

Postmodernismo y Postmodernidad en Teología

por Juan Noemi (Santiago de Chile)

El objetivo de esta exposición es fundamentar la siguiente hipótesis: la teología se debate en la actualidad entre una búsqueda positiva de respuesta a los problemas asumidos en el postmodernismo y la disolución de los mismos en una postmodernidad.

Para entender el alcance de esta hipótesis me parece útil establecer en primer lugar algunas consideraciones terminológicas generales. La publicación del libro de Jean-Francois Lyotard en 1979 *La condition postmoderne* parecería demostrar que París sigue siendo el centro de la moda. En realidad, desde entonces la discusión en torno a lo postmoderno deja de ser un asunto de especialistas para transformarse en una verdadera moda cultural que en algunos casos semeja una frívola comedia de equívocos en la que se habla mucho y se piensa poco. El término postmoderno, en todo caso había sido utilizado ya con bastante anterioridad. En 1917, R. Pannwitz, aludiendo a Nietzsche, se refiere al "postmoderne Mensch" como "juste-milieu von décadent und barbar"¹. El que primeramente se utilice el adjetivo, postmoderno, condiciona una ambigüedad elemental que se ha mantenido hasta hoy día, ya que algunas veces el sustantivo al que remite es postmodernismo y otras postmodernidad. En caso de que se quiera superar una retórica lúdica y atender a contenidos es insoslayable aclarar a qué sustantivo remite postmoderno para luego precisar qué se quiere decir con modernismo o modernidad, según sea el caso, y qué dimensión tiene la partícula post. Como de lo que aquí se trata no es de jugar al bridge con palabras de moda, sino de indagar sobre el contenido de post modernismo y postmodernidad en la discusión teológica actual, tratamos primeramente de aclarar el contenido de los términos que se utilizan.

En el terreno de la teología una explícita discusión en torno a lo postmoderno es de muy reciente data y se encuentra en directa dependencia a la tematización que se ha hecho del tema en la filosofía. Al respecto es muy ilustrativo un reciente trabajo de Fred Lawrence, *The Fragility of Consciousness: Lonergan and the Postmodern Concern for*

¹ *Die Krisis der europäischen Kultur. Werke 2* (1917) 64.

*the Other*². A juicio de este autor en B. Lonergan, uno de los teólogos más influyentes en América del Norte en la segunda mitad de este siglo, se da una "tematización postmoderna de la conciencia como experiencia", que asume y responde al "postmodernism's concern for otherness" (al concernir del postmodernismo por la otredad) que postulan J. Derrida y M. Foucault. Se trata, en todo caso, de una interesantísima reflexión a posteriori, ya que Lonergan ni conoció a estos filósofos franceses ni nunca pretendió ser postmoderno, generada por un interés que el mismo Lawrence explicita: "Mi afán es que la teología cristiana tome absolutamente en serio la radical descentralización del sujeto moderno que de manera diversa lleva a cabo la hermenéutica, el desconstruccionismo y las orientaciones genealógicas de la filosofía contemporánea"³.

No conozco una determinada corriente que en teología se autoproclame como postmoderna⁴, sino que más bien el término se utiliza para referirse a la recepción de determinados planteamientos de filósofos considerados postmodernos. Además de los ya mencionados Lyotard, Derrida y Foucault, habría que mencionar a los italianos Gianni Vattimo, Umberto Eco y en el ámbito anglosajón a Fredric Jameson y Richard Rorty entre otros.

Este hecho, es decir, el que no exista un discurso teológico que explícitamente se proponga como postmoderno, sin embargo, no obsta para que a comienzos de siglo pueda identificarse con bastante claridad y de modo nítido a un grupo de pensadores como modernistas. Así como el modernismo es un fenómeno claramente identificable al interior de la historia de la teología, así de implícita y tácita se ha mantenido la realidad de un fenómeno que a mi juicio constituye -aunque no se haya tematizado bajo este nombre- una fundamental instancia postmodernista al menos para la teología católica. Me refiero al Concilio Vaticano II. A continuación trataré de explicar, aunque sea muy apretadamente, la proposición anterior que ciertamente puede resultar inaudita. Ella especifica el contenido de la hipótesis inicial que pretendemos probar del siguiente modo: la teología se debate en la actualidad entre la búsqueda positiva de respuesta a los problemas asumidos por el Concilio Vaticano II y la disolución de los mismos en una postmodernidad.

