

## LA ESCATOLOGÍA SECULAR CONTEMPORÁNEA: ¿RETORNO A LA INMANENCIA?<sup>1</sup>

*Fernando Aranda Fraga*  
*Universidad Adventista del Plata, Libertador San Martín, ARGENTINA*  
*secinves@uapar.edu*

### *Resumen*

Una de las notas características de la posmodernidad es el haber llegado al momento cúlmine del proceso de secularización operado por la conciencia moderna. El posmodernismo surge sustancialmente como la antítesis del proyecto moderno; precisamente se autoinstituye como un anti-proyecto. Dentro de la pluralidad de aspectos que contempla el tema del posmodernismo, hemos de analizar el proceso de secularización de la conciencia moderna, confluyendo, a partir del ingrediente de fuerte tonalidad panteísta que le proporciona la posmodernidad, en una religión a medida de la globalización y de los deseos y anhelos que definen al ser humano de esta época. La escatología, así, de este último tramo de la historia de la humanidad, cobra fuertes rasgos neopanteístas e imanentistas, una escatología muy propia de una pseudo religión que le es perfectamente funcional al globalismo contemporáneo.

### *Abstract*

As a result of modern consciousness, postmodernism has reached the ultimate phase in the secularization process. Postmodernism is basically the antithesis of the modern project; indeed, it calls itself an anti-project. Among the multiplicity of issues involving the discussion of postmodernism, this paper tries to analyze the process of secularization of modern consciousness, which results—due to the strong pantheist overtones of postmodernism—in a religion which suits globalization and the desires and wishes characteristic of contemporary society. Thus, the eschatology of this last period in human history features strong neopantheist and immanent overtones; a fitting eschatology for a pseudo-religion which suits the aims of contemporary globalization.

## 1. INTRODUCCIÓN: UNA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA SOBRE DOS ÉPOCAS

Partimos como idea directriz de este trabajo del hecho —ya consumado— de la secularización de la conciencia moderna, por una parte, y de la autodivinización de la conciencia posmoderna, por otra, como su complemento. Esto último abarca una época mucho más extensa que el de la conciencia contemporánea y el denominado posmodernismo. Durante la última mitad del siglo XX la racionalidad científica sufre

<sup>1</sup> Este artículo es el producto parcial de una beca de investigación —sobre teorías clásicas y contemporáneas de la justicia, y la cosmovisión de la que dependen— otorgada por la Facultad de Humanidades, Educación y Ciencias Sociales de la Universidad Adventista del Plata, durante los años 2002-2003. Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en el I Simposio Bíblico-Teológico de la UAP bajo la temática central: “Escatología, investigaciones actuales”, organizado por la Facultad de Teología de la Universidad Adventista del Plata, el 23 de septiembre de 2002.

un proceso de mutación y con el auge de los valores posmodernos, tanto el naturalismo como el deísmo y el humanismo modernos van cediendo lugar a la nueva cosmovisión imperante, en que predomina el neopanteísmo en el espacio de lo religioso, junto a una moral relativista y carente de absolutos.<sup>2</sup> Semejante proceso —al que denominamos de la muerte o del reemplazo de Dios— viene a confundirse, como efecto del influjo de la posmodernidad, en otro paralelo y simultáneo, que designamos como de “autosacralización de la conciencia”.<sup>3</sup> Tal es el sentido y la dirección de la actual escatología contemporánea, signada, como intentaremos mostrar en lo que sigue, por el retorno a la inmanencia, a partir del presupuesto fundamental que sostendremos en nuestro análisis de que no existe —en este aspecto— discontinuidad ni ruptura entre modernidad y posmodernidad.

Dentro de la pluralidad de aspectos que el tema contempla, analizaremos el proceso de secularización<sup>4</sup> de la conciencia moderna, estableciendo un paralelismo con el desarrollo de uno de los aspectos esenciales de la modernidad: la utopía, para concluir con la mención de lo que en la actualidad se presenta como una pseudo vía de escape del secularismo, el auge de la *New Age*.

El humanismo moderno, surgido en los inicios del Renacimiento, posee una indubitable intencionalidad secularista y sólo pretende fundarse en la ciencia natural, cuyo principal instrumento es la razón. Durante la modernidad,<sup>5</sup> la razón llega a ser la má-

<sup>2</sup> Véase Peter Kreeft, *A Refutation of Moral Relativism. Interviews with an Absolutist* (San Francisco, Calif.: Ignatius Press, 1999), 27-34 (entrevista 2: “What is Moral Relativism”) y 150-63 (entrevista 9: “The Arguments for Moral Absolutism”), 150-63.

<sup>3</sup> Acerca de la liberación social de la religión y el efecto de semejante proceso en la ética posmoderna, recomiendo véase la obra de William D. Watkins, *The New Absolutes* (Minneapolis, Minn.: Bethany, 1996), cap. 4: “Freedom from Religion”, específicamente el tópico titulado “America’s Secularization”, pp. 62-64; sobre los efectos del secularismo en la sociedad y la vida política contemporánea, véase Nalini Rajan, *Secularism, Democracy, Justice. Implications of Rawlsian Principles in India* (New Delhi: Sage, 1998), 29-31, 64-67, 71-74, 76-79, 86, 105, 192, 202.

<sup>4</sup> Entre las múltiples y variadas definiciones de “secularismo”, nos gusta la que ensaya el escritor argentino Roberto Bosca: “La secularización se define por una pretensión de recluir el concepto de Dios —en el mejor de los casos en la intimidad de las conciencias— quitándole toda relevancia como un criterio configurador de las relaciones entre los hombres. De acuerdo con este proceso, los valores religiosos fueron considerados como propios de un estadio infantil de la evolución humana, e impropios, por lo tanto, del ámbito de lo racional. El resultado último de la secularización es el secularismo, mediante el cual el hombre toma el lugar de Dios y se vuelve el centro de referencia y la medida de toda realidad. De este modo, con Feuerbach, la teología se transforma en antropología y con Comte el positivismo se convierte en ‘la religión de la humanidad’. Finalmente, con Nietzsche, Hartmann y Marx el ateísmo es puesto como condición de crecimiento del hombre”. Véase Roberto Bosca, *New Age. La utopía religiosa de fin de siglo* (Buenos Aires: Atlántida, 1993), 18.

<sup>5</sup> Al definir la diferencia entre modernidad y posmodernidad, el filósofo italiano contemporáneo Gianni Vattimo dice lo siguiente: “Ante todo, hablamos de posmoderno porque consideramos que, en algún aspecto suyo esencial, la modernidad ha concluido. El sentido en que puede decirse que la modernidad ha concluido depende de lo que se entienda por modernidad. Creo que, entre las muchas definiciones, hay una en la que podemos llegar a un acuerdo: la modernidad es la época en la que el hecho de ser mo-

xima autoridad, por lo cual “Verdad” será sólo aquel conocimiento que proviene de la investigación científica. Ésta sigue un modelo o patrón, cuyo método es el hipotético-deductivo, modalidad triunfante desde Galileo, debido a sus innegables éxitos cosechados en las llamadas “ciencias duras”. Ha quedado, por entonces, atrás la época en que toda verdad, para ser tenida como tal, debía estar fundada en la autoridad de la iglesia e incluso en la Revelación, su instrumento y fundamento último. De todos modos hay algo muy claro para la época: los descomunales descubrimientos de la ciencia y el aporte del nuevo método científico no conducen a la negación de Dios, ni mucho menos. Sí comienza a gestarse la idea que luego, poco más adelante en el tiempo, sostendrá el deísmo, es decir, que Dios existe, no tenemos un conocimiento ni una experiencia del mismo, pero su poder queda manifiesto como un Dios “ordenador” y “sustentador”, mediante quien fueron hechas todas las cosas y el universo en su totalidad (véase diagrama del flujo histórico de estos hechos en Figura 1). Éste se rige por la sabiduría de las leyes que Dios le imprimió al crearlo. Curiosamente, y a pesar de la revolución científica que representaron la ciencia de Galileo y Copérnico frente al modelo de universo de Aristóteles, la misma idea deísta —aunque análoga— ya estaba presente en la teología del estagirita griego.<sup>6</sup>

Junto a este monumental cambio paradigmático ocurre otro, que no es sino un subproducto simultáneo al primero: la creación de utopías o paraísos terrenales que surgen como alternativas humanistas a los sistemas políticos tradicionales. Se trata de

---

demo viene a ser un valor determinante”. Véase Gianni Vattimo, “Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?”, en *En torno a la posmodernidad* (ed. Gianni Vattimo et al.; Barcelona: Anthropos, 1994), 9.

