



Postmodernidad y cristianismo

Ciencia Tomista 116 (1989) 129-148

José Díaz Murugarren, O.P.

“La religión no está en las nubes. Pisa la tierra concreta de la situación social, económica, política y cultural del momento histórico en que vive. Por medio de sus creyentes o seguidores se enraíza en la realidad con sus múltiples matices. A través de las instituciones que crea para el culto, la predicación, la enseñanza, la captación de miembros y expansión de su influjo, penetra y es penetrada por los avatares y conflictos socio-económicos, políticos y culturales.

Vista desde esta perspectiva la religión, toda religión, se nos muestra humana, muy humana. Aparece entreverada con el tejido social. Para percatarse de ello basta mirar en cualquier dirección de la geografía de las religiones, aunque cada una presente en lo concreto de su situación dimensiones peculiares irreductibles”¹.

Teniendo en cuenta esa urdimbre o imbricación entre cultura y religión, nosotros vamos a estudiar el fenómeno de la Postmodernidad. Un fenómeno que invita a la teología a auscultar los signos de los tiempos y sobre todo a responder en la medida de lo posible a los retos que esta nueva sensibilidad cultural plantea al mundo creyente.

Siendo la Postmodernidad una crítica de la modernidad; y ésta a su vez una crítica del cristianismo tradicional, estructuramos nuestro trabajo en función de tres ejes: geocentrismo judeo-cristiano, antropocentrismo de la modernidad y nihilismo postmodernista. Con otras palabras, rastreamos primero la presencia del mundo postmoderno en la modernidad, para posteriormente, confrontar esas dos realidades que se llaman postmodernidad y cristianismo.

1. El Geocentrismo judeo-cristiano

La modernidad viene caracterizada por un “proceso de racionalización”. Las raíces de ese proceso se hunden en el “humus” judeo-cristiano, que vierte en el mundo occidental un germen de racionalidad y de comprensión del mundo y de la historia que es típico de esa cultura. La creencia en Yahvé marca la concepción de la realidad como creación, finitud y disponibilidad en un tiempo abierto hacia delante. El paso a través del mundo heleno matizará racionalmente esa concepción, que estructurará el mundo en función de este principio: “Dios medida de todas las cosas”. Indicamos algunos de los rasgos de ese rostro de Dios.

¹ J. M^a Mardones, *Sociedad Moderna y Cristianismo* (Bilbao 1983) 11.



1.1. Los atributos de Dios

Como características fundamentales del Dios que se revela en la Sagrada Escritura cabe mencionar:

1.1.1. Dios como creador del mundo

La creación forma parte de la historia salvífica, y no sólo como presupuesto necesario pero extraño, sino como primera etapa de un camino que concluirá con el nacimiento de los cielos nuevos y la tierra nueva. “En el principio Dios creó el cielo y la tierra” (Gen 1, 1). Esta idea tan clara para el pueblo judío originó una revolución en el mundo circundante y sobre todo en el mundo griego que más bien se inclina por planteamientos de tipo panteísta, por una combinación casual de átomos, o por una idea de carácter demiúrgico.

Se ha dicho muchas veces que el pueblo hebreo no tenía el “talante metafísico” de los griegos. Y eso es cierto. Ahora bien, dejamos constancia de un hecho: la doctrina hebrea de la creación vale por toda la metafísica griega. En ella se halla encerrada toda la enseñanza de “lo sagrado” como fundamento de “lo profano”, o lo que es igual de Dios como fundamento del hombre. Este no puede ser entendido al margen de esa religación con Dios. Los judíos nunca entendieron el mundo como algo autónomo de la realidad divina.

La inserción de Cristo en la historia da su plenitud a esta doctrina de la creación indicada en el Antiguo Testamento. “El Nuevo Testamento es el anuncio de la salvación encarnada en un concreto personaje histórico, Jesús de Nazaret, a quien Dios constituyó como Cristo y Señor por la resurrección. Si la fe paleotestamentaria en la creación era, según hemos visto hasta ahora, no tanto una aséptica información sobre el pasado cuanto la aserción del comienzo de un proceso salvífico que está abierto al porvenir y lo exige de algún modo, el hecho-Cristo, punto culminante de la historia iniciada con la creación, será también decisivo, para aquella fe. La entera historia –la *única* historia- es comprendida como unidad y recapitulada desde su comienzo hasta su fin en este acontecimiento transcendental.

La palabra que había resonado ‘en el principio’, por la que fueron hechas todas las cosas, otorgaba a la creación un carácter de revelación (véase de nuevo Sb 13, 1ss); pero la revelación definitiva, la última palabra, se pronunció en Cristo, Palabra encarnada de Dios; con ella se consuman la creación, la revelación y la salvación, es decir, los tres aspectos mutuamente imbricados del mismo y único proceso de autodonación divina.

Por consiguiente, el Nuevo Testamento aporta a la doctrina de la creación del Antiguo Testamento una novedad absoluta: la inserción en ella de Cristo. Ahora bien, lo mismo que la fe en Dios creador nació en Israel de una reflexión teológica sobre el Dios salvador, la imagen de Cristo salvador-núcleo primario de la fe neotestamentaria-adquiere mediante una meditación posterior la dimensión cósmico-creadora.

La perspectiva, pues, en el Antiguo y el Nuevo Testamento de cara a la creación es siempre la misma: más que una consideración autónoma del hecho creador en sí, lo que se contempla es su conexión indisoluble con el hecho salvador. Como en el Antiguo Testamento, tampoco en el Nuevo Testamento se encuentra algo parecido a una cosmología químicamente pura; lo



cosmológico es función de lo histórico-salvífico o, expresado ya neotestamentariamente, de lo *crisológico*².