² *Theological Studies* 54 (1993) 55-94.

³ o.a.c. 92.

⁴ Lo que no obsta a que algunas propuestas recientes como la de Jean-Luc Marion en *Dieu sans l'être* reeditada en París 1991, hayan sido adjetivadas de tales. Ver Ph. W. Rosemann, *Penser l'Autre: théologie négative et "postmodernité"*, en *Revue Philosophique de Louvain* 91 (1993) 296-310.

Modernus en latín significa nuevo, reciente, y en este sentido se ha utilizado en castellano desde el siglo XV según Joan Corominas⁵. Este uso se repite en otras lenguas indoeuropeas y comporta una distinción y contraposición entre lo más reciente, lo moderno, con lo temporalmente anterior, lo antiguo. Aunque en sí mismo no comporta una determinación cualitativa positiva o negativa, se utiliza para señalar la vigencia de una novedad que pone término a lo anteriormente vigente⁶. En distintos momentos históricos que no es el caso reseñar aquí se ha dado este recurso a lo moderno en contraposición a lo antiguo (en el renacimiento moderno-antico, más tarde "querelle des anciens et des modernes"). Ahora bien a comienzos de este siglo se dieron al interior del catolicismo dos corrientes contrapuestas una que niega totalmente y de plano la legitimidad del pensamiento histórico-crítico y la utilización de los métodos que de él derivan para la teología y otra que los declara válidos y trata de asumirlos. La primera, que en este caso representaría a los antiquii, suele designarse como integrista o ultramontanismo. Este título se entiende si se lee una de sus proclamas: "Somos católicos romanos integrales, es decir, profesamos no solo la doctrina tradicional de la Iglesia con respecto a las verdades absolutas, sino que también las indicaciones del Papa en materias prácticas contingentes y esto sobre todo y sobre todos. La Iglesia y el Papa son una realidad" (Vigie, 5.12.1912). Esta corriente tuvo una vigencia política casi sin contrapeso al interior del catolicismo durante el pontificado de Pío X (1903-1914), y desde ella surge la denominación de modernismo para referirse a la tendencia contraria. En diciembre de 1905, en una carta pastoral de los obispos de Turín y Vercelli, encontramos por primera vez el término modernismo, que será recogido casi inmediatamente por los dos documentos magisteriales más solemnes que condenan los "errores modernistarum": Decreto del Santo Oficio "Lamentabili" del 3.7.1907 y la encíclica "Pascendi" de Pío X del 8.9. del mismo año. En este caso pues modernismo y modernista surgen como términos peyorativos de quienes pretenden ser modernos y son descalificados como modernistas.

⁵ Conf. *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico IV*, Madrid 1961, p. 100.

⁶ R. Pipmeier en, Art. Modern, die Moderne, en *Historisches Wörterbuch der Philosophie VI*, 54 escribe: "Modern erhält in der Folge die Konnotation des lediglich zeitlichen Jüngerens, das qualitativ nicht zu bestimmen ist, sich aber negativ abhebt gegen das frühere Epoche, die nicht nur vergangen ist, sondern deren Maßstäbe entweder nicht mehr erfüllbar sind, oder nicht mehr gelten können".

En la historiografía posterior toda esta confrontación entre antiguos y modernos, integristas y modernistas de comienzos de siglo ha pasado a denominarse la "crisis modernista"⁷.

