

LA IDEA MODERNA DE CULTURA EN OPOSICION A SUS ORIGENES CLASICOS Y CRISTIANOS

En el presente ensayo*, me propongo considerar la diferencia entre la concepción de la cultura proveniente de la Antigüedad clásica y de un cristianismo influenciado por ella —quizás más de lo que se cree— y por otra parte, la concepción moderna. Paradójicamente, la ruptura entre las dos se establece precisamente cuando el impacto de los antiguos comienza a ser reconocido y ávidamente buscado. Puesto que la diferencia principal radica en la oposición entre *naturaleza* y *cultura* entre los modernos, he escrito estas reflexiones desde lo que pudiera llamarse un punto de vista “cosmológico”, en el sentido que ha dado Whitehead a este término. Ciertamente, es en la actitud hacia la “naturaleza”, donde la diferencia específica de la modernidad aparece con mayor claridad. Sin embargo, tuvo lugar asimismo una transformación igualmente profunda y quizás de mayores consecuencias en la imagen que el hombre se había forjado de sí mismo, y en su posibilidad de concebir una auténtica trascendencia. Por consiguiente, me ocuparé también de estos aspectos, aun cuando de manera más breve.

Cómo definimos la cultura? Como un proceso de “cultivar” una naturaleza dada, o como el de crear una nueva, segunda naturaleza? La respuesta a esta pregunta separa a los antiguos de los modernos. Entre los griegos y los romanos no era reconocida la oposición entre naturaleza y cultura que subyace al concepto moderno. Concebían la humanización como el desarrollo orgánico de una naturaleza *dada*. Tanto la *paideia* griega, como las *cultus animi* y *cultura animi* de los latinos (derivadas del *colere* de la agricultura), enfatizan la necesidad de armonizar la erudición y la educación con las exigencias de una naturaleza social establecida.

(*) Publicado en Proceedings of the “Colloque de Rome-Castelli”, *Archivo di Filosofia*.
Reproducido con la gentil autorización del autor. Traducción de Magdalena Holguín.

Para Hesíodo, la “cultura” comienza apenas con la “edad de hierro” y constituye un concepto ambiguo, asociado con *eris*(emulación), que bien puede convertirse en *hybris*. Incluso en la *Ética* aristotélica, donde se lleva a su máximo desarrollo la idea de la autonomía moral, el hombre sigue siendo presentado como el constructor de un universo cultural únicamente dentro de los parámetros bien delimitados de un *cosmos* inmutable que sobrevivirá a sus efímeros esfuerzos. Su condición y su propia capacidad de definirse a sí mismo están dadas ($\psi \cup \sigma \epsilon \iota$). El que llegue algún día a *dominar* los procesos naturales, como sucede en la tecnología moderna, o incluso a incrementar sus beneficios materiales como sucede en la teoría económica moderna, resulta inconcebible. Aun cuando pueda disponer de la naturaleza dentro de ciertas restricciones bien definidas, el hombre nunca la transforma esencialmente. Esto no significa que la *distinción* entre naturaleza y cultura fuese desconocida para los griegos: toda la controversia sofista relativa al fundamento del comportamiento normativo ($\psi \cup \sigma \epsilon \iota$) está basada en ella. Ciertamente, al leer *De Rerum Natura*, Libro V, de Lucrecio, encontramos que incluso la *oposición* entre naturaleza y cultura era bien conocida. Pero no era aceptada. Para Lucrecio, la auténtica cultura no consiste en perseguir lo que la naturaleza no otorga, sino en aprender los secretos de la naturaleza y conformar a ella la propia vida. “No obstante, si un hombre orientara su vida mediante el razonamiento verdadero, sería de gran riqueza para él vivir modestamente con la mente en paz; nunca carecería de lo mínimo. Pero los hombres deseaban ser famosos y poderosos, para que su fortuna pudiese reposar sobre una base firme, y pudiesen llevar una vida pacífica en la riqueza; todo en vano...” (*De Rerum Natura* V 1117-1122). La rebelión en contra de la religión tradicional señala efectivamente el deseo de regresar a la naturaleza. La verdadera sabiduría consiste en someterse a la Naturaleza –no en los vanos esfuerzos por superarla.

Fue creo, en los inicios del Renacimiento italiano, cuando la idea de propiciar y desarrollar un potencial existente comenzó a canalizar la necesidad humana de afirmarse con independencia del orden natural. Comenzó a considerar todo el proceso de socialización como una construcción de su propia voluntad libre y de sus ideas. Sólo superando su humanidad dada, podría llegar a ser verdaderamente “humano”. La expresión madura de lo anterior se encuentra, como es bien sabido, en el *Oratio* de Pico de la Mirándola, donde se presenta al hombre como aquel ser protéico, carente de una naturaleza propia fija; por esto puede asumirlas todas. En *De vulgari eloquentia*, Dante atribuye el origen de los idiomas vernáculos, la fuente de las culturas nacionales, a un proyecto técnico emprendido en abierto desafío al orden divino establecido. La construcción de la torre de Babel hizo tan especializadas las tareas asignadas, que los obreros desconocían los nombres de las herramientas de los demás. Así, un acto de rebeldía, la decisión de sobrepasar la propia naturaleza asignada, se encuentra en el origen de una nueva concepción de la cultura. No nos detendremos en la sorprendente anticipación de Dante del vínculo establecido por Marx, entre división del trabajo y diversidad cultural; simplemente observaremos el carácter autónomo que adquiere súbi-

tamente la idea de cultura (1). Progresivamente, en los siglos subsiguientes, la cultura llegó a convertirse en el rechazo a aceptar la naturaleza como *dada*. El término mismo *humanitas* articula un ideal, una invitación para elevarse por sobre la ordinaria humanidad. Lo que en un tiempo había sido sólo un medio para realizar la tarea que a cada uno le había sido asignada, se convierte ahora en un fin en sí mismo, en una ideología (2). Al adquirir *humanitas*, el hombre, como nuevo creador de su naturaleza, se auna a su divino Hacedor. En adelante, el rebelde Prometeo, el ladrón del fuego divino, sustituye al leal Hércules como héroe principal en el mito de la cultura.

