o «realidad». Pero este proceso se acentúa de tal manera que lo que es la razón utilizada con fuerza metafísica por Descartes, la razón capaz de captar las esencias de los entes del mundo, se va convirtiendo en una razón que está al servicio del dominio del mundo, y esto va a ser la razón propia de la Ilustración del siglo XVIII, que es la «razón instrumental» o también llamada «razón funcional». En el libro *Dialéctica de la Ilustración*, dos extraordinarios pensadores marxistas de la Escuela de Frankfurt,<sup>12</sup> escuela para-marxista o paralela al marxismo ortodoxo, Horkheimer y Adorno, han señalado cómo se ha producido el tránsito de la «razón analítica o metafísica» a la «razón funcional o instrumental».<sup>13</sup> Este giro ha tenido, y sigue teniendo, consecuencias hasta el día de hoy. Es decir, la razón puesta al servicio de la indagación del ser del mundo se transforma en una razón puesta al servicio del hombre para el dominio del mundo. Es en el siglo XVIII cuando, en realidad, se cumple algo que ya había preanunciado en la misma época de Descartes, aunque desde otra perspectiva totalmente profana, Lord Bacon, cuando había sostenido que conocer tiene una finalidad: «saber para poder».<sup>14</sup> Esta es la primera manifestación de que la razón está al servicio de la «voluntad de poder».<sup>15</sup> El destino de la razón en el mundo no está en el conocimiento desinteresado como ya pedía Aristóteles, Santo Tomás, los clásicos y todavía siguen pidiendo muchos metafísicos actuales sino que la razón está al servicio del dominio, la manipulación, la conformación y, sobre todo en algunos casos, del envilecimiento del mundo. Así entonces, estos primeros pasos y etapas en el orden de las ideas, se dan teniendo como horizonte referencial a la razón humana.

---

<sup>10</sup> RENE DESCARTES alcanza una reflexión que será de capital importancia para el desarrollo ulterior del pensamiento filosófico occidental. La expresión que se popularizó y que aparece en sus obras fue: “cogito, ergo sum”, “pienso, luego existo”. Cfr. DESCARTE 2007: 62.

<sup>11</sup> Cfr. GALILEO GALILEI 1981: 63.

<sup>12</sup> Para profundizar en un estudio crítico de la Escuela de Frankfurt y sus principales representantes, el lector puede remitirse a HERNÁNDEZ-PACHECO 1996.

<sup>13</sup> Cfr. HORKHEIMER y ADORNO 1994.

<sup>14</sup> Cfr. FRANCIS BACON, *Novum organum*, 1, III.

<sup>15</sup> «Voluntad de poder» es un concepto técnico-filosófico fundamental en la filosofía de FRIEDRICH NIETZSCHE (1844-1900).

Luego vendrá otro momento, salvo el interregno del romanticismo, en que los sucesores de Hegel, lo que se llama la «izquierda hegeliana» y cuya figura más importante es Carlos Marx, harán de la razón algo que también permitirá recuperar el conocimiento, pero estando al servicio de la *praxis*. Para ellos, una razón que no esté al servicio de la *praxis* es una razón inválida, sin ninguna utilidad ni finalidad. Sólo la razón que sirve a la *praxis*, a la actividad humana en el mundo, es una razón importante a la que hay que atender y utilizar. El positivismo dará un paso más porque, dentro de todo, en Marx hay una metafísica, si bien materialista, pero metafísica al fin. En cambio, en el positivismo, se produce un reduccionismo radical profundísimo con respecto a todo lo que tenga que ver con lo religioso y lo metafísico. Con el positivismo comienza lo que se ha llamado la «muerte de la metafísica moderna», la «irreligiosidad radical», la «desacralización total del mundo» o el «desencanto del mundo», es decir, el quitarle al mundo lo que tenga de sagrado, de dimensión luminosa y de mágico. Este «desencantamiento del mundo» ha sido señalado, con una fuerza extraordinaria, quizás por el más grande sociólogo del mundo del siglo XX, que ha sido Max Weber.<sup>16</sup> Al positivismo, que trae el «desencanto del mundo», Ortega y Gasset lo llamó la «antifilosofía»,<sup>17</sup> la antimetafísica. El positivismo reduce la vida del hombre nada más que a la experiencia fenoménica y al mundo del conocimiento lo reduce a mundo de fenómenos, es decir, de lo experimentable, computable, manipulable y puramente pragmático.