¿Quiénes eran estos modernistas? ¿En qué consiste el modernismo en teología? A estas preguntas podemos responder aquí de manera muy sucinta. Durante la apertura que representa en el siglo pasado el papado de León XIII (1878-1903) se producen al interior del catolicismo europeo una serie de búsquedas no concertadas que introducen el método histórico-crítico en la interpretación de la Biblia⁸ y rompen a nivel más general con el monopolio de la neoescolástica en la reflexión teológica asumiendo las preguntas derivadas de la crítica histórica que debatía la teología protestante (A. Sabatier, A. von Harnack). Figuras señeras de este intento son el inglés George Tyrrell y el francés Alfred Loisy. Este último publicó en 1902 un libro "L'Évangile et l'Église" que pretende refutar el planteo de "Das Wesen des Christentums" de A. von Harnack aparecido ese mismo año y se presenta como una síntesis de apologética católica. Está de acuerdo con el teólogo protestante en cuanto no se da una adecuación plena entre el contenido del evangelio críticamente establecido y las diversas formas concretas que el cristianismo ha asumido a lo largo de la historia. En todo caso esto no valida al protestantismo sino al catolicismo. El nexo y la continuidad que Loisy establece entre evangelio y catolicismo difiere, sin embargo, del que establecía la apologética tradicional de entonces al afirmar que Jesús no pretendió organizar una sociedad religiosa, sino que solo anunció la irrupción inminente del reino de Dios: "Jesús anunció la venida del reino y vino la iglesia". En todo caso, opina Loisy, es la iglesia quien alimenta y organiza la esperanza del reino y ello explica las formas sucesivas y el desarrollo del dogma, de la institución jerárquica y de los ritos. Todo esto surge de la necesidad de referir el reino a las concretas y mutables situaciones históricas. Esto demostraría que la esencia del cristianismo no se da en un núcleo fijo como postula von Harnack, sino en un permanente devenir⁹. Esto también abre la posibilidad de un desarrollo dogmático, ya que "los dogmas no son verdades caídas del cielo" sino

⁷ Conf. el trabajo clásico de Emile Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Tournai 1962, del cual existe traducción castellana *La crisis modernista*, Madrid 1974.

⁸ Así es como en 1890 Lagrange funda la Ecole Biblique de Jérusalem y en 1892 la Revue Biblique.

⁹ El libro de Loisy que reseñamos se subtitula y no por casualidad: "*De la condition historique de la foi chrétienne*".

símbolos de la verdad eterna: "Sólo la verdad es inmutable pero no su imagen en nuestro espíritu". Al año siguiente Loisy puntualiza más en una nueva publicación, "Autour d'un petit livre". En este libro se sostiene que la crisis bíblica es autónoma de la doctrina teológica, que el nacimiento virginal y la resurrección de Jesús no son objetos históricamente determinables, que sólo la fe de los discípulos lo es, aunque no piensa con ello establecer una dicotomía entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe.

En sintonía con el planteo antes esbozado se sitúan los del filósofo Lucien Laberthonnière¹⁰, quien rechaza al tomismo y una filosofía de las esencias postulando una filosofía de la acción, y de Edouard Le Roy¹¹ que insiste en la relatividad histórica de las formulaciones dogmáticas.

En el esbozo anterior de lo que suele considerarse como modernismo en teología hemos preferido centrarnos en las dos publicaciones antes reseñadas de Loisy para hacernos una idea concreta de las ambigüedades¹² y del talante intelectual que se manifiesta y que podríamos sintetizar como el de un pensar histórico que mantiene la pretensión de no ser historicista.

No sólo el análisis histórico que se llevó a cabo más tarde acallado el fragor de la disputa y la controversia¹³, sino que una serie de hechos históricos indesmentibles¹⁴, han obligado a diferenciar y matizar

¹⁰ Conf especialmente *Essais de philosophie religieuse* de 1903 y *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec* de 1904.

¹¹ Clave al respecto es su artículo *Qu'est-ce qu'un dogme*, publicado en *La Quinzaine* 63 (1905) 495-526.

¹² Los 65 "errores modernistas" condenados por el Santo Oficio en el decreto "Lamentabili" son frases que se recogen de los dos libros de Loisy mencionados.

¹³ Se puede ver al respecto R. Aubert, *El Modernismo*, en *Nueva historia de la Iglesia V*, Madrid 1977, 188-204; C. Tresmontant en *La crisis modernista*, Barcelona 1981, 206 escribe: "Lo primero que llama la atención es que el modernismo es considerado como un cuerpo organizado de doctrinas vinculadas entre sí por unos lazos lógicos rigurosos y necesarios... Y, sin embargo, la historia y gran número de documentos publicados desde principios de siglo demuestran que esto no es así, en modo alguno".

