

LA SECULARIZACIÓN DE LA CULTURA CONTEMPORÁNEA

MASSIMO BORGHESI
Universidad de Perugia

¿Secularización o metamorfosis de la gnosis?

Antes de abordar este tema conviene preguntarse si el término ‘secularización’ es adecuado para interpretar el contexto de la cultura actual. El panorama cultural actual, en su relación con la tradición cristiana, manifiesta una variedad de posturas: desde la afirmación consciente de posturas anticristianas –en una mezcla que une paganismo, Oriente y gnosis– a un “mesianismo sin Mesías”, que radicaliza las instancias cristianas contra el cristianismo, hasta llegar al reconocimiento de que los valores del humanismo occidental dependen del planteamiento cristiano y, por último a la renovada atención por los misterios de la fe a partir de una peculiar consciencia de lo negativo, del mal, del dolor y de la muerte. Posturas distintas, a veces antitéticas, que inducen a la cautela a la hora de utilizar la categoría de ‘secularización’. ¿Nuestra sociedad es una sociedad secularizada o es más bien una sociedad *postsecular*, que ha pasado por la crisis de las grandes visiones del mundo que predominaron en el panorama de los dos últimos siglos? Por otro lado, esas visiones (el marxismo, en primer lugar) ¿pertenecen a la historia de la secularización moderna, como afirma Karl Löwith en su *Meaning in History*, o más bien representan el momento de crisis de la secularización, su caída en otra perspectiva, radicalmente opuesta a la judeocristiana?

Como resulta evidente, estos interrogantes requieren una puntualización previa acerca del concepto de secularización. En su uso genérico, jurídico y sociológico, el término designa la progresiva autonomía, respecto a la Iglesia y su influencia, de los ordena-

mientos temporales a lo largo de la época moderna. De forma más apropiada, sin embargo, a partir de Troeltsch y el debate sobre la *Ética protestante* abierto por Max Weber, el término ha adquirido un significado más marcadamente filosófico. Por secularización se entiende aquí la “*transposición de creencias y modelos de comportamiento de la esfera religiosa a la secular*”¹. Es el proceso que, bajo un perfil crítico, analizó Romano Guardini en la parte conclusiva de su ensayo sobre *Das Ende der Neuzeit*. “El hombre –escribió Guardini– llega a ser consciente de valores que de por sí son evidentes, pero que llegan a ser visibles sólo en esa atmósfera (cristianamente determinada). La idea de que estos valores y estas actitudes pertenecen simplemente a la evolución de la naturaleza humana muestra la falta de conocimiento del auténtico estado de las cosas; es más, hay que tener el valor de decirlo abiertamente, conduce a una deslealtad que para un observador atento caracteriza la imagen de la época moderna”². Esta ‘deslealtad’, según el autor, se manifiesta con el hecho de que estos valores, separados de su raíz cristiana, primero se vuelven formales, abstractos, para ser después rechazados y abandonados. Esto se aplica a la dimensión de la persona, del espíritu, de la libertad, de la apertura hacia el otro. La crítica guardiniana, en parte análoga a la de Nietzsche, refuta la conservación

1. MARRAMAO, G., *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Bari 1994, p. 1.142.

2. GUARDINI, R., *Das Ende der Neuzeit*, Basilea 1950, trad. it., *La fine dell'epoca moderna*, Brescia 1960, pp. 114-115. Sartre observa análogamente cómo “el existencialismo se opone enérgicamente a una cierta clase de moral laica que desearía quitar de en medio a Dios con el mínimo coste. Hacia 1880, algunos profesores franceses intentaron constituir una moral laica, y razonaron más o menos así: Dios es una hipótesis inútil y dañina: eliminémosla; pero, sin embargo, para que exista una moral, una sociedad, un mundo civil, es necesario que algunos valores se tomen en serio y sean considerados como existentes *a priori*; es necesario que sea obligatorio *a priori* ser honesto, no mentir, no pegar a la esposa, tener hijos, etc. Por tanto, debemos realizar un pequeño trabajo que permita mostrar que tales valores existen igualmente, inscritos en un cielo inteligible, aunque no exista Dios. Con otras palabras –y es, en mi opinión, la tendencia de lo que en Francia se llama radicalismo– nada cambiará si Dios no existe; reencontraremos las mismas normas de honestidad, de progreso, de humanismo y habremos convertido a Dios en una hipótesis obsoleta, que morirá tranquilamente por sí misma. El existencialista piensa, al contrario, que es muy incómodo que Dios no exista, porque con Dios se desvanece toda posibilidad de volver a encontrar unos valores en un cielo inteligible. Ya no puede existir un bien *a priori* dado que no hay ninguna conciencia infinita y perfecta para pensarlo; no está escrito en ninguna parte que el bien exista, que sea necesario ser honesto, que no se deba mentir”. SARTRE, J. P., *L'existencialisme est un humanisme*, Paris 1946 (trad. it., *L'existencialismo è un umanismo*, Milano 1978, pp. 60-62).

ideal de los valores secularizados. Apunta a aquel proceso que, a nivel cultural, se desarrolló durante la Ilustración. Lo demuestra Lessing, para quien “la revelación no aporta al género humano nada a lo que no pueda llegar la razón humana con sus propias fuerzas; sólo ha ofrecido y ofrece a la humanidad las más importantes de estas cosas con un buen adelanto”³. Le sigue en este punto Kant, según el cual: “se puede tranquilamente creer que, si el Evangelio no hubiera enseñado primero las leyes éticas universales en su pureza íntegra, la razón no las hubiera conocido en su perfección, aunque ahora, *puesto que ya existen*, cada uno puede estar convencido de su exactitud y validez mediante la sola razón”⁴.

