

Tres rupturas postmodernas y cuestión de Dios*

Andrés Tornos, S.J.
Universidad Pontificia Comillas

Antes de concretar las rupturas que voy a tener en cuenta, y antes también de precisar cómo sería la modernidad que se rompe con ellas, voy a detenerme en unas reflexiones previas sobre el sujeto de la cuestión de Dios, sobre *quién* tiene esa cuestión. Sólo después de eso examinaré los antecedentes del modo como la ponemos, los cuales se remontarían a la cultura de la modernidad. Esa sería la primera parte de mi exposición. En segundo lugar describiré las rupturas del marco cultural de esa modernidad en que habría tomado forma, según acabo de decir, el modo como suele hoy plantearse la cuestión de Dios. Finalmente aventuraría unas propuestas sobre el nuevo perfil que tomaría esa cuestión de Dios en los contextos en que se consuman las rupturas de la modernidad.

¿Quién tiene la cuestión de Dios?

Nietzsche nos avisa sobre este particular: ante una pregunta siempre demandarnos quién la tiene, porque toda pregunta significará curiosidades o inquietudes muy distintas según sea el que la formule.

* Texto de la conferencia dictada por el Dr. Andrés Tornos, S.J., en el Centro Cultural de la Pontificia Universidad Católica del Perú, el 25 de octubre de 1995.

Pues bien: los creyentes podemos tener muchas y muy dispersas cuestiones sobre Dios. Por ejemplo acerca de la compatibilidad entre Dios y nuestra libertad, o entre Dios y las prácticas morales o rituales acostumbrados en la Iglesia. Pero esas cuestiones no son *la cuestión* de Dios que interesa a la filosofía. Son asunto privado, de carácter más bien religioso o de honestidad personal. En la medida en que uno es creyente no tiene la cuestión de Dios —aunque sus inseguridades le ayuden a comprenderla.

Tampoco el no creyente tiene la cuestión de Dios, en tanto que no es creyente. Ya por ser no creyente le resulta ajena. El plantearla será para él, o bien un proceder retórico mediante el cual va a legitimar su postura ante otros, o bien un movimiento táctico, de conquista de nuevos espacios intelectuales.

Parecería, puestas así las cosas, que la verdadera cuestión de Dios sólo sería asunto de unos pocos indecisos. Pero sin duda no es ése el caso. Lo que ocurre es que ella no es cuestión individual, sino que está ahí, en la interacción de creyentes, no creyentes e indecisos; en el hecho de que nuestro medio histórico da origen a distintas formas de experimentarnos y experimentar el mundo, abiertas a empeños compartidos de fundamentarse o legitimarse. Sin el reconocimiento común de la validez de esos empeños, por mucho que lleven a posiciones contrapuestas, el debate sobre la cuestión de Dios resultaría filosóficamente irracional o carente de sentido.

El consenso pues acerca del *planteamiento* razonable de la cuestión de Dios, en términos de un compromiso de la mente con la verdad; acerca del *sentido* que puede tener esa cuestión, como factor determinante de especiales modos de lectura del mundo; y acerca de *la resolución* argumentativa para ella deseable, es lo que permite existir a la cuestión de Dios en el campo de la filosofía.

Es obvio que sin aquel compromiso de la mente con la verdad, si lo de Dios por ejemplo, en tanto que tradición o consuelo, se pone más allá de lo verdadero, la cuestión de Dios nos parecerá filosóficamente impropcedente. Y lo mismo nos parecerá si alguien se atiene a un Dios cuya afirmación no afecta para nada a su modo y nuestro modo de leer el mundo. O si supone que la cuestión de Dios no tiene que ver con el análisis de experiencias y razones.

Vistas así las cosas, o sea, tomada entonces la cuestión de Dios como asunto de un debate que acepta ciertos criterios de planteamiento,

de sentido y de resolución, como asunto filosófico por tanto y no simplemente privado, ¿qué características tendría? De ello va a tratar el apartado siguiente.

1. Las características de la cuestión de Dios en la modernidad

1.1. Ante todo la cuestión de Dios, tal como se concibe en las filosofías modernas, no puede plantearse sino como cuestión de alcance universal. Y eso no meramente en virtud de las consecuencias que tendría su resolución afirmativa o negativa. Más bien, sobre todo, porque uno, de admitirla, habría de concebirla como pertinente para todo sujeto humano en todo tiempo y en todo lugar.

En la cultura de la modernidad no es este rasgo exclusivo de la cuestión filosófica sobre Dios. Al contrario: toda cuestión filosófica sólo se considera verdaderamente filosófica si se piensa como pertinente para todos y cada uno de los humanos.