¹⁴ Partiendo por la primera encíclica del sucesor de Pío X, es decir, de Benedicto XV "Ad beatissimi Apostolorum principis" del 1.11 de 1914 que condena los abusos de poder del integrismo llevados a cabo durante los últimos años del pontificado de Pío X.

lo que entonces polémicamente se etiquetó de modernismo y también han permitido acotar el significado de su condenación en la medida que se ha reconocido una validez fundamental subyacente al cuestionamiento modernista. Es así como paulatinamente y no sin tensiones y dificultades a lo largo de la primera mitad del siglo se terminó por aceptar la validez de ciertos resultados a los que llevaba el método histórico crítico en cuestiones bíblicas¹⁵ y, todavía con mayor dificultad, se pudo perfilar una diferenciación entre reflexión teológica que integra la historicidad del pensar y un apriori historicista ciertamente incompatible con la fe. Al respecto es paradigmática la censura y posterior rehabilitación de la obra de H. de Lubac "Surnaturel".

Es en este contexto y línea de desarrollo donde el Concilio Vaticano II puede considerarse como "una fundamental instancia postmodernista" como ya lo adelantáramos. No se trata ciertamente de la mera posteridad temporal a lo que en la historia de la teología se ha considerado como modernismo, sino a que él representa programáticamente una superación real del modernismo y abre así las puertas a una respuesta teológica y no meramente disciplinar de "la crisis modernista". En el Vaticano II logra irse más allá del inmediatismo polémico, tan ardoroso como teológicamente estéril, de la actitud antimodernista que prevaleció en el catolicismo durante toda la primera mitad de este siglo. Con él puede hablarse de postmodernismo¹⁶ y no más de antimodernismo.

El Vaticano II comporta una superación del modernismo, y en este sentido es postmodernista, es decir, en la medida que se asume a éste no sólo en su negatividad, sino también en su positividad. El Vaticano II no se limita a una mera condenación del relativismo historicista como había sucedido hasta entonces, sino que asume la legitimidad y positividad de un pensar que se articula históricamente bajo los requerimientos de la historicidad del sujeto. Es así como en la Constitución pastoral sobre la iglesia en el mundo actual, además de explicitarse una actitud receptiva que lleva a un reconocimiento genérico de la "ayuda que la iglesia recibe del mundo moderno", "ayuda no pequeña" y "según el plan de Dios" (G.S. 44), se explicita que: "Cada día es mayor el número de hombres y mujeres de todo grupo o nación, que tienen conciencia de que son ellos los autores y promotores de la

¹⁵ Ver la carta de la Comisión Bíblica al cardenal Suhard (D.S. 3862-3864).

¹⁶ Para D. Dubarle, "le seconde concile du Vatican fut un premier rendez-vous de cette formation "post-moderniste" de l'intelligentsia catholique"; S. Breton y otros, *Le modernisme*, París 1980, 7.

cultura de su comunidad. En todo el mundo crece más y más el sentido de la autonomía y al mismo tiempo, de la responsabilidad, lo cual tiene enorme importancia para la madurez espiritual y moral del género humano" (G.S. 55). Se da pues una valoración del "sentido de autonomía y responsabilidad", que resulta plenamente coherente con una nueva sensibilidad que se manifiesta ante el devenir histórico, ya no más percibido sólo en sus sombras y como pura amenaza: "El género humano se halla hoy en un nuevo período de su historia... El curso de la historia presente es un desafío al hombre que le obliga a responder" (G.S. 4). Por su parte la iglesia no se sitúa como una instancia fuera de esa historia sino en radical solidaridad de servicio con la misma: "Tiene, pues, ante sí la iglesia al mundo, esto es, la entera familia humana con el conjunto universal de las realidades entre las que ésta vive; el mundo, teatro de la historia humana, con sus afanes, fracasos y victorias; el mundo que los cristianos creen fundado y conservado por el amor del Creador, esclavizado bajo la servidumbre del pecado, pero liberado por Cristo... No impulsa a la iglesia ambición terrena alguna. Solo desea una cosa: continuar bajo la guía del Espíritu la obra misma de Cristo, quien vino al mundo para dar testimonio de la verdad, para salvar y no para juzgar, para servir y no para ser servido" (G.S. 2-3).