Al igual que Lessing, también Kant seculariza el comportamiento moral y lo hace según un doble proceso: por un lado la religión se reduce a ética, por el otro la moral racional se convierte en ‘evangélica’⁵. Este convencimiento, de que la razón práctica es razón ‘cristiana’, no pertenece sólo a la *Aufklärung*, lo volvemos a encontrar también en la Ilustración francesa. Como observa Derrida: “La *Aufklärung* igual que *les Lumières* fueron de esencia cristiana. Cuando trata de la tolerancia, el *Diccionario filosófico* de Voltaire reserva a la religión cristiana un doble privilegio. Por un lado es ejemplarmente tolerante y enseña la tolerancia mejor que cualquier otra religión. Algo así como Kant, Voltaire parece pensar que el cristianismo es la única religión ‘moral’, (...), por otro lado, la lección de Voltaire estaba destinada en primer lugar a los Cristianos, (...). Y cuando Voltaire acusa a la religión cristiana y a la Iglesia, lo

3. LESSING, G. E., *L'educazione del genere umano*, trad. it., *Religione storia e società*, Messina 1973, p. 270.

4. *Kants Briefwechsel*, II, Berlin 1922, p. 76, trad. it., *Questioni di confine. Saggi polemici, 1786-1800*, Genova 1990, pp. 104-105.

5. Para Kant, según Derrida, “la religión cristiana sería la única religión propiamente ‘moral’; le estaría reservada una misión, a ella sola: liberar una ‘fe reflexiva’. Se sigue necesariamente que la moralidad pura y el cristianismo son indisolubles, en cuanto a esencia y concepto. Si no hay cristianismo sin moralidad pura, es porque la revelación cristiana nos enseña algo esencial con relación a la idea misma de moralidad. De ahí que la idea de una moral pura pero no cristiana sería absurda: superaría el intelecto y la razón, sería una contradicción *in terminis*. La universalidad incondicionada del imperativo categórico es evangélica. La ley moral se inscribe en lo profundo de nuestros corazones; habla el idioma del cristiano – o en otro caso enmudece”. DERRIDA, J., “Fede e sapere”. Le due fonti della ‘religione’ ai limiti della semplice ragione”, en VV.AA., *La religione*, Bari 1995, p. 12.

hace invocando la lección del cristianismo originario, ‘los tiempos de los primeros cristianos’⁶.

La Ilustración es la secularización: es el principio de Averroes de la doble verdad (aunque la fe, en realidad, se reduce a mera opinión) que conduce, especialmente, a aplicar ese principio en el plano moral. Este convencimiento se trastoca y se supera allí donde los dogmas y la doctrina cristiana, lejos de permanecer en la tranquila indiferencia de la *doxa*, son asumidos y reelaborados por la razón produciendo un comportamiento ético distinto del comportamiento cristiano. En este pasaje, desde la autonomización de los valores a su transvaloración, el concepto de secularización se puede seguir utilizando, según Karl Löwith, sólo si se entiende el cristianismo como una especie de “trascendental histórico”. Así Löwith puede leer no sólo la idea moderna de progreso como imanentización del *eschaton* cristiano, sino también las posturas anticristianas de Nietzsche y Heidegger como determinadas, en cuanto a posibilidad de pensamiento, por el horizonte teoantropológico abierto por el cristianismo⁷. En todo caso –y éste es el punto débil

6. Op. cit., p. 24.

7. “Muy distante del ser puramente pagano, el neo-paganismo de Nietzsche es –como el de L. D. H. Lawrence–, esencialmente cristiano, precisamente por ser anticristiano. (...) Influida demasiado profundamente por una conciencia cristiana, él no estaba en disposición de cumplir la ‘transposición de todos los valores’, que el cristianismo había efectuado contra el paganismo: de hecho, aunque intentase volver a conducir al hombre moderno a los antiguos valores del paganismo clásico, él permanecía aún cristiano hasta tal punto que le preocupaba una *sola cuestión*: el pensamiento del futuro y la *voluntad* de crearlo (...) Ningún griego se preocupó del futuro lejano (...) Todo este querer, crear y querer retrospectivamente es absolutamente anti-griego, anti-clásico y anti-pagano; eso deriva de la tradición judeocristiana, de la fe en que el mundo y el hombre hayan sido creados por la voluntad de Dios. En la filosofía de Nietzsche, nada es tan evidente como la exaltación de nuestra esencia creadora y volitiva, creadora a través de un acto de voluntad, como el dios del Antiguo Testamento. Para los griegos, la creatividad del hombre era una ‘imitación de la naturaleza’”. LÖWITH, K., *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago 1949 (trad. it., *Significato e fine della storia*, Milano 1972, pp. 251-253). De forma análoga, Löwith observa sobre Heidegger que “el pensamiento natural y la concepción cosmológica de Aristóteles nunca se habrían planteado el problema y la pregunta sobre si la existencia del hombre y de todo otro ser no pudiese ser finalmente más que un simple caso o una creación arbitraria, y, por tanto, cualquier cosa que podría, igualmente bien, no ser, de forma que pueda preguntarse por qué sea un ser y no *no* sea. De aquí, la centenaria polémica entre los defensores de la doctrina de la creación y los de la doctrina de la eternidad del mundo sin principio. Pero si Heidegger se atreve con la ‘locura’ de preguntar el porqué de todo ser y rechaza la doctrina de la creación, demuestra entonces con esto

de la tesis de Löwith— la categoría de secularización, al menos en el sentido de transposición de los valores cristianos, no puede cubrir el pasaje de Kant a Hegel, al pensamiento posthegeliano. El pensamiento alemán “de Hegel a Nietzsche” no está caracterizado por una secularización del cristianismo, sino por su recomposición ‘gnóstica’ posterior a su crisis. Se trata de una vuelta a la gnosis *después del cristianismo*, después de que el descubrimiento cristiano de la historia, de la dinámica histórica de la salvación, haya inaugurado una diferencia entre antiguo y moderno. Esto induce a hablar de una *metamorfosis de la gnosis* puesto que, como escribe Augusto Del Noce, mientras que “la gnosis antigua ateiza el mundo (al negar su creación por parte de Dios) en nombre de la trascendencia divina, la postcristiana lo ateiza en nombre de un inmanentismo radical”⁸. Al contrario de la gnosis antigua, que rechaza el mundo sensible, marcado por el dolor y la violencia, la nueva gnosis arranca de la idea de la coincidencia entre lo racional y lo real. Para ese fin, debe legitimar lo negativo, el mal, como pasaje necesario hacia el bien. Mientras que Kant duda frente al enigma del “mal radical”, la suntuosa *teodicea* hegeliana es la justificación que “apuesta por hacer inteligible el mal enfrentado al poder absoluto de la razón”⁹. Lo positivo, para actuarse, debe experimentar la negatividad, el abismo, la pérdida. Es el calvario del Espíritu que, en la *Fenomenología*, debe perderse en las múltiples formas de la alienación y del enajenamiento, para reencontrarse. Es el pacto con la Serpiente recordado en las *Lecciones sobre la filosofía de la religión*. Adán debe pecar, salir de la torpeza de la inocencia animal, para convertirse en hombre. Debe cumplir la promesa de la Serpiente, debe conocer —como Dios— el bien y el mal para convertirse en Dios. Este conocimiento es “el origen de la enfermedad, pero también la fuente de la salud, es la copa envenenada en la que el hombre bebe la muerte y la putrefacción y, al mismo tiempo, la fuente de la reconcilia-

