

Visión cristiana de la historia actual*

«El tiempo se ha cumplido por el hecho mismo de que Dios, con la Encarnación, se ha introducido en la historia del hombre. La eternidad ha entrado en el tiempo: ¿qué "cumplimiento" es mayor que éste? ¿Qué otro "cumplimiento" sería posible?»¹.

1. Cruzar el umbral de la esperanza

Es para mí un grandísimo honor poder ocupar, aunque sea sólo por unos instantes, la cátedra que lleva el nombre de San Agustín, quien no obstante la aparente lejanía con nuestra época, por los muchos siglos que de él nos separan, es sorprendentemente actual en sus claves de lectura de los acontecimientos históricos. A la vez, el contexto histórico actual, que el Santo Padre desde el inicio de su pontificado ha definido como el «Adviento» de una nueva «primavera cristiana», nos obliga a poner los ojos en este misterio de eternidad e historia que se conjugan en la presencia cristiana en el mundo. La frase verdaderamente inspirada de *Tertio millennio adveniente*, que he seleccionado como epígrafe, difícilmente podría sintetizar mejor la mirada de la fe sobre los acontecimientos del mundo.

Los historiadores seculares y los científicos sociales, por su parte, también recogen actualmente en su pensamiento la idea de un gran "cambio de época". Pero lo hacen con una cierta perplejidad, porque no acaban de entender cuáles son las tendencias sociales y culturales que marcarán el futuro próximo. Por ello, se ha acuñado esa expresión tan ambigua como significativa en su misma ambigüedad, que es el término "post-modernidad". Una época llega a su ocaso, pero ¿habrá una nueva, o solamente alcanzan nuestros ojos para percibir la disolución de los equilibrios culturales trabajosamente construidos en el pasado? Pareciera que el temor a que los horrores de este siglo vuelvan a repetirse, causados en gran medida por la unilateral obstinación ideológica de algunos grupos sociales o de pueblos enteros, lleva crecientemente a dar crédito sólo a la sujeción al procedimiento jurídico y a las grandes burocracias políticas o económicas que, paradójicamente, se perciben cada vez más alejadas de los problemas reales de las personas, de sus aspiraciones y expectativas.

El oído de la Iglesia se abrió temprana y proféticamente a esta inquietud del mundo en el Concilio Vaticano II, sentando las bases programáticas de una nueva y más profunda evangelización. En la voz de su Supremo Pastor se escuchó con firmeza, a la vez que con sorprendente confianza, la frase que será para los cristianos el lema de esta época: «No tengáis miedo, abrid las puertas a Cristo», del corazón, de la sociedad, del orden jurídico, de la cultura. Él es el «centro del cosmos y de la historia»², nos dijo en su primera encíclica, y en su carta sobre el Jubileo nos recuerda la frase litúrgica de la vigilia pascual: «suyo es

el tiempo y la eternidad»³. A pesar de todos los temores, ciertamente fundados, sobre la amenaza ideológica, jurídica, tecnológica, económica, política y ecológica a la dignidad del ser humano, se atreve a proponer al mundo entero la interpretación del fin de siglo como un «cruzar el umbral de la esperanza».

Cabe preguntarse: ¿Qué mirada tiene este hombre para hacer una proposición tan insólita, tan aparentemente contraria a todas las tendencias de disolución y ocaso de una época, documentadas por doquier en los más diversos campos de la convivencia? Su actitud no puede sino recordar la de San Agustín, quien también en un profundo cambio de época, de disolución de una entera civilización, se atrevía a proclamar la eficacia de la presencia de la "Ciudad de Dios" en medio de la "Ciudad del hombre" como luz y guía del sentido de la historia. Se trata, para decirlo con palabras de la reciente encíclica *Fides et ratio*, de atreverse a dar el paso desde el «fenómeno al fundamento»⁴, es decir, de comprender la compleja realidad de lo que existe en la totalidad de sus factores, sin censurar anticipadamente la capacidad racional del ser humano.

En efecto, casi todas las etapas culturales que muestran los rasgos de un final de época, tienden a oscurecer el fundamento, y a poner en duda la misma capacidad racional del ser humano para preguntarse por la realidad de su existencia. Se trata de la reiterada ilusión de constituir un pensamiento post-metafísico que también hoy, bajo el nombre de nihilismo o de "pensamiento débil", vuelve una vez más a mostrar sus efectos prácticos en la historia humana. Al censurar la pregunta por el fundamento, desaparece de la conciencia la búsqueda de la verdad como la exigencia más honda y esencial de nuestra capacidad intuitiva y reflexiva. Con ello, la libertad queda sin un horizonte trascendente para juzgarse a sí misma y para asumir compromisos definitivos e irrevocables. Se vuelve, entonces, frívola y libertina. La dramaticidad de la existencia de cara a su destino eterno, se transforma en juego y diversión, sobre el que revolotea el fantasma del tedio, del hastío y del sin-sentido.

Como han mostrado Sócrates, en su época, San Agustín después y Juan Pablo II en la nuestra, el espíritu humano intuye desde lo hondo de sí mismo que existe no sólo una finalidad de la existencia, sino también un camino para su realización. Para Sócrates, se resumía en la exhortación puesta a la entrada del templo de Delfos: «Conócete a ti mismo». Para el cristianismo, que es la contemplación del acontecimiento por el cual la eternidad entró definitivamente en el tiempo, este conocimiento de sí mismo es un acontecimiento de vida, es decir, una historia. Por ello, ya no puede mirar más la historia de la humanidad con mirada especulativa, como el eterno sucederse de ciclos cosmológicos y culturales a la espera de que algo suceda, sino como el testimonio de la libertad surgida en la vida personal por el encuentro con este acontecimiento. La mirada de San Agustín sobre su época y sobre la historia del mundo es inseparable de la mirada sobre su propio itinerario de búsqueda y encuentro de aquella fuerza misteriosa y amigable que cambió su

vida, que lo llevó a la conversión. Lo mismo se plantea ahora con ocasión del Jubileo: tenemos la oportunidad de mirar los grandes desafíos culturales de nuestro tiempo en toda su objetividad, pero al mismo tiempo, en cuanto ellos son un nuevo motivo para profundizar el camino de encuentro y participación en el Misterio del Absoluto que entró en el tiempo y asumió la naturaleza humana sin absorberla ni destruirla.