Las citas anteriores no son una suma de exabruptos sino que reflejan una nueva actitud que "tiene más sentido de la historia"¹⁷ y que fue la que se impuso en el Vaticano II. No se trata en todo caso de una receptividad ingenua, de una mera acomodación al optimismo de la década de los sesenta en que se llevó a cabo este concilio. Por una parte, la legitimidad del "sentido de autonomía" y de la historia se fundan en la fe en Dios como Creador del mundo y sostenedor de la historia como se acaba de ver. Y por otra se anotan una serie de "dificultades y tareas" que es preciso considerar y asumir (G.S. 56). Aún más se alude al "fenomenismo y agnosticismo" como peligrosa tendencia latente (G.S. 57), lo que recuerda el "inmanentismo y agnosticismo" que condenaba Pío X (D.S. 3488-3495) en el modernismo. Se establece, empero, inmediatamente una diferenciación que es decisiva: "Sin embargo, estas lamentables consecuencias no son efectos necesarios de la cultura contemporánea, ni deben hacernos caer en la tentación de no reconocer los valores positivos de ésta" (G.S. 57). Queda pues salvaguardada una radical positividad en el sentido de autonomía y de la historia, que hace

¹⁷ Ante otra que "se mueve cómodamente en el mundo de las ideas abstractas e imperturbables". G. Phillips, Deux tendances dans la théologie contemporaine, en *Nouvelle Revue Théologique* 95 (1963) 225-238.

que las dificultades y peligros que encierra y que explícitamente se reconocen, se asuman como tareas (munera) y no se desechen expedita y cómodamente sólo como errores.

Si retomamos la línea gruesa de la argumentación tenemos pues que modernismo surge como un término condenatorio que designa a un grupo de teólogos de principios de siglo y que, aunque no se haya tematizado explícitamente en estos términos, el Concilio Vaticano II puede considerarse una primera y fundamental instancia postmodernista para la teología católica.

El adjetivo postmoderno, sin embargo, se ha introducido en la teología no en una referencia puntual y unívoca al modernismo teológico del que acabamos de hablar, sino que, de un modo indeterminado y global, alude a la modernidad como una realidad histórica mucho más amplia, cuyo inicio suele considerarse el siglo XVI. Se adjetiva entonces de postmoderno a lo que se supone no sólo posterior sino diverso y distinto de lo que sería propio de la modernidad. ¿Qué decir de este uso?

Ciertamente, el modernismo teológico como fenómeno histórico no surge de la nada, sino que recepciona la aporía a la que desemboca una conciencia histórica paulatinamente autonomizada. Esto constituye el punto de llegada de un largo proceso histórico que como lo muestra magistralmente K. Löwith¹⁸ coincide con la autocomprensión que el europeo va logrando de sí mismo en los últimos cinco siglos. En este sentido, no sería impropio en sí mismo utilizar el adjetivo postmoderno en referencia al largo período histórico que suele denominarse modernidad. En verdad, el modernismo, aunque no constituye sino un episodio más en el desplegarse de la modernidad¹⁹, en cuanto es un desenlace de la misma posibilita una transferencia al todo de la modernidad, precisamente como parte del mismo. Sin embargo, el uso que ha empezado a aparecer en el vocabulario teológico de postmoderno como relativo a postmodernidad, resulta a mi parecer impropio por partida doble.

En primer lugar, ninguno de los pensadores realmente serios que utilizan el término postmoderno lo hace para referirse a una edad diversa, alternativa de la modernidad, sino más bien de una nueva etapa que se establece en continuidad radical con la misma. En realidad, la resonancia que encuentran en los medios de divulgación, quienes con

¹⁸ Conf *El sentido de la historia*, Madrid 1968.

¹⁹ Para R. Virgoulay, se trata de un "efecto de la modernidad". Ver *Le courants de pensée du catholicisme français. L'épreuve de la modernité*, Paris 1985, 31.

grandilocuencia anuncian el fin, de la historia, de las utopías, de las ideologías, de la razón y de la modernidad tal vez se explique como lucrativo encuentro entre el gusto por lo sensacional y la proximidad del año 2000, pero la verdad es que no resiste un análisis serio. Este no tarda en mostrar lo pretencioso y frágil de tales anuncios, más apocalípticos que escatológicos. Baste aquí remitir a la conclusión de un análisis muy bien fundamentado que ve en lo postmoderno "una crítica y continuación" de la modernidad, para luego referirse a un caso puntual que resulta sumamente instructivo.