cómo él mismo, aún pensando en sentido contrario al de la tradición cristiana, está sin embargo dentro de ella”. LÖWITH, K., *Wissen, Glaube und Skepsis*, Göttingen (trad. it., *Fede e ricerca*, Brescia 1960, p. 94).

8. DEL NOCE, A., “Eric Voegelin e la critica dell’idea di modernità”, Introducción a E. VOEGELIN, *La nuova scienza politica*, Torino 1968, p. 19. Sobre la “metamorfosis de la gnosis” en el contexto actual, cfr. DEL NOCE, A., “Violenza e secolarizzazione della gnosi”, en VV.AA., *Violenza. Una ricerca per comprendere*, Brescia 1980, pp. 195-216.

9. HEGEL, G. W. F., *Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. it., Firenze 1972, I, p. 30.

ción”¹⁰. Por primera vez en la historia del pensamiento, la filosofía hegeliana llega a una justificación racional de lo negativo, del mal, de la muerte. La transposición secularizadora ve aquí el paso cristológico de *kenosis*-resurrección resuelto, docetísticamente, en ‘representación’ de un proceso universal en el que el evento originario de la fe, lejos de ser ‘conservado’ resulta decididamente ‘eliminado’. La filosofía, *después del cristianismo*, es el poder que debe llevar la Cruz del mundo. Lo puede hacer porque “lo que soporta la muerte y se mantiene en ella, es la vida del espíritu que gana su verdad sólo a condición de reencontrarse a sí mismo en la devastación absoluta”¹¹. En una singular *coincidentia oppositorum*, el idealismo hegeliano une el titanismo de un pensamiento, que presume de alimentarse del fuego de la muerte y el pecado, con el sacrificio del Gólgota y cuya muerte introduce a la eliminación del Dios trascendente y a la divinización universal¹². El resultado es una “*philosophia crucis*”, un “Viernes Santo especulativo” que se convierte en apología de los vencedores, de los héroes, de los hombres cósmico-históricos, del poder de los pueblos superiores. La humillación de Cristo está al servicio de la voluntad de poder. La transposición ha dado lugar a una metamorfosis. El Cristo gnóstico es un nuevo Prometeo que, a semejanza del antiguo titán, sueña con el fin del reino de Zeus y sufre para liberar a los hombres de su tiranía. En el paso de Hegel a Marx, y luego a Nietzsche, lo que destaca es la identificación Cristo-Prometeo, no ya la idea prometeica, ni el concepto de que la liberación implica la negación, el paso a través de la contradicción. Esto es válido para el dialéctico Marx, para el que la revolución marca el fin del antiguo ‘Eón’, la disolución del mundo del enajenamiento y de la alienación, hacia el Uno, la unidad comunista. Es válido también para el antidialéctico Nietzsche para quien el “superhombre” nace a través del *nihilismo*, de la voluntad que, capaz de llevar la “muerte de Dios” y de todo valor relacionado, tiene la fuerza de decir que sí y solicitar el eterno retorno de lo idéntico. En esta lucha entre titanes, en la que el *judío* Marx y el *pagano* dionisiaco Nietzsche se oponen al “*cristiano*”

10. HEGEL, G. F. W., *Lezioni sulla filosofia della religione*, trad. it., Bologna 1974, II, p. 317.

11. HEGEL, G. F. W., *Fenomenologia dello spirito*, trad. it., Firenze 1973, I, p. 26.

12. Sobre la cristología en Hegel, cfr. BORGHESI, M., *La figura di Cristo in Hegel*, Roma 1983, IDEM, *L'età dello Spirito in Hegel. Dal Vangelo 'storico' al Vangelo 'eterno'*, Roma 1995.

Hegel, el cristianismo gnóstico ya no puede unir a judíos y gentiles. La filosofía posthegeliana se debate entre el futuro mesiánico y el pasado mítico, incapaz de afirmar la presencialidad. El mundo secularizado se convierte así en, una crítica implacable, el mundo de la “pecaminosidad absoluta”¹³, del egoísmo y de la desolación; un mundo que la gnosis revolucionaria de Ernst Bloch desea consumir en las brasas ardientes que unan a “Karl Marx, la muerte y el apocalipsis”¹⁴. El propio mundo, como mundo de la ‘cháchara’ primero y de la ‘técnica’ después, aparece a los ojos del neopagano Heidegger como *decadencia*, abandono, caída. Es la medianoche del nihilismo, la tierra de los dioses huidos, que anhela el retorno del Ser. El retorno a lo sagrado originario más allá del dualismo platónico-cristiano-cartesiano que ha separado el sujeto del objeto, el yo de la naturaleza, lo humano de lo divino. Un retorno que precisamente el nihilismo contribuye a preparar, hundiendo la imagen metafísica del Ser reducido a ente. De ahí, en Heidegger la convergencia de nihilismo y religiosidad, “dos aspectos especulares del mismo problema”, auténtica “alquimia de los contrarios”¹⁵. Para Hans Jonas así como para Karl Jaspers, esta alquimia tiene un nombre: gnosis¹⁶. En Heidegger “La interpretación del ‘tiempo moderno’, y por lo tanto de Occidente, a partir de la raíz de la metafísica (...) conduce por consiguiente a una gnosis. Su interrogar y su poner en cuestión acerca de un punto de referencia llamado Ser, de hecho, relativiza, niega. Sin embargo, este punto de referencia permanece oscuro. Es ‘nada’, y está hecho para negar”¹⁷. Este nihilismo religioso constituye “un *analogon* de la fe cristiana (...) pero no del

13. Sobre el concepto de existencia como “estado de perfecta culpabilidad” (G. Lukács), en la cultura europea de los años veinte, cfr. BORGHESI, M., *Romano Guardini. Dialettica e antropologia*, Roma 1990, pp. 261-270.