Hoy vivimos inmersos dentro de un «pragmatismo radical», que es un hijo del positivismo. Todos estos pasos en el terreno de las ideas, la eliminación de las esencias y la apología de los fenómenos, que es lo propio del positivismo decimonónico del siglo XIX y que tiene su prolongación todavía más aguda y fuerte en el llamado «neopositivismo»<sup>18</sup> del siglo XX, constituyen, en el terreno de la filosofía, momentos cruciales e hitos de la secularización como proceso de profanación, mundanización y desacralización del mundo. En la actualidad llegaríamos, con la posmodernidad, a una especie de culminación que es a la vez una decadencia y pérdida total de lo que fue la razón originariamente, de su valor y su alcance. Dejo de lado los límites de la razón, señalados como nadie por Pascal,<sup>19</sup> pero sobre todo, lo que ha tenido que ver con la profecía de los primeros pensadores, con la apologética de los ilustrados, la revaloración y la manipulación de la razón propia de los positivistas y de la filosofía en cuya entraña duerme, florece y se fecunda la realidad.

---

<sup>16</sup> Cfr. WEBER 1998: 163.

<sup>17</sup> Cfr. ORTEGA Y GASSET Vol. IV, 1955: 51.

<sup>18</sup> Denominación bajo la cual se adscriben un grupo de científicos y filósofos que conformaron el llamado Círculo de Viena y que, en el año 1929, elaboraron un manifiesto titulado *La concepción científica del mundo* con el objetivo de barrer toda metafísica, teología e idealismo del discurso y lenguaje científico, único discurso capaz de generar enunciados significativos frente a todos aquellos otros que, por su sentimentalidad e impotencia para referirse y reducirse a instancias empíricas contrastables, carecen de sentido. En el manifiesto se expresaba: “Resulta cada vez más evidente que no sólo la actitud libre de metafísica, sino también la antimetafísica, significa la meta común de todos.” Cfr. NEURATH, HAHN, CARNAP 1995.

<sup>19</sup> En la obra de PASCAL podemos encontrar una crítica contemporánea a la razón moderna: “Dos excesos: excluir la razón, no admitir sino la razón”; “No busquemos, por consiguiente, seguridad ni firmeza.”; “El hombre no es más que un sujeto lleno de error natural e indeleble sin gracia. Nada le muestra la verdad. Todo le engaña. Estos dos principios de verdades, la razón y los sentidos, además de que carece cada uno de ellos de sinceridad, se engañan recíprocamente el uno al otro. Los sentidos engañan a la razón con falsas apariencias, y esa misma trampa que hacen a la razón la reciben de ella a su vez: se desquita.” y su famosa expresión “El corazón tiene sus razones que la razón no conoce”. Cfr. PASCAL 1984.

Este periplo encuentra su culminación, en el terreno de las ideas, en lo que Gianni Vattimo, quizás el más importante de los pocos teóricos de la posmodernidad, ha llamado el «pensamiento débil»,<sup>20</sup> que otros han llamado el «crepúsculo del pensamiento», la «muerte de la metafísica», la «idolización de lo terreno», la «idolización de lo temporal» o la «idolización de lo profano». El «pensamiento débil», la «derrota del pensamiento», constituye el alma misma de la posmodernidad que hoy se presenta a la vez como «poshistoria» y «poscristianismo».<sup>21</sup>

Una línea es esta y la otra es la teológica. Yo les hablé y mencioné al principio un nombre que se encuentra también en los albores de la modernidad. Es el nombre de Calvino. Calvino es el pensador de mayor influencia, quizás en la visión radicalizada de la secularización, que es lo que llamamos el «secularismo». Es una figura enigmática, compleja, pero una figura de una influencia decisiva en lo que también Max Weber ha llamado los orígenes y el desarrollo del capitalismo. La idea teológica de Calvino parece estar en las antípodas de toda secularización ya que es la idea de la «predestinación».<sup>22</sup> Sobre ella no voy a entrar, porque eso es otro tema, pero sí hay en Calvino una idea de un peso enorme hasta nuestros días, aun en los que no lo conocen ni lo han estudiado, también señalada por Max Weber, que es la idea de que la «predestinación» significaría, para los hombres, una tortura insoportable si Dios no les hubiera ofrecido, al mismo tiempo, una posibilidad de reconocerse en gran medida salvos. Y esta posibilidad de reconocimiento es el éxito en el mundo, en los negocios, en la manipulación del mundo y en todos los sentidos de la vida. Esto es lo que Calvino sostiene.<sup>23</sup> Max Weber dice que tal éxito está en los orígenes del puritanismo y de la mentalidad capitalista.<sup>24</sup> Es decir, el éxito, sobre todo el económico, es como una garantía que Dios le ofrece al hombre para liberarlo de esa carga y tormento insoportable que es el de saber si está o no predestinado a salvarse.