1.1.2. Dios como legislador

Los griegos habían considerado la ley moral como la ley de la *physis*. La ley de la naturaleza, desde esa naturaleza emerge una ley que rige la vida de los hombres. La noción de un Dios que prescribe una ley moral es algo ajeno a la filosofía griega. El pueblo hebreo difiere de ese planteamiento. Tanto en la edad Patriarcal como en la Mosaica los judíos poseen como fundamento de su moralidad a Dios mismo. Cumplen sus mandamientos por complacencia, por agrado o por temor mismo de Dios.

Entre Dios e Israel se establece un pacto, una alianza. Dios exige a este pueblo y promete protegerle. Exige, como respuesta, ser adorado y reconocido como el solo Dios verdadero y que su voluntad sea cumplida.

Israel toma conciencia de esa particular elección y de la particular relación que adquiere con Dios. Promete responder a lo pactado con un sentimiento profundo de reverencia y fidelidad a Dios. Esta reverencia y fidelidad se la manifestará cumpliendo la Ley que Dios le ha entregado en el Sinaí. De esta manera la Ley —expresión de la voluntad de Dios— se convierte en la regla indiscutida para la conducta del pueblo de Israel.

Cristo, la Nueva Alianza, al entrar en contacto con su tiempo, da su plenitud a la ley del Antiguo testamento, revela su verdadero sentido, se presenta a sí mismo como intérprete auténtico de la ley. Establece una ética de la gracia que se traduce en una imitación o seguimiento de su persona. El indicativo de salvación (participación de la vida de Dios en Cristo) es el presupuesto del imperativo ético (imitación o seguimiento de Cristo). El centro de la vida de Cristo es la obediencia y glorificación del Padre; este tiene que ser también el objetivo de la vida de todo cristiano.

1.1.3. Dios como salvador del hombre

El concepto de salvación es tan esencial en todas las religiones, que se puede afirmar que las diferencias entre éstas y las características de cada una de ellas están determinadas principalmente por el modo de concebir la salvación. Así, pues, si la actitud religiosa del hombre contiene, como suele admitirse hoy, una voluntad de integración última y total, hay que reconocer que la búsqueda y el afán de salvación se inscriben en el dinamismo del acto religioso como un aspecto específico y universal del mismo.

La búsqueda de la salvación en las religiones se caracteriza a la vez por la unidad y la multiplicidad. En todas las religiones el hombre se vuelve hacia un horizonte que le atrae y le da paz frente a la insatisfacción de su estado presente, cuya limitación y precariedad rechaza. En este aspecto, la búsqueda de la salvación es un fenómeno unitario. Pero en este comportamiento unitario aparecen pronto matices diferenciales. Al ser distintas las experiencias de base, se diversifican los horizontes finales y se diferencian los medios y los caminos que conducen a ellos.

En la Biblia el término de salvación hace referencia de una parte a la liberación del pecado y de otra a los bienes del Reino de Dios que el Mesías ha de realizar. Inicialmente Israel toma un

² J. L. Ruiz de la Peña, *Teología de la creación*, (Santander 1986) 63-64.



punto de referencia de la celebración salvífica la liberación del pueblo elegido del yugo egipcio. Posteriormente, la idea de salvación, sobre todo después del exilio, se pone en conexión con la esperanza mesiánica.

En el Nuevo Testamento la salvación aparece referida a la persona de Jesucristo, él es el portador de la salvación de Dios. Salvación es la acción de Dios que, por medio de Jesús de Nazaret, libera al hombre de la situación presente y lo introduce en una nueva forma de existencia, de la que es signo y anticipo la resurrección. Esa salvación aparece como *gracia* de Dios y no como fruto del esfuerzo del hombre.

El testimonio de fe salvífica del Nuevo Testamento se resume en lo siguiente: Jesucristo es la asociación íntima de Dios con el hombre, en beneficio de todos los hombres. Dentro de esta perspectiva de fe, se aclara e ilumina toda la existencia humana y por supuesto toda la historia de la salvación. Esta en el fondo, se entiende como un proceso de búsqueda de divinización del hombre a través de la persona de Jesús, salvador del hombre y de la historia.

1.2. El hombre como “imagen de Dios”

Entre las afirmaciones veterotestamentarias sobre el hombre, la más notable es la de Gen 1, 26: “Díjose entonces Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza”. Muchos ven en este pasaje el fundamento de toda la antropología cristiana.

¿Cuál es el mensaje encerrado en este versículo?

Todos los exegetas coinciden en afirmar que en este texto se resalta la “dignidad” del hombre. Por un lado se parece a Dios, tiene en su naturaleza algo divino, y por otro, está por encima de todas las criaturas. Aparece ante el mundo como el “rey de la creación”.

El denso contenido de esta doctrina se revelará en el Nuevo Testamento cuando en Col 1, 15 se nos hable de Cristo como “imagen de Dios invisible”. “Cristo es el ideal de la creación de Dios, el original de todo el ser del hombre, el prototipo de toda la existencia humana, la imagen de Dios según el cual son creados constantemente todos los hombres. Como Dios en perfecta solidaridad humana, como la total comunicación de Dios en la alianza, Jesucristo no es sólo la perfecta imagen de Dios y, en cuanto tal, el punto culminante hacia el que mira toda la creación, son que también es la fuerza dinámica interna de la creación, la cual, desde su comienzo, está conduciendo al hombre a una vivencia cada vez más consciente de este ser imagen de Dios. Tan sólo el constante encuentro personal con ese ideal divino de nuestro ser de hombres, en la palabra y el sacramento, pone al hombre en situación de vivir y edificar conscientemente su existencia”³.

Puesto que el hombre está creado a semejanza de Cristo, está siendo movido y modulado internamente para llegar a una semejanza cada vez mayor con El. En eso consistirá precisamente el proceso de la salvación, la llamada *ley de la santidad*. Este es, pues, para el hombre el camino de la vida: realizarse como imagen de Dios en Cristo.