2. El sujeto de la historia

Desde la perspectiva hermenéutica, es evidente que toda lectura de la historia se realiza desde los desafíos del presente, puesto que la percepción y comprensión de la historicidad de la sociedad, de la cultura y de la Iglesia dependen, entre otros factores, de la memoria que el sujeto actualice a partir de su experiencia, de la manera como acostumbre interpretar el mundo y juzgarlo, y de las expectativas que tenga frente al futuro. Las certezas e incertidumbres que desafían el presente constituyen también la trama de la capacidad de intelección de los acontecimientos históricos que tiene cada sujeto. Lo propio del sujeto humano es que constituya la conciencia de sí mismo desde el tiempo y desde el mundo, desde el "aquí" y "ahora" que interroga la tradición heredada de las generaciones mayores, en búsqueda del significado de todo lo que acontece.

Sin embargo, me parece que la cuestión fundamental que divide las distintas percepciones del final de siglo está representada por el reconocimiento de quién sea propiamente el sujeto de la historia. En efecto, las ideologías nacidas del racional-iluminismo han ofrecido distintas interpretaciones de la historia, contrapuestas incluso unas de otras, pero que han tenido en común el hecho de que el sujeto histórico no es la persona humana, sino alguna institución o agregado social: el Estado, el mercado, las clases sociales, el partido político o las vanguardias. Con ello, el juicio de los desafíos históricos suele hacerse desde los modelos teóricos acerca de cuál sea la mejor sociedad posible, antes que desde la presencia de un testigo que anticipa, en su propia vida, el bien, la verdad y la belleza de la condición humana, es decir, su finalidad o plenitud, no porque la auto-construya coherentemente conforme a un mandato moral, o conforme al juego de fuerzas controlado por la "mano invisible" o por la "astucia de la razón", sino por su apertura radical a la realidad del Ser presente en su vida, en su experiencia, en los acontecimientos históricos.

La opción de quién sea propiamente el sujeto no sólo arroja, como consecuencia, una visión enteramente distinta sobre el pasado y una proyección diferente acerca del futuro, sino sobre el juicio histórico mismo. Esto es lo que está en juego en la evaluación actual del milenio, como también tuvimos análogamente ocasión de experimentarlo con motivo de la conmemoración de los quinientos años de cristianismo en América Latina, en 1992. Para dilucidar esta alternativa, sin embargo, no basta con constatar descriptivamente que ella existe, sino que es necesario pasar del plano hermenéutico al ontológico. Nadie puede

dudar de que las instituciones son, en cierto sentido, "sujetos de acción" al punto que se les puede reconocer incluso "personalidad jurídica" y considerarlas sujetos de obligaciones y derechos. Pero esta realidad no es más que una construcción simbólica y analógica a partir del reconocimiento anterior de que sólo el ser humano es portador de la inteligencia del Ser y que ninguna estructura institucional podría despojarlo de su condición racional, que es anterior a todas ellas. Como ha dicho Juan Pablo II solemnemente ante la UNESCO, el ser humano es «el único sujeto óntico de la cultura»⁵, agregando en seguida: «Este hombre, que se expresa en y por la cultura y es objeto de ella, es *único, completo e indivisible*... Según esto, no se le puede considerar únicamente como resultante de todas las condiciones concretas de su existencia, como resultante —por no citar más que un ejemplo— de las relaciones de producción que prevalecen en un época determinada... No se puede pensar una cultura sin subjetividad humana y sin causalidad humana; sino que en el campo de la cultura, el hombre es siempre el hecho primero... y lo es en su totalidad: en el conjunto integral de su subjetividad espiritual y material»⁶. Ésta es la base del reconocimiento universal de los derechos humanos, como derechos anteriores al ejercicio de la soberanía y de la voluntad general por parte de las sociedades jurídicamente organizadas.

Este mismo fundamento ontológico debe tenerse en cuenta para la comprensión de la presencia histórica de la Iglesia, cuya realidad institucional está precedida de su realidad sacramental y en ella se justifica. Como afirma el Concilio, ella ha sido constituida en sacramento de la unidad del hombre y Dios y de los hombres entre sí⁷. La objetividad de su presencia como sujeto histórico encarnado en medio de los pueblos y culturas que constituyen la familia humana no es más que la continuación, por obra del Espíritu Santo, de la presencia de Aquel que, siendo de condición divina no hizo gala de su divinidad (ver *Fip* 2,6), sino que se hizo en todo semejante al hombre, excepto en el pecado (ver *Heb* 4,15). No se puede entender, así, la naturaleza histórica de la Iglesia, sin entender simultáneamente la unión, sin confusión, de la naturaleza humana y divina en la persona del Verbo de Dios encarnado. Él es el sacramento de Dios, la «imagen de Dios invisible» (*Col* 1,15), y la Iglesia, su sacramento que, como ha quedado dicho, es por su misma naturaleza de unidad entre el hombre y Dios y de todos los hombres entre sí.

Con este mismo fundamento sacramental, San Agustín podía afirmar que la Iglesia es la presencia de la "Ciudad de Dios" en medio de la "Ciudad del hombre" y mirar la historia humana bajo el prisma del diálogo y encuentro entre ambas ciudades. En efecto, la Iglesia es el único sujeto para el cual el "Reino de Dios" no es una categoría analítica, una teoría o un modelo, sino el misterio de su propia identidad. También otros sujetos institucionales podrían formular para sí mismos un concepto equivalente al de "Reino de Dios" como reino del bien, y usarlo en un sentido alegórico para evaluar los acontecimientos del mundo, o como una palabra poética destinada a despertar las esperanzas en el hombre. Tal concepto

tendría inevitablemente un carácter utópico, en el sentido de poner una medida racionalmente ideal para evaluar y canalizar las aspiraciones de la convivencia humana. Ésta fue, en cierta manera, la aspiración de la Filosofía de la Historia de Hegel, entendida como itinerario de la encarnación del Espíritu Absoluto en un espíritu objetivo, del tiempo y de las instituciones. Fue también la aspiración de muchas ideologías de raigambre utópica que esperaban el surgimiento de un hombre nuevo por el solo mérito de la convicción racional y de la creación de condiciones sociales propicias para ello.