Después de Calvino vendrán otros como la llamada «teología liberal» del siglo XIX. El siglo XVIII ha sido llamado «el siglo sin Dios»,<sup>25</sup> la teología del siglo XVIII no tiene demasiada fuerza pero la teología del siglo XIX sí. La «teología liberal» es una teología en la cual se produce un profundo giro desde lo que llamamos el «campo de la fe» al «campo de la moral». Sin embargo, lo que me importa señalar no es este momento, interesante pero no decisivo, sino lo que ha acontecido con la secularización en el siglo XX, en el campo de la teología y con algunas figuras capitales del pensamiento protestante. Me refiero fundamentalmente al pensamiento, sobre todo luterano, como el de Karl Barth, Rudolf Bultmann y Dietrich Bonhoeffer. Menciono las tres figuras más importantes de la teología protestante del siglo XX, quizás junto con Paul Tillich, y que fueron geniales por su profundidad, capacidad teológica, análisis, exégesis e interpretaciones acerca de la Sagrada Escritura y del mensaje del Evangelio en el mundo.

---

<sup>20</sup> Cfr. VATTIMO 1988: 18-42.

<sup>21</sup> No deja de ser una curiosidad que G. VATTIMO haya logrado sintetizar en su filosofía, el comunismo, el catolicismo y su condición de homosexual. Para sorpresa de muchos «posmetafísicos», en entrevistas recientes, ha manifestado que el Papa Francisco es el Gramsci de hoy (*Tiempo argentino*, 12/03/2015) y que el actual Papa podría ser el punto de referencia de una visión alternativa a los capitalismos de los países desarrollados (*La Nación*, 23/11/2014).

<sup>22</sup> “La predestinación es definida como la predeterminación por Dios de lo que hará en el tiempo. Entre ello cuenta la predeterminación de los que serán salvados y de los que serán condenados.” Cfr. FERRATER MORA, voz “Predestinación” (1971: 467-468).

<sup>23</sup> Cfr. CALVINO 2003.

<sup>24</sup> Cfr. WEBER 2012.

<sup>25</sup> Cfr. MÜLLER-ARMACK 1968.

Estas figuras han sostenido que la secularización es totalmente ambigua porque el mundo ya es ambiguo. Cuando lo interpretamos, desde la perspectiva puramente profana, el mundo es el lugar donde se nace, se crece, se reproduce y se muere. Pero cuando lo interpretamos desde otra dimensión, desde la dimensión de creatura, el mundo pertenece al orden creatural como pertenecen todas las creaturas en el mundo. Cuando lo vinculamos con esta dimensión hay, en el fondo de todo lo profano, una dimensión sagrada, y esta dimensión sagrada es lo que algunos han afirmado. Martin Buber, por ejemplo, ha sostenido que, en el fondo, todo es sagrado pero que en la realidad, en sus manifestaciones exteriores, concreto históricas, está lo sagrado y lo profano como lo que todavía no ha llegado a ser sagrado.<sup>26</sup> Es decir, hay como un impulso de la creación misma que lleva a un permanente crecimiento y afianzamiento de lo sagrado, que se traducirá y manifestará en lo que se ha llamado la «parusía»<sup>27</sup> o el Reino definitivo de Cristo.

Estos conceptos teológicos, se pueden o no discutir, yo aquí, simplemente, los enuncio como tesis teológicas propias de estos pensadores. Karl Barth ha separado totalmente lo que son los «productos de la fe» frente a lo que él llama la «religión» y ha sido, en sus expresiones, de una dureza terrible. Sostuvo que la religión era algo así como la trampa que el hombre le tiende a Dios, creyendo poder atraparlo, mientras que la fe es fidelidad a la palabra de Dios. Por lo tanto él defiende la importancia absoluta de la fe, cuya procedencia no tiene orígenes en el hombre, frente a la religión que es una creación humana.<sup>28</sup> Esta es una tesis. Sin embargo, el más grande pensador teológico de la secularización, que viene de la escuela de Barth, pero que da una interpretación en parte distinta, fue una figura de una nobleza, integridad y vida trágica: Dietrich Bonhoeffer, que pocos días antes de la caída de Hitler fue condenado a muerte y asesinado. Era un teólogo que había participado en una revuelta contra Hitler y, poco antes de morir en un campo de concentración, escribió en prisión unas cartas que son el testimonio más poderoso de lo que para él será el porvenir del hombre secularizado que debe vivir ante Dios, con Dios y sin Dios.<sup>29</sup> Ante Dios, con Dios y sin Dios, en el futuro debemos vivir como si Dios no existiera. El hombre del mañana que se ha convertido a sí mismo, primero en parte con Descartes y luego en el centro del universo con otros pensadores posteriores, ha producido este acontecimiento dentro de la secularización que es el «antropocentrismo», la «mayoría de edad»<sup>30</sup> y la apología de la «autonomía humana». Es este