<sup>6</sup> Con respecto a esta concepción deísta y sus antecedentes, comenta, apoyándola, Abelardo Pithod, *Dios y el hombre contemporáneo* (Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano: 1993), 95-98: “Quizá lo que, personalmente, más ha atraído nuestra certeza interior de que Dios existe y no puede no existir es la inteligibilidad de lo real. ¿Qué se quiere decir con esta expresión? Un conjunto cualquiera formado de diversos elementos nos resulta inteligible si los elementos tienen que ver con el todo por algo que contribuye a que este todo sea lo que es. Eso común a todos los elementos entre sí integran una *estructura* o lo que Aristóteles llamó una *forma*. Eso común constituye la esencia o ser del todo, confiriéndole una unidad que, al ser captada por nosotros, es una unidad de sentido, es decir, algo inteligible. Dicha unidad es el fundamento del *orden* que posee el conjunto en cuestión. Un juego de comedor es tal y no un montón de tablas porque sus partes (las ex tablas) apuntan todas a algo uno. Ese conjunto de cosas que llamamos comedor posee una estructura cuyo *orden* se capta, es *inteligible*, y lo es porque las partes dependen o se relacionan a un mismo *principio*. Todo orden tiene un *principio de orden* que, al ser captado, nos hace inteligible la totalidad. [...] En efecto, ¿no nos dice este admirable hecho que toda la realidad está transida de inteligencia? ¿Acaso no es asombroso que la naturaleza pueda ser leída en lenguaje matemático, como decía Leonardo Da Vinci? ¿Y de dónde podría venir esta penetrante inteligibilidad, signo de un supremo Ordenador, inteligencia pura, como lo concebía Aristóteles, ‘en donde se hallan todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia’, según decimos los cristianos de Cristo, el Logos de Dios? [...] ¿Es que semejante complejidad sin límites, perfectamente armónica, alguien podrá convencernos que salió del azar y la nada? Si no creyéramos en la buena fe de Jackes Monod tomaríamos su tesis de que todo el orden natural ha salido del azar como una broma perversa. ¿Cómo llegarían a formarse, mediante mezclas químicas accidentales, 2.000 enzimas esenciales para la vida? Las probabilidades serían semejantes a la de obtener una serie seguida de 50.000 seises con un dado no trucado” [la cursiva es mía].

una etapa de la historia en que al mismo tiempo en que la autoridad pasa de la iglesia al hombre mismo, también la salvación se va tornando inmanente, puesto que bajo la garantía tangible que ahora ofrece la ciencia como instrumento de dominación del mundo, el hombre se eleva sobre sí mismo llegando a autoconcebirse con poderes y prerrogativas escatológicos. Curiosamente, las primeras utopías surgieron de un entramado socio-religioso, aunque en contextos plenamente humanistas. Paulatinamente el pensamiento utópico moderno pierde su referente religioso y adquiere marcos de referencia cada vez más apartados de la trascendencia, hasta arraigarse en un suelo nutricio total y absolutamente inmanente y materialista.

| EDAD ANTIGUA               | FILOSOFÍA GRIEGA | EDAD MEDIA | EDAD MODERNA   | POSMODERNIDAD |
|----------------------------|------------------|------------|----------------|---------------|
| Creación Monoteísmo Hebreo | Panteísmo        | Teísmo     | Deísmo→Ateísmo | Neopanteísmo  |
| 4000 aC                    | Siglo VI-IV aC   | 0          | Siglo V-XV     | Siglo XVI-XIX |
|                            |                  |            |                | Siglo XX      |

Figura 1: flujo del tiempo, desde la creación hasta la actualidad (posmodernidad–New Age)

Ahora bien, ¿qué podemos decir, entonces, de la escatología secular contemporánea, desde el momento en que la corriente posmodernista, como bien sabemos, rechazando el proyecto moderno, se declara por sobre todas las cosas antiutópico, importándole apenas el “aquí y ahora”? Sin duda alguna se trata de un movimiento que aparece como antítesis del proyecto moderno, lo cual, sin embargo, no significa que haya abandonado sus tradicionales aspiraciones escatológicas, ahora, dado el carácter que lo define, inmanentes en grado sumo. En efecto, el poder que está detrás del movimiento contemporáneo que ha dado en llamarse “posmodernista” lleva a cabo sus fines mediante dos frentes superpuestos y complementarios: por un lado se ejecuta la unificación de la política, cuyo más eficaz y característico instrumento es la globalización. Por otro, se avanza en pos de la unificación de la religión o, dicho de otro modo, en la negación de ésta, puesto que en la base de semejante unificación late fuertemente la intención de disolverla en una mera e inofensiva religiosidad *light*, a la medida de las demandas de una época que ya no reclama la existencia de relaciones profundas ni durables.

De antemano cabe señalar que como suele pasar con todo lo que está ocurriendo simultáneamente, entre tanto se elabora el discurso, resulta difícil poder evaluar y hallar el sentido adquirido por esta época. La posmodernidad resulta muy escurridiza y se nos escapa de las manos cuando pretendemos conceptualizarla para comprenderla. Por ser algo que aún está ocurriendo no es muy posible poder ver en ella con demasiada claridad, sobre todo si tenemos en cuenta que una de las características que la definen es su nueva experiencia del tiempo,<sup>7</sup> una tendencia a que todo sea simultáneo.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> “[...] en la hipótesis que yo propongo, la modernidad deja de existir cuando —por múltiples razones— desaparece la posibilidad de seguir hablando de la historia como una entidad unitaria. Tal concepción de la historia, en efecto, implicaba la existencia de un centro alrededor del cual se reúnen y ordenan los acontecimientos. Nosotros concebimos la historia como ordenada en torno al año del

Fredric Jameson<sup>9</sup> se refiere a la posmodernidad como el “tercer estadio del capitalismo”, una etapa en pleno desarrollo, por lo tanto difícil de comprender, no sólo su funcionamiento sino también el lugar que ocupamos en ella:

Estamos en una gran etapa de transición entre un capitalismo con sus propias formas culturales, su política y sus relaciones sociales, hacia algo nuevo. Para mí la cuestión más importante es reconocer una ruptura radical entre un momento ya acabado del modo de producción capitalista y este nuevo modo de producción, ya sea que lo llamemos posmoderno o de otra manera.<sup>10</sup>

Cercano a Jameson, quizás uno de sus precursores, Daniel Bell, ya percibía hace algunas décadas la posmodernidad como la “edad de la sociedad postindustrial”, concepto de lo posmoderno que el propio Vattimo intenta desmentir, al evaluar el pensamiento posmoderno —al cual denomina: “pensamiento débil”— como la superación de un juicio apocalíptico que antes había erigido la filosofía ante los desajustes producidos por la civilización industrial: “El pensamiento posmoderno trata de cambiar la actitud de la filosofía frente al mundo tecnológico. Ya no tiene sentido esa crítica radical y apocalíptica a la sociedad industrial”.<sup>11</sup> Pero aun así, mal que le pese a Vattimo, un cierto y fuerte malestar ecológico domina la mentalidad de toda una época, sabiendo que, ante todo, ya no quiere repetir el recorrido hecho por la razón moderna.

El discurso sobre la modernidad tradicionalmente nos la pintó como una época de oro en la historia del desarrollo de la razón. La lectura bajo los cristales de la modernidad nos situaba en una nueva época de permanente, seguro e indefinido progreso que, sin lugar a dudas, regía la historia.<sup>12</sup> La contrapartida de esta versión de la historia moderna es la que hoy día nos presenta el posmodernismo. Su lectura retrospectiva no es quizás tan transparente, clara y distinta, como aquella otra realizada desde cristales

---

nacimiento de Cristo y, más específicamente, como una concatenación de las vicisitudes de las naciones situadas en la zona ‘central’, del Occidente, que representa el lugar propio de la civilización, fuera de la cual están los hombres primitivos, las naciones ‘en vías de desarrollo’, etc. La filosofía surgida entre los siglos XIX y XX ha criticado radicalmente la idea de historia unitaria y ha puesto de manifiesto cabalmente el carácter ideológico de estas representaciones [...] No existe una historia única, existen imágenes del pasado propuestas desde diversos puntos de vista, y es ilusorio pensar que exista un punto de vista supremo, comprensivo, capaz de unificar todos los demás [...]” (véase Vattimo, “Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?”, 10-11).