La Iglesia, en cambio, sabe que los deseos de la razón se estrellan con la finitud e imperfección humanas, y que la tentación de "ser como dioses" es el fundamento de la peor esclavitud, de aquella que acaba con la libertad humana, puesto que transforma la apertura original de la razón al misterio que la trasciende, en un encierro de la razón en sí misma, queriéndose convertir en medida de todas las cosas. El sacramento no es encierro, sino apertura, no es poner medida a lo que no tiene medida, sino un signo visible de la sobreabundancia del misterio que entró en el mundo con la mayor humildad y discreción⁸, para quedarse en él y alcanzar con su gracia a todos los hombres y los pueblos. Por su realidad sacramental la Iglesia constituye ya, desde ahora, una presencia y anticipo del Reino, un signo escatológico de la realidad definitiva. Así, la pregunta por el sentido de los acontecimientos históricos que puede formular un ser humano verdaderamente consciente de que la realidad que él intuye y que su voluntad anhela sobrepasa completamente sus capacidades naturales, es inseparable de la pregunta por el sentido de la presencia de la Iglesia en medio de los pueblos.

No es de extrañar, pues, que las tendencias culturales más secularistas de la época actual hayan querido separar, precisamente, el anuncio cristiano de la presencia de la Iglesia como sujeto histórico. Consideran "rescatable" el núcleo racional del anuncio cristiano, como filosofía o ideología, si se lo depura adecuadamente de la mitología que lo acompaña. No les parece, en cambio, igualmente rescatable la presencia real e institucional de la Iglesia, la que consideran, o bien, relativamente obsoleta en un mundo cuyos actores se constituyen por el mercado o por la institucionalidad política, o bien, es reducida ella misma a la categoría de actor político y social. Quisieran ver una Iglesia sin nada relevante que anunciar o un anuncio que, reformulado en el contexto del pragmatismo que invade la discusión ideológica moderna, haga irrelevante o prescindible la presencia de la Iglesia. En uno u otro caso, se le niega a la Iglesia la posibilidad de hacer una lectura de la historia humana desde sí misma, debiendo someterse a la lectura que hacen otros actores y que, en la época actual, parece estar determinada por el éxito logrado en el funcionamiento de las estructuras sociales. Para esta manera de pensar, la Iglesia ha perdido o nunca ha tenido la capacidad de interpretar los acontecimientos con una validez objetiva para todos los hombres.

La afirmación de que sólo en Cristo el hombre se encuentra con la verdad de su existencia sería, en este marco, un argumento válido nada más que para creyentes. Ciertamente, no se le niega a la Iglesia el derecho a hacer una afirmación de este tipo, pero se le restringe el alcance de su validez sólo a los que pertenecen a ella. El resultado más frecuente es la proclamación de distintos tipos de humanismo, siendo el cristianismo sólo uno de entre ellos, cada uno de los cuales tiene su verdad, que es objetivamente parcial y que, por esta razón, no puede presumir de universalidad ni extender indebidamente el alcance de su validez. Con ello se confunde habitualmente el respeto a la libertad de conciencia y a la libertad religiosa, con la renuncia a la objetividad de la verdad. La verdad del hombre revelada en Cristo pasa a ser, a los ojos de muchos, una especie de "añadidura" que se puede adicionar, si se lo desea, a la verdad que el hombre ha descubierto desde sí mismo.

¿Cómo podría la Iglesia, desde estas categorías, pretender hacer una lectura de la historia que refiera todos los acontecimientos al único gran acontecimiento del que ella misma da testimonio: la muerte y resurrección de Cristo? ¿No sería una pretensión completamente desmedida? La transformación del anuncio cristiano en una verdad nada más que para creyentes desvaloriza, por necesaria consecuencia, el carácter de la presencia histórica de la Iglesia en medio de los pueblos. Se vuelve una presencia prescindible como la misma verdad que proclama y que puede ser sustituida por otros equivalentes funcionales que los sistemas sociales producen. No hay manera de escapar de esta conclusión, aun cuando se quiera valorar coyunturalmente la presencia eclesial con criterios artísticos, morales, políticos, educacionales o de cualquier otro tipo.

Por todo ello, resulta difícil sobrestimar la importancia que tiene para el mundo de hoy que la Iglesia refiera los acontecimientos históricos a su misma presencia en el mundo como sacramento del Reino. Así lo hizo el Concilio, así lo ha reiterado el magisterio pontificio, así lo comprendió también el magisterio latinoamericano en las Conferencias Episcopales de Medellín, Puebla y Santo Domingo. En todas estas expresiones del magisterio no encontramos una lectura de los signos de los tiempos hecha desde fuera de la historia, como quien asume la condición de un observador imparcial o de un espectador, sino que se los lee desde dentro, desde la pregunta por el hombre y por el sentido de su destino, desde la historicidad que la Iglesia hace suya cada vez que se encarna en las culturas particulares del hombre. Sin embargo, hay que reconocer que este criterio hermenéutico es permanentemente cuestionado por el mundo, considerando separable el anuncio cristiano de la presencia de la Iglesia en la historia de los pueblos.