El hombre lleva impresas en su mismo ser las huellas de Dios. Pero el plan de Dios tienen su centro en Jesucristo el Verbo de Dios hecho carne. De esta manera el hombre, imagen de Dios, tiene una esencial referencia a Cristo quien le revela y comunica una nueva y sobrenatural semejanza con Dios. Cristo hace del hombre una *criatura nueva*, mediante la configuración a sí mismo por la vía de la gracia.

³ H. A. M. Fiolet, *Hacia una nueva teología cristiana. Realidad terrena y encuentro con Dios* (Barcelona 1974) 123.



2. El antropocentrismo de la modernidad

Al hombre del Renacimiento no le convencen los planteamientos socio-culturales del judeo-cristianismo que recibe a través de la Edad Media y por ello se lanza a la arriesgada aventura de crear una nueva cultura. En esa nueva cultura Dios va a ser desplazado por el hombre. Del “Dios medida de todas las cosas” se pasa al “hombre medida de todas las cosas”. La Antropología desplaza a la Teología. Dicho de otra manera, en la Edad Media lo “sagrado” absorbía a lo “profano”, ahora ocurrirá a la inversa. Más aún en la fase final del proceso de secularización se tiende a reducir todo lo existente al mundo profano, suprimiendo incluso la idea de Dios.

2.1. El acontecimiento cultural moderno

La Edad Moderna es el tiempo de la soberanía del hombre. Este se convierte en verdadero protagonista de la historia. Impulsado por la marcha de los acontecimientos, se lanza con osadía al asalto del trono de Dios. Las funciones anteriormente atribuidas a la divinidad: creación del mundo y de las cosas, poder legislador, problema de la salvación del hombre, etc., pasan a ser competencia del ser humano. Este, en el fondo, se diviniza o endiosa.

El hombre moderno se define desde la racionalidad instrumental y funcional. Tiende a ver el mundo desde el interés técnico, que ofrece el lado objetivo y manipulante de las cosas. Desde este enfoque todo aparece medio, instrumento y objeto. Todo está orientado a otra cosa, en una cadena instrumental sin fin. La cosmovisión moderna ofrece una pluralidad de visiones, que provoca una relativización de toda concepción del mundo y un déficit de identidad y sentido personales. El universo de la modernidad vive penetrado por la potencialidad de la innovación científica-técnica. Se vive la realidad desde el futuro sin el diseño de las nuevas y futuras tecnologías. Se sueña con la superación de todas las miserias humanas por medio de la técnica. El “todo es posible para la ciencia”, proporciona una actitud positiva ante el cambio y la visión esperanzada, de que todo puede ser manipulable y mejorable. El individuo vive en la expectativa de la innovación. Tecnología y burocracia configuran el universo de la sociedad y el hombre moderno. La sociedad moderna se estructura en función de una conciencia de relatividad, de una pluralidad de visiones, y de una invasión de la racionalidad tecnológica hasta los ámbitos de la vida privada.

La génesis de la modernidad se configura como una explosión de las energías anteriormente reprimidas que piden o demandan un espacio para poder expandirse. De esta expansión de tipo humanista son expresión hechos tan señalados como: Reforma protestante, fenómeno de la Ilustración, idealismo romántico, revolución francesa, etc. En ellos asistimos a una confrontación del hombre consigo mismo en la tarea de establecer los presupuestos sobre los que construir su vida personal y social. Esta confrontación nos permite ir descubriendo los distintos presupuestos sobre los que el sujeto humano edifica su peculiar proyecto de vida: afirmación del poder de la razón y de la técnica, desarrollo progresivo de las ideas de tolerancia y libertad, secularización creciente de las instituciones y de los sistemas de valores, posición dominante de la subjetividad humana en el pensamiento y en la acción política, devaluación progresiva de categorías como tradición, autoridad y dogma con ventaja de valores, como progreso y experiencia personal.



La modernidad es un estilo de vida, una forma de pensar, que ha predominado desde el Renacimiento hasta nuestros días. Como rasgos más característicos del rostro de la modernidad podrían citarse:

“1. Un proceso de racionalización en el que se va configurando un tipo de hombre orientado al dominio del mundo, con un estilo de pensamiento formal, una mentalidad funcional, un comportamiento austero y disciplinado y unas motivaciones morales autónomas, junto con un modo de organizar la sociedad alrededor de la institución económica y la burocracia estatal.

2. Un centro productor de relaciones sociales: la economía. La religión, que tradicionalmente había ocupado este lugar, es desplazada hacia la periferia y se recluye, cada vez más, en la esfera privada.

3. Una visión del mundo (cosmovisión) descentrada, desacralizada y pluralista. Ya no hay un centro, una ideología única. Aparece el relativismo y se comienza a cuestionar la posibilidad de un fundamento, una verdad. Estamos en la sociedad del politeísmo de valores (dioses y demonios).

4. Una razón que muestra varias dimensiones o esferas (ciencia, moral, arte) que tiene su propia autonomía. Cada vez aparece más difícil la posibilidad de una unificación e incluso de una interacción mutua.

5. Una de estas dimensiones de la razón, la científico-técnica, adquiere una preeminencia social que tiende a oscurecer la validez de las demás dimensiones de la razón. La razón tiende a confundirse con la racionalidad científico-técnica.

6. Una estructura social configurada por dos instituciones o sistemas predominantes: la tecno-económica la burocrático-administrativa. Constituyen la manifestación objetiva de la racionalización funcional (tecno-burocrática), que tiende a colonizar todos los ámbitos sociales y humanos.

7. Un tipo de hombre celoso de su autonomía individual, pero con ambivalentes manifestaciones de hiper-individualismo narcisista”⁴.

2.2. Modernidad y encuentro del hombre con Dios

La religión y más en concreto el cristianismo, no permaneció ajeno al fenómeno de la modernidad. Más bien se adapta a él, recibiendo y aportando estímulos decisivos. Difícil tarea, sin embargo, descifrar el entramado de relaciones que vinculan el binomio religión-modernidad. Dificultad mayor si la cuestión se plantea a nivel de principios y supuestos que subyacen a las diferentes opciones éticas, políticas o ideológicas.