---

<sup>26</sup> M. BUBER sostiene que a diferencia de la relación «Yo-Ello», que cosifica al mundo y al ser humano, la relación «Yo-Tú» es auténtica, sagrada y venida a través de la gracia de Dios. En todos los dominios del mundo podemos determinar una línea de demarcación entre el «Tú» y el «Ello». Cfr. BUBER 1960.

<sup>27</sup> El término proviene del griego παρουσία que significa “llegada” o “presencia” y que, en el contexto del Nuevo Testamento, hace referencia a la segunda venida de Cristo a la Tierra. Cfr. MT 16,27; MT 24, 26:28; LC 17, 20:37; JN 14,3.

<sup>28</sup> Cfr. BARTH 2002.

<sup>29</sup> BONHOEFFER señala con agudeza el carácter distintivo de la secularización contemporánea: “Y nosotros no podemos ser honestos sin reconocer que hemos de vivir en el mundo «etsi Deus non daretur». Y esto es precisamente lo que reconocemos...¡ante Dios!; es el mismo Dios quien nos obliga a dicho reconocimiento. Así nuestro acceso a la mayoría de edad nos lleva a un veraz reconocimiento de nuestra situación ante Dios. Dios nos hace saber que hemos de vivir como hombres que logran vivir sin Dios. ¡El Dios que está con nosotros es el Dios que nos abandona (Mc 15, 34)! El Dios que nos hace vivir en el mundo sin la hipótesis de trabajo Dios, es el Dios ante el cual nos hallamos constantemente. Ante Dios y con Dios, vivimos sin Dios.” Cfr. BONHOEFFER 1983: 252.

<sup>30</sup> Algunos filósofos modernos vincularon la mayoría de edad con la Ilustración. En respuesta a la pregunta pública, acerca de qué es la Ilustración, realizada por el párroco de Berlín J. F. Zöllner, IMMANUEL KANT escribía en 1784: “La ilustración consiste en el hecho por el cual el hombre sale de la minoría de edad. Él mismo es culpable de ella. La minoría de edad estriba en la incapacidad de servirse

hombre el que deberá vivir en el futuro como si Dios no existiera. Bonhoeffer no niega la existencia de Dios, simplemente dice que el estilo de vida del hombre del futuro, del hombre que él veía que se perfilaba allí en su tiempo y que es el hombre en que hoy vivimos, deberá vivir de espaldas a Dios.

Después de Bonhoeffer las cosas fueron todavía mucho más lejos. Para él Dios es una ausencia, pero una ausencia que tiene una suerte de presencia misteriosa sobre el hombre. Mediante la fe el hombre está abierto a Dios, pero vive como si Dios no existiera, este es su estilo de vida en el mundo. Antes y después a Bonhoeffer aparecieron una serie de pensadores, entre ellos Nietzsche, que fueron los herederos teológicos y que sostuvieron una tesis, que ha sido muy criticada y que hoy no tiene mayor vigencia, pero que la tuvo durante más de dos décadas y que es la teología de la «muerte de Dios». Nietzsche había proclamado proféticamente, y como un testimonio viviente de su época, lo que en realidad los hombres vivían, aunque dijeran otras cosas sosteniendo teórica o sentimentalmente la existencia de Dios. Aquellos hombres vivían no solamente como si Dios no existiera sino como si Dios hubiera muerto.