Frente a esta extendida mentalidad, el horizonte de la Nueva Evangelización parece invitarnos a reconocer la dimensión escatológica de la fe, que no es para después de los tiempos, sino que hace presente, allí donde está la Iglesia, la misericordia de Dios que, en Cristo, es don para todos los hombres. Un párrafo de la *Centesimus annus* resume

admirablemente esta visión: «En todo tiempo —afirma—, la verdadera y perenne “novedad de las cosas” viene de la infinita potencia divina: “He aquí que hago nuevas todas las cosas” (Ap 21,5). Estas palabras se refieren al cumplimiento de la historia, cuando Cristo entregará “el reino a Dios Padre..., para que Dios sea todo en todas las cosas” (1Cor 15,24-28). Pero el cristiano sabe que la novedad, que esperamos en su plenitud a la vuelta del Señor, está presente ya desde la creación del mundo, y precisamente desde que Dios se ha hecho hombre en Cristo Jesús y con él y por él ha hecho “una nueva creación” (2Cor 5,17; Gál 6,15)»⁹.

3. Los desafíos ideológicos de la post-modernidad

Los desafíos del fin de siglo están directamente relacionados con la pérdida u ocultamiento del sentido sacramental de la historia. Podría afirmarse que la crisis de la modernidad tiene su núcleo más hondo en el problema antropológico suscitado en el presente siglo por las ideologías del totalitarismo, por una parte, y por los cambios ocurridos en el uso social de la tecnología, por otra. Aunque ambas dimensiones del problema se sitúan en planos distintos están, sin embargo, estrechamente interrelacionadas, constituyendo el más importante desafío de la llamada edad “post-moderna”.

¿En qué consiste el problema antropológico de esta época? Podría sintetizarse la respuesta diciendo que en el fracaso de la sociedad secular de afirmar la dignidad humana por sí misma. Auschwitz es, sin duda, su símbolo más elocuente. Estremeció la conciencia humana hasta sus cimientos, puesto que puso en evidencia que era posible usar medios racionales para la destrucción sistemática de la vida de aquellos que antes eran despojados arbitrariamente de su dignidad humana. No se trata del descubrimiento de un acto irracional ocasional, como suelen haber muchos en la historia, sino más profundamente, de la racionalización de la irracionalidad.

Auschwitz era, por ello, un símbolo de lo que había de venir. Aún cuando la conciencia estremecida intentó buscar la fórmula jurídica para impedir en el futuro una experiencia de este tipo, la ley no ha sido capaz de contener este proceso. Muchos nuevos Auschwitz se han descubierto desde entonces: los gulags, las llamadas guerras sucias en las más diversas partes del mundo, la exterminación de algunas etnias por el hambre. Tal vez se deba decir que en estos casos se sobrepasó la ley o se la violó. Pero si miramos a los más recientes Auschwitz, aquellos representados por la legitimación del aborto, de la fertilización asistida, de la eugenesia y de la eutanasia, debemos reconocer que ellos no se realizan a espaldas del derecho, sino invocando, precisamente, la protección de la ley. En lugar de que la conciencia humana haya conseguido alejar para siempre la amenaza de una experiencia tan degradante, ha terminado por encontrarle una justificación legal.

¿Cuál ha sido el itinerario cultural de este fracaso? Naturalmente, se podría ir muy lejos en la búsqueda de antecedentes remotos que permitan comprender la situación actual. Sin embargo, las modernas ideologías del liberalismo (tanto en su versión inglesa como francesa) y del socialismo remiten de manera inmediata al racionalismo ilustrado, de modo que es inevitable vincular la crisis antropológica al propio fundamento desarrollado en esta filosofía. Tal conclusión no sólo la han sacado quienes refutan la Ilustración, sino también sus propios hijos espirituales, los cuales han intentado buscar en qué punto del itinerario se habría extraviado el camino hacia el totalitarismo. El famoso texto de Adorno y Horkheimer, *Dialéctica del Iluminismo* fue el primero en acometer esta empresa, al que siguieron después todas las corrientes neo-iluministas: la llamada Escuela Crítica, el neoestructuralismo, el neomarxismo, y el neoliberalismo. Por su parte, las corrientes contemporáneas del pensamiento post-modernista constituyen una crítica de esta crítica, de tal suerte que si en su fase crítica el neoiluminismo intentaba recuperar el fundamento racional de las grandes ideologías modernas, en su fase terminal se ha intentado mostrar lo ilusorio de este mismo fundamento, lo que ha llevado a lo que algunos han llamado el "ocaso de las ideologías".

A riesgo de simplificar en exceso, quisiera señalar brevemente lo que a mi juicio constituye el núcleo de esta evolución intelectual de la postguerra. En su primera fase, la crítica a la Ilustración se ocupó de determinar el contenido utópico de su racionalidad, para discernir en qué medida este contenido utópico era realizable en un proyecto histórico concreto. La mejor sociedad posible sólo podía determinarse a partir de la mejor sociedad concebible, aun cuando ésta fuese imposible para el hombre. Así, los modelos utópicos de la "sociedad de competencia perfecta" o de la "sociedad sin clases", que definieron la finalidad propia de las ideologías liberal y socialista respectivamente, son reinterpretados por la Escuela Crítica como la definición del límite de imposibilidad necesario de establecer para determinar, en relación a él, los parámetros de una convivencia racionalmente posible. El extravío del pensamiento ilustrado en el siglo XX se habría producido entonces por no comprender adecuadamente esta distancia crítica entre lo racionalmente concebible y lo racionalmente posible, y así se habría llegado a la ilusión de que la utopía era posible de realizar en la historia, sea en virtud de la "mano invisible" del mercado, del orden institucional del Estado de Derecho, o de la revolución del proletariado guiado por su vanguardia política.