“La religión moderna se debate consigo misma desde dos posiciones fundamentales: desde la subjetividad religiosa, que se expande desarrollando las propias virtualidades, y desde el contexto socio-cultural, que aporta estímulos a los que la religión responde. A la primera actitud habría que adscribir fenómenos como la Reforma protestante, la mística latina del Barroco, el Pietismo centroeuropeo y sajón y el Romanticismo religioso. El Protestantismo interioriza al Cristianismo en la medida en que lo reduce a una relación interpersonal Dios-hombre, con la consiguiente revaluación de factores subjetivos como la fiducia, la libertad o la autoexperiencia del pecado. La mística latina y el Pietismo centroeuropeo, por su parte, encarnan una modalidad, a menudo genial, del individualismo cristiano. Recelosos ante la modernidad, no en la afirmación

⁴ J. M^a Mardones, *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento* (Santander 1988) 31-32.



del principio de la subjetividad que profesa, sino en las modalidades laizantes que él mismo toma en el pensamiento o ética burgueses, prefieren desarrollar las virtualidades del hecho religioso desde la interioridad del mismo a tender puentes con el entorno cultural que los rodea. La religiosidad, en este caso, tiende a configurarse como vivencia personal, alejada de los desarrollos de la filosofía y de la política o, incluso, en conflicto con manifestaciones cualificadas de éstas. No es infrecuente, que la tendencia mística intente ubicaciones emotivas y prerracionales de la vivencia religiosa, que chocan frontalmente, ya con la razón dominante en el pensamiento filosófico, ya con el derecho o el principio de autoridad mantenidos por la tradición ortodoxa. El Romanticismo estético y el literario aportarán un fecundo caldo de cultivo a las diversas variantes de la religión del sentimiento y de la intimidad afectiva.

Los factores que desde fuera estimulan a la religiosidad moderna son reducibles a tres: el nuevo ideal de ciencia, aplicado a la naturaleza y a la historia, el triunfo de las filosofías racionalizantes y el estado que surge con el advenimiento de la burguesía, más o menos laica, al poder. El ideal de saber programado por Galileo y Bacon, impulsa el desarrollo de una metodología empírico-positiva en el tratamiento de temas concernientes, no sólo a la naturaleza, sino también a la sociedad y a la historia, al atenerse al dato comprobado y a examen aséptico de los testimonios del pasado. El pensamiento filosófico, por su parte, aporta estímulos a la religión, o exigiendo que ésta dé cuenta de modo racional y crítico de los propios supuestos teóricos, o contribuyendo a que se configure como interpretación global de la realidad. En ambas hipótesis, la modernidad se hace consistir en progreso de las ideas de razón y libertad. De esta racionalidad y de esa libertad aparece impregnado el espíritu ilustrado cuando aplica las variantes metafísica, empírica o histórica de razón al análisis de la religión. Adaptarla a la razón o enriquecerla con dosis de libertad fue la pretensión de los deístas ingleses y de los teóricos de la religión natural. El idealismo y el romanticismo religiosos, en un contexto peculiar, crearon una modalidad de religión, ajena a dogmas y preceptos, y expresada en esquemas intelectuales, vivencias estéticas o valores éticos. Hegel y Feuerbach conducen a sus últimas consecuencias la cadencia subjetivista de la modernidad, al reducir el primero la religión a modalidad de autoconciencia y el segundo al hacerla consistir en proyección de deseos y fantasías del hombre. Nietzsche anuncia, finalmente, dentro de una experiencia neorromántica de la vida, la bancarrota de una religiosidad construida sobre el *postulado de la individualidad*, en las diferentes formas que éste adopta a lo largo de la modernidad⁵.

La religión de la sociedad moderna ha sido arrinconada en la subjetividad. No tiene ya la función social de aglutinar fuerzas, de cohesión fundamental o de constitución de las relaciones sociales. Ha perdido el monopolio legitimador. Se palpa la insignificancia social de los símbolos religiosos. Estos se vacían de contenido social. Funcionan a lo sumo como una referencia tradicional, quizá importante para un determinado grupo social en su fuero interno, pero que a nivel público son una mera tradición. Se ofrece una religión cristiana separada de la realidad socio-histórica. La religión privada se concentra en la existencia individual. Es sensible a situaciones de culpabilidad, desamparo y miseria biológica, sufrimiento y muerte. Trata de llevar consuelo y justificación a la existencia de cada individuo creyente y librarle así de la angustia existencial de la contingencia. En esta línea de religión cubre muchas de las disfuncionalidades que crea la sociedad moderna.

⁵ J. M. G. Gómez-Heras, *Religión y modernidad. La crisis del individualismo religioso, de Lutero a Nietzsche* (Córdoba 1986) 20-21.



El encuentro del hombre moderno con Dios se realiza fundamentalmente a través de la subjetividad. En la modernidad como sabemos, el hombre pasa a primer plano como tema pensado, sujeto pensante y horizonte de la experiencia de lo real. La inmanencia del hombre deviene fuente y norma del conocer. Con ello se introduce una ruptura entre la Edad Media y la Edad Moderna. Aquella religaba el problema de Dios con un planteamiento de tipo metafísico. Situada en una forma de pensar realista, se preguntaba por el fundamento último del ser móvil y remontaba por vía de causalidad a un Primer Motor Inmóvil, que actúa de causa primera y de fundamento último de todo ser. El pensador moderno desplaza el problema a un horizonte nuevo: lo sitúa en el plano de la subjetividad. Dios aparece como el fundamento extra-subjetivo de la subjetividad individual. Aparece la subjetividad como finita, navegando en la duda e impotente para autofundamentarse y se busca un asidero extrasubjetivo al que llama Dios. En otras palabras, los pensadores modernos, preocupados por el hombre, descubren a este como finito, indigente y limitado y buscan para él un fundamento en un ser Infinito y carente de necesidades.