El relato de Prometeo es uno de los más fructíferos mitos griegos. Como lo narra Hesíodo, Prometeo trae a la raza humana el fuego del cielo, el arma principal en su lucha con la naturaleza. Cuando el padre de los dioses lo castiga por su indiscreción, se le opone desafiadamente. Se convierte entonces así en el héroe de la cultura moderna, el adalid que libera el sendero del progreso y de la ilustración. Cuánto desconfiaban los griegos de todo intento de transformar la naturaleza según las necesidades y deseos del hombre resulta evidente de la coda al mito de Prometeo, la caja de Pandora, que se cierne ominosamente detrás de todo desafío a la divinidad. Platón sintetizó los conceptos griegos de naturaleza al describirla como la imitación de un modelo divino. El tiempo refleja la eternidad de Dios, así como el movimiento circular de los planetas logra una perfección que tiende a la auto-contenida inmovilidad divina. Cuán sólidamente arraigada se encontraba la idea de un cosmos *divino* en la mente griega, resulta evidente cuando, en una época tan tardía como el siglo VI a.C., el platónico Simplicio acusa a un filósofo cristiano de blasfemia por comparar la luz del cielo a la del sol.

Este incidente revela la profunda diferencia existente entre la idea griega de naturaleza y la cristiana. No obstante, al comparar la cosmología tradicional cristiana con la moderna, su continuidad con la de los antiguos resulta mucho más evidente que su discontinuidad. Los cristianos consideraron también este mundo como creado según la medida, número y regla de aquella Sabiduría. Tampoco es verdad, como se argumenta a menudo, que para los cristianos el cosmos haya dejado de jugar un importante papel teológico. La especulación cosmológica abunda entre los Padres de la Iglesia, en Oriente (Orígenes, los capadocios, Pseudo-Dionisio) tanto como en Occidente (Clemente, Ambrosio, Agustín, Isidoro). Los comentarios sobre el *hexamerón* del *Génesis* suministraban cada vez nuevas oportunidades para teorizar sobre la naturaleza – la mayoría dentro de la tradición del *Timeo*

(1) Dante debe considerarse, claro está, como una figura de transición, leal en muchos aspectos a la imagen medieval del mundo. Su *De Monarchia* continúa ordenando incluso la sociedad “secular” por mandato divino. Sólo con Maquiavelo se extiende la concepción moderna hacia el irrestricto control humano del gobierno civil.

(2) Cf., Joseph Niedermann: *Kultur, Werden und Wandlungen des Begriffs und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder* (Florencia: Biblioteca del Archivum Romanicum, Vol 28, 1941), pp. 31, 77-78.

platónico y de la *Peri Philosophias* aristotélica (3). Los planetas, para bien o para mal, influyen en los eventos terrenales del nacimiento y la muerte, en el carácter, el éxito y el fracaso. Incluso los grandes escolásticos admitían la causalidad instrumental de las estrellas sobre los eventos *sublunares*. Las *substantiae separatae* de Aristóteles, que movían los planetas, se identificaban tentativamente con los ángeles judeo-cristianos, y se creía que los cuerpos de los elegidos poseían las eminentes cualidades de *claritas*, *subtilitas*, *agilitas*, e *impassibilitas* características de los cuerpos astrales (4). Un orden cósmico establecido por la divinidad determina el lugar del hombre y prescribe las normas de su conducta (cf. Boecio y Pseudo-Dionisio). La estructura política debía conformarse a la jerarquía cósmica, como se lo afirma sin lugar a dudas en *De Regimine Principum* de Santo Tomás y en *De Monarchia* de Dante. Incluso la idea platónica de un *anima mundi* no fue simplemente descartada: varios teólogos medievales consideraron que el Espíritu Santo podría llenar fácilmente esta función (5). Ciertamente, existía también una vertiente pesimista en la concepción cristiana del mundo. Pero incluso esto pudo haber sido inspirado tanto por fuentes griegas (posiblemente gnósticas), como por el relato bíblico de la caída y por la teología paulista del pecado original. Como quiera que sea, se integró sólidamente al esquema cosmológico griego.

Todo esto cambió cuando la idea de un orden del mundo *intrínsecamente* racional se desintegró con el nominalismo de la tardía Edad Media. Para los griegos, la racionalidad del cosmos se seguía de su carácter divino e igualmente (aunque de manera diferente) para los teólogos medievales. Ciertamente, si hemos de creerle a Whitehead, más que para el movimiento que originó la ciencia moderna. Un racionalismo básico permea toda la cultura occidental, y a él le debemos el carácter único de la objetividad que vincula la alborada de nuestra civilización con el pensamiento moderno. No obstante, una diferencia igualmente fundamental separa la interpretación antigua de la moderna. Para los griegos y para los cristianos, árabes y judíos medievales, un logos racional, interpretado de diversas maneras, era *inherente* a la naturaleza *dada* de la realidad. Definitivamente no surgía de una mente humana que impusiera sus propias categorías a un mundo desprovisto de una necesidad racional propia. Al ser problematizada esta racionalidad *inmanente*, los grandes astrónomos, Copérnico, Galileo y Kepler, llegaron a la conclusión de que la racionalidad del universo reside en aquellas estructuras matemáticas que son evidentes para las operaciones de la mente, pero que permanecen ocultas tras la apariencia de “cualidades primarias” en el mundo físico.