Las luchas ideológicas deberían interpretarse entonces, desde esta perspectiva, como una confrontación en torno al modo de transformar lo imposible en posible. Por ello, el pensamiento crítico acuña la fórmula del "realismo de lo imposible", entendiendo por tal la constante crítica a aquello que intenta legitimarse en virtud de un argumento utópico, puesto que tal tipo de argumento sólo justificaría la capacidad racional humana de examinar la ilusión de quienes creen realizar en la historia un orden social que está, por su

misma naturaleza, más allá de la historia. Sobre la base de este argumento compartido surgen, sin embargo, varias posiciones distintas en relación a la utopía. Una corriente interpretó que la persistencia de la ilusión utópica tenía su causa en el carácter incompleto que habría tenido la secularización emprendida por el pensamiento racional, acuñando entonces el concepto de "modernidad incompleta" para indicar un camino a seguir en el futuro, caracterizado por la lucha en favor de una secularización total. A esta corriente pertenecen los neo-gramscianos de distinto tipo, sea en el ámbito de la llamada "renovación socialista" o de los "radicales" de la cultura. Una segunda corriente, directamente emparentada con la anterior, aunque de signo contrario, es la del pensamiento anti-utópico, caracterizada muy bien por la afirmación de Popper de que «cuando se desea construir el cielo en la tierra, lo que resulta es el infierno», arremetiendo, de este modo, no sólo contra la ilusión utópica, sino contra la misma capacidad crítica de la razón. Una tercera corriente de este mismo fenómeno ha sido la del pensamiento anarquista, que bajo distintas expresiones culturales de "anti-cultura" o "contra-cultura" busca protestar y al mismo tiempo socavar las expresiones culturales que estiman están fundadas en alguna visión utópica y son, por lo mismo, ilusorias. Finalmente, está la corriente más masiva de la "privatización de las utopías", que reconoce resignadamente que no es posible una finalidad social compartida, aunque cada cual pueda reservarse el derecho de criticar en su conciencia lo que le parece injusto o irracional.

A esta fase crítica sigue, sin embargo, una segunda fase, la que constituye propiamente el post-modernismo que, en lugar de rescatar el núcleo racional del pensamiento utópico, criticando el modo de su realización en la historia, cuestiona los fundamentos mismos de la Ilustración o, si se quiere, su pretensión de tener fundamento. Podría decirse que es una etapa marcada por el nihilismo, es decir, por el rescate de la crítica de Nietzsche al racionalismo y por el intento de actualizarla a las circunstancias sociales y políticas del siglo XX. Lo que está en juego ahora es la tesis de que la realidad social sea el resultado de algún pensamiento finalista. Éste había sido uno de los puntos más fundamentales de la lógica de Kant y de Hegel y que después retoma Marx en su crítica a Feuerbach, tratando de "ponerla sobre sus pies". Se cuestiona ahora la idea de que la historia sea la realización práctica de una filosofía que previamente la ha pensado en su finalidad, en su dinamismo y en sus mecanismos de realización. La hipótesis de que en la historia se despliega la razón como "Espíritu objetivo" supone la primacía de la razón sobre la voluntad de poder, incluso en su capricho o irracionalidad. Pero, como criticó Nietzsche en su época, ¿por qué habría de someterse la voluntad a la razón, aceptando justificarse racionalmente, cuando la lógica del instinto y de la desigualdad natural pondría en evidencia que una razón así utilizada para la autojustificación es necesariamente engañosa y mentirosa, un sutil instrumento de la voluntad para legitimar sus propósitos y ocultar los intereses en juego? ¿Y si la voluntad

utiliza a la razón no puede igualmente utilizar la sin razón? ¿Existe acaso un contrapeso natural a la "voluntad de nada", a la búsqueda de la autodestrucción?

Las ciencias sociales de la segunda mitad del siglo pasado exploraron ampliamente estas hipótesis, creyendo encontrarlas verificadas en sus estudios empíricos. La agresividad humana y su disposición a la violencia fueron remitidas al plano de los instintos y al psiquismo inconsciente, tanto en su dimensión de autoafirmación como en su dimensión de autoaniquilamiento. Se aplicó también la tesis de Malthus al desarrollo de la población y la tesis de la "selección natural" entre las especies al desarrollo histórico de las sociedades, cuestionándose la hipótesis de que la razón humana fuese verdaderamente un principio universal capaz de ordenar la convivencia en forma pacífica y justa. La voluntad de poder no tendría otra forma de ser neutralizada o equilibrada sino por otra voluntad de poder, la que para ser suficientemente efectiva debería ser institucionalizada. El concepto mismo de persona comienza a desdibujarse hasta desaparecer en el conjunto de sus roles sociales. Quienes tendrían existencia real como portadores de una voluntad de poder no serían las personas, sino los sujetos de la acción colectiva, especialmente, el Estado y el mercado, quienes representarían aquellas instituciones sociales con capacidad de agregar las acciones individuales en conjuntos colectivos eficientes. La racionalidad de la razón no sería otra cosa que la búsqueda de legitimación para las conductas eficientes con capacidad de transformar las situaciones desfavorables en favorables a los intereses de los sujetos colectivos.

La discusión en torno al totalitarismo no ha podido desprenderse de este contexto. Como se sabe, el Estado de Derecho no ha sido capaz de prevenir el ascenso de quienes lo niegan, mostrando que no basta que el orden jurídico tenga un fundamento formal, especialmente, el que los sociólogos han definido con la expresión "legitimación por el procedimiento". Es necesario que el fundamento sea real, es decir, que se refiera al ser que se quiere proteger en su existencia y desarrollo, en sus derechos. Para la tradición cristiana ese fundamento ha sido siempre la persona humana, anterior y superior al orden jurídico de las sociedades y de los Estados. Y, en cierto sentido, el mundo secular lo ha reconocido al establecer cláusulas jurídicas de limitación de la soberanía, si ella contradice la dignidad de las personas.

Sin embargo, ha considerado este fundamento como una mera idea regulativa. Es la idea de la dignidad humana y no la dignidad real de cada persona la que se intenta poner por fundamento. Es decir, se trata de una definición utópica, en el sentido antes analizado, esto es, de la definición de un principio de imposibilidad para, desde él, buscar la regulación racionalmente posible. El razonamiento es el siguiente: la consideración de la persona humana como un fin en sí misma y no como un medio es el criterio racional que funda el orden jurídico. Pero el respeto absoluto de este principio es imposible, porque siempre habrá alguien que violará este principio y considerará a la persona como un medio. Por ello,

la mejor protección de la persona es el equilibrio y balance entre los poderes sociales mediante el procedimiento definido para la acción de cada uno. No es el fundamento lo importante, sino el equilibrio de los procedimientos que corrigen los desequilibrios existentes.