14. BLOCH, E., *Geist der Utopie*, 1923, trad. it., *Spirito dell'utopia*, Firenze 1980, el capítulo “Karl Marx. La morte e l'Apocalisse”, pp. 265-319.

15. VOLPI, F., “Heidegger e l'ascesi del pensiero”, *Micromega* 2 (2000), p. 236.

16. Cfr. JONAS, H., “Gnosis, Existencialismus und Nichilismus”, en JONAS, H., *Zwischen Nicht und Ewigkeit. Zur Lehre vom Menschen*, Göttingen 1963, pp. 3-35 (trad. it., “Gnosi, esistencialismo e nichilismo”, en JONAS, H., *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, Torino 1999, pp. 263-284). Sobre la posición de Jaspers, cfr. JASPERS, K., *Notizen zu Martin Heidegger*, München-Zürich 1978. Sobre el “gnosticismo” heideggeriano, cfr. también TAUBES, S. A., “The Gnostic Foundation of Heidegger Nichilism”, *The Journal of Religion* 34 (1954), pp. 155-172.

17. JASPERS, K., *Notizen zu Martin Heidegger*, München-Zürich 1978 (trad. it. parcial en JASPERS, K., “Splendore e miseria in Martin Heidegger”, *Micromega*, Suplemento al n.º 1 [1997], pp. 155-172).

contenido de la fe, sino de la referencia a la trascendencia y a la especulación que sigue siendo (desprovista de contenido) gnóstica”¹⁸. La caracterización de Jaspers no se quedó aislada. En la *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, Émile Bréhier ofreció una interpretación similar. “Como muchas otras producciones de la filosofía alemana, de Eckhart en adelante –escribe Bréhier–, *Sein und Zeit* presenta la forma de una novela gnóstica (aquí está el sentido profundo de la ‘historicidad’ de la existencia en Heidegger); (...) Recordemos el esquema de la novela gnóstica, enumerando sus episodios: 1) del abismo primordial surgen algunas hipóstasis que permanecen ancladas a su origen y que vuelven a él; 2) una de ellas quiere hacerse independiente, y aquí residen el error y el pecado; 3) sucesivamente, y por esta caída, se produce la creación del mundo y, por lo tanto, del tiempo, al que el ser decaído está íntimamente vinculado; olvida su origen; se aferra al mundo por la curiosidad (...); 4) sin embargo, algunos de estos seres superan el olvido mediante la reminiscencia”¹⁹. Estos puntos documentan las fuertes analogías entre la gnosis antigua y el existencialismo heideggeriano, unas analogías que inducen a Bréhier a colocar *Sein und Zeit* en la “historia del pensamiento religioso”²⁰. Una religiosidad, añadimos, *postcristiana* que da la medida de la inadecuación del concepto de secularización allí donde el mismo viene a designar el paso de lo sagrado a lo profano, de la fe a la razón, del mito al logos.

El “pensamiento del 68” y la crítica a la secularización

El pensamiento de los últimos dos siglos no es propiamente un pensamiento ‘laico’, a la manera de la tradición cartesiana que llega

18. F. VOLPI, *Heidegger e l'asceti del pensiero*, cit., p. 18.

19. BRÉHIER, E., recensión a WÆLHENS, A. DE, “La philosophie de Martin Heidegger”, *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 33 (1942-43), pp. 168-169.

20. *Ibidem*, p. 169. Análogamente, Löwith revela “como fundamento subyacente de todo lo que Heidegger ha venido enunciando desde siempre, con una voz que despierta y se hace escuchar finalmente por muchos, es un motivo que permanece como nunca enunciado: el motivo religioso, separado del contexto de la fe cristiana, pero precisamente por su propia indeterminación respecto al legado de cualquier formulación en el dogma, tanto más concorde con el sentir de aquellos que no son ya cristianos creyentes, pero quisieran aún ser religiosos”. LÖWITH, K., *Heidegger Denker in dürftiger Zeit*, Göttingen 1960 (trad. it., *Saggi su Heidegger*, Torino 1966, p. 130)

hasta Voltaire. Es un pensamiento 'religioso', parasitario respecto al horizonte abierto por el cristianismo, que *contiene su modelo de caída y redención*. Esta dimensión religiosa del pensamiento puede coincidir con el máximo del ateísmo, como ocurre en el "pensamiento del 68" marcado por el encuentro, absolutamente singular, entre Marx, Nietzsche y Heidegger. Como se ha visto, puede coincidir con la radicalización del nihilismo que, a lo largo de los años setenta, adquiere la forma de una crítica radical a toda la tradición occidental y a su humanismo antropocéntrico²¹. La crítica implica igualmente al cristianismo y a la ilustración, a la fe y a la secularización. Implica también a su elemento común (renovado tras los horrores de la guerra y el peligro del totalitarismo comunista, en el período 1945-1960) representado por la noción de sujeto, persona libre y responsable, fundamento de los derechos. Esta noción se viene abajo con el derrumbamiento del mundo del que forma parte, el mundo cristiano-burgués, el universo de la apariencia que oculta desigualdades, discriminaciones, sórdidos egoísmos detrás de la máscara de la religión, el orden y el derecho. El antihumanismo que marca la cultura de la contestación es un fuego purificador que une estructuralismo y método genealógico, proceso despersonalizador y técnicas de desenmascaramiento. Se trata de hacer emerger lo eliminado, lo escindido, el a-logos, el sin nombre. La deconstrucción hace emerger el desecho, el punto de ruptura del 'sistema'. La deconstrucción prepara la revolución, la disolución del antiguo 'Eón'. Nihilismo y Apocalipsis, *nihilismo es Apocalipsis*. La dialéctica negativa debe dar a luz el 'novum', la utopía, la *diferencia* que no tiene analogías con el presente. De ahí, el carácter fuertemente *antinómico*, y por lo tanto gnóstico, del pensamiento de los años setenta. Un pensamiento que no procede por parejas 'polares', sino por dualidades contradictorias: la vida contra la forma, el eros contra el logos, la naturaleza contra la cultura, el futuro contra el presente, el hijo contra el padre, Oriente (o el Sur) contra Occidente. Esta visión 'heraclitea', que proclama el devenir contra el Ser, repite la doble forma de la gnosis antigua: la ascética de la negación del mundo, actualizada en la vida del revolucionario; y la libertina, carpocraciana, que viola y consume la corporeidad en un intercambio entre Eros y Thanatos, entre amor y muerte, como ocurre desde la perspectiva expuesta por el marqués de Sade. En