<sup>8</sup> Gianni Vattimo, “La posmodernidad o la transformación de las utopías”, *Clarín: Cultura y Nación* (15 de octubre de 1987): 8.

<sup>9</sup> Véase Fredric Jameson, *Teoría de la posmodernidad* (Madrid: Trotta, 1996), 9-11.

<sup>10</sup> Fredric Jameson, “Los sucios tiempos posmodernos”, *Clarín: Cultura y Nación* (18 de julio de 1996): 3.

<sup>11</sup> Vattimo, “La posmodernidad o la transformación de las utopías”, 8.

<sup>12</sup> Dice Vattimo, “Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?”, 11, respecto de la interconexión entre las ideas del fin de la historia y del progreso moderno: “La crisis de la idea de la historia lleva consigo la crisis de la idea de progreso: si no hay un decurso unitario de las vicisitudes humanas, no se podrá ni siquiera sostener que avanzan hacia un fin, que realizan un plan racional de mejora, de educación, de emancipación”.

modernos; en definitiva, no es ya racional, sin que ello signifique que en todo caso sea menos razonable, paradójica razón que le otorga una mayor lucidez, atributo que quizás haya alcanzado por el simple hecho de ser una mirada retrospectiva sobre el pasado, alumbrada por la riqueza de la experiencia adquirida.

Dos lecturas, dos interpretaciones, comúnmente organizadas bajo dos paradigmas distintos que se oponen en sus extremos. Pero cabe preguntarnos si quizás entre el final del primero de estos paradigmas y el comienzo del último no hay más que una sustancial solución de continuidad que intentaremos descifrar. Antes repasemos en qué consisten ambos paradigmas: modernidad y posmodernidad.

## 2. DE LA EDAD DE LA RAZÓN A LA ERA “SIN RAZÓN”

El paradigma de la modernidad se define por su vocación racionalista *in extremis*; aun el empirismo británico es apenas una variante de este aspecto. La preeminencia del sujeto es el signo de la época; hay una búsqueda del saber objetivo por sobre todas las cosas, pero ese saber surge a partir de la conciencia, la verdadera casa del sujeto moderno, en donde éste fundará la universalidad del conocimiento.<sup>13</sup> Se trata, pues, del sujeto universal, animado por el propósito de llevar adelante una ciencia objetiva, verdadera, racional, mediante la cual será posible el advenimiento de un progreso sin fin. Pero, ¿cómo es posible esta pretendida universalidad fundada en la conciencia subjetiva?

Pueden señalarse algunos mojones en el camino, cuya cúspide filosófica es el pensamiento de Kant. El hilo conductor de esta interpretación racionalista de la historia comienza con Descartes, y su pretensión de coincidencia entre la *res pensante* y la *res extensa*; inmediatamente surge Spinoza, con su concepción de una única sustancia con dos atributos distintos, pero coincidentes; prosigue con Leibniz y su teoría de la “armonía preestablecida”; del lado opuesto del Canal de la Mancha aparece el Obispo Berkeley, con su idealismo subjetivo en procura del conocimiento de las ideas universales en la mente de Dios; en el centro del continente, Kant —crítica de Hume a la

<sup>13</sup> Escribe Gianni Vattimo, *Introducción a Heidegger* (Barcelona: Gedisa, 2002), 83-84: “También la palabra ‘sujeto’, que en la filosofía moderna designa directamente el yo del hombre, sufre un proceso de transformación y de traducción que es significativo en el desarrollo de la metafísica. La palabra latina *subjectum* traduce la palabra griega *hypokéimenon* acentuando, según Heidegger, el sentido de fundamento y de base que rige todos los caracteres ‘accidentales’ todas las propiedades del ente. Pero en la filosofía moderna sujeto ya no es más la sustancia de un ente cualquiera (sustancia, *substantia*, tiene en latín un significado equivalente), sino que significa exclusivamente el yo del hombre; con esta transformación (que no es sólo una cuestión de palabras y de modos de pensar), el fundamento absoluto e indudable de la realidad es ahora el yo del hombre, ante el cual se debe legitimar el ser de las cosas que es reconocido como ser sólo en la medida en que es cierto. La noción de ‘objetividad’, de que tanto uso hace la filosofía moderna, es siempre correlativa a la de sujeto: la realidad objetiva es aquella que se muestra y se demuestra tal al sujeto; pero entonces lo que la constituye es justamente la certeza que el sujeto tiene de ella”.

metafísica tradicional de por medio— afirmará la idealidad trascendental del espacio, el tiempo y las categorías, junto a la universalidad de los principios éticos y del “deber”; finalmente, ya sobre el ocaso de la modernidad, está Hegel, con su ser absoluto diferenciado: el “universal concreto”, y la racionalidad de toda la realidad. El corolario de esta tradición moderna será la cima de la consumación de su paradigma: el progreso indeclinable de las ciencias y el advenimiento del estadio Positivo de la Humanidad<sup>14</sup> —en textuales palabras de Comte, el fundador de la sociología como ciencia— y la revolución socialista, con Marx y Engels, que tendrá como fin el logro de una sociedad sin clases, exenta de explotación. He aquí la utopía moderna plenamente consumada en su más prístina realidad material; la salvación del hombre subyace en el hombre mismo. La praxis de la razón moderna lleva en sí misma la semilla, inmanente por esencia, de su liberación escatológica.

Pero retrocedamos todavía un poco en el tiempo de este desenlace de una existencia sin Dios y veamos más de cerca en qué consiste la razón moderna. Es con el movimiento Iluminista (*Aufklärung, Lumières*), sin lugar a dudas, cuando mejor se cumple el paradigma de la modernidad: es la edad plena de la razón, la postulación de la utilidad del saber y del poder de la educación. En lo que respecta a la investigación científica, ésta se orienta hacia el conocimiento de la naturaleza a fin de asegurar su dominio. Se forja en esta época la firme creencia en que la sociedad puede ser reorganizada a fondo en base a principios racionales. En materia política y social se produce el auge de la democracia liberal y los inicios de la economía de mercado. La vida social moderna oscila entre una moral eudemonista social (utilitarismo) y la ética formal kantiana.<sup>15</sup> Según Hegel, los nuevos tiempos comenzaban con la Revolución Francesa y la Ilustración.<sup>16</sup> Es en este sub-período de la modernidad cuando confluyen y se fusionan las orientaciones filosóficas insular y continental y el Positivismo resulta su más direc-

<sup>14</sup> Así lo describe Régis Debray, *El arcaísmo posmoderno. Lo religioso en la aldea global* (Buenos Aires: Manantial, 1996), 19-20: “Auguste Comte había visto con mucha claridad que ‘sólo se destruye lo que se reemplaza’, pero indudablemente pecó de optimismo con su religión de la Humanidad —la inmanencia del Gran Ser consigo mismo o su autofundación reivindicada—, extirpando de raíz el proyecto de erigir a la sociología en teología, según el destino funesto de las ‘religiones horizontales’. La Humanidad definida como ‘el conjunto de los seres humanos, pasados, presentes y futuros’ no es sin duda la sociedad, actual y contemporánea, pero ningún conjunto de relaciones puede ser relativo a sí mismo, a menos que deje de ser un conjunto. No hay conjunto coherente sin una referencia ‘cultural’ a un ‘nivel meta’, exterior o trascendente, ya se haga referencia a un héroe fundador, un mito de origen, una promesa escatológica, una Idea reguladora (como la de República o, ayer, la de Revolución) o una sacrosanta Constitución (como en los Estados Unidos de América). Si esta articulación lógica del factor ‘agregado’ en abscisa y del ‘punto de sacralidad’ en ordenada fuera fundada, se comprendería mejor la racionalidad profunda de las palabras de San Pablo: ‘*Omnis potestas ab alio*’”.

<sup>15</sup> Si se desea ampliar y profundizar sobre la historia de la ética moderna y su desenlace en la moral contemporánea y posmoderna, recomiendo véase la obra de J. B. Schneewind, *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy* (New York: Cambridge University Press, 1998), 429-530 (específicamente la 2ª parte, “Autonomy and divine order”).

<sup>16</sup> Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad* (Madrid: Taurus, 1989), 17.

to heredero, seguido muy de cerca por el Marxismo. En estos dos sistemas filosóficos acabará por evidenciarse con claridad la cima moderna del proceso que denota el título del tema que nos ocupa.