(3) Sobre este tema, puede consultarse Max Wildiers: *The Theologian and his Universe* (New York: Seabury, 1982), pp. 19-35.

(4) Wildiers: *op. cit.*, pp. 47, 246.

(5) Tullio Gregory: *Anima Mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*. (Florenca, 1955).

Como resultado de la nueva actitud, la naturaleza se somete a una “reducción ontológica” mediante la cual se hace accesible a una cuantificación exhaustiva. De hecho, el famoso *método resolutivo* de Galileo consiste en la descomposición de la realidad en elementos cuantificables. El *análisis*, esto es, la reducción a partículas elementales cuantificables y a relaciones matemáticas, determina todo el carácter de la moderna teoría científica. La síntesis posterior en el *método compositivo* no reconstruye en manera alguna la totalidad de la realidad previamente analizada; es la construcción de una nueva realidad *reducida* —el mundo de la física. La naturaleza ha dejado de “revelarse” como una realidad que debe ser tomada en sus propios términos. Se ha convertido en lo que aprehendemos y controlamos como fuerza calculable y predecible. Al ser forzada a responder sólo a nuestras preguntas y a satisfacer nuestras exigencias prácticas, se convierte en una realidad truncada. Su significatividad *intrínseca*, anteriormente articulada en el principio de *causalidad final*, desaparece. La naturaleza enmudece en cuanto que su teleología interna se traspone a aquel otro segmento de lo real que todo lo determina, la *res cogitans*.

Sin embargo, paradójicamente, las ciencias físicas, por ser las únicas donde hay “ciencia” con principios claramente establecidos, el modelo mecánico de la *res extensa*, invadirán el ámbito de la *res cogitans* hasta reunir aquello que Descartes determinó como dos esferas separadas de realidad. La vida, y eventualmente el pensamiento mismo, se reintegran gradualmente a esta naturaleza unificada (6). La teoría de la evolución cerrará la última brecha que la filosofía moderna había abierto presuntuosamente en el dominio de la realidad. No obstante, para llegar a este último término, la fuerza externa, presupuesta todavía en el universo mecanicista cartesiano, debía ser internalizada. Esto requería la sustitución del modelo mecánico por uno orgánico. Uno de los pasos cruciales de este proceso fue la transición del movimiento *externamente impuesto* al *auto-movimiento*. Este paso fue dado por Giordano Bruno. Para él, la naturaleza existe desde toda la eternidad y se mueve a sí misma. En esta versión panteísta del cosmos platónico animado, concebida a la luz de un universo en continua expansión, no es necesario suponer un agente primero. Desde la época de Diderot, esta naturaleza dinámica, agente, comienza progresivamente a abarcar el organismo humano en su totalidad y a abolir el lugar privilegiado del hombre. Las teorías evolucionistas de Lamarck y de Darwin pueden ser consideradas como una victoria del mismo principio dinámico que había sido expresado anteriormente en la noción de causalidad final, sobre la concepción estática del universo mecanicista post-cartesiano. No obstante, un análisis más detenido revela una diferencia fundamental entre la concepción inicial y la posterior. La vida como tal no se encuentra en el origen de la visión evolucionista. “El organismo es

(6) Hans Jonas ha señalado la inversión radical de aquella más temprana concepción antropomórfica de la naturaleza: “*L’homme machine* significa en el moderno esquema lo que significaba conversamente el hilozoísmo en el antiguo: la usurpación de un ámbito separado por otro que goza de un monopolio ontológico. El monismo vitalista es sustituido por el monismo mecanicista.” Hans Jonas: *The Phenomenon of Life* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), p. 11.

considerado como determinado primordialmente por las condiciones de su existencia, y la vida es entendida en términos del ejercicio de una naturaleza autónoma” (7). Ciertamente, la vida misma consiste en el equilibrio resultante de la tensión entre organismo y ambiente, en el cual, en última instancia, el “ambiente” externo triunfa con eficacia causal. El origen del organismo, así como sus cambios morfológicos y su capacidad para sobrevivir y perpetuarse, ocurren dentro de una red de determinismo causal donde el organismo aparece como un mero accidente, como el resultado puramente contingente de un proceso ciego, carente de propósito, e indeseado. Más que revivir el concepto de racionalidad interna, los pensadores biologicistas intentaban exorcisar los últimos rezagos de una teleología interna y sustituirla por el “azar” y la “necesidad”.

Una vez declarado el sujeto como única fuente de racionalidad, el pensamiento deja de ser contemplación y se convierte en un método de estructuración categorial. Es difícil imaginar a los griegos o a los escolásticos medievales describiendo el proceso de la cognición como “un juez obligando a un testigo a responder”. Cada vez más, un sujeto imperioso confiere a un mundo amorfo su propia racionalidad. El método de las ciencias físicas aplicado irrestrictamente transformará el concepto mismo de razón. Mientras que la *theoria* griega exigía que el alma se purificara antes de serle permitido el acto divino de la contemplación, el sujeto asume ahora inmediatamente una actitud de dominación que culmina en la concepción de que lo *real* es únicamente lo objetivo, esto es, lo que ha sido constituido por un sujeto autónomo. Vico restringió la ecuación entre evidencia y *verum facere* a las ciencias históricas, pero su principio resulta aplicable con mayor razón al conocimiento científico, experimental y reproducible de la naturaleza como la conciben los cartesianos.