La divinidad con quien el hombre se encuentra se corresponde con el punto de partida, de donde se había echado a andar en la búsqueda de lo divino. Una experiencia concreta de la realidad condiciona no sólo el encuentro con Dios, sino también los rasgos de la imagen del Dios encontrado. Durante la Edad Moderna, la historia de los encuentros del hombre con Dios discurre paralela a la historia de los encuentros del hombre consigo mismo. Desde una experiencia determinada de sí mismo se tiende un puente hasta la divinidad, cuya imagen se diseña en función de las formas de finitud a superar. Nos hallamos ante una constante: la imagen de Dios es cincelada en función de la realidad de la que el hombre parte en su búsqueda.

Se es propenso a caracterizar la cultura moderna como una retirada progresiva de Dios a medida que el hombre avanza. Este habría acaparado paulatinamente posiciones, en un proyecto global destinado a desbancar a Dios como poder sustentador del ser. Es necesario matizar semejante apreciación. Hay, efectivamente, una imagen de la divinidad que pierde terreno: la óptico-realista de la metafísica medieval. Pero hay un Dios, que es afirmado enérgicamente: el Dios fundamento de la subjetividad del hombre. No se da pues un proceso de eliminación de Dios, sino más bien, un cambio de perspectivas en donde el hombre encuentra a Dios. No se busca a Dios en la perspectiva aristotélico-tomista de la metafísica del ser, sino en el horizonte humanista del análisis de la subjetividad.

3. El nihilismo postmoderno

La Postmodernidad es un fenómeno complicado. Conduce en el fondo a un planteamiento radicalmente nihilista. Con razón se la ha llamado “cultura del vacío”. Aniquila, por así decirlo, el edificio de la modernidad que se apoyaba en el humanismo. ¿Será posible educir algo desde esa postura nihilista?

3.1. El significado de la Postmodernidad

No es fácil definir la Postmodernidad. En su seno moran la fragmentación y el pluralismo. Sin embargo, intentaremos hacerlo aunque sólo sea de una manera descriptiva:

“Un estudioso del pensamiento postmoderno francés como F. Laruelle opina que la Postmodernidad es el color predominante del pensamiento filosófico del siglo XX.



Es decir, los problemas que aborda la Postmodernidad son viejos problemas que ya vieron la luz en la modernidad. El pensamiento denominado moderno –es decir, el de los Descartes, Locke, Kant, Hegel, Marx- ya tuvo en el trasfondo las preguntas y cuestiones que hoy nos inquietan. Pero había una diferencia radical de planteamientos: mientras los maestros de la modernidad adoptaban una postura positiva, llena de confianza en las posibilidades de la razón, los postmodernos rezuman desengaño.

Los modernos eran ilustrados: sentaban la razón y el sujeto humano en el centro del pensamiento, la sociedad y todo proyecto humano. Sus críticas iban dirigidas a todo el que entorpeciera el libre ejercicio del pensamiento. Confiaban en que una razón libre engendraría una sociedad libre, justa y racional.

Los postmodernos miran la utopía de la razón ilustrada desde la altura histórica de varias revoluciones (científica, política, social, industrial...) y su mirada se enturbia al contemplar la diferencia entre las promesas y las realidades, los objetivos y los costes. No están seguros de que la flecha de la historia ascienda recta hacia el progreso, ni que los ingentes avances tecnoeconómicos haya convertido al sujeto humano en más hombre, ni siquiera que la razón produzca racionalidad. Se sospecha más bien de una enorme transmutación o gigantesco enmascaramiento que ha transformado el sujeto ilustrado humano en el burgués interesado en el desarrollismo y la productividad; la razón ilustrada, en una racionalidad instrumental que eleva el culto a los medios, la regularidad y el control sobre cualquier dimensión. Los postmodernos han perdido la fe en la ilustración.

Esta sospecha sobre los ideales de la modernidad es, sin duda, lo más característico del pensamiento postmoderno. Esta desconfianza es el quicio sobre el que giran las diversas oposiciones postmodernas a las cuestiones centrales de la modernidad. Antes de reparar en ellas, digamos que el paradigma moderno e ilustrado del sujeto y la razón ya encontró críticas y rechazos dentro de la misma modernidad. La razón ilustrada es una razón contra las desviaciones y reduccionismos de la razón moderna en aras de la misma razón ilustrada. Se podría leer la obra de las grandes cumbres del pensamiento occidental moderno como el empeño continuado por afinar la razón y vigilar sobre los monstruos generados por la modernidad. Pero serán *los románticos* los más agresivos en la crítica y el rechazo. Quieren otra sociedad, otra modernidad, otra razón.

“Byron y su impetuoso romanticismo que impulsaba un yo sin trabas, Baudelaire y su cólera contra los valores burgueses; Rimbaud, A. Jarry y sus deseos de explorar todas las dimensiones de la existencia, señalan la resistencia encarnizada frente a la modernidad triunfante utilitaria y productivista. Baudelaire y Gautier (1864) serán los primeros en utilizar el término *postmodernidad*”⁶.

La Postmodernidad antes que una filosofía o un sistema racional, es una experiencia y un estado de ánimo. Se estructura en función de una decepción, es un desengaño y en el fondo, está hecha de dolor. La palabra ‘desencanto’ entendemos que es algo así como el eslabón de la cadena que une la modernidad y la postmodernidad. Esta comienza a nacer cuando se constata la imposibilidad del cambio soñado por la modernidad.