La razón a la que se le rinde culto en la modernidad, y con mayor énfasis a partir de la Ilustración, es una razón deshistorizada, o “ahistórica”, como se la prefiera llamar. Esta razón universal está por encima del espacio<sup>17</sup> y del tiempo. Asumiendo la herencia de la tradición dualista es una razón desencarnada del cuerpo, en consecuencia asume un papel superador de las pasiones y emociones que dependen del cuerpo y de la materia.<sup>18</sup> De este modo el sujeto moderno, despojado de prejuicios y capaz de controlar sus emociones, alcanza el punto de vista universal. Tal es el carácter esencial del movimiento Iluminista.<sup>19</sup> En la esfera religiosa lo que importa es aclarar los orígenes de dogmas y leyes, lo cual conduce acceder a una religión “natural”. Esto se manifiesta en un deísmo que no niega a Dios, pero que lo relega a la función de creador o primer motor de la existencia. Del aspecto religioso de la modernidad nos hemos de ocupar más adelante, ahora orientemos nuestra mirada hacia el paradigma de la posmodernidad.

Situamos el punto de partida de este paradigma en la filosofía de Nietzsche, aunque ubicado poco antes, contemporáneo al Iluminismo, debemos hacer justicia con la fecunda semilla sembrada por el Romanticismo, corriente continental que inició la crítica de la modernidad poniendo énfasis, ya no en la razón, sino en la intuición, la emoción, la aventura, un retorno a lo primitivo, el culto al héroe, a la naturaleza y a la vida, y, por sobre todas las cosas, una vuelta al panteísmo. Nietzsche se encargará de revitalizar estos motivos casi un siglo más tarde, imprimiéndole su sello propio, una filosofía cuyos rasgos esenciales han de ser el individualismo, un relativismo<sup>20</sup> gnoseológico y moral,<sup>21</sup> vitalismo, nihilismo y ateísmo, todo esto sobre un telón de fondo irracionalista.<sup>22</sup>

<sup>17</sup> Acerca de la nueva, contemporánea, relación que guarda el sujeto con la noción de “espacio”, véase Marshall McLuhan y B. R. Powers, *La aldea global* (Barcelona: Gedisa, 2002), 49-59.

<sup>18</sup> Véase Brian Stiltner, *Religion and the Common Good. Catholic Contributions to Building Community in a Liberal Society* (Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers, 1999), 17-44.

<sup>19</sup> Oscar Nudler, “Homogeneidad versus babelización: un falso dilema”, *Novedades Educativas* 68 (1997): 9.

<sup>20</sup> “En su bestseller *The Closing of the American Mind* [El cierre de la mente americana], el profesor de la Universidad de Chicago Allan Bloom afirma, ‘Hay una cosa sobre la cual un profesor puede estar absolutamente cierto: la mayor parte de los estudiantes que ingresan a la universidad creen, o dicen creer, que la verdad es relativa’” (Allan Bloom, *The Closing of the American Mind* [New York: Simon & Schuster, 1987], 25; citado por Watkins, *The New Absolutes*, 15). Véase también Kreeft, *A Refutation of Moral Relativism*, 35-52.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 87-100 (entrevista 6: “The Arguments for Relativism from Social Conditioning, Freedom, and Tolerance”), 135-49 (entrevista 9: “The Arguments for Moral Absolutism”).

<sup>22</sup> Para ampliar y precisar este concepto, puede verse Fernando Aranda Fraga, “La influencia de la *New Age* en la educación posmoderna”, *Theo* 15.1 (2000): 42-44.

Gianni Vattimo tiene razón cuando ve en Nietzsche el origen del posmodernismo, pues él fue el primero en mostrar el agotamiento del espíritu moderno en el “epigonismo”. De manera más amplia, Nietzsche es quien mejor representa la obsesión filosófica del Ser perdido, del nihilismo triunfante después de la muerte de Dios.<sup>23</sup>

La posmodernidad, en contraste con la modernidad, se caracteriza por las siguientes notas: nihilismo y escepticismo, reivindicación de lo plural y lo particular, deconstrucción (Derrida), relación entre hombres y cosas cada vez más mediatizada, lo que implica una desmaterialización de la realidad.

Jean-Francois Lyotard explica la “condición posmoderna” de nuestra cultura como una emancipación de la razón y de la libertad de la influencia ejercida por los “grandes relatos”,<sup>24</sup> los cuales, siendo totalitarios, resultaban nocivos para el ser humano porque buscaban una homogeneización que elimina toda diversidad y pluralidad: “Por eso, la posmodernidad se presenta como una reivindicación de lo individual y lo local frente a lo universal. La fragmentación,<sup>25</sup> la babelización, no es ya considerada un mal sino un estado positivo”, porque “permite la liberación del individuo, quien despojado de las ilusiones de las utopías centradas en la lucha por un futuro utópico, puede vivir libremente y gozar el presente siguiendo sus inclinaciones y sus gustos”.<sup>26</sup>

La posmodernidad, dice Lyotard, es una edad de la cultura.<sup>27</sup> Es la era del conocimiento y la información,<sup>28</sup> los cuales se constituyen en medios de poder; época de desencanto y declinación de los ideales modernos; es el fin, la muerte anunciada de la idea de progreso. El posmodernismo tiene en *Internet* uno de sus signos representati-

<sup>23</sup> Alain Touraine, *Crítica de la modernidad* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1994), 116.

<sup>24</sup> Jean-Francois Lyotard, *La posmodernidad explicada a los niños* (Barcelona: Gedisa, 1995), 29-31, escribe: “Los ‘metarrelatos’ a que se refiere *La condición posmoderna* son aquellos que han marcado la modernidad: emancipación progresiva de la razón y de la libertad, emancipación progresiva del trabajo (fuente de valor alienado en el capitalismo), enriquecimiento de toda la humanidad a través del progreso de la tecnociencia capitalista, e incluso, si se cuenta al cristianismo dentro de la modernidad (opuesto, por lo tanto, al clasicismo antiguo), salvación de las criaturas por medio de la conversión de las almas vía el relato cristico del amor mártir. La filosofía de Hegel totaliza todos estos relatos y, en este sentido, concentra en sí misma la modernidad especulativa [...] ¿Cómo pueden seguir siendo creíbles los grandes relatos de legitimación? [...] Por metarrelato o gran relato, entiendo precisamente las narraciones que tienen función legitimante o legitimatoria”. Véase también Jean-Francois Lyotard, *La condición posmoderna* (Buenos Aires: REI, 1989), 109ss.

<sup>25</sup> Beatriz Sarlo, *Tiempo presente. Notas sobre el cambio de una cultura* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2002), 21, escribe: “La fragmentación es el efecto llamado ‘posmoderno’. Un sociólogo francés, Michel Maffesoli, propone pensar la escena contemporánea como un espacio donde deambulan tribus culturales, diferentes e inestables agrupaciones de interés (por la música, por el deporte, por el vestido, por la droga, por la sexualidad, por el vecindario, por la edad). No hay pueblo, dice Maffesoli, sino grupos que, como en un caleidoscopio, toman configuraciones distintas que duran lo que dura el acto que los convoca: los cristales, antes estables, del pueblo, se reordenan formando figuras intensas pero efímeras”.

<sup>26</sup> Nudler, “Homogeneidad versus babelización: un falso dilema”, 9.

<sup>27</sup> Lyotard, *La condición posmoderna*, 13.

<sup>28</sup> Cf. Peter Drucker, *La sociedad postcapitalista* (Bogotá: Grupo Editorial Norma, 1997), 7-9.

vos, porque mediante esta red de comunicación informática intermundial es posible la unión de dos fenómenos opuestos y complementarios, como el “globalismo” y la “fragmentación”.<sup>29</sup> Por sobre todas las cosas, ocurre, en esta época, una notable pérdida del sentido histórico; la historia pierde definitivamente su valor, interés. Así, ¿qué lugar puede caberle ya a las profecías? Más aún, ¿qué espacio, como autoridad que describe e interpreta el pasado y el presente, y que permite predecir el futuro, le cabe ya a la Revelación bíblica en una época como ésta, de semejante pérdida del sentido de lo histórico?