Con respecto a lo primero. Hans Joachim Türk escribe: "Lo que anteriormente ha sido descrito como postmoderno por los observadores serios incluidos los apologetas de este fenómeno en los diversos ámbitos culturales y sociales, puede ser llevado a un denominador común: lo postmoderno se conecta con la modernidad diferenciada y vanguardística al menos desde comienzos de siglo, se distancia, sin embargo de la modernidad totalizante, ilustrada y progresista de la modernidad clásica. En esta medida sólo espíritus faltos de sentido crítico, que se remontan a fuentes superiores no comprobables o a una intuición recóndita, afirman la irrupción de una época absolutamente distinta. Para los demás las más importantes tendencias de lo postmoderno están contenidas en lo moderno, sólo que ahora se radicalizan públicamente"²⁰.

Un comentario de la que podríamos considerar la carta magna de lo moderno "clásico, ilustrado o antiguo" (si retomamos la terminología que utiliza H. J. Türk), que hace un pensador, considerado postmoderno, y en todo caso uno de los más agudos de este siglo, nos vuelve a ratificar que un discurso sólido de la postmodernidad sólo se sustenta en radical continuidad con la modernidad. Para Michel Foucault²¹, la respuesta de Kant a la pregunta *Was ist Aufklärung?* constituye una "reflexión sobre la actualidad de su empresa" y "el esbozo de lo que podría llamarse actitud de modernidad". La modernidad constituye una actitud o ethos que excluye un "chantage à l' Aufklärung", es decir, "una alternativa simplista y autoritaria" en su favor o en contra. Exige positivamente un "análisis de nosotros mismos como seres históricamente determinados" para superar "todo aquello que no es indispensable para la constitución de nosotros mismos como sujetos autónomos". La modernidad se rige por un "principio de crítica y de creación permanente

²⁰ *Postmoderne*, Stuttgart 1990, 114.

²¹ *Qu'est-ce que les Lumières?*, en *Magazine Littéraire* N. 309 avril 1993, pp. 61-74.

de nosotros mismos en nuestra autonomía"²². La modernidad implica una "actitud-límite", es decir, situarse en la frontera de la propia finitud pero no para quedarse en ella sino para traspasarla dentro de lo posible. Con las mismas palabras de Foucault: se trata de "transformar la crítica ejercida en la forma de la limitación necesaria en una crítica práctica en la forma del traspaso (franchissement) posible". Se trata de una actitud crítica que "trata de relanzar al máximo posible el trabajo indefinido de la libertad". Queda excluido pues un "chantaje a la ilustración", es decir, un simple sí o no a la modernidad, sino que más bien Foucault pone de manifiesto la pertinencia actual de una "actitud de modernidad".

Tenemos pues que si se quiere usar la palabra postmodernidad con responsabilidad intelectual y no arbitrariamente como un artículo intelectual de consumo y a la moda, es decir, si se pretende utilizarla como un vehículo de contenidos de los cuales es posible responsabilizarse intelectualmente, entonces, designa una crisis pero de ninguna manera el fin o acabamiento de la modernidad. Lo sustantivo sigue siendo ésta, y sería más propio hablar de postmodernidad como adjetivo, de modernidad postmoderna²³. A mi parecer los teólogos antes de atolon-dramos en discursos sobre la postmodernidad deberíamos reconocer que J. Habermass tiene razón cuando se refiere a la modernidad como un "proyecto inacabado"²⁴.

En segundo lugar, el uso de postmoderno y postmodernidad que se insinúa en ciertos ambientes católicos es impropio al constituir un recurso apologetico tan cómodo como simple que camufla un burdo antimodernismo y constituye, más bien, una coartada o alibi para desentenderse de las preguntas surgidas de la modernidad que fueron asumidas por el Vaticano II. Se habla entonces de postmodernidad bajo un doble respecto como negación de la vigencia de las preguntas que la modernidad ha planteado y a las que no se han dado respuesta y como afirmación de un proyecto premoderno que habría readquirido plena vigencia.