En el fondo, la Postmodernidad es una *antimodernidad*. “Una vez hecha esta breve descripción, quisiera mostrar ahora, en un comentario sociocultural, que la PM no se limita simplemente a *suced*er en el tiempo a la Modernidad, sino que más bien *reacciona* (y muy duramente) contra ella. Es por eso *antimodernidad* más que *Postmodernidad*. Quiero mostrar esto

⁶ J. M^a Mardones, *El desafío de la Postmodernidad al cristianismo*, (Santander 1988) 4.



aunque yo sospecho que, a pesar de todo y por paradójico que parezca (pero por una ley que se repite en muchos procesos históricos), la PM no deja de estar marcada por la Modernidad, aun en medio de su dura reacción contra ella. Esta última observación dejará abierta una pregunta futura a la que aún no podemos responder, a saber: que pesará más a la larga: si el ser hijo *de tal padre*, o la reacción *contra el padre*. A esta pregunta responderán los años futuros. Nosotros ahora nos limitaremos a analizar qué factores son aquellos en los que se percibe el talante reactivo y hostil de la PM para con la modernidad. Estos factores componen en mi opinión un proceso que podemos describir así: *La Modernidad puso la utopía humana en lugar de Dios; y la PM ha puesto el pequeño burgués en lugar de la utopía*⁷.

La Postmodernidad es un ajuste de cuentas con la modernidad. No sólo rechaza un estilo de pensamiento, sino que rechaza un estilo de vida. Se quiere, por tanto, con la superación de una concepción de la razón, una sociedad y un mundo diferentes construidos con pautas totalmente distintas a las de la Modernidad.

El fracaso de la modernidad es el punto de partida de la Postmodernidad. El talante postmoderno está animado de la desconfianza y el desengaño frente a la modernidad. Se trata de expresar el malestar de la época frente a la herencia moderna. Se desconfía de la razón, se tiene la experiencia de un mundo duro que no se acepta, pero que no se tiene esperanza en cambiar, se aboga por un pensamiento fruitivo de la inagotable riqueza de la vida... En fin ante el desencanto de la modernidad se busca un nuevo estilo de vida.

Como rasgos notorios del proyecto postmoderno destacamos:

“1. Expresa la resistencia radical al denominado proyecto de la modernidad, basado en el progreso, el desarrollo, la emancipación y la libertad. A juicio de los postmodernos este proyecto se ha deslegitimado en la realización histórica mediante la producción de sus contrarios.

2. Ofrece una utopía que consistirá en una estatización general de la vida, donde adquieren unidad un pensamiento fruitivo e inaugural, con una ética postmetafísica sin fundamento, una micro-política de la deliberación republicana y un individualismo débil a la búsqueda de sí.

3. Suscita entre los teóricos críticos, defensores del proyecto no realizado de la modernidad, la sospecha de si tal utopía no es el correlato social de una sociedad y un hombre entregados a la lógica del sistema tecno-burocrático dominante.

4. Señala que nos hallamos ante dos modos contrapuestos de entender el proyecto de la modernidad y aun el proyecto humano. La dialéctica modernidad-postmodernidad expresa un debate sobre la sociedad actual, donde una persuasión va tomando cada vez más cuerpo: la necesidad de reformular las propuestas de la razón ilustrada con sus consecuencias socio-políticas, estéticas y morales.

“Quizá lo más valioso que aporta la postmodernidad sea su sensibilidad disgustada y crítica ante las propuestas modernas no realizadas, generadoras de realidades opuestas, al deseo de ir más allá de la situación actual. Las cuestiones que plantea amenazan con arrojar el grano con la paja, pero tienen la virtud de hurgar en las debilidades de la época. ¿Qué puede decir, criticar, sugerir este pensamiento y sensibilidad a la fe cristiana? Una fe que quiera vivir el hoy del Espíritu no puede por menos de estar atenta al pasible ‘kairós’ que aquí se le manifieste”⁸.

⁷ J. L. González Faus, *Postmodernidad europea y cristianismo latino-americano* (Barcelona 1988) 14.

⁸ J. M^a Mardones, *Postmodernidad...* 78.



3.2. *La crítica postmoderna de la religión*

La postmodernidad, con su llamada a la despedida de todo fundamento y la desmitificación radical de toda realidad global, es una forma de ateísmo nihilista que no pretende reapropiarse nada, y por eso representa el rechazo máximo de Dios y la religión. Nos hallamos –parece ser- ante la liquidación más exhaustiva de las raíces de lo sagrado y de la aproximación a Dios.

“Nietzsche fue el primer pensador que atisbó la llegada de una época en la que más allá del descenso sociológico de la creencia en Dios, acontecería su muerte cultural y conceptual. La postmodernidad recoge la bandera nihilista izada por Nietzsche y declara llegado el momento de tomar en serio esta muerte cultural, conceptual, de Dios. No se trata de un ateísmo cualquiera o de la irreligiosidad sin más, sino de la desaparición de Dios y su rastro.

Acontece de esta manera una radicalización del ateísmo. Hasta ahora, el ateísmo clásico que podía venir representado por Feuerbach, Marx y Freud, trataba de disputar a Dios un espacio, unos valores y una libertad que precisamente su afirmación parecía negárselos al hombre. El ateo negaba a Dios para afirmar un proyecto de hombre. La esencia alienada del hombre era reivindicada en el rechazo de Dios. Se trataba, como vemos, de un ateísmo por el honor de la dignidad humana. A la centralidad excluyente de Dios le venía a sustituir la no menos excluyente del hombre. Una confrontación por un único puesto donde sólo cabía un detentador.

El ateísmo clásico representaba la reacción humanista frente a la concepción alienante de la religión y de Dios. Y hoy reconocemos que su crítica era justificada en muchos casos. Frecuentemente se presentó, sobre todo en la religión institucionalizada del siglo XIX, una imagen de Dios como contrincante del hombre. En esa situación, religión y proyecto humanista eran antagónicos. Un modo –como diría Marx antes que nadie- de afirmar la tierra y al hombre era defenestrar a Dios y la trascendencia.

Pero este ateísmo humanista estaba guiado por un proyecto: unos ideales de cultura y sociedad donde el hombre fuera realmente el responsable de su construcción. Para ello el énfasis en la razón, sobre todo científica, y en la organización racional de la sociedad y la política proporcionarían el camino hacia una mayor libertad y emancipación del hombre y hacia una sociedad más solidaria, justa e igualitaria.