La posmodernidad también se presenta como un vivir estetizante. La consigna es mantenerse siempre joven, se valoriza el cuerpo y toman auge las dietas, la gimnasia y la cirugía estética, se persigue la finalidad de mejorar la superficie, el envase, con el propósito de lucirlo. Lo que verdaderamente importa es el momento presente. Consumo, confort, lujo, dinero, poder, fama, son los valores predominantes.<sup>30</sup> Es la plena vigencia, y nunca mejor que ahora, del viejo adagio de Protágoras: “*el hombre es la medida de todas las cosas*”.<sup>31</sup> Se produce una redefinición de la ética y de sus postulados.<sup>32</sup> Concluye la etapa del deber y la obligación y comienza una época en la cual el deseo personal, el interés y la autogratificación están legitimados como principios morales.<sup>33</sup> Hedonismo,<sup>34</sup> subjetivismo<sup>35</sup> y relativismo<sup>36</sup> absoluto son los principios que rigen la

<sup>29</sup> Nudler, “Homogeneidad versus babelización: un falso dilema”, 9.

<sup>30</sup> En cuanto a los valores de la sociedad posmoderna, en oposición a la moderna, véase William R. Daros, *Filosofía posmoderna. ¿Buscar sentido, hoy?* (Rosario: CERIDER-CONICET, 1999), 107-11.

<sup>31</sup> “[...] en todas las cosas hay dos razones contrarias entre sí [...]. El hombre es la medida de todas las cosas: de las que existen, como no existentes [...] el alma no es otra cosa que los sentidos... y todas las cosas son verdaderas”. Protágoras, citado en Diógenes Laercio, *Vidas de los más ilustres filósofos griegos II* (Madrid: Hyspamérica Ediciones, 1985), 155.

<sup>32</sup> Sobre la ética posmoderna y sus principales características y valores, véase Raúl Kerbs, “La ética en la posmodernidad”, *Diálogo Universitario* 14.2 (2002): 15-18, 33.

<sup>33</sup> Gilles Lipovetsky, *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos* (Barcelona: Anagrama, 1994), 154.

<sup>34</sup> Bosca, *New Age*, 90, 92-93, escribe: “El marco cultural en el que nace y se desarrolla la Nueva Era responde a una visión individualista de la convivencia humana en el mundo, que guarda paralelismos y relaciones con el pragmatismo, el immanentismo, el hedonismo, el escepticismo y el relativismo. Todas estas corrientes constituyen el sustento caracterizante de la cultura de nuestro tiempo. Podría decirse que el subjetivismo es un relativismo del sujeto [...]. Gilles Lipovetsky ha mostrado cómo la cultura contemporánea consagra el imperio de una subjetividad cerrada a sí misma. Él ha descrito con acierto algunas características del individualismo actual del que la *New Age* expresa su despliegue ambiguamente espiritual: todo lo que supone sujeción o disciplina austera se ha desvalorizado en beneficio del culto al deseo y a su realización inmediata. [...] Obsesionado por la búsqueda de sí mismo, y centrado exclusivamente en su realización personal, el individuo a ultranza obstaculiza cualquier discurso. En un ambiente *light* las invitaciones a la aventura y al riesgo encuentran una tenue respuesta y se enfrentan a una actitud de pasividad y sin forma”.

<sup>35</sup> Un interesante comentario, con ejemplos aplicados tomados de centros de la Nueva Era, puede verse en el libro de Russell Chandler, *La Nueva Era. Descripción y evaluación de este nuevo movimiento socio-religioso* (El Paso, Tex.: Editorial Mundo Hispano, 1991), 148-55. Véase también Bosca, *New Age*, 87-99.

época, el sexo libre una de sus consecuencias. Todo aquello que emane de la libre creatividad del hombre es lo que realmente vale. Junto con la razón se ha perdido el significado de la verdadera libertad. Los sucesos pasan, se deslizan. No hay ídolos ni tabúes, tragedias ni apocalipsis, “no hay drama” expresará la versión adolescente posmoderna. “La cultura tiene rasgos mucho más difusos que en el período moderno. Las formas modernas han sido heredadas por la cultura de masas”.<sup>37</sup> El posmodernismo no propone solución alguna a los problemas que plantea, se presenta como anarquista y nihilista y su abandono de la universalidad resulta sumamente peligroso.<sup>38</sup>

La verdad es un valor que se diluye: se funda en la convicción de que el hombre puede conocer las cosas “en sí mismas”, lo cual se revela empero imposible. El conocimiento y la sociedad con su cultura no se basan en verdades sino en una serie de metafalizaciones, apoyadas de palabras “justas” ofrecidas por las convenciones sociales.<sup>39</sup>

Para Lyotard la ciencia termina siendo un “juego de lenguaje”.<sup>40</sup> Ciertos productos de la ciencia, tales como la contaminación y el desarrollo bélico, trajeron una desilusión sobre ella misma. La crítica postmoderna a la objetividad termina abriéndole una puerta al mito, la magia, el yoga y la *New Age*. La posmodernidad significa un reencontro con la naturaleza, un encuentro con el orientalismo y el holismo. Se proclama una armonía total y disolución del individuo en el cosmos. Ya no es menester dominar la naturaleza, sino insertarse, integrarse en ella.<sup>41</sup>

La sociedad moderna era conquistadora, creía en el futuro, en la ciencia y en la técnica, se instituyó como ruptura con las jerarquías de sangre y la soberanía sagrada, con las tradiciones y los particularismos en nombre de lo universal, de la razón, de la revolución. Esa época se está disipando a ojos vistas; en parte, es contra sus principios futuristas que se establecen nuestras sociedades, por este hecho posmodernas, ávidas de identidad, de diferenciación, de conservación, de tranquilidad, de realización personal inmediata; se disuelven la confianza y la fe en el futuro, ya nadie cree en el porvenir radiante

---

<sup>36</sup> Véase Antonio Valdecantos, *Contra el relativismo* (Madrid: Visor, 1999), 19: “Los relativistas opinan que la aceptación de verdades y de valores depende de formas de vida o de culturas particulares a menudo muy distintas unas de otras y que los procedimientos para zanjar desacuerdos son simplemente costumbre o usos propios de cada cultura o forma de vida, de modo que no cabe encontrar ni verdades ni valores ni procedimientos universales, como no sea imponiendo por la fuerza algunos bien particulares. Naturalmente, los relativistas y sus rivales creen más cosas aparte de éstas, pero con ellas les basta para que sea muy difícil de imaginar la manera como podrían convencerse unos a otros”.

<sup>37</sup> Jameson, “Los sucios tiempos posmodernos”, 2.

<sup>38</sup> Respecto de esto y la influencia del relativismo sobre nuestra época, recomiendo véase el texto de Valdecantos, *Contra el relativismo*, 135-45.

<sup>39</sup> Daros, *Filosofía posmoderna. ¿Buscar sentido, hoy?*, 109.

<sup>40</sup> Lyotard, *La posmodernidad explicada a los niños*, 25.

<sup>41</sup> Guillermo Obiols y Silvia Di Segni, *Adolescencia, posmodernidad y escuela secundaria* (Buenos Aires: Kapelusz, 1993), 25.

de la revolución y el progreso, la gente quiere vivir enseguida, aquí y ahora, conservarse joven y no ya forjar el hombre nuevo.<sup>42</sup>

La posmodernidad significa, en última instancia, la definitiva defunción de la idea de progreso, el fin de las utopías,<sup>43</sup> el “fin de la historia”, declara —sirviendo a los intereses de la globalización— Francis Fukuyama. “Asistimos al final de la creencia generalizada en el progreso. Ha caído la fe en la modernidad porque ha desaparecido también la expectativa por la novedad (que es el mejor aliado de la conservación)”.<sup>44</sup> Pero, todo esto, ¿es realmente una novedad propia de la posmodernidad, o será simplemente el resultado final de un proceso iniciado hace varios siglos? Una mirada retrospectiva nos permitirá percibir una curiosa y compleja relación entre la utopía, la idea de Dios, el desarrollo del secularismo y el destino de las escatologías. Detengámonos por un instante a repasar esto a la luz del lugar que ha ocupado el pensamiento utópico en la modernidad.