Nietzsche es el interlocutor, quizás el más válido, que tiene el cristianismo en la actualidad. En una obra que se intitula *La gaja ciencia*, una obra fragmentaria constituida por pensamientos dispersos, existe un fragmento que se llama *El hombre loco o El alienado*. Allí Nietzsche pone, en boca del alienado, unas palabras que no solamente querían ser un símbolo sino ser la manifestación de una realidad concreta que era el ámbito de vida de los hombres de su tiempo: “Dios ha muerto, Dios está definitivamente muerto, vosotros y yo somos sus asesinos”<sup>31</sup> y en otras obras señala que “las aguas de la religión retroceden dejando detrás desiertos y pantanos”<sup>32</sup>, “el nihilismo, el más inhóspito y desagradable de los huéspedes está a la puerta”.<sup>33</sup>

Los teólogos de la «muerte de Dios», tales como Thomas Altizer, Hamilton, Paul van Buren y el obispo anglicano Robinson, sostienen que no es simplemente una metáfora nietzscheana sino la constatación de un hecho real, porque Dios murió definitivamente en Cristo. Al morir Cristo también murió Dios y como no pueden sostener ni la resurrección, ni ciertos dogmas propios que se sostienen en el Credo, estos pensadores afirman la «muerte de Dios». Tras ella no le queda al hombre nada, y si algo le quedara de religioso, es lo que en su mensaje histórico hizo Cristo. Bonhoeffer denomina a esto “El hombre para los otros”.<sup>34</sup> Lo único que podía quedar de lo que fue, tal como diría un pensador posmoderno, es un «meta relato», un gran relato pero que ya no tiene vigencia. De los Evangelios o la Biblia, lo que quedaría como un mensaje valorable y aceptable, es el de que los hombres tienen también una misión: “Ser hombres para los hombres”, que es lo que hoy llamaríamos la «solidaridad humana». Sin embargo, esto tiene muy poco que ver con la caridad como virtud sobrenatural.<sup>35</sup>

---

del propio entendimiento, sin la dirección de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad, cuando la causa de ella no yace en un defecto del entendimiento, sino en la falta de decisión y ánimo para servirse con independencia de él, sin la conducción de otro. ¡Sapere aude! ¡Ten valor de servirse de tu propio entendimiento! He aquí la divisa de la ilustración.” Cfr. KANT 2004: 33.

<sup>31</sup> Cfr. NIETZSCHE 1986: 155.

<sup>32</sup> Cfr. NIETZSCHE 2011: 768.

<sup>33</sup> Cfr. NIETZSCHE 1993: 22.

<sup>34</sup> Cfr. *Esbozo de un estudio*. W. E., pp. 191-192 citado en BENZO 1978: 86.

<sup>35</sup> Estas cuestiones no han sido ajenas a las encíclicas papales: JUAN PABLO II recupera en *Sollicitudo rei socialis*, del 30 de diciembre de 1987, la idea del «deber de solidaridad» que PABLO VI había señalado 20 años antes en *Populorum progressio*. Ambas disponible en el sitio oficial del Vaticano Cfr.



Ahora ustedes comprenden cómo se fue cerrando esto hasta terminar, en el terreno de las ideas, con el «pensamiento débil» y la «derrota del pensamiento», como lo ha llamado Finkelkraut.<sup>36</sup> Y en el otro terreno está la «muerte de Dios» y un cristianismo totalmente secularizado donde lo que queda de Cristo es el «Cristo superstar», la figura de un hombre importante pero de un hombre que no era para nada, ni siquiera esto es posible afirmarlo, el hijo de Dios hecho carne. Por lo tanto la secularización, que comienza con la presencia prometeica en el pensamiento, remata en esta presencia decadente de Narciso con la «derrota del pensamiento». En el terreno teológico, lo que comienza con un intento de reconocimiento de las realidades terrenas y sobre todo del éxito mundano como una especie de señal evidente de la salvación, termina en la «muerte de Dios», que ni siquiera trae aparejado el reino del hombre pero, sí en cambio, la edad del fragmento, la negación, en cierta manera, la derrota del hombre que vuelve a sentir la ausencia de Dios pero que ya no puede retornar, por lo menos en la inmensa mayoría de los casos, mediante el recuerdo de la verdadera figura del padre.

Muchos vuelven a una revitalización de lo sagrado, pero esta revitalización o resurrección tiene muy poco que ver, por no decir casi nada, con el cristianismo, sobre todo en sus manifestaciones más decididas de la época contemporánea como son la emergencia de ciertas sectas y, fundamentalmente, con esa nueva espiritualidad que llamamos la «New Age».

Este ha sido el periplo que yo quería señalar, dejando de lado el análisis de la posmodernidad porque será motivo de una exposición distinta donde ya todo esto que precede no es sino ya, en cierta manera, la preparación y lo que ha llevado a la aparición de este momento que algunos llaman la «Edad del Nihilismo».<sup>37</sup>

28 de Mayo de 2008

---

[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_30121987\\_sollicitudo-rei-socialis.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html) y [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_26031967\\_populorum.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html)

<sup>36</sup> Cfr. FINKIELKRAUT 1987.