El giro postmoderno no significa el abandono y confrontación con este humanismo moderno. Para el pensamiento postmoderno, ‘la muerte de Dios’ representa a la vez, la liquidación del humanismo. Hay una estrecha conexión entre ambos. Esto es justamente lo que vio Nietzsche: el desencantamiento del mundo sería total. No sólo en el sentido de pérdida de centralidad de la religión y la consiguiente desaparición de sus funciones sociales legitimadoras. Era un proceso de secularización que no sólo eliminaba el arbitrio divino de la naturaleza – a través de las explicaciones de la ciencia y de la técnica- y del funcionamiento sociopolítico –mediante el análisis y conocimiento de los mecanismos de gobierno de los hombres-, sino que representaba el fin de todo proyecto y orientación humanista. Sencillamente, si no hay Dios, no hay sentido alguno. Accedemos a través de ‘la muerte de Dios’ al descubrimiento de la inexistencia de fundamento (Grund) alguno donde asentar nada, llámese realidad, mundo, historia, razón, sentido..., o cualquiera de las grandes palabras que, a su vez, sostienen a otras no menos importantes, como libertad, justicia, verdad. Toda la realidad mostraba ahora su apoyo en ninguna



parte, que es como decir que aparece abierta a las determinaciones creativas de los que se atreven a vivir”⁹.

El ateísmo postmoderno navega por la vía del nihilismo, pero un nihilismo que no sólo niega la ontología del hombre que fundamenta la esencia del ser humano sino que acentúa el carácter superfluo de los valores últimos. Pone en evidencia que la irracionalidad anida en el despliegue mismo de la razón: es tan importante la *sin razón* como la misma razón. La postmodernidad ve al hombre y al mundo en negativo. No se trata de dar ‘muerte a Dios’ para glorificar al hombre. No se trata de defender al hombre y a los derechos humanos, se trata sencillamente de negar todo tipo de humanismo. Sin Dios y sin hombre se trata ahora de buscar sentido en la pérdida de sentido. Con otras palabras se ve la existencia desfundamentada como oportunidad. La desvalorización de los valores supremos abre vertiginosamente posibilidades.

3.3. A la búsqueda del hombre perdido

La postmodernidad nos muestra en crisis el universo tradicional de signos y conceptos en los que el hombre proyectaba sus experiencias religiosas. La crisis de un sistema de significación, sin embargo, no tiene por qué implicar una desaparición de lo significado. Urge, solamente, la búsqueda de signos que posean una aptitud para significar. En este contexto se inscribe este último apartado de nuestro trabajo: deseamos hacer algunas sugerencias que quizá puedan servir para educir de algún modo de ese cero “lleno de potencialidades” que es el mundo postmoderno algunas vías de acceso a Dios.

Sometida la existencia humana a los avatares de un cosmos dominado por la irracionalidad y el desencanto, el hombre se descubre a sí mismo en las carencias y necesidades de la propia finitud y también en sus esperanzas. A partir de las mismas el sujeto debe descubrir la presencia de lo Infinito. Con otras palabras, la postmodernidad está demandando que el acceso a Dios parta del hombre.

“El acontecimiento más llamativo de la historia del espíritu en el siglo XIX: la muerte de Dios, tuvo en Hegel su precursor, en Nietzsche su profeta y en la parábola del *Gay saber* su anuncio dolorido. El siglo XX, por su parte, tiene ya su acontecimiento pero espera aún su profeta y su parábola. El acontecimiento que podría caracterizar a nuestra época es la ‘muerte del hombre’. Y sus asesinos, parodiando a Nietzsche, son la dictadura de la técnica, la insolidaridad de los individuos, las amenazas de la guerra universal y las violaciones de los derechos humanos. El hombre muere cada día allí donde no es posible la libertad o la justicia. El hombre muere cada día allí donde no es posible la libertad o la justicia. Si Nietzsche viviera, quizás deambularía de nuevo por las calles para buscar no ya al Dios muerto sino al hombre en trance de desaparecer. Es posible que sus gritos se tomaran como voces de insensato. Y, sin embargo, el acontecimiento está ahí. Por eso estas páginas se resumirían en una fórmula: buscamos al hombre del humanismo occidental. Humanismo amenazado por la técnica, las arbitrariedades de las dictadoras o la omnipotencia de la ciencia deshumanizada. Se quiere tomar nota de que, a continuación del optimismo de una conquista en el macrocosmos, persiste una pregunta a la que la ciencia difícilmente puede responder: ¿Y que será allí del hombre? Y detrás de la satisfacción de un descubrimiento en el microcosmos persiste el interrogante ¿qué hará con ello el hombre y con qué fines? Quedan aún sin respuesta aquellas preguntas en las que se ventila la libertad, el sentido de la historia o la

⁹ *Id., ibid.*, 81-3



intencionalidad del quehacer humano. Dios aparece, en este caso, en el horizonte del humanismo en forma de protesta del hombre ante el olvido de sí mismo”¹⁰.

El hombre soporta mal sus finitudes, porque en definitiva es un ser de esperanzas y deseos. La experiencia de la propia vida como problema debe forzarle a trascenderse en búsqueda de un soporte de sustentación. Es el impulso hacia lo Absoluto lo que el hombre detecta en su naturaleza. Cuando el hombre se descubre a sí mismo como indigente, cuando le preocupa la ausencia de lo Infinito, cuando espera la venida de algo o de alguien que pueda dar sentido a su vida, existe ya una posibilidad y un germen de religión. Llegamos así a la situación en la que el interés por la religión coincide con el interés por la búsqueda de sentido para la vida del hombre. Dios aparece allí donde el hombre¹¹ descubre el sin sentido de su vida. El interés religioso surge de la experiencia que el hombre posee de sí mismo.