Sobre la base de este razonamiento se llega entonces a la conclusión de que el mayor peligro para el Estado de Derecho es la amenaza del "fundamentalismo" que quisiera definir dogmáticamente un fundamento en lugar de reconocer que ningún fundamento es capaz de contrarrestar la voluntad de poder. El supuesto fundamento no sería más que el intento de legitimación de la voluntad de poder de quien lo sustenta. Pero sería una legitimación engañosa y poco transparente, puesto que pretende darle carácter universal y necesario a una voluntad particular de dominio. Como sabemos, incluso el catolicismo, particularmente, el magisterio dogmático, es acusado cada vez más frecuentemente de fundamentalismo, especialmente, cuando se refiere a la moral y a la ley natural. Curiosamente, no se le censuran sus argumentos teológicos, puesto que se los tiene por irreales, sino que se le censuran sus argumentos naturales, puesto que tienen la pretensión de universalidad.

Gianni Vattimo, siguiendo esta línea de razonamiento, ha acuñado la expresión "pensamiento débil", para referirse a la razón que renuncia a la búsqueda de fundamento. Tal pensamiento, post-metafísico, sería el único que correspondería a una convivencia social tolerante y pluralista, puesto que, la proposición de un fundamento, significaría introducir un principio de intolerancia respecto de quienes no lo comparten o quisieran otros fundamentos, poniendo en tela de juicio la posibilidad de una convivencia pacífica. La "sociedad transparente", en cambio, como él la llama, sería aquella en que todos tienen la más irrestricta libertad de opinión, pero a condición de que las opiniones no sean más que eso, opiniones, es decir, proposiciones discutibles y susceptibles de ser cambiadas. Esto trae como consecuencia la imposibilidad de hacer un discurso sobre la sociedad en su conjunto. Solamente pueden haber discursos sobre un aspecto u otro de la convivencia porque cualquiera que quisiera articular las distintas dimensiones de la sociedad, necesitaría naturalmente de un fundamento. El pensamiento débil considera a la sociedad como algo ya dado, no como algo a construir, y lo que le pide a las ideologías es que desarrollen criterios de juicio pragmáticos para tomar decisiones concretas y no para fundar las sociedades.

Ésta es la idea que, en el plano político, ha hecho surgir al partido programático como sustituto del partido ideológico. En cierta medida, lo que se da en llamar actualmente la consolidación de la democracia no es más que expresión de esta renuncia a la búsqueda de fundamentos. La posibilidad de la alternancia en el poder, de las elecciones continuadas, etc., se hace más viable en la medida en que lo que está en juego sea por lo menos percibido por la gente como alternativas relativamente indiferentes, de modo que no sea verdaderamente relevante quién está en el gobierno o quién en la oposición. Lo que se

espera de ellos es que administren eficientemente y no que propongan algún fundamento nuevo respecto de la organización de la sociedad en su conjunto.

Esta ideología del "pensamiento débil" va acompañada, ciertamente, de una aceptación y hasta de un cierto fomento del nihilismo, aunque en una versión "light". Esto no significa que el nihilismo deje de tener el núcleo "duro" que se opone a toda forma de metafísica, pero bajo la forma de "pensamiento débil" se expande preferentemente a través de las decisiones cotidianas de una sociedad masiva y organizada por el consumo. Por ello, el nihilismo del presente es más bien de carácter libertino, al menos en las sociedades de la "opulencia", o entre los sectores "opulentos" de las sociedades subdesarrolladas.

4. El desafío social de la tecnología

¿Pero estamos en presencia solamente de un fenómeno ideológico? ¿Cómo es posible que esta mentalidad nihilista se generalice tan ampliamente justo en una época caracterizada por el colapso de las ideologías? Efectivamente, no pareciera tratarse de un fenómeno meramente intelectual, sino más bien de la emergencia de una realidad social compleja, organizada con criterios funcionales y a partir de las nuevas formas de comunicación que ha asumido la tecnología.

Ha sido un mérito del sociólogo alemán Niklas Luhmann proponer la tesis, ciertamente discutible, de que la sociedad se moderniza con independencia de las ideologías de la modernización o de las teorías formuladas para comprenderla. Es decir, las teorías variarían contingentemente con el proceso de modernización. Pueden darse o no darse, pero no constituyen el mecanismo mediante el cual se realiza el proceso. La organización de la sociedad funcional tendría un cauce funcional y no ideológico, el que se determinaría por la constitución de sistemas autorreferidos y operacionalmente clausurados, ninguno de los cuales, precisamente en razón de su clausura operacional, se responsabiliza por la sociedad en su conjunto, sino solamente por las operaciones que ellos mismos realizan. Luhmann le ha dado a este nuevo tipo de organización social el nombre de sociedad "acéntrica", porque no existe un único centro articulador de todos los sistemas, como se suponía que era el subsistema político en la época del racional-iluminismo. En una sociedad acéntrica ningún subsistema asumiría la responsabilidad por el conjunto de la sociedad, evitando con ello el riesgo de su colapso.

El nervio rector de este proceso que describe Luhmann es, según mi parecer, la identificación de la organización social, no con una teoría acerca del mundo, sino con la tecnología. Es ella la que progresivamente va estructurando el orden social y, en este sentido, ya no es más un instrumento al servicio de fines definidos desde fuera de ella, sino un programa operativo para actuar y para evaluar la acción según sus resultados. Para usar una imagen actual, diríamos que mientras en la tradición iluminista la tecnología fue pensada como el *hardware*, es decir, como la máquina, ahora la tecnología es concebida

como *software*, es decir, como un sistema operativo que va definiendo su propia organización y objetivos. La base de esta construcción es la posibilidad de elegir entre alternativas indiferentes y por tanto medibles y comparables sólo por su eficacia y productividad y no por su calidad intrínseca o por su valor absoluto. El principio de la funcionalidad como el de la operación tecnológica es el de la sustituibilidad, no sólo de partes y piezas, sino de funciones y de procesos.