21. Cfr. FERRY, L. – RENAULT, A., *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris 1985.

ambas formas del *nihil* hay una hostilidad hacia la trascendencia, tanto platónica como cartesiana, y una secreta nostalgia del Uno. Unidad pánica en el eros; unidad del “grupo en fusión” (Sartre) en la revolución. La pasión hacia el Uno representa en todo caso el auténtico punto focal, el punto “secreto” del pensamiento del 68. Esto puede parecer singular en la medida en que toda la ideología de los años setenta se plantea como una apología de la diferencia, de lo diverso, de la excepción. Sin embargo, el Uno hacia el que tiende el nihilismo es un Uno peculiar. Redescubierto tras Spinoza y Schelling, el Uno “más allá del Ser” de Plotino presenta las características de la *Indiferencia* originaria, del *a-peiron* de Anaximandro. El Uno y el abismo, el sin fondo (*Ab-grund*) que hace fluidas las diferencias, es el *Ab-solutus* que deshace las identidades, fluidifica las sustancias. “El inicio –escribe Massimo Cacciari– es realmente *a-peiron*”²². Esta perspectiva, que guía toda la reflexión de Heidegger en su retorno a lo originario²³, está bien ejemplificada en la deconstrucción tal y como la practica Jacques Derrida.

En Derrida, como escribe Habermas, “el trabajo rebelde de la deconstrucción apuesta precisamente por destruir rígidas jerarquías conceptuales, por subvertir los contextos de fundamentación y las relaciones de dominio, por ejemplo, entre discurso y escritura, entre inteligible y sensible, naturaleza y cultura, interior y exterior, espíritu y materia, hombre y mujer. Derrida tiene un especial interés en invertir el primado de la lógica sobre la retórica, ya canonizado por Aristóteles”²⁴. Esta inversión está dirigida a volver a hallar un concepto de hombre que no se defina más “en términos de oposición y dualismo –hombre contra mujer, humano contra no humano, racionalidad contra instinto, cultura contra naturaleza–”²⁵. Detrás de la deconstrucción hay por lo tanto un secreto monismo que atribuye la violencia a las hipostatizaciones metafísicas, los dualismos que ‘separan’ lo que originariamente está unido. Dualismos que, distinguiendo identidades diversas, impiden las

22. CACCIARI, M., *Dell'inizio*, Milano 1990, p. 251.

23. Cfr. HEIDEGGER, M., “Der Spruch des Anaximander”, en *Holzwege*, Frankfurt am Main 1950, trad. it., “Il detto di Anassimandro”, en HEIDEGGER, M., *Sentieri interrotti*, Firenze 1968, pp. 299-348.

24. HABERMAS, J., *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main 1985, trad. it., *Il discorso filosofico della modernità*, Bari 1987, p. 191.

25. BORRADORI, G., “Il terrorismo e l’eredità dell’illuminismo: Habermas e Derrida”, introduzione a: BORRADORI, G., *Filosofia del terrore. Dialoghi con Jürgen Habermas – Jacques Derrida*, Bari 2003, p. 15.

metamorfosis, el traspaso dionisiaco de la identidad a la no-identidad. Las “oposiciones imponen un orden jerárquico, que implica relaciones de dominio y discriminación. Por ejemplo en el sistema platónico, adoptado después por el pensamiento cristiano, la verdad y el bien coinciden con el lado espiritual, universal y eterno de la oposición, en detrimento del lado material, particular, temporal y femenino. La deconstrucción se propone ante todo identificar la construcción conceptual de un determinado campo teórico –sea la religión, la metafísica o la teoría ética y política– que habitualmente utiliza una o más oposiciones cuyos términos son presentados como irreconciliables uno con otro. En segundo lugar, pone de manifiesto el orden jerárquico de las oposiciones. En tercer lugar invierte su orden, mostrando cómo el término inferior en la configuración jerárquica –lo material, particular, temporal y femenino– se puede legítimamente desplazar a la posición dominante –en el lugar de lo espiritual, universal, eterno y masculino–”²⁶. La nueva colocación, cuyo método reproduce en parte la crítica de Feuerbach a Hegel, no se propone crear una nueva jerarquía, sino mostrar la ‘indiferencia’ de los papeles, volver a colocar ‘arriba’ lo que había caído ‘abajo’. En efecto, lo originario es esta indiferencia, el lugar de “una nueva tolerancia”²⁷.

Más allá de sus intenciones, Derrida se coloca así en la estela de esa corriente del pensamiento contemporáneo que, en la superación del dualismo platónico-cristiano-cartesiano, entre Dios y mundo, entre espíritu y materia, converge hacia una tendencia holística. A esta tendencia, en la que se enmarca parte de la reflexión postmoderna, se oponen tanto la ciencia moderna como el cristianismo, unidos por una misma crítica: haber convertido la naturaleza en ‘materia’, separándola de su carácter sagrado, abandonándola a las manipulaciones y la violencia de la técnica. El *bolismo*, que en la física se apoya en la teoría cuántica para deslegitimar el paradigma cartesiano en nombre de una espinoziana unidad sustancial entre pensamiento y extensión, es una especie de *organicismo idealista*, tendencialmente panteísta. Es la visión del mundo de la “nueva era” que viene después del tiempo de la revolución y su fracaso. “La New Age –escribió Michel Lacroix– anuncia la Buena Nueva de la reconciliación universal entre el alma y el cuerpo, lo