### 3. LAS UTOPIÁS MODERNAS COMO CORRELATO ESCATOLÓGICO DE LA INMANENTIZACIÓN DE LA EXISTENCIA

La modernidad es, sin lugar a dudas, la edad de las utopías. Casi todo el pensamiento moderno se establece bajo una impronta utópica. Literalmente, “*u*” “*topos*”, en ningún lugar, significa la existencia de lo perfecto e incorruptible, cuya razón fundamental de existencia es operar como una meta o modelo a alcanzar. De algún modo durante la modernidad —y esto se observa con más claridad en sus comienzos— la existencia de Dios era la razón de que el hombre creara, difundiera y creyera en las utopías. Dios seguía siendo el modelo de perfección consumada a la cual se podía aspirar y habría de tender. El hombre moderno creaba, así, la utopía: un mundo mejor (perfecto), que no existía en ningún lugar, salvo en su propia mente. “Y así puede verse también la propagación de lo que se conoce como ‘modernidad’ a partir del fin de la Edad Media, cuando el cielo pasa a estar en la tierra, aunque en un tiempo futuro y siempre que se siga un camino llamado ‘progreso’”.<sup>45</sup>

El hombre toma a Dios como modelo de perfección pura y partiendo de lo que tiene a mano, de lo conocido y tangible, crea una realidad utópica, aislándola de toda posible corrupción terrenal, aun y a pesar de que en su construcción mental la utopía dispusiera de las máximas condiciones materiales posibles (la *Utopía*, de Thomas More, la *Ciudad del sol*, de Campanella, la *Nueva Atlantis*, de Bacon, etc.). El hombre opera

<sup>42</sup> Gilles Lipovetsky, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo* (Barcelona: Anagrama, 1986), prefacio.

<sup>43</sup> Véase Duque, *Postmodernidad y apocalipsis*, 99-101.

<sup>44</sup> Vattimo, “La posmodernidad o la transformación de las utopías”, 8.

<sup>45</sup> Nudler, “Homogeneidad versus babelización: un falso dilema”, 8.

aquí como un *Demiurgo*,<sup>46</sup> que organiza el planeta de acuerdo con un modelo del mundo perfecto existente en un “mundo celeste” divino. Ya se percibe en esta actitud humana de intentar crear algo perfecto (utopía), cierta aspiración por ser semejante a Dios y realizar una actividad que es propia del Ser divino.

Así, la utopía se emparenta con el ‘síndrome paradisíaco’ que se encuentra en las culturas más diversas, en sus mitos, en sus escatologías, en sus visiones milenaristas, etcétera. Este paraíso no está imaginado necesariamente como situado en el más allá puramente espiritual; en muchos casos, está localizado en este mundo, pero está transformado por la fe. Puede inscribirse en un tiempo lineal, pero también en un tiempo cíclico, el del mito del eterno retorno. La ‘búsqueda del paraíso terrestre’ y la nostalgia paradisíaca terminaron por ser radicalmente secularizadas por la cultura occidental. Las utopías, así como el mito del progreso indefinido, sólo serían los resultados más notables de esta secularización. Sin embargo, siempre se puede descifrar en ellos la presencia de una nostalgia ancestral.<sup>47</sup>

Aun así, la extrema lejanía del ideal representado por las utopías renacentistas mantenían con sus creadores una relación de cuasi trascendencia que de algún modo imponían cierto respeto ante la separación y lejanía de lo divino. Paulatinamente se observará cómo esta relación de la utopía con su creador se irá secularizando. Esta característica determina la orientación que adquieren las historias modernas, a diferencia de las historias premodernas, cuyo verdadero sentido estaba en la salvación del alma. La vida moderna ya no tiene su sentido en una vida eterna, trascendente, sino en una vida terrenal, secularizada. “Su tema no es ya el de la lucha entre el bien y el mal en un sentido metafísico, sino entre la razón, encarnada especialmente en la ciencia y la tecnología, y la irracionalidad, con sus secuelas de ignorancia, superstición y atraso”.<sup>48</sup>

#### 4. PROCESO DE INMANENTIZACIÓN DE LO DIVINO

Según la cosmovisión teísta medieval, Dios es una persona trina, en unidad de propósito y pensamiento, es creador y quien ejerce el gobierno sobre el mundo; se admiten con plenitud su providencia y revelación. La verdad revelada es irreductible a una verdad racional, conocida por todos los seres humanos.<sup>49</sup> Por el contrario, la cos-

<sup>46</sup> Así llamó Platón al Dios que se ocupó, según su propia cosmovisión, de crear (ordenar u organizar, en rigor de verdad), al universo.

<sup>47</sup> Bronislaw Baczko, *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas* (Buenos Aires: Nueva Visión, 1991), 76-77.

<sup>48</sup> Ibid.

<sup>49</sup> Es sumamente interesante y auxiliadora una afirmación que hace Humberto M. Rasi en relación con la forma en que se relacionan la fe y la razón, desde una perspectiva cristiana bíblica: “La fe, desde una perspectiva cristiana, es un acto de la voluntad que decide depositar su confianza en Dios, respondiendo a su auto-revelación y a los llamados del Espíritu Santo a nuestra conciencia. La fe religiosa es más fuerte que una creencia, porque incluye la decisión de vivir y aun morir por nuestras convicciones [...]. La razón y la fe se relacionan de manera asimétrica. Es posible creer que Dios existe (razón) sin confiar en él

movisión moderna es básicamente deísta. Dios queda admitido como principio y causa del mundo. El hombre moderno no está dispuesto a admitir que Dios se ocupa de los hombres, de su historia y destino; de lo contrario no podría explicarse la existencia del mal. En los epígonos de la modernidad ya será otra la cosmovisión, y será también muy diferente la índole de las utopías.<sup>50</sup> En esta radical distinción, y como producto del vaciamiento de sentido de la idea de Dios operado en la conciencia posmoderna, podemos encontrar parte del fundamento de la muerte de las utopías.<sup>51</sup>

El proceso de la muerte de Dios y el advenimiento de una cultura secularizada se inicia con el antropocentrismo renacentista, pasando por el subjetivismo, el Iluminismo y su endiosamiento de la razón, el Positivismo, el materialismo en sus diversas formas, humanismo y nihilismo; ya no queda en la vida actual lugar alguno para

---

(fe). Pero no es posible creer y confiar en Dios (fe) sin creer que él existe (razón)”. Véase Humberto M. Rasi, “El cristiano ante la fe y la razón”, *Diálogo Universitario* 15.3 (2003): 5.

<sup>50</sup> En cuanto a la cosmovisión moderna y la correlación que ésta guarda con el pensamiento utópico, puede verse mi trabajo: Fernando Aranda Fraga, “Posmodernidad: entre el ocaso de las utopías y la muerte de Dios”, *Enfoques* 8.1 (1996): 68-69.

<sup>51</sup> “En el campo científico —cuya mentalidad o *forma mentis* domina el pensamiento actual tal vez como nunca antes—, el tema de Dios es uno de los que un científico medio calificaría como no abordable ‘racionalmente’, esto en el mejor de los casos, y un pseudo-problema o una cuestión carente de sentido en el de los más influidos por las filosofías surgidas del cientificismo, sea el positivismo lógico, la filosofía analítica o el estructuralismo. Joseph Pieper, *La fe ante el reto de la cultura contemporánea* (Madrid: Rialp, 1980), 15ss, ha visto muy bien qué quiere decir un intelectual contemporáneo, científico, filósofo o literato, cuando declara que el tema de Dios no puede ser racionalmente planteado. Dice este autor que frente al tema de la fe, y nosotros añadiríamos que frente al de Dios y aun ante otros temas metafísicos (el Ser, el Bien, el origen de los seres, etc.), el intelectual de hoy se siente obligado a ser ‘crítico’. Ser crítico parece significar plantear todos los problemas al modo del científico (el científico experimental y el matemático). La posición ‘científica’ supone ‘recortar exactamente’ una cuestión y proceder a controlar, en lo posible con algún modo de medida o cuantificación, los factores o variables comprometidos en el fenómeno. Esta actitud es tanto la del sociólogo que analiza las series causales (frecuencias de suicidio o de delitos según sexo, clase social o cualquier otro índice) cuanto la del biólogo que anota con ‘exactitud’ el proceso de una infección y busca sus causas. Pero ocurre que no todo tema puede plantearse así y no por ello se deja de ser racional y crítico. Cuando uno se pregunta por el *sentido último* o total de la realidad, o de la propia existencia, del bien y del mal, obviamente no se puede adoptar la actitud mental de la ciencia experimental o positiva, ni, menos, la de la matemática. ‘El hombre —dice Pieper— pregunta por la *totalidad* de la realidad y por el *conjunto* del mundo’ (ibid., 16). Inclusive cuando se ve frente a hechos tan concretos como la muerte de un ser querido, o su propia muerte, no le basta con saber qué está pasando o qué pasa con el cuerpo humano, diríamos con la ‘fisiología patológica’ de la muerte. Quiere saber el *sentido* existencial de ese tremendo hecho y, como dice Pieper citando a Whitehead, conocer el *hecho completo*, *the complete fact*. ¿Es esta pretensión poco crítica, carece de sentido, no es ‘científica’? Por lo pronto no es para nada irracional, no tiene que ver con lo irracional. Todo lo contrario, no preguntarse por el sentido del hecho mayor de la vida, la muerte, eso sí sería poco razonable. Restringir nuestras indagaciones a lo que puede delimitarse con exactitud, como dice Pieper, sería una reducción arbitraria de lo real. La experiencia, por el contrario, nos lleva ineludiblemente a cuestionarnos por lo real como tal, es decir en su totalidad, en la que, por lo demás, estamos inmersos. El convencernos de la racionalidad de este no atenarnos a lo ‘científico’ es ya un gran paso, quizá el paso decisivo en la vía de la superación de la dificultad actual de los intelectuales frente a Dios”. Pithod, *Dios y el hombre contemporáneo*, 103-5.