En todos los campos, incluso en su actividad teórica, la razón adquiere una orientación práctica (8). La objetividad constituida y el control práctico derrocan el dominio de la contemplación e introducen el de la fabricación lo

(7) Jonas: *Op. cit.*, p. 40.

(8) Habermas considera que el ideal griego es directamente responsable de la tecnocracia de la edad moderna (*Conocimiento e interés*). El énfasis griego sobre la independencia del objeto respecto de los intereses inmediatos de quien conoce creó ciertamente la *posibilidad* de la neutralidad valorativa de la ciencia, la cual constituye una *precondición* necesaria de dicha tecnocracia. Pero sólo después de que el nominalismo medieval tardío había erosionado la dimensión axiológica del pensamiento.

Los marxistas no son en absoluto los únicos en criticar la teoría pura. Rudolph Boehm, por ejemplo, sostiene también que el ideal griego de un conocimiento “sobrehumano”, puramente teórico, es responsable de la inhumana tecnología y de los contornos tecnológicos de la vida actual. Según él, la *separación cartesiana entre res extensa y res cogitans*, que redujo al sujeto al mero estatuto de un sujeto vacío y el mundo a un objeto mecanicista, no hizo más que extraer las consecuencias contenidas en la antigua noción de *teoría* (Rudolph Boehm: *Kritik der Grundlagen des Zeitalters* [La Haya: Martinus Nijhoff, 1976], especialmente Capítulo IV).

cual, como lo argumenta Hannah Arendt, tuvo como resultado la ilimitada instrumentalización del mundo: la confianza en los instrumentos, la supremacía del principio de utilidad, la reducción de la naturaleza a un taller destinado a los chapuceos humanos (9). Hans Jonas ilustra la diferencia entre estas dos actitudes cognoscitivas, la puramente teórica y la práctica, contrastando a Bacon con Santo Tomás. El primero escribe:

Finalmente, quiero advertir a todos los hombres en general, que mediten en los verdaderos fines de la ciencia y no se dirijan a ella por gusto, ni para disenciones, ni con el fin de despreciar a otros ni para su bienestar o su fama o su poder o bajezas semejantes sino para rendimiento y utilidad de la vida... Pues no se trata aquí sólo de una prosperidad contemplativa, sino verdaderamente de los bienes y fortuna humanos y de todo el poder de los hombres (10).

Para Bacon, la finalidad del conocimiento radica en su uso práctico—superar las miserias de la vida. Para Platón, Aristóteles y los escolásticos, el conocimiento *es* el fin mismo: la vida buena (que presupone la satisfacción de las necesidades básicas) culmina en la contemplación. Tampoco es análogo al objetivo moderno en el que sencillamente *aplicamos* las conclusiones de la ciencia. La teoría misma se convierte en una preocupación práctica, tendiente a la solución de problemas, que obliga a la naturaleza a responder a la “vejación del arte”.

Durante dos siglos, la ciencia moderna no generó prácticamente tecnología alguna. No obstante, preparó tanto los métodos como las actitudes requeridas para el desarrollo tecnológico una vez que otros factores, primordialmente económicos, lo habían posibilitado. Inició aquel ordenamiento de la naturaleza que a finales del siglo XVIII explotaría en la revolución técnica que actualmente ha llegado a dominar toda nuestra vida.

Nos engañamos al continuar considerando la técnica como un instrumento subordinado a metas auto-dirigidas—esencialmente análogo al artesanato antiguo y medieval en el cual se origina el término *techne*. La tecnología moderna, en lugar de participar en el trabajo de la naturaleza como lo hizo la antigua y la medieval, tiene por objetivo el control total de la naturaleza, incluso si ésto implica una confrontación frontal con ella. Los griegos no se consideraban llamados a controlar la naturaleza o sus procesos, sino más bien a mantener toda actividad instrumental dentro de los límites fijados por ella. Ciertamente, los productos de la *techne* y de la *poiesis* son creaciones originales del hombre. Pero el trabajo del artesano no se propone cambiar la naturaleza, ni siquiera humanizarla. Crear es entonces, primordialmente, ajustarse a la naturaleza.

(9) Hannah Arendt: *The Human Condition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1958), p. 305.

(10) *Instauratio Magna*. Traducción de Clemente Hernando Balmori. (Buenos Aires: Losada, 1949), Prefacio, p. 62.