26. BORRADORI, G., “Derrida. Decostruire il terrorismo”, en *Filosofía del terrore*, cit., p. 148.

27. DERRIDA, J., *Fede e sapere*, cit., p. 23.

femenino y lo masculino, el espíritu y la materia, lo humano y lo divino, la Tierra y el cosmos, lo trascendente y lo inmanente, la religión y la ciencia, entre todas las religiones, entre el Yin y el Yang... El hombre alcanza por fin la orilla de una existencia serena y tranquila; la odisea de Ulises termina con Calipso; termina la noche de la alteridad y surge lo transpersonal. El sí restablece la armonía con Dios, con el prójimo y la naturaleza. Al universo dividido de Occidente se contrapone este unido de la New Age²⁸. Detrás hay una metafísica de la identidad para la que el mundo de las diferencias es engañoso. Es el Uno más allá del Ser, el *apeiron*, la indiferencia originaria: momentos de una *Weltanschauung* en la que se recoge, con nuevas formas, la gnosis postcristiana, el sueño antiguo de *convertirse en dios*²⁹. Vuelve la corriente olvidada de la modernidad, oscurecida por el mecanicismo postcartesiano y la Ilustración, una corriente que desde el Renacimiento, a través de Giordano Bruno, llega a la filosofía de la naturaleza del Romanticismo, alimentando las corrientes ‘esotéricas’ y neognósticas de la modernidad. Es la corriente que encuentra en la teosofía de Jacob Böhme un momento esencial para su formación. Para Böhme “el punto de partida de la especulación está representado por el ‘primer fundamento’: mejor dicho, el no fundamento, lo supra-comprensible, lo inexpresable, que para él no es ser y supra-ser, sino más bien impulso y voluntad, no bondad y supra-bondad, sino una indiferencia irracional y la identidad entre bien-mal, donde se pueden volver a encontrar las posibilidades de lo uno y de lo otro, tanto para el bien como para el mal, y por lo tanto juntos para un doble aspecto de la divinidad misma, concebida como bondad y amor por un lado, furia e ira por otro”³⁰.

Cristianismo y secularización después del 11 de septiembre

En filosofía, la tendencia postmoderna alcanza su punto álgido cuando, con la caída del marxismo, cae la última forma de legitimación racional de lo negativo que está en el centro del pensamiento

28. LACROIX, M., *L'Idéologie du New Age*, Paris 1996, trad. it., *L'ideologia della New Age*, Milano 1998, p. 98.

29. Cfr. FILORAMO, G., *Il risveglio della gnosi ovvero diventare dio*, Bari 1990.

30. OTTO, R., *Das Heilige*, München 1936, trad. it., *Il Sacro*, Milano 1966, p. 110.

de los últimos dos siglos. El resultado de esta caída —el final de la utopía— es una fuga de la realidad, de la naturalización de la muerte percibida en su disonancia, hacia un *divertissement* general entendido como olvido, como inmersión en lo virtual. La enorme difusión del género *fantasy*, de los libros de Tolkien a la cinematografía de George Lucas, indican esta tendencia.

De forma distinta, en ella se incluyen también los neorrománticos actuales cuya reflexión, en el contexto de la “Mythos-Debatte”, tiende a rehabilitar, *después* de la Ilustración, el mito como lugar de legitimación y de cohesión social. Entre éstos están Hans Blumenberg, Odo Marquard, Manfred Frank y —en el plano de una psicología de derivación junguiana— James Hillman que es partidario, junto con David L. Miller, de un “nuevo politeísmo” gnósticamente orientado³¹. La perspectiva delineada por la “nueva mitología” es la de un “refinado manifiesto, sobre bases neorrománticas, de la que podríamos definir como la utopía laica de una religión mundial”³². Una utopía colocada en “un horizonte postcristiano y postmoderno, en el que la ‘dureza’ del discurso técnico-científico y los antagonismos nacionales se mitigarían o incluso se superarían en el sueño de una consciencia ‘suave’, ecológica y planetaria”³³.

La deriva mitológica es uno de los posibles resultados de lo postmoderno, término para un nuevo encantamiento del mundo en la conclusión de la parábola racionalista. Sin embargo, más allá de la misma, está toda la posición postmoderna que no consigue sustraerse a la supremacía del *imaginario*, a la reducción de la filosofía a literatura, a texto hermenéutico. Como escribe Habermas: “En la praxis deconstructiva se demuestra la inconsistencia de la diferencia específica entre filosofía y literatura; al final *todas* las diferencias específicas se pierden en un amplio contexto textual omnicompreensivo”³⁴.

31. Cfr. el ensayo de MARQUARD, O., “Lode del Politeismo”, en VV. AA., *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart 1981, pp. 91-116 (trad. it. en MARQUARD, O., *Apología del caso*, Bologna 1991, pp. 37-62). MILLER, D. L. – HILLMAN, J., *The New Polytheism*, Dallas 1981 (trad. it., *Il nuovo politeismo*, Milano 1983); FRANK, M., *Der kommende Got. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, Frankfurt am Main 1982 (trad. it., *Il dio a venire. Lezioni sulla Nuova Mitologia*, Torino 1994).

32. CUNIBERTO, F., “Una mitología trasparente? Nota su Manfred Frank”, postfácio a FRANK, M., *Il dio a venire. Lezioni sulla Nuova Mitologia*, Torino 1994, p. 330.

33. *Ibidem*.