“El desglose de la pregunta sobre Dios viene dado por la proliferación de interrogantes que comporta la condición humana. Tales interrogantes emergen de la experiencia histórica, que el hombre posee de sí mismo en una determinada fase del desarrollo de la cultura. El hombre, reflexionando sobre las implicaciones de su circunstancia mundana, en cuanto determinante de la propia comprensión, se descubre a sí mismo como problema peculiar. Tal reflexión se encuentra con preguntas sobre la condición del hombre en el mundo y en la historia, sobre los presupuestos de una interpretación teórica de la realidad, sobre la legitimación del sistema de valores que se profesa, sobre la presencia de los ‘otros’ como condicionantes de la propia realización personal. El análisis aporta una visión con funcionalidad histórica de la condición humana. Pero el hombre solamente contacta con la divinidad, cuando los datos que posee sobre sí mismo los relaciona con una posible respuesta en la que los interrogantes sean resueltos en forma absoluta. Este es el momento en el que la correlación antropológica implica religión y Dios. :En la correlación dialéctica que se establece entre pregunta y respuesta, el hombre es lo primero pero no lo segundo. La respuesta es Dios porque en él radica, y el hombre moderno lo testimonia, la respuesta al interrogante implicado en la finitud humana. La diferencia, por tanto, entre quien piensa al hombre en el horizonte del hombre y quien le piensa en el horizonte religioso radica en que lo primero no traspasa la frontera de la finitud y relatividad, mientras que lo segundo pone como base de sus respuestas sobre el hombre a lo infinito e incondicionado. Dios aparece, en este caso, como la posible respuesta a los problemas del hombre”.

El hombre es un proyecto que se trasciende. Partiendo del “principio de inmanencia” y escudriñando atentamente la orientación de la vida humana, se descubre pronto que ésta lleva dentro de sí la necesidad de verse trascendida. Es precisamente en esa trascendencia donde se encuentra el rostro de Dios. Este aparece así como meta y fuerza del proyecto humano que se trasciende.

A partir de este presupuesto de ver al hombre como el punto de partida para llegar a Dios, los caminos a través de los cuales el mundo de la postmodernidad puede encontrarse con la divinidad se diversifican. Enumerados algunos teniendo en cuenta lo que nos parece son inquietudes del hombre de la ‘cultura del fragmento’.

- Por ‘vía estética’. Uno de los ejes de la postmodernidad es la estética o ‘búsqueda de la belleza’. En la experiencia estética hay una ruptura de las categorías espacio-temporales que nos sumergen directamente en el mundo de la Trascendencia. Es lo que podríamos llamar: lo sagrado

¹⁰ J. M. G. Gómez-Heras, *o.c.*, 203-204.

¹¹ *Ibid.*, pp. 205-206.



en el arte. La admiración producida por la belleza implica una epifanía, una manifestación en cierto sentido trascendente, revela de algún modo el rostro de Dios, aunque sólo sea de manera natural. Ya en el Antiguo Testamento se nos dice: ‘Pues en la grandeza y hermosura de las criaturas, proporcionalmente se puede contemplar a su Hacedor original’ (Sap. 13. 5). En el fondo, se trata de tomar contacto con el Absoluto a través de las manifestaciones del mismo en la naturaleza. Esta se encuentra revestida de un carácter numinoso. La belleza es el ámbito de lo divino. Tras la idea de lo bello se oculta la deidad. El poeta entiende la religión como ‘amor a la belleza’. Sin duda alguna el acto estético puede ser un buen medio para preparar el encuentro con la Divinidad.

- Por ‘vía ética’. En este sentido Dios aparece como algo necesariamente para fundamentar un orden ético. Al hombre de hoy los valores que le oferta la sociedad no le sirven. Por eso los relativiza. En el fondo, su nihilismo le apremia a buscar un buen fundamento para su axiología y para ello arranca de su propia naturaleza. Busca espontaneidad para la misma. Esa opción puede ser buena, pero corresponde a nosotros los creyentes demostrar que es por lo menos insuficiente. Es preciso reconocer que esa naturaleza ha sido creada por Dios y que en su ultimidad contiene una ley natural inscrita desde el mundo de la Transcendencia.

Por otra parte, y también desde esta vertiente ética, apuntamos la posibilidad de potenciar las vías de acceso a Dios a través de la colaboración en obras de servicio al prójimo. En esta línea pensamos que la postmodernidad y el cristianismo pueden trabajar juntos en distintos movimientos: ecologistas, pacifistas, derechos humanos, etc. También nos parece conveniente recordar que el testimonio de una auténtica vida cristiana, por ejemplo, Teresa de Calcuta, es un buen medio, para que el hombre postmoderno se haga preguntas profundas de tipo religioso.

- Finalmente apuntamos al acceso a Dios por ‘vía mística’. Al hombre postmoderno no le gusta llegar a Dios por vía racional, es decir, a través de la doctrina. Más que pensar, le gusta vivir. En este sentido tiene fuertes inquietudes místicas. Se apunta fácilmente a conocimientos de tipo contemplativo e intuitivo; yoga, zen, meditación trascendental, etc. Esto que muchas veces puede ser un ‘mecanismo de evasión’, puede en otros casos marcar unas pautas como vía de acceso a Dios. Por todo ello, y teniendo en cuenta que el cristianismo se nutre de acontecimientos místicos no estaría mal la relación postmodernidad-cristianismo en ese contexto místico, que es algo así como la esencia del mundo creyente.

En conclusión, los cuestionamientos de la postmodernidad han convertido el tema religioso más en problema que en solución. Conscientes de esta nueva situación únicamente podemos pretender crear un nuevo universo de significación de lo divino. La tarea no es fácil, pero debe intentarse. Algo de eso hemos pretendido nosotros con nuestro trabajo, que sólo debe ser interpretado como puesta en marcha de un proceso de reflexión posterior. Tal tendencia la manifestamos al menos en forma de deseo. De momento no entramos en precisiones mayores. Dejamos todo en germen...