Dios.<sup>52</sup> Los momentos culminantes de tal proceso quedan constituidos por las filosofías de Hegel (un panteísmo encubierto tras la ambigüedad de una deificación del hombre racional: el universal concreto); Comte, quien suprimió la vida religiosa y metafísica al interpretarlas como dos estadios primitivos de un desarrollo que ha llegado al definitivo estadio positivo y la “religión de la Humanidad”, con mayúsculas, por la cual se rinde culto racional al “Gran Ser”; el Marxismo, con su absoluta materialización de la existencia y su concepción de la religión como narcótico del que es preciso liberarse; finalmente, el nihilismo, representado por Nietzsche, a partir de su negación de la metafísica, la moral del superhombre y el radical trastocamiento de todos los valores.<sup>53</sup>

Situado entre Hegel y Marx está Ludwig Feuerbach, quien apuntó sus dardos hacia el Dios trascendente del cristianismo, señalando que la idea de Dios no es más que una proyección del hombre. Así lo analiza el célebre teólogo contemporáneo Hans Küng, comentando al filósofo alemán del siglo XIX, en tanto éste explica el devenir experimentado por el concepto de Dios en la mente humana:

[...] el hombre saca fuera de sí su esencia humana, la ve como algo existente fuera de sí y separado de sí mismo, la proyecta, por así decir, al cielo como una figura autónoma, la llama Dios y la adora [...] (L. Feuerbach, *Wesen des Christentums*, 41). El conocimiento de Dios es un poderoso “dar-luz”, un potente alumbramiento: Dios aparece como un reflejo proyectado, hipostasiado, del hombre, tras el que en realidad nada hay. Lo divino es lo universal humano proyectado al más allá. ¿Y qué son las propiedades de la esencia divina: amor, sabiduría, justicia...? En realidad son propiedades del hombre, del género humano. *Homo homini deus est*, el hombre es el Dios del hombre: ¡esto es todo el misterio de la religión!<sup>54</sup>

No le resultaría nada complicado a Marx, poco más adelante y a partir de los argumentos de Feuerbach, elaborar su crítica a la religión y al Dios del cristianismo. No temos, por otra parte, qué simple puede resultarle a un ser humano posmoderno y portador de las notas esenciales de su época, retocar apenas el conjunto de la argu-

<sup>52</sup> “Hemos oído muchas veces decir que hay que ser ‘positivos’, que debemos atenernos a los hechos ‘positivos’, con lo que se está expresando sin saberlo que debemos ser ‘positivistas’. Como decía el olvidado pero aún actual Augusto Comte, ‘atenernos a los hechos positivos’. Ya sabemos que tales hechos son los que se pueden ver y contar, a cuya jurisdicción el hombre se afana por someterse, según André Frossard, desde hace dos o tres siglos. O tal vez peor aún, se prohíbe a sí mismo ciertas preguntas como esos ‘por qué’ de los que el biólogo Jean Rostand decía que ‘no tienen derecho a salir de una boca humana’, pero que ‘¡cuesta trabajo volver a tragarlos, cuando la náusea metafísica nos los pone en la garganta! ¡Obstinada náusea! Como biólogo, Rostand debiera preguntarse por el sentido de esta pulsión siempre recurrente y que no logramos reprimir. El hombre es un empedernido animal metafísico que no cesa, bien a pesar suyo algunas veces, de añorar la trascendencia. Ibid., 105-6.

<sup>53</sup> Fernando Aranda Fraga, “Postmodernismo y Nueva Era: las conexiones sutiles”, *Diálogo Universitario* 9.3 (1997): 12-13.

<sup>54</sup> Hans Küng, *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979), 283.

mentación de Comte y Feuerbach, y desembocar en la autodivinización de sí mismo y del mundo, tal como será propuesto por la *New Age*.

También las utopías, simultáneamente, se fueron modificando. Desde aquellas primeras formas renacentistas, de índole más bien geográfica y sobre un trasfondo que oscilaba desde un teísmo a un deísmo, pasando por “la paz perpetua” y la moral kantianas, el Estado racional de Hegel, el socialismo utópico, el Positivismo comtiano y, cerrando toda una época, la “sociedad sin clases”, comunista, preconizada por Marx, utopía, esta última, profetizada y postulada con el extremo rigor de una pretendida necesidad, y en la que a partir de su fundamento sustancialmente ateo no dejaba lugar alguno para la trascendencia.<sup>55</sup>

## 5. POSMODERNIDAD, NEOPANTEÍSMO Y *NEW AGE*

Jean-Francois Lyotard, filósofo francés a quien se le debe la acuñación del vocablo “posmodernidad” y que falleció pocos años atrás (2000), afirma en su obra cumbre, *La condición posmoderna*, que la principal característica de esta edad de la cultura occidental es haberse constituido en el fin de los “grandes relatos”,<sup>56</sup> o lo que es lo mismo: constituye una declinación de los ideales modernos, el fin de la revolución, la muerte de las ideologías, dirán muchos más hoy.<sup>57</sup>

La sociedad posmoderna deambula entre un agnosticismo heredero del ateísmo con que se cerró la modernidad y un neopanteísmo que rebrota como base de una nueva religiosidad. Es agnóstica, decimos, porque tiene un fuerte barniz de tolerancia religiosa que se asienta en la indiferencia; para el ateo de alguna manera Dios debe seguir existiendo, al menos como enemigo. Neopanteísta, porque en ciertos aspectos hay en la conciencia posmoderna una búsqueda de lo sagrado que se encuentra en la sacralización de sí. Los valores de la posmodernidad están anclados en una absoluta immanencia; el Dios trascendente ha llegado a ser un objeto pintoresco abandonado en el desván. El agnosticismo de nuestra época es el legado posmoderno del ateísmo con que concluyó la modernidad. Nuestra indiferencia ante Dios es la peor condena a la que podíamos someterlo. Quienes están enrolados en el movimiento *New Age*, o al menos simpatizan con éste, objetarán que por el contrario, nuestra época está sumida en un retorno a la religiosidad, una religiosidad originaria, superadora de las formas conocidas, que produce una vuelta del hombre a Dios y a la naturaleza. Craso error, no nos engañemos, la *New Age* no representa novedad alguna en este mundo, es lisa y llanamente un neopanteísmo, que condujo al hombre a su autodivinización.

<sup>55</sup> Aranda Fraga, “Postmodernismo y Nueva Era: las conexiones sutiles”, 13.

<sup>56</sup> En términos sinónimos podemos hablar del “fin de los relatos” como el rechazo de las cosmovisiones, de las concepciones del mundo, puesto que éstas ya no tendrían sentido ni lugar en el mundo posmoderno.

<sup>57</sup> Véase Sarlo, *Tiempo presente*, 24-46.

Harold Bloom, profesor de humanidades de la Universidad de Yale, señala que la influencia de la teosofía ha depurado al Dios de la *New Age* de todo lo antropomórfico;<sup>58</sup> en definidas cuentas, lo ha despersonalizado y “elude el espacio interventor de la encarnación. Por tanto, el cristianismo es, en su mayor parte, ajeno a la Nueva Era, excepto en la medida en que el cristianismo ya ha sido modificado para adaptarse a la religión estadounidense, de la cual la Nueva Era es a veces una encantadora parodia”.<sup>59</sup>

Todo es válido en la *New Age*, lo que importa por sobre todas las cosas es la máxima realización del hombre, el culto a sí mismo y su unión íntima con la totalidad de la naturaleza. Es ésta una religión muy propia de la posmodernidad, sin sacrificios ni privaciones, carente de un Salvador, sin pecado y sin perdón. Quizás no exageramos al afirmar que esta nueva forma de religiosidad, hoy tan popular, ha vaciado definitivamente el contenido y el objeto de la religión. Es la consumación del paradigma de la modernidad; es, en definitiva, la esencia del paradigma de la posmodernidad.