La tecnología moderna, por el contrario, es una conquista de la naturaleza en las condiciones impuestas por el hombre, que desconoce sus procesos inmanentes excepto cuando se propone explotarlos. Pero por sobretodo, ha dejado de ser un medio. El mundo que habitamos ha sido construido *por* la técnica y *para* ella. Aun cuando la tecnología preste servicios sin precedentes, es todo menos la sierva del hombre. Pues los servicios, en la inversión clásica del papel del amo y el esclavo, han hecho irreversible su dominación. Las habilidades adquiridas por la ciencia moderna y por la tecnología no son de uso electivo. Pues no emplearlas sería destruir la naturaleza misma del proyecto. Tampoco puede la teoría de nuevo distanciarse de la práctica técnica, puesto que la teoría misma se ha convertido en una función de la práctica –y vice-versa. En el universo instrumentalista de la ciencia moderna, todo es *función*; nada apunta *más allá* del circuito cerrado de sus propias conexiones. El propósito y el acto coinciden en el funcionamiento sin tropiezos del sistema mismo. Ciertamente, el hombre forma parte esencial de lo que él, con engañosa distancia, llama “procesos económicos” o “sociales”. No tiene ni el deseo ni el poder de escapar del torno que parece algo tan indispensable para su bienestar. El imperativo técnico lo emplaza a él tanto como a la totalidad de la naturaleza y exige que le dedique su entera atención. La tecnología se ha convertido en el rostro mismo de la realidad. La posibilidad de trascenderla desaparece cada vez con mayor rapidez. Ciertamente, hablar de los “fines” de la tecnología tiene poco sentido. Todo excedente de ocio y visión teórica que se produzca es absorbido por el sistema auto-perpetuante. Sería utópico pensar que la liberación de las necesidades cotidianas redundará eventualmente en un nivel superior de contemplación. “Si identificamos el ámbito de la necesidad con la ‘caverna’ platónica, entonces la teoría científica no nos conduce fuera de ella: nunca salió de allí. Pertenece enteramente a la caverna y por consiguiente, no es en absoluto una ‘teoría’ en el sentido platónico” (11). De ahí la paradoja anotada por Hannah Arendt: en la época en que el hombre ha llegado a ser más mundano (es decir, exclusivamente interesado en subyugar el mundo), el mundo mismo ha perdido toda su significación intrínseca. Ha sido reducido a una abstracción mental. Lo que comenzó siendo un puro *objeto*, termina careciendo de toda sustancia, una mera proyección del sujeto. En todos los ámbitos, el hombre no encuentra nada diferente de sí mismo y de sus fabricaciones en este universo cerrado, autista. Sin embargo, añade Heidegger, en ningún lugar se encuentra el hombre a sí mismo *en verdad*, esto es, en su propia esencia.

Esto nos lleva a la segunda transformación de la cultura moderna: la del significado y papel de sujeto. Para el *Timeo* y la multitud de libros sobre los que influyó, el hombre es un microcosmos del orden total del mundo:

A semejanza de qué, entre los seres vivos, ha ordenado el mundo el Ordenador? (...) Antes sentemos, en principio, que debe asemejarse por encima de todo a aquello de que son partes todos los demás vivientes, bien sea considerados por separado, bien sea tomados en su conjunto. Un modelo así, en efecto, abarca y con-

(11) Hans Jonas: *Op. cit.*, p. 210.

tiene en sí mismo todos los vivientes inteligibles, de la misma manera que este mundo nos contiene y, a una con nosotros, contiene todos los animales visibles que existen (12).

Los cristianos adoptaron con entusiasmo esta idea microcómica del hombre. La encontramos en San Gregorio Nacianceno y San Basilio. San Gregorio de Nisa la interpreta como un juego de espejos: el hombre refleja el cosmos *porque* es una imagen de Dios reflejada por el cosmos. Máximo el Confesor estructura toda su antropología de la mediación entre el mundo material y el espiritual con base en ella (13). El paralelismo entre macrocosmos y microcosmos permea toda la cosmología escolástica. Así, la naturaleza y sustancia de los tres cielos, *firmamentum*, *crystallinum* y *empyreum* en San Buenaventura corresponde a la posición del cerebro fresco y húmedo sobre el cálido corazón (14). El hombre, la culminación de la actividad creadora de Dios, tiene como tarea específica la de restituir esta creación, mediante su actitud contemplativa y oblativa, a su Creador. La totalidad del universo es concebida como un don investido de un significado que corresponde al hombre descubrir y expresar. Al realizar esta tarea, el hombre encuentra al mismo tiempo su propio significado, cuyo contenido está dado en los dos libros de la naturaleza y la revelación.

En la modernidad, la analogía entre Dios y la creatura se desintegra: el mundo se convierte en el efecto relativamente arbitrario de un Dios omnipotente e inescrutable. Bacon rechaza explícitamente tanto la idea de que el mundo sea un reflejo de Dios, como la de que el hombre sea una imagen del mundo. "...Porque, así como todas las obras muestran el poder y talento del artífice, y no su imagen, lo mismo puede decirse de los trabajos divinos, los cuales muestran la omnipotencia y sabiduría del hacedor, pero no su imagen, y de ahí que el paganismo difiera de la verdad sagrada, pues supone que el mundo es imagen de Dios y que el hombre es la imagen resumida o compendiada del mundo" (15). En adelante, incumbe al sujeto humano conferir sentido a una realidad desprovista de todo significado inmanente propio dado por Dios. Por consiguiente, lo que comenzó siendo una subjetivización radical de lo real, terminó por reducir al sujeto mismo a la mera función de *constituir objetividad* en el orden teórico y en el práctico. Max Horkheimer ha mostrado cómo la intrumentalización de la razón la priva eventualmente de todo contenido propio.

(12) *Timeo*, 30 c-d, Traducción de Francisco de P. Samaranch, en Platón: *Obras completas* (Madrid: Aguilar, 1972), p. 113.

(13) Lars Thunberg: *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor* (Lund 1965).

(14) Max Wildiers: *Op. cit.*, p. 43.

(15) Francis Bacon: *Del adelanto y progreso de la ciencia divina y humana*. Traducción de F. Jorge Castilla (Buenos Aires: Lautaro, 1947), p. 208.

En cuanto más se considera a la naturaleza... como meros objetos en relación con los sujetos humanos, más se vacía de todo contenido aquel sujeto antaño considerado autónomo, hasta convertirse en un mero nombre que no designa nada. La transformación total de todos y cada uno de los ámbitos del ser en un campo de medios lleva a la eliminación del sujeto que debiera usarlos. Esto confiere a la moderna sociedad industrializada su aspecto nihilista. La subjetivización que exalta al sujeto, lo lleva también a su perdición (16).