²² Este discurso recuerda la radicalización de la duda que según P. Ricoeur conecta a Marx, Nietzsche y Freud con Descartes y que los hace "maîtres du soupçon" pero no "maîtres de scepticisme". Ver *De l'interprétation. Essai sur Freud*, París 1965, 41 y ss.

²³ Como lo hace W. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1987.

²⁴ Die Moderne - ein unvollendetes Projekt, en *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*. W. Welsch Ed., Weinheim 1988.

Lo anterior se percibe no sólo en algunos círculos, actualmente muy influyentes, de católicos, sino que incluso ha empezado a precipitar, paradójicamente, en declaraciones del mismo magisterio. Entre los primeros tenemos, por ejemplo, a un grupo de filósofos católicos, miembros de la "Sociedad Civitas", que se congrega en torno a Robert Spaemann. Es común a ellos una decidida crítica a la pretensión totalizante de la razón moderna, la cual frustrada habría producido un relativismo generalizado, ante el cual sólo cabría el recurso a la philosophia perennis, es decir, a la tradición metafísica cristiana como superación del totalitarismo racionalista de la modernidad y su secuencia relativista. Uno de los más decididos representantes de este grupo, Peter Koslowski, haciéndose eco del redescubrimiento del mito y la gnosis en el último tiempo, postula una gnosis cristiana como una manera de superar las aporías de la modernidad: "Una crítica postmoderna de lo moderno, que sea algo más que modernización de lo moderno o ilustración de la ilustración, sólo puede esperarse de la gnosis cristiana y la teosofía"²⁵.

Me parece que se da en el clavo cuando el planteo anterior se rotula de "postmoderno como premoderno pensar en totalidad" ("Postmoderne als prämodernes Ganzheitsdenken")²⁶, y es importante contextualizarlo en una tendencia más amplia, de la cual, la que se da al interior del catolicismo podría considerarse una variante. Sobre todo en nuestro medio, donde se ha dado amplio eco a la crisis de la modernidad y los peligros del relativismo que conlleva, y se ha acallado el surgimiento de alternativas fundamentalistas, que a mi juicio son al menos tan peligrosas como la aporía relativista de la modernidad que pretenden resolver.

En los últimos años se ha empezado a hablar en Europa de fundamentalismo, no más como algo propio de algunas iglesias protestantes en América del Norte, ni como fenómeno exclusivo de ciertos sectores del islamismo, sino como una actitud ante la modernidad. ¿Huida o reflejo de la modernidad?²⁷. En cualquier caso, se trata de una contraposición a la modernidad como lo muestra la siguiente reseña:

²⁵ Gnosis und Gnostizismus in der Philosophie. Systematische Überlegungen, en *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie* (Ed. P. Koslowski), Zürich-München 1988, 395.

²⁶ Así H. J. Türk en *Postmoderne*, Stuttgart 1990, 80.

²⁷ Conf K. Nientiedt, Flucht aus der Moderne oder ihr Spiegel? Ein Literaturbericht zum Thema Fundamentalismus, en *Herder-Korrespondenz* 47 (1993) 45-50.

"Fundamentalismo es la salida autoculpable de las pretensiones del pensar propio, de la propia responsabilidad, de la obligación de fundamentar, de la inseguridad y de la apertura, de cualquier pretensión de validez, legitimación de poder y forma de vida, cuyo pensamiento y vida han sido expuestos de manera irreversible por la ilustración y la modernidad. Salida hacia la seguridad y armonía de fundamentos absolutos escogidos por uno mismo. Ante estos fundamentos, debe abstenerse cualquier cuestionamiento para que ellos puedan dar sostén absoluto. Ante ellos todo lo demás debe relativizarse, para que ellos puedan permanecer inmunes a la relativización. Quien no se establece a partir de tales fundamentos no merece ser tomado en cuenta en sus argumentos, dudas, intereses y derechos"²⁸.