Este nuevo rol social de la tecnología es lo que estaba oculto a la interpretación de la sociedad desde el horizonte de las teorías racional-iluministas. Ellas suponían que la tecnología era un instrumento al servicio de un proyecto definido desde la política. Hoy se nos muestra, en cambio, que la tecnología se vale de muchos instrumentos. En verdad, es capaz de instrumentalizar todo, también a los políticos, a los discursos ideológicos y hasta a la filosofía del pensamiento débil. Lo que hace la tecnología es, precisamente, aprovechar la renuncia del pensamiento al fundamento metafísico para establecer así alternativas indiferentes e intercambiables. Con ello se puede extender sin restricciones al ámbito del comportamiento humano lo que con anterioridad sólo valía para las cosas.

Naturalmente, una transformación de este tipo no podría dejar de despertar resistencias culturales. Éstas se expresan, de preferencia, a través de la tan extendida reivindicación de la ética como el espacio del juicio para aquellas alternativas de valor cualitativo, es decir, que involucran a personas o conductas que no son comparables. La pregunta que suscita la tensión entre la cultura y la sociedad en la época actual me parece que se puede resumir así: ¿Es la persona humana y su libertad reducible a alternativas de mayor eficiencia o funcionalidad, o existe en la persona una dimensión indisponible que sólo tiene expresión cualitativa y no es comparable ni sustituible por ninguna otra alternativa o procedimiento? La primera opción es la que da origen a lo que llamamos la sociedad de consumo, donde en principio nada se sustrae a este principio de indiferencia, ni siquiera la ética, la cultura o la religión. La segunda opción, que da origen, en cambio, a una actitud crítica frente a la sociedad de consumo, no podría fundarse sino en un redescubrimiento de la racionalidad humana en el horizonte del valor intrínseco que tiene la experiencia de ser hombre. Si la tecnología es una racionalidad operativa, no se puede contraponer a ella una racionalidad ideológica, sino más bien lo que en la encíclica *Fides et ratio* se indica como una racionalidad "sapiencial"¹⁰.

En efecto, la tecnología, a diferencia de la ideología, no se impone a la conciencia como un criterio de interpretación de la vida y de la historia que tienda espontáneamente a cubrir la totalidad de nuestra interpretación del mundo. Ella se ofrece más bien como una "opción a la mano" que se puede libremente usar o no hacerlo. Nadie está obligado a subirse a este tren. Por eso, la tecnología resulta ser un "yugo suave", que progresivamente invade todos los ámbitos de la vida y de la experiencia humanas, siendo éste, según me parece, el aspecto más novedoso de la cultura de nuestra época.

5. La respuesta antropológica cristiana

Pero volvamos ahora a nuestra tesis inicial y preguntémonos cómo abordar desde la visión cristiana de la historia los desafíos antropológicos de nuestra época. ¿Se trata el nihilismo contemporáneo, sea en su versión dura o en su versión suave, de una pregunta sin respuesta, en el sentido de que el ser humano no es capaz de superar el vértigo de la "voluntad de nada", de la autodestrucción; o de una respuesta sin pregunta, en el sentido de que la sociedad censura las preguntas metafísicas relativas al ser para afirmar el poder tecnológico como un puro "poder hacer"?

En la primera hipótesis, es decir, de que el nihilismo plantea una pregunta sin respuesta, debemos admitir que, desde el hombre, no existe respuesta al hecho de por qué pasamos de la nada a la existencia, ni tampoco al hecho de la existencia del mal y de la muerte. La vida de cada ser humano es un proyecto de Otro, no de sí mismo. El ser es para el hombre, desde el hombre, un imposible. Este hecho constitutivo de la existencia es el que se oscurece con el pecado original que, creo podría decirse, es la primera formulación de la "voluntad de poder" en el sentido de Nietzsche. El hombre que quiere ser Dios, que cree tener el poder para pasar de la nada al ser, termina inevitablemente destruido por la mentira, por la idolatría de sí mismo, por la añoranza del "superhombre", llenando el vacío del ser con la negación de sí. En la célebre obra de Goethe, paradigma del mundo moderno, Mefistófeles se presenta ante Fausto con estas palabras: «Soy el espíritu que siempre niega, y con razón, pues todo cuanto tiene principio merece ser aniquilado y, por lo mismo, mejor fuera que nada viniese a la existencia». Estas palabras muestran la íntima transformación de la voluntad de poder en "voluntad de nada".

Por ello, afirma *Gaudium et spes* que «en realidad, el misterio del hombre no se aclara de verdad, sino en el misterio del Verbo encarnado»¹¹. La Encarnación nos da la respuesta "desde Dios", desde ese Otro que tiene poder para llamar a cada cosa y a cada persona de la nada a la existencia. Lo imposible para el hombre es posible para Dios. Quien revela a ese Otro es el Hijo, es decir, quien fue engendrado en el principio y cuya condición ontológica fundamental es, entonces, la receptividad del don de Dios, el ser amado eternamente por el Padre. En su bautismo y en su transfiguración se revela su gloria como Hijo amado, glorificación que alcanza su plenitud en la resurrección de entre los muertos. Así señala el prólogo del IV Evangelio: «Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros, y contemplamos su gloria, como la gloria del unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad» (*Jn* 1,14).

La creación a "imagen y semejanza" de Dios con que el *Génesis* describe la condición humana, debe mirarse, en consecuencia, desde la condición del Hijo. *Gaudium et spes* señala que el ser humano ha sido creado para ser «hijo en el Hijo»¹² y así puede afirmar también hermosamente que el ser humano es la única creatura en la tierra que Dios ha

amado por sí misma¹³. El paso de la nada a la existencia no está señalado, entonces, sólo por la voluntad o el arbitrio divinos, sino por el don de sí, es decir, por el amor. Ello incluye la existencia misma, pero también su sentido y vocación terrena y eterna: ser-para-el-don. Como señala San Pablo, «así como hemos sido identificados con él en la semejanza de su muerte, también lo seremos en la semejanza de su resurrección» (*Rom 6,5*). Quien vence a la autodestrucción, al pecado y a la muerte es quien ha recibido la gracia de identificarse con el Hijo, el primogénito de la nueva creación, es decir, con quien no tiene otro sentido en su existencia que acoger el don de Dios para realizar su proyecto, su voluntad. Su libertad se realiza en la obediencia.