Lo anterior resulta evidente en la reacción del Romanticismo en contra de una cultura progresivamente racionalista y objetivista. Los poetas y filósofos románticos intentan liberar al sujeto de la opresiva y agotadora tarea de constituir un universo objetivo. El sujeto exige el derecho de ser liberado de las constrictivas reglas de la razón y de la moralidad—recuperar su propio ser inhibido. En las *Confesiones* de Rousseau (e incluso en *Retrato de un joven artista* de Joyce), el ser individual es, por primera vez, considerado digno de atención— independientemente de toda justificación moral o religiosa, por oposición a las autobiografías clásicas de San Agustín o de Marco Aurelio. El arte se convierte en un medio de expresión de sí. Allí, sin embargo, experimenta la moderna conciencia lo que bien puede ser su más amargo desencanto: el sujeto autónomo que había estado tan totalmente comprometido en la tarea de conferir sentido a todas las cosas se encontraba desprovisto de contenido. El sujeto se había convertido en un centro monádico de sentido y poder, incapaz de relacionarse consigo mismo de una manera diferente a como se relaciona con los objetos constituidos por él. Asistimos entonces a la derrota de las ciencias psicológicas las cuales, a su vez, al intentar comprender el sujeto, de hecho sólo consiguen reducirlo a un *objeto* de observación y análisis, esencialmente análogo a los otros objetos constituidos. En términos de Kolakowski:

Pareciera que una vez que nuestra imagen del mundo ha sido purificada de los llamados antropomorfismos el antropos mismo desaparece también. La crítica fue realizada en aras de lograr una actitud científica; su resultado sin embargo, es contraproducente, pues esta actitud se torna entonces tan carente de fundamento como cualquiera otra. Inicialmente fue definida por referencia a los fines del conocimiento; no obstante, ningún fin puede ser definido en términos científicos. (*Religione e cultura*, p. 29).

La literatura moderna suministra amplia evidencia de esta muerte del sujeto. Está, naturalmente, el antihumanismo de los diferentes movimientos objetivistas estructuralistas, que en un autor como Foucault resulta en una auténtica hostilidad hacia lo humano. Pero este fenómeno se remonta mucho más atrás. En su ahora famoso ensayo, *La deshumanización del arte* (1925), Ortega y Gasset muestra cómo bajo las más diversas apariencias, el

(16) M. Horkheimer: *The Eclipse of Reason*, (New York [1947], 1974), p. 93; también 107-8.

arte moderno revela una aversión idéntica a la persona humana. Lo que describe allí Ortega no es sólo el intento por recuperar un equilibrio después de los (fracasados) experimentos subjetivistas decimonónicos. Expresa un novedoso sentido de derrota descubierto en el intento por restituir al hombre al lugar central que ocupaba en el universo del significado desde el Renacimiento. Esta nueva conciencia había sido anticipada por la vilificación de la *religión del hombre* como fenómeno decadente realizada por Nietzsche, y antes incluso en la primacía absoluta de la praxis preconizada por Marx. En estos autores, el pensamiento occidental llegó al término final del desarrollo que sustituye la racionalidad intrínseca del orden del mundo por aquella de origen subjetivo. Mientras que anteriormente el sujeto había constituido la fuente única de significado y de valor, Marx lleva el principio de creatividad un paso más allá al incluir al sujeto mismo en el acto productivo. Para él el sujeto, bien sea el sujeto empírico romántico o el yo trascendental de las filosofías de Kant y de Fichte, no precede ya a la actividad creativa: es su resultado. El motto del *Fausto* de Goethe, "En el comienzo fue el acto", se convierte literalmente en el principio que subyace a esta nueva forma de pensar. A través de su actividad productiva, el hombre se crea *a sí mismo* y a su mundo. Así, Marx radicaliza la regla moderna de que el significado y el valor no están *dados* con la naturaleza de la realidad, sino que son *constituidos* en el acto viviente. Es el triunfo final del pensamiento prometéico.

Como tal, introduce el tercer y más importante predicamento de la modernidad —la desaparición de la trascendencia. La evacuación de la naturaleza y la desaparición del hombre se relacionan directamente con la muerte de Dios. Comenzaré por describir brevemente el "fenómeno" mismo.

En el pasado, en la mayoría de las sociedades, la religión constituye *el* factor de integración de la existencia humana, subordinando todos los valores a un principio trascendental. Un sentimiento generalizado de dependencia en un universo que domina al hombre más que éste a aquel, hace indispensable una referencia semejante. Sin embargo, una vez que el hombre se hace consciente de que los poderes que controlan tanto el universo como a sí mismo se encuentran dentro de sí, como sucede en la cultura moderna, la necesidad de vincular todos los aspectos de la vida a un principio trascendente se siente en un grado mucho menor, cuando no desaparece del todo.

La ciencia, el arte, la filosofía y la moralidad se han emancipado de sus orígenes religiosos hasta el punto en que aparentemente pueden existir tanto sin la religión como con ella. El científico ya no experimenta perplejidad alguna frente al paralelismo entre las leyes de la naturaleza y las de la mente, pues sabe que toda ley es una ley sólo para la mente. Los bienes económicos no son ya considerados dones de la generosidad divina, sino la propia respuesta del hombre a necesidades creadas por él mismo. Aquello que los artistas experimentaban vagamente en el pasado, lo afirman ahora con claridad, esto es, que la obra de arte, lejos de ser una imitación de la naturaleza, sujeta a un código extrínseco, crea sus propias normas y realidad. En su comportamiento moral, el hombre ha asumido asimismo la entera responsabilidad de

sus actos: puede prescindir de un código de conducta inmutable e impuesto por la divinidad. Incluso la religión puede adaptarse a este universo centrado en el hombre, como una expresión simbólica de la mente humana, estructurada según esquemas inmanentes (17).