Sin negar el peligro de un uso abusivo del término fundamentalismo, como una etiqueta a la que se recurre para una descalificación apresurada, es indudable que el camino para superar el desencuentro entre verdad y libertad no se logra con una descalificación ramplona de la moderna "razón instrumental" en aras de una premoderna "razón substancial", menos aún en un recurso al mito y la gnosis como alternativas religiosas ante una impotente racionalidad secularizada²⁹. A mi parecer, postmodernidad y fundamentalismo no son más que las dos caras de una misma moneda: una adolescencia intelectual, que por un lado se da por satisfecha con una relativización en fragmentos y por la otra con la absolutización de uno de ellos.

No quisiera dejar en suspenso antes de concluir la afirmación hecha de que el recurso a lo postmoderno como oportunidad que posibilitaría una reedición de lo premoderno, es decir, que se pueda ser postmoderno sin haber sido moderno, no sólo se da entre ciertos grupos de católicos sino que se insinúa incluso en declaraciones del magisterio. Quisiera referirme a un caso puntual que nos permite una acotación a nuestra realidad latinoamericana, "la más postmoderna" según promete la propaganda turística³⁰.

²⁸ Thomas Meyer, *Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne*, Reinbeck 1989, 157.

²⁹ J. B. Metz tiene razón al oponer teología a polimitismo y E. Romero-Pose al poner en guardia ante "la tentación de la gnosis". Ver respectivamente *Theologie versus Polymythie* (Ponencia presentada en el Congreso alemán de Filosofía de 1987); La tentación de la gnosis ayer y hoy, en *Communio* 13 (1991) 201.

³⁰ Ver E. Tironi B., América Latina, la más postmoderna, en *Ladeco América*, N 29 agosto-septiembre 1993, 20-21.

En las Conclusiones de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrada hace ya un año en Santo Domingo se afirma: "La postmodernidad es el resultado del fracaso de la pretensión reduccionista de la razón moderna que lleva al hombre a cuestionar tanto algunos logros de la modernidad como la confianza en el progreso indefinido, aunque reconozca, como lo hace también la Iglesia (cf. G. S. 57), sus valores. Tanto la modernidad, con sus valores y contravalores, como la post-modernidad en tanto que espacio abierto a la trascendencia, presentan serios desafíos a la evangelización de la cultura" (252). Ahora bien, aunque anteriormente se ha propuesto el programa de una "nueva evangelización" como proyecto igualmente receptivo y crítico ante lo moderno y lo postmoderno³¹, el balance final favorece sin dudas a la postmodernidad "espacio abierto a la trascendencia". En la modernidad, en cambio, se ve una unívoca causa de la ruptura entre fe y cultura: "ruptura entre fe y cultura consecuencia de cerrarse el hombre moderno a la trascendencia" (253). El diálogo que se establece en este documento con lo moderno y postmoderno es muy desigual, no hay proporción en la interpelación que se hace de ambas, ya que mientras en la modernidad lo que se perfila son sus sombras ante la postmodernidad se produce más bien un encandilamiento.

No tenemos más tiempo para detenernos en una evaluación de esta propuesta de Santo Domingo³². Solo quisiera concluir señalando que un dejarse realmente interpelar por la modernidad como lo programa el Concilio Vaticano II sigue siendo una deuda pendiente que el magisterio tiene consigo mismo y una tarea para la teología que con el tiempo en vez de diluirse se harán más acuciosas e insoslayables. En realidad, lo comprometido en todo esto es el mismo futuro de la fe católica, como visionariamente lo planteara uno de los católicos más noble en sabiduría y santidad de nuestro siglo: "si la religion renonce à avoir raison, elle se suicide" ("si la religión renuncia a tener razón se suicida")³³. Cuando se trata de diálogo y no de imposición, como sucede con el testimonio de la esperanza cristiana (I Ped. 3, 15), sólo se tiene la razón que se da.

³¹ La nueva evangelización "es el conjunto de medios, acciones y actitudes aptas para colocar el Evangelio en diálogo activo con la modernidad y lo post-moderno sea para interpelarlos sea para dejarse interpelar por ellos" (24).

³² Me permito remitir al comentario que he hecho en "Inculturación del evangelio". Recepción teológico-crítica de una propuesta de Santo Domingo, en *Teología y Vida* 34 (1993).

³³ Léonce de Grandmaison, "L'heure présente" en *Christus. La religion chrétienne*, Paris 1932, 343. Citado en E. Poulat, *Modernistica*, Paris 1982, 17.