34. HABERMAS, J., *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 193.

La indiferencia corresponde a la *visión estética del mundo*, según la cual el mundo verdadero se ha convertido en fábula, *visión que oculta el nihilismo consiguiente a la catástrofe de la gnosis*. En efecto, al releer el nihilismo actual no como un resultado dramático de la falta de toda esperanza, inmanente y trascendente, sino como lo hace Heidegger, como momento saludable de la crisis de las certidumbres metafísicas, lo postmoderno representa el ocultamiento, el narcótico que no puede decir nada acerca del dolor y la angustia del presente. En este contexto los acontecimientos del 11 de septiembre 2001 han representado una brusca vuelta a la realidad. Este evento mediático sin precedentes —una película del género catastrófico en directo— no ha podido superar la brecha entre ficción y realidad, una realidad más fuerte que cualquier *videojuego*. El éxtasis atónico, el asombro mezclado con el terror, ha despertado al mundo a la conciencia del fin de una era —el crepúsculo de las esperanzas suscitadas por la caída del muro de Berlín— y a la conciencia de un nuevo tiempo de división y lucha. La reacción inmediata a este evento ha repropuesto con nuevas formas el debate sobre Occidente, cristianismo, secularización. Se han perfilado dos perspectivas. Según la primera Occidente puede volver a encontrar su unidad contra el Islam sólo dando relieve a su tradición cristiana. El Occidente liberal y democrático se opone aquí al fundamentalismo y a la falta de libertad del ‘otro’ mundo. Para el segundo planteamiento, al contrario, nos encontramos frente a la lucha entre dos fundamentalismos: el judeocristiano triunfante en los Estados Unidos y el islámico dominante en los países árabes. Sólo Europa, como zona de la secularización conseguida, mantiene la cordura de la tolerancia y puede actuar como mediadora entre las partes enfrentadas³⁵. Respecto a estas dos posturas, verdaderas y falsas al mismo tiempo, se puede observar que la visión de un Occidente ‘cristiano’ así como la de una Europa secularizada no son pertinentes. Es justo señalar que el Occidente está marcado, y en profundidad, por la tradición cristiana, teniendo sin embargo presente que esta misma está casi hecha jirones, con testimonios y puntos luminosos en un gran teatro donde las reliquias cristianas son piezas de museo, expresiones de un pasado más o menos glorioso. Al mismo tiempo, por las razones citadas anteriormente, tampoco la visión

35. Ésta es la posición de Derrida. Cfr. “Autoimmunità, suicidi reali e simbolici. Un diálogo con Jacques Derrida”, en BORRADORI, G., *Filosofía del terrore. Dialoghi con Jürgen Habermas – Jacques Derrida*, Bari 2003, pp. 126-127.

de una sociedad secularizada es adecuada. La sociedad y la cultura europea son actualmente una sociedad y una cultura que han pasado a través del nihilismo, es decir a través del fracaso del sueño gnóstico que ha deconstruido la tradición humanista-cristiana. Por lo tanto es más pertinente hablar de una sociedad 'postsecular'.

Frente a ella, la afirmación de los valores generados por la secularización cristiana adquiere el valor de un redescubrimiento no separado de una renovada concienciación de la riqueza de sentido que contiene el cristianismo. Dos ejemplos de este redescubrimiento, son los de Vattimo y Habermas, a los que, en un sentido muy peculiar, se puede quizás añadir un tercero, el de Derrida.

El caso de Gianni Vattimo, uno de los autores más representativos de la orientación postmoderna, resulta ciertamente significativo. A lo largo de los últimos años ha colocado en el centro de su reflexión, en términos formalmente hegelianos, una identificación cada vez más estrecha entre *kenosis* de Dios y secularización moderna, entre 'debilitamiento'-abajamiento de lo divino y desacralización del mundo. Para Vattimo, que se beneficia también de la lectura de René Girard, esto significa que el cristianismo no puede considerarse responsable de la violencia que surgiría de la intolerancia propia de las verdades 'fuertes' de la metafísica. La secularización moderna, como 'debilitamiento' del ser, no sería el resultado de la crisis del cristianismo, sino su producto. Esta tesis, colocada en la evolución del pensamiento del autor, ha sido criticada por Richard Rorthy³⁶.

Según Vattimo, "La secularización como hecho positivo significa que la disolución de las estructuras sagradas de la sociedad cristiana, el paso a una ética de la autonomía, la laicidad del estado, una literalidad menos rígida en la interpretación de los dogmas y los preceptos, no debe entenderse como una caída o un adiós al cristianismo, sino como un cumplimiento más completo de su verdad, que es –recordémoslo– la *kenosis*, el abajamiento de Dios, el desmentido de los rasgos 'naturales' de la divinidad"³⁷.

36. RORTHY, R., "La mia religione privata e pragmatica", *Reset*, 69 (2002), pp. 54-58.

37. VATTIMO, G., *Credere di credere*, Milano 1996, pp. 40-41.

Esta lectura, discutible por su inserción de la *kenosis* en una ontología débil y por la transinterpretación de la *letra*³⁸, resulta sin embargo interesante al menos por un aspecto. Lo postmoderno, tras arrancar de la identificación entre metafísica-cristianismo-violencia, ahora separa el cristianismo de esta secuencia, redescubriéndolo como reserva inagotable de ‘caridad’ que se opone a toda violencia posible. Una reflexión significativa de cuya perspectiva podríamos encontrar una huella, aunque sea indirectamente, en la reciente reflexión de Jacques Derrida. Derrida –en quien “la dimensión mesiánica no depende de ningún mesianismo, no sigue a ninguna revelación determinada, no es la prerrogativa de ninguna religión abrahámica”³⁹–, formula una idea de justicia fuertemente distinta del derecho. Esta idea llega a su culminación en la figura del perdón incondicional que, a diferencia del cristiano (condicionado), tiene su aplicación en un gesto no motivado que no reclama ningún cambio al otro. “Si digo, como pienso, que el perdón es locura y que debe seguir siendo una locura propia de lo imposible, no lo hago para excluirla y descalificarla. Quizás incluso sea lo único que ocurre, aquello que sorprende como una revolución el curso ordinario de la historia, la política y el derecho. Esto quiere decir que sigue siendo heterogéneo respecto al orden político y lo jurídico, tal y como se entienden habitualmente. Según el sentido común de la palabra, nunca se podrá fundar un derecho o una línea política sobre el perdón”⁴⁰.

Igual que Kant, para el que el imperativo categórico, formalmente cristiano, es autónomo e incondicionado, el perdón absoluto de Derrida quiere ir más allá del cristianismo en su propio terreno. También aquí –como en el caso de Vattimo– la problematización de esta postura, derivada de un “mesianismo sin Mesías”, no elimina el hecho de que lo postmoderno, en el contexto propio de la sociedad postsecular, vuelva a enfrentarse con el *proprium* del cristianismo: *caritas* y perdón. Otra prueba de esta tendencia, que sin embargo atañe a un autor que se coloca fuera del horizonte postmoderno, es la reflexión de Jürgen Habermas que toca de

38. Cfr. BORGHESI, M., “L’ironia e il mondo come favola. Riflessioni sull’ideologia post-moderna”, *Il Nuovo Areopago*, 1 (1996), pp. 19-31.