La modernidad, analizada en el contexto de la utopía, muestra una radical oposición con la posmodernidad, que a partir de tal matiz representa una total ruptura con la época que la precedió. Bajo la perspectiva del análisis de lo acontecido con la idea de Dios y su puesto en el mundo, no pasa de ser una evidente continuidad. Tal vez la justificación de esta diferencia radique en que la “liquidación” posmoderna de las utopías sea, simplemente, un efecto de que el proceso de secularización ha llegado a su culminación.

## 6. CONCLUSIÓN Y MORALEJA PARA CREYENTES

Luego de ver algunos argumentos y postulados elementales del Humanismo, el movimiento secularista, el posmodernismo y la *New Age*, cabe, como cristianos anclados —por definición— en la Revelación, preguntarnos: ¿qué podemos hacer ante el avance de esta inculturación que todo lo arrasa? Los peligros son tan reales, sutiles y atrayentes como los que hubo más de 6.000 años atrás en el Jardín del Edén. Hay al menos cinco puntos significativos que cabría recordar acerca de la cosmovisión escatológica de nuestros tiempos:

- ❶ En la escatología posmoderna todo es válido. Lo importante es la máxima realización del potencial humano y la unión íntima entre el hombre y el mundo natural, su progreso y el logro de su “autoconciencia”.

<sup>58</sup> Harold Bloom, *La religión en los Estados Unidos. El surgimiento de la nación poscristiana* (México: F.C.E., 1994), 201, escribe: “El Dios de California difiere en que es una especie de naranjal público en donde uno puede recoger los frutos que uno quiera, cuando uno quiera, sobre todo porque Él es un naranjal que está dentro de nosotros. Su inmanencia perpetua y universal hace que sea muy difícil para un miembro de la Nueva Era distinguir entre Dios y cualquier otra experiencia [...]”.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 200.

- ② La *New Age* rechaza todos los íconos esenciales del verdadero cristianismo. Ignora la realidad de la condición humana: el problema del pecado y su entrada en el mundo. Minimiza e interpreta erróneamente el histórico drama del conflicto milenarista entre el bien y el mal. No tiene aplicación para las grandes verdades del cristianismo, tales como la necesidad de reconciliación entre el hombre y Dios, la encarnación de Cristo y su sacrificio escatológico en la cruz; las ignora. En rigor de verdad, ni se interesa por éstas y hasta las toma por fábulas.
- ③ La *New Age* es una pseudoreligión y los valores del posmodernismo un narcótico para la conciencia débil. Mientras que las verdades fundamentales de la Palabra de Dios son rechazadas, una nueva religiosidad universal intenta establecerse, mediante la cual hombres y mujeres puedan lograr su potencial completo sin Dios, claro sin el Dios trascendente y personal cristiano, porque su permanente proclama es llegar a ser dioses.
- ④ La clave, aquí, radica en el poder humano y el potencial interior. Bajo banderas como el ecumenismo, el pluralismo y la tolerancia, el movimiento nuevaerista lanza consignas tales como que es anticuado y decadente continuar creyendo en nociones (creencias fundamentales del cristianismo bíblico) como que “todos pecaron y están destituidos de la gloria de Dios” (Ro 3:23) y que la única forma de liberación del pecado radica en la justificación que sólo la gracia y la redención mediante Jesucristo son capaces de otorgar (Ro 3:24-26).
- ⑤ El poder seductor de la *New Age* y de formas similares de falsa espiritualidad se incrementarán en el futuro —por la sencilla razón de que el hombre cada vez tiende a separarse más de Dios—, y la única seguridad yace en confiar firmemente en nuestro Creador y en su Palabra. No hay sustituto.<sup>60</sup>

Como cristianos tenemos una responsabilidad para con nosotros, para con el mundo creado por Dios y para con nuestro prójimo. Quedan como problemas a resolver, aún en este mundo, como cristianos que aquí y ahora vivimos y que aspiramos a la vida eterna en otro renovado, problemas como los reclamos de la crítica posmoderna por un planeta que fenece; la consecuencia del uso indiscriminado de una técnica y una política que dejaron hace tiempo de estar al servicio del hombre y que están matando la naturaleza creada por Dios; una vida burocratizada, vigilada y planificada por los incontrolables mecanismos de poder<sup>61</sup> a cuyo servicio se colocan los *mass media*;<sup>62</sup> un ser humano alienado económica, social y culturalmente, que ha perdido la

<sup>60</sup> Aranda Fraga, “Postmodernismo y Nueva Era: las conexiones sutiles”, 31.

<sup>61</sup> Sobre la política y el poder en la posmodernidad, véase el interesante análisis hecho por Jean-Claude Guillebaud, *La traición a la Ilustración. Investigación sobre el malestar contemporáneo* (Buenos Aires: Manantial, 1995), 177-80.

<sup>62</sup> “Hoy día se habla mucho de posmodernidad; más aún se habla tanto de ella que ha venido a ser casi obligatorio guardar una distancia frente a este concepto, considerarlo una moda pasajera, declararlo una vez más concepto ‘superado’... Con todo, yo sostengo que el término posmoderno sigue teniendo un sentido, y que este sentido está ligado al hecho de que la sociedad en que vivimos es una sociedad de la

única referencia válida que podía tener de sí mismo: la constante comunicación, cara a cara, con el Dios Creador, personal y trascendente, quien nos motiva a servir a otros inspirados por su amor y sentido de la justicia y misericordia infinitas.

He aquí el paradigma de la escatología bíblica que hemos extraviado. La fuente de semejante paradigma está siempre a nuestro alcance, no es otra que la Revelación de Dios mediante su santa Palabra; su eterno *Logos* está siempre entre nosotros (Jn 1:1-5), nos guía, nos enseña, cual ayo y maestro, pero jamás se confunde con nosotros, sino que mantiene su ubicación trascendente, a la manera de una trascendencia que nos incluye<sup>63</sup> y, por ello, si permitimos que obre en nuestra mente y nuestro ser, nos salva de todo pecado y nos libra de caer en tentación.<sup>64</sup> No se trata de una “gracia barata”, menos aún de una salvación por nuestros méritos personales o, peor, nuestra deificación, como sostiene la *New Age*, con su concepción escatológica inmanente. Somos salvos porque el enorme precio de nuestra salvación lo pagó Dios mismo, quien dio a su hijo que murió en la cruz para darnos vida eterna. Escrito está y en esto creemos (Jn 3:16-21).

---

comunicación generalizada, la sociedad de los medios de comunicación (*mass media*). [...] Esta multiplicación vertiginosa de las comunicaciones, este número creciente de sub-culturas que toman la palabra, es el efecto más evidente de los medios de comunicación y es a su vez el hecho que, enlazado con el ocaso o, al menos, la transformación radical del imperialismo europeo, determina el paso de nuestra sociedad a la posmodernidad. El Occidente vive una situación explosiva, una pluralización irresistible no sólo en comparación con otros universos culturales (el ‘tercer mundo’, por ejemplo) sino también en su fuero interno. Tal situación hace imposible concebir el mundo de la historia según puntos de vista unitarios. La sociedad de los medios de comunicación, precisamente por estas razones, es lo más opuesto a una sociedad más ilustrada, más ‘educada’ [...]. ¿Cómo y dónde podremos alcanzar tal realidad ‘en sí misma’? La realidad, para nosotros, es más bien el resultado de cruzarse y ‘contaminarse’ (en el sentido latino) las múltiples imágenes, interpretaciones, re-construcciones que distribuyen los medios de comunicación en competencia mutua y, desde luego, sin coordinación ‘central’ alguna... en la sociedad de los medios de comunicación... se abre camino un ideal de emancipación que tiene en su propia base, más bien, la oscilación, la pluralidad y, en definitiva, la erosión del mismo ‘principio de realidad’”. Véase Vattimo, “Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?”, 9, 14-15, y también McLuhan y Powers, *La aldea global*, 89-144.

<sup>63</sup> Véase Fernando L. Canale, *A Criticism of Theological Reason. Time and Timelessness as Primordial Presuppositions* (AUSDDS 10; Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1983).

<sup>64</sup> “La palabra de Dios es viva, eficaz y más cortante que toda espada de dos filos: penetra hasta partir el alma y el espíritu, las coyunturas y los tuétanos, y discierne los pensamientos y las intenciones del corazón” (Heb 4:12).