Como bien puede verse, este es el fenómeno que comúnmente denominamos secularización. El problema radica sin embargo, en determinar si el término hace justicia al carácter original de esta nueva actitud. Pues si secularización significa que la religión tradicional ha sido transformada y continúa, bajo otras formas, sirviendo de inspiración y soporte a las estructuras modernas —como lo sostienen algunos intérpretes— entonces la modernidad no puede describirse apropiadamente como “secularizada”. Marx puede haber sido influenciado por las invectivas de los profetas contra quienes oprimen a los pobres, pero no es éste el principio determinante de su teoría de la sociedad sin clases. En lugar de eludir el problema referente a qué condujo a la religión misma a secularizarse, describiríamos, con Hans Blumenberg, este nuevo fenómeno como una *auto-aseción* original que a menudo continúa empleando el lenguaje religioso para expresar una actitud cultural completamente inédita.

Qué preparó entonces esta inversión total, la transformación de una actitud que en última instancia relaciona la realidad, tanto del sujeto como del mundo, a un fundamento trascendente, en una de irrestricta auto-afirmación? Es posible formular algunas de las condiciones que *posibilitaron* este cambio, pero que no lo explican. La intensa conciencia del exclusivo señorío de Jehová en el Antiguo Testamento llevó a una apreciación del mundo diferente de la de los griegos o inclusive, de la de la mayoría de las civilizaciones que eran sus contemporáneas. Si sólo Dios es santo, nada más lo es. Este sencillo principio sienta las primeras bases de la desacralización de lo real. El cristianismo y el islamismo, en cuanto continuaron aceptando sus premisas, confirmaron su conclusión. En cierto sentido, confirió al hombre un dominio sobre la tierra que el sagrado cosmos de los griegos no hubiese tolerado.

Claro está, de otra forma, el cristianismo sacralizó de nuevo el mundo con el dogma de la Encarnación. No obstante, este divino humanismo a su vez creó la posibilidad de un humanismo “secular”. Este último comenzó a surgir durante el siglo XIII, cuando la piedad cristiana empezó a centrarse cada vez más en la “humanidad” de Cristo como objeto de veneración y modelo de imitación. Por consiguiente, sentó las bases de aquel espléndido humanismo cristiano al que debemos Cimabue, Giotto, Duccio, Dante, y algunas de las páginas más inspiradas de la literatura devocional. Pero como pronto lo reveló la cultura renacentista de Petrarca, Masaccio y Donatello, inauguró asimismo una concentración en lo humano que fácilmente podía tornarse autónoma. Incluso en el pensamiento religioso mismo se hizo presente la incipiente autonomía de lo humano. Los teólogos del siglo XIII comenzaron a distinguir la naturaleza humana, dotada de una ley intrínseca propia, del

(17) Louis Dupré: *The Other Dimension* (New York: Seabury 1979), p. 21.

orden "añadido" de la gracia. Esta distinción, mediante la cual Santo Tomás y sus seguidores legitimaron una esfera del entendimiento diferente de la de la revelación, se convirtió en una separación expresada en el concepto, acuñado en el siglo XVI, de *natura pura*, un concepto del hombre para quien la gracia permanece para siempre extrínseca. Cuando la Reforma declara a esta naturaleza humana en sí misma corrupta, en lugar de la reintegración de ambos órdenes, consigue únicamente separar radicalmente el orden divino del humano. La Ilustración extrajo las conclusiones implícitas tanto en la concepción cristiana como en la protestante al relegar esta religión, superflua desde todo punto de vista práctico, al ámbito del "sentimiento", o al convertirla en un principio de último recurso para un mundo auto-suficiente por todos los demás aspectos.

No obstante, al referirnos a los antecedentes hebreos y cristianos de la actitud secular, no debemos olvidar que estas condiciones, durante siglos, coexistieron en perfecta armonía con una imagen del mundo profundamente religiosa —como sigue sucediendo en el caso personal de los creyentes. La "crisis" religiosa de la conciencia occidental no se inicia antes de finales del siglo XVII. En este momento, el objetivismo que había llegado gradualmente a dominar el clima intelectual de la modernidad, comenzó a minar la posibilidad misma de una auténtica creencia en Dios. Su influencia se evidencia con mayor claridad en Spinoza, quien opta por expresar la realidad divina mediante la categoría objetiva por excelencia, la sustancia. La concepción objetivista de la trascendencia, de hecho, ha tenido un efecto devastador sobre el carácter religioso de toda nuestra cultura.

La reducción de lo real a lo objetivo, que culmina hacia fines del siglo XVIII, excluye la posibilidad de toda trascendencia genuina. Al restringir la relación entre creador y creatura a la eficacia causal, vincula la idea de Dios a la de un universo mecanicista. Ciertamente, Dios había sido llamado causa primera desde Aristóteles y los escolásticos constantemente acuden a la terminología causalista. Pero este impacto divino había sido concebido como una causalidad interna, no externa. Hacia finales del medioevo, sin embargo, se dió una transformación progresiva del concepto de causalidad. Gradualmente, una *virtus inhaerens* (un poder inmanente) en la creatura misma dispensa de la necesidad del efecto continuado de una causa primera. No enseña la Biblia misma que Dios descansó el séptimo día, abandonando así toda actividad causal sustentadora a las creaturas? (18) En adelante, la causalidad divina se convierte en una fuerza externa. Esto conduce eventualmente a la conclusión de que Dios, con excepción del impacto inicial, (la *chiquenaude* de Pascal), y de un apoyo inerte al ser del mundo, se había tornado superfluo.