39. BORRADORI, G., “Derrida. Decostruire il terrorismo”, en *Filosofia del terrore*, cit., p. 168.

40. DERRIDA, J., “Le Siècle et le Pardon”, en DERRIDA, J., *Foi et savoir*, Paris 2001, p. 114.

cerca la relación entre cristianismo y secularización. En la conferencia “Fe y saber” del 14 de octubre de 2001, con ocasión de la entrega del “*Friedenspreis des Deutschen Buch handels*”, Habermas parte de la tragedia del 11 de septiembre para rediseñar la relación entre religión y sociedad secular. Colocándose fuera de las lecturas opuestas de la secularización moderna, una positiva y la otra negativa, Habermas observa que “este marco se adapta mal a una sociedad postsecular que debe prever la persistencia de comunidades religiosas dentro de un horizonte cada vez más secularizado”⁴¹. Frente al materialismo difuso, a la concepción naturalista del ser humano, a la ecuación entre racionalidad y beneficios, la sociedad postsecular no puede privarse de la reserva de sentido que contiene la religión. “En consideración del origen religioso de los propios fundamentos morales, el estado liberal debería tener en cuenta la posibilidad de que la ‘cultura del sentido común’(Hegel) no consiga conservar, frente a desafíos totalmente nuevos, el nivel de articulación de su propia historia de origen”⁴². Es decir que para mantener vivos esos valores seculares en los que se basa, la democracia liberal necesita la aportación de esa religión de la que originariamente surgieron y luego se alejaron. “La sociedad postsecular continúa, de cara a la religión, la tarea que la religión realizó en su día con el mito. No ya con el intento equívoco de una asimilación hostil, sino con el interés de producir sentido en su propia casa y oponerse a la larvada entropía de los escasos recursos”⁴³. Para Habermas, “sensaciones morales, que hasta ahora sólo el lenguaje religioso ha expresado adecuadamente, podrían encontrar una resonancia general en cuanto se halle una formulación capaz de recuperar ese algo que está casi olvidado y a la vez implícitamente añorado. Una secularización no destructiva podría realizarse en la modalidad de la traducción”⁴⁴. El ejemplo que señala es el del embrión humano para el que la noción religiosa de *creaturalidad* “expresa una intuición que en nuestro contexto puede decir algo también a quienes, respecto a la religión, no están especialmente

41. HABERMAS, J., *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt am Main 2001, trad. it., *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Torino 2002, p. 101.

42. Op. cit., p. 107.

43. Op. cit., p. 111.

44. *Ibidem*.

dotados de oído”⁴⁵. Habermas repropone así la dimensión religiosa como *salvación de la secularización*. Consciente del fracaso de la gnosis hegeliana y posthegeliana –el de una razón que, en lugar de trazar límites, asimila y engloba– recuerda el pasaje de Adorno: “el conocimiento no tiene otra luz que no sea la que se desprende de la redención del mundo”⁴⁶. Esta redención no puede ser obra de la razón: “el diablo no existe, pero el arcángel caído arrecia tanto ahora como antes”⁴⁷. Tampoco puede ser, como en Heidegger, el resultado sagrado de un abandono de la razón. “La razón *profana pero no derrotista* –al mostrar un gran respeto por el fuego secreto que continuamente vuelve a arder acerca de la cuestión de la teodicea– tiene mucho cuidado de no acercarse demasiado a la religión”⁴⁸. Se mantiene alejada de la misma “sin por ello cerrarse en su perspectiva”⁴⁹. Interpela a la reflexión sobre los grandes temas de la culpa, del perdón, del sufrimiento, de la muerte: temas acerca de los cuales la razón, a partir de sí misma, puede decir muy poco. La propia secularización parece aquí un empobrecimiento, una reducción de la perspectiva de sentido que contiene la dimensión religiosa. “Con la transformación de los pecados en culpa y de la violación de los mandamientos divinos en transgresión de leyes humanas, algo ciertamente se ha perdido. Al deseo de ser perdonados se vincula todavía el deseo no sentimental de borrar el dolor infligido a los demás. Aún más nos estremece la irreversibilidad del sufrimiento *pasado*: ese agravio a los inocentes maltratados, humillados y asesinados que supera toda medida posible de resarcimiento. *La esperanza perdida de la resurrección deja detrás de sí un vacío evidente*”⁵⁰.

Esta añoranza de lo que se ha perdido, en la transcripción secularizada de los conceptos religiosos, conecta la reflexión de Habermas con la “nostalgia de lo totalmente Otro” del último Horkheimer, una nostalgia “según la cual el asesino no puede

45. *Ibidem*.

46. ADORNO, T. W., *Minima moralia*, trad. it., Torino 1994, p. 304, cit. en: HABERMAS, J., *Il futuro della natura umana*, cit., p. 110.

47. *Op. cit.*, p. 108.

48. *Op. cit.*, p. 110.

49. *Ibidem*.

50. *Op. cit.*, p. 108. La cursiva es nuestra.

triunfar sobre su víctima inocente⁵¹ y también sobre el mesianismo que contienen las *Tesis de filosofía de la historia* de Walter Benjamin. Se trata de una conclusión importante. Algunas de las figuras más significativas del pensamiento contemporáneo, que ha llegado a un punto crítico, perciben no sólo los límites del sueño gnóstico que ha dominado la escena cultural en los últimos dos siglos, sino también cómo los valores seculares propios de nuestro mundo –los valores de libertad, tolerancia, respeto– actualmente son posibles sólo a partir de un redescubrimiento de esa tradición cristiana contra la que, en el origen, algunos de ellos se habían manifestado. La secularización por la que abogan no es una secularización postcristiana, a la manera de la Ilustración, sino una secularización que presupone un cristianismo todavía vivo y operante. Después del nihilismo y la reacción fundamentalista, se perfila así una alternativa, un camino estrecho y sin embargo interesante en el que cristianismo y cultura contemporánea vuelven a medirse⁵².

51. HORKHEIMER, M., *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, Hamburg 1970, trad. it., *La nostalgia del totalmente Otro*, Brescia 1977, p. 75.

52. Sobre esta temática, cfr. BORGHESI, M., *Posmodernidad y cristianismo*, Madrid 1997; ÍDEM, “Cristianismo y filosofía entre modernidad y posmodernidad”, *Communio*, julio-septiembre 1999, pp. 311-324.