<sup>37</sup> El filósofo argentino LUIS JORGE JALFEN ha utilizado esta expresión en su obra *La Edad del Nihilismo* (1984).

## BIBLIOGRAFÍA

- AHLERS, INGOLF (2000). "En torno a la dialéctica de la secularización: cristianismo y modernidad", en: *La genealogía del cristianismo. ¿Origen de Occidente?* México: Sello Bermejo; 137-157.
- BARTH, KARL (2002). *Carta a los Romanos* (Trad. Abelardo Martínez de la Pera). Madrid: BAC.
- BENZO, MIGUEL (1978). *Hombre profano, hombre sagrado: tratado de antropología teológica*. Madrid: Cristiandad.
- BONHOEFFER, DIETRICH (1983). *Resistencia y sumisión*. Salamanca: Sígueme.
- BUBER, MARTÍN (1960). *Yo y Tú* (Trad. Horacio Crespo). Buenos Aires: Galatea Nueva Visión.
- CALVINO, JUAN (2003). *Institución de la religión cristiana*. Madrid: Visor.
- DESCARTES, RENE (2007). *Discurso del método* (Trad. Silvia Maeso). Buenos Aires: Prometeo.
- FERRATER MORA, JOSÉ (1971). *Diccionario de filosofía*. Buenos Aires: Sudamericana.
- FINKIELKRAUT, ALAIN (1987). *La derrota del pensamiento* (Trad. Joaquín Jordá). Barcelona: Anagrama.
- GALILEI, GALILEO (1981). *El ensayador*. Buenos Aires: Aguilar.
- GRAVES, ROBERT (1985). *Los mitos griegos* (Trad. Luis Echávarri), Vol I. Madrid: Alianza.
- HEIDEGGER, MARTÍN (1958). *La Época de la Imagen del Mundo* (Trad. Alberto W. de Reyna). Santiago de Chile: Los Anales de la Universidad de Chile.
- HERNÁNDEZ-PACHECO, JAVIER (1996). *Corrientes actuales de la Filosofía*. Madrid: Tecnos.
- HORKHEIMER, MAX y ADORNO, THEODOR W. (1994). *Dialéctica de la Ilustración* (Trad. Juan José Sánchez). Valladolid: Trotta.
- JALFEN, LUIS JORGE (1984). *La Edad del Nihilismo*. Buenos Aires: Tres tiempos.
- KANT, IMMANUEL (2004). *Filosofía de la historia\Qué es la ilustración* (Trad. Emilio Estiú y Lorenzo Novacassa). La Plata: Terramar.
- MANRIQUE, JORGE (2011). *Coplas por la muerte de su padre*. Madrid: Castalia.
- MARX, KARL (2004). *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*. Madrid: Sexto Piso.
- MÜLLER-ARMACK, ALFRED (1968). *El siglo sin Dios*. México: Fondo de Cultura Económica.

- NEURATH, O., HAHN, H, CARNAP, R. (1995). *La concepción científica del mundo* (Trad. Alonso Zela). Lima: Centro de Estudios de Filosofía Analítica.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH (1986). *El gay saber* (Trad. Luis Jiménez Moreno). Madrid: Espasa-Calpe.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH (1993). *Fragmentos póstumos* (Trad. Germán Meléndez Acuña). Colombia: Norma.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH (2011). *Obras completas* (Trad. J. B. Llinares, D. S. Meca, L. E. Guervós). Madrid: Tecnos.
- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ (1955). *Obras completas*, Vol. IV. Madrid: Revista de Occidente.
- PASCAL, BLAISE (1984). *Pensamientos* (Trad. Juan D. Berrueta). Buenos Aires: Orbis.
- SAINT-EXUPERY, ANTOINE DE (2011). *Carta de un rehén*. Madrid: Nortedur.
- SAN AGUSTIN (1958). *Obras de San Agustín*, Vol. XVI y XVII. Madrid: BAC.
- VATTIMO, GIANNI (1988). *El pensamiento débil*. Madrid: Cátedra.
- VERNANT, JEAN-PIERRE (2000). *El universo, los dioses, los hombres. El relato de los mitos griegos* (Trad. Joaquín Jordá). Barcelona: Anagrama.
- WEBER, MAX (2012). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Alianza.
- WEBER, MAX (1998). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Trad. Jorge Navarro Pérez). Madrid: ISTMO.