Como se ha destacado muchas veces, el nihilismo crece como mentalidad allí donde se ha destruido culturalmente la imagen del padre (de la madre) y la del hijo. Por ello resulta tan emblemático el aborto para nuestra época. La mujer de quien depende la existencia del hijo en forma total y absoluta, pretende reivindicar el derecho de disponer de él como si fuese su propio cuerpo. El hijo se transforma en cosa, en objeto a la mano, disponible. Pero como lo ha mostrado la psicología, no es tan fácil que la conciencia humana pueda realizar este acto indigno sin secuelas traumáticas. En él se resume, prácticamente, toda la verdad ontológica de cada persona. Podría no existir, y sin embargo, existe. Su existencia es el fruto de una paternidad que dona la vida y como, a su vez, ha recibido la vida en donación, la condición de hijo se revela como don-de-don, como lo llama bellamente Livio Melina. La antropología cristológica del Concilio nos sitúa, por lo dicho, en el centro del misterio de la vida humana.

Pero también la antropología cristiana nos da luces para entender el nihilismo de la época actual en su segunda hipótesis, es decir, como una respuesta sin pregunta. Ya hemos señalado que al intento por rechazar todo fundamento racional para el ejercicio del arbitrio y de la voluntad de poder, sigue la tesis del "pensamiento débil" que termina por eliminar toda pregunta. La sociedad del espectáculo que lucha permanentemente contra el tedio, es una suerte de sociedad sin preguntas, al menos de preguntas que deban ser recogidas seriamente. La antropología cristiana, confirmada en este punto por *Fides et ratio* afirma, en cambio, la racionalidad humana como capacidad de preguntar, de buscar a Dios y de conocerle, de realizar el deseo del corazón. Afirma, en este sentido, la autonomía del hombre y de su realidad social, no como autonomía de llegar a ser su propio creador y legislador, sino como apertura sincera de la conciencia a la realidad que constituye al hombre.

La autorrevelación del amor de Dios no es autoimposición sino anonadamiento y sólo puede ser comprendida desde la libertad de los humildes, como María. Su razón se hace sabiduría, porque no intenta imponer a la realidad ninguna preconcepción, sino por el contrario, abrirse a la realidad de lo imposible para ella, pero posible para el amor de Dios. Como lo ha desarrollado Von Balthasar, la antropología tiene como modelo la teodramática,

es decir, la libertad humana reconocida por el ángel para solicitar las entrañas de María y hacer posible la Encarnación de Dios. La conciencia de ser hija amada de Dios le hace comprender su libertad como obediencia a los vínculos objetivos que la constituyen como persona y, en particular, a su vínculo íntimo con el amor de Dios, que la ha llamado a la existencia y que ella busca realizar desde su total disposición frente al Misterio. Esta libertad humilde que encuentra su máxima realización en el total anonadamiento de Cristo en la cruz es la que destruye al pecado como pretensión de autonomía y transforma el amor en criterio de juicio, en expresión suprema de la racionalidad a la que el ser humano aspira desde lo más profundo de sí mismo. La razón como apertura al significado de la realidad es simultáneamente apertura al don, a la comunión.

Desde este horizonte, el orden social justo se funda en la solidaridad, como vocación a la comunión de destinos, y en la subsidiariedad, como vocación a la aceptación libre del don. Sin embargo, no se trata de principios regulativos creados por el orden jurídico, sino del reconocimiento de la realidad de la persona, del modo específico de su paso de la nada a la existencia. Así se puede comprender la afirmación de Juan Pablo II ante la UNESCO: «Hay que afirmar al hombre por él mismo, y no por ningún otro motivo o razón: únicamente por él mismo!»¹⁴. Esto es exactamente lo contrario del pensamiento débil, en el sentido de que en lugar de afirmar la sustituibilidad de todo, afirma el valor absoluto de cada persona humana como fundamento del orden social. Pero a la vez, no se trata de una mera contraposición. Lo aparentemente más débil de la persona, su contingencia y libertad, se revela como su mayor fortaleza: no es ella misma quien se justifica, sino el amor de Dios quien la justifica, quien le ha dado su existencia y se ofrece como su destino.

Concluyo señalando que la antropología cristiana desarrollada por el Concilio Vaticano II y por el magisterio pontificio, permite mirar con una nueva y profunda luz los desafíos culturales del mundo moderno y de sus crisis. A pesar de las tendencias negativas y autodestructivas, a pesar de la irracionalidad de lo racionalizado por el ordenamiento social, la persona como creatura amada por sí misma, puede confiar en que las exigencias más profundas de la razón y del corazón pueden satisfacerse plenamente desde la comprensión del misterio del Verbo de Dios que ha entrado en el tiempo, dando respuesta a las preguntas y a los desgarros que nuestra época ha encontrado en la crisis del pensamiento utópico y en la extensión generalizada del nihilismo. Éste es el fundamento para cruzar el umbral del milenio como un umbral de esperanza.

*El presente trabajo apareció publicado en la revista «Vida y Espiritualidad», VE, año 14, n. 41, setiembre-diciembre 1998.

¹Tertio millennio adveniente, 9.

²Redemptor hominis, 1.

³Tertio millennio adveniente, 10.

⁴*Fides et ratio*, 83.

⁵Juan Pablo II, *Discurso a la UNESCO*, París, 2/6/1980, 7.

⁶Allí mismo, 8.

⁷Ver *Lumen gentium*, 1.

⁸Ver *Tertio millennio adveniente*, 5.

⁹*Centesimus annus*, 62.

¹⁰Ver *Fides et ratio*, 81.

¹¹*Gaudium et spes*, 22.

¹²Ver *lug. cit.*

¹³Ver *Gaudium et spes*, 24.

¹⁴Juan Pablo II, *Discurso a la UNESCO*, París, 2/6/1980, 10.