El problema se agudiza aún más al constatarse el hecho de que una dependencia respecto de una causa externa es difícil de reconciliar con una liber-

(18) Sobre las teorías de Franciscus de Marchia y Buridán responsables de este desarrollo. cf., Hans Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt* (Frankfurt: Suhrkamp, 1975), pp. 179-81.

tad humana autónoma. Kant, en ambas *Críticas*, expone la exclusión mutua de libertad y causalidad, aun cuando continúa aceptando su coexistencia en la relación entre el Creador y la creatura libre. En las antinomias de la razón pura, Kant opone la libertad a la causalidad, resolviendo luego el conflicto asignando a cada una un ámbito diferente. Incluso si esta solución estética hubiera bastado para justificar la presencia de una voluntad libre y de la necesidad causal en el mismo universo, no muestra en qué forma una relación causal pudiera encontrarse en el origen de dicha libertad. La teoría de la autonomía en la *Crítica de la razón práctica* hace aún más inevitable un conflicto abierto entre ambas. Si toda interferencia heterónoma a la auto-determinación puede ser fatal para la libertad misma, se seguiría lógicamente que la libertad no podría haber sido originada en un proceso causal. Sin embargo, Kant nunca extrae esta conclusión. Más tarde llega incluso a sostener la posibilidad de considerar todos los deberes morales como mandatos divinos, y afirmar que en esto radica, precisamente, la esencia misma de la religión (19).

Los posteriores filósofos de la libertad fueron más consistentes: dado que muchos de ellos continuaban aceptando el modelo causal de la trascendencia como el único posible, casi todos sin excepción promulgaron el ateísmo. Nietzsche, Hartmann, Sartre, Merleau-Ponty, cada uno a su manera, aplicaron el dilema kantiano a la teología. La libertad puede tolerar la contingencia, la situacionalidad y la limitación pero no un determinismo causal de su origen, como tampoco una dación de sus ideales y valores. Si los ideales y valores fuesen pre-establecidos y causalmente transmitidos a un agente libre, su única opción consistiría en ratificarlos y realizarlos o por el contrario, en rehusarse a hacerlo. Sartre añade que en una elección semejante la libertad sólo puede asumir el rechazo esto es, el mal, como auténticamente suyo. Nada puede estar *dado* excepto la libertad y ésta, por naturaleza, no puede estar dada causalmente. Que este problema no hubiese surgido antes en la conciencia occidental es explicable únicamente debido a la falta de control que ejercía efectivamente el hombre sobre un mundo que lo dominaba.

En el siglo XVIII la idea de Dios dejó de ser un factor dominante en la cultura occidental. No obstante, sólo en el siglo XIX formuló la conciencia moderna esta ausencia de trascendencia significativa en un principio teórico. Así se originó el virulento anti-teísmo del positivismo científico, del determinismo social y del humanismo axiológico. Estas tendencias anti-teístas se han conservado hasta nuestros días, aun cuando actualmente no determinen ya nuestra condición religiosa. El secularismo actual, en general, considera su posición lo suficientemente asegurada como para dejar de definirse por oposición a la fe. Incluso ha llegado a intentar seriamente abarcar algunas experiencias religiosas. El humanismo secular actual es menos polémico, más comprensivo, pero también más completamente inmanente de lo que fue en el pasado. Ha sustituido su posición anti-religiosa por una actitud abierta y omnicomprendiva que, en lugar de atacar los valores representados

(19) Kant: *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Traducción de Felipe Martínez Marzoa (Madrid: Alianza Editorial, 1981), pp. 19-28.

tradicionalmente por la religión, intenta incorporarlos en síntesis más acomodatorias. Para muchos de nuestros contemporáneos, la religión ha sido reducida a una experiencia entre otras, ocasionalmente poderosa pero no lo suficiente como para atraer la totalidad de su existencia dentro de su órbita. Muchos de ellos no han encontrado un sustituto adecuado de la integración original, pero se han resignado a una imagen fragmentada del mundo.

Esta situación nos confronta con la pregunta: Qué puede hacerse al respecto? No tengo otra respuesta diferente de la que doy en mi libro *Transcendent Selfhood*:

Ningún camino conduce al pasado. Una cultura sólo puede moverse hacia adelante, aun cuando "adelante" no significa en la misma dirección. Creo que las cualidades que con mayor urgencia se precisan son claridad y paciencia, especialmente en lo referente a la pérdida de la trascendencia. Profesar una creencia en Dios y observar algunas reglas del ritual y de la conducta moral no bastan para recuperarla. La fe misma se encuentra permeada de objetivismo. Es preciso convertirse a una actitud en la que existir sea algo más que tomar, actuar más que hacer, sentido más que función —una actitud que permita ocio suficiente para maravillarse y distanciamiento suficiente para la trascendencia. La cultura exige libertad, pero la libertad precisa de un espacio espiritual en el cual pueda actuar, jugar, soñar. El ocio en sí mismo no suministra dicho espacio: el ocio resulta sofocante cuando carece de contenido espiritual. El espacio de la libertad es creado por la trascendencia. Aquello que se necesita por sobre todo es una actitud en la que la trascendencia *pueda ser reconocida de nuevo*. El problema actual de la fe se encuentra enteramente subordinado al de la recuperación de la libertad mediante el distanciamiento respecto de lo puramente objetivo (20).

Universidad de Yale

(20) Louis Dupré: *Transcendent Selfhood* (New York, Seabury, 1976), p. 17.