En esto, como en otras cosas, el filósofo euro-americano moderno siempre piensa que piensa para la humanidad y en nombre de la humanidad. No le hace falta informarse de manera detallada sobre lo que acerca de sus temáticas opinarían individuos de otras grandes culturas, por ejemplo de China o de la India, y menos aún necesita informarse de lo que atañe a individuos de culturas consideradas primitivas —digamos, por ejemplo, del Africa profunda. Su conciencia, cuando se eleva al pensar filosófico, es para él una conciencia donde emergen los últimos y necesarios interrogantes de la humanidad entera. Sólo un nivel insuficiente de desarrollo de la razón, impediría que tales interrogantes llegaran a explicitarse en los pueblos e individuos que no se los formulan.

1.2. Y no sólo *de hecho* sería universal la cuestión de Dios, si es que se asume, en el marco de la filosofía moderna. El sujeto de este filosofar moderno, como sujeto autónomo, es un sujeto ético, para quien es ley atenerse a la razón. Si sus cuestiones son universales de hecho, lo son porque responden a una normatividad promanante de la razón universal a que ellos se atienen.

Es importante tener esto en cuenta. Autónomo, como lo indica la etimología de la palabra, es el sujeto que para sí mismo es ley —no aquel que se mueve arbitrariamente entre cualesquiera opiniones.

Recordamos cómo surge en la cultura moderna esta perspectiva, hoy un tanto oscurecida. Frente a la heteronomía medieval o primitiva, que sometía a los individuos a autoridades exteriores, la modernidad exige emancipación. Pero no por capricho. Lo *heterónimo* (legislado por normatividad ajena) debe dejar paso a lo autónomo (legislado por normatividad inherente en cada uno) porque sería indigno para el hombre guiarse por criterios que no percibe su razón.

Pero el no guiarse por criterio alguno sería igualmente indigno. Y por eso la autonomía, en tanto que derecho de la razón inmanente en cada individuo, es a la vez un deber de racionalidad: no proceder *conforme a la razón* es antihumano y absurdo. La razón, por lo tanto, sería ley para el filósofo moderno. Ley del preguntar, por supuesto, antes aun que ley del actuar.

La cuestión de Dios, en esta perspectiva de la modernidad, debía pues empezar por mostrarse razonable y conveniente. Habría de verse como una cuestión de *planteamiento obligado*, so pena de no considerarse pertinente para la filosofía. Así lo entendieron Spinoza, Leibniz, Kant o Hegel, y ya el mismo Descartes. El acceso o recusación de acceso a la temática de lo divino adquiriría un carácter deontológico (o de reflexión sobre el deber), de una profundidad cualitativamente nueva.

1.3. Este acceso se matizaba con el peculiar giro de la modernidad hacia la autocomprensión del sujeto, vista como principio y fundamento de la comprensión del mundo y del ser. Desde Descartes, más aún con Kant, quien no se comprende o no comprende cómo comprende, nada entiende de lo que cree ser o saber.

En ese ámbito de la autocomprensión de quien la acepta, la cuestión de Dios ingresa como interrogante sobre la consistencia de su razonar. Un Descartes o un Spinoza responderán afirmativamente sin reservas a esta exigencia; Kant la asumirá oblicuamente, no para la razón pura sino para el uso “político” (es decir, extra-filosófico) de la razón; otros posteriormente la rechazarán, precisamente en virtud de la autocomprensión de su razonar.

Y no eran las personas privadas de estos pensadores las que planteaban el tema así, implicándolo en su autocomprensión del pensar, el ser y el devenir de los humanos —Kant consignó como lema de su *Crítica de la razón pura* el viejo aforismo *De nobis ipsis silemus* (“Callamos sobre nosotros mismos”). En aquellos filósofos hablaba el espíritu de la época, que era un espíritu de autofundamentación del hombre en

su razón, o en la razón universal presente en cada uno.

La vieja argumentación de San Agustín, que recurría a Dios para explicarse la coherencia de la verdad, resurge de otro modo. Y no es extraño que una y otra vez, desde el mismo Kant, se vuelva sobre el llamado “argumento ontológico” de San Anselmo, al que Santo Tomás había dado tan poco peso y al que los filósofos católicos post-tridentinos habían dejado de lado —en la medida en que no asumían la modernidad. Al fin y al cabo dicho argumento atañe a la comprensión del ser de quien comprende y a la delimitación de sus alcances.

Autocomprensión, comprensión del ser y reconocimiento de Dios, en el proceso por el que todo comprender vuelve sobre sí, se enlazarán supremamente en el saber absoluto de Hegel, como se disgregarán del todo en el vuelco de la modernidad hacia el positivismo. El lado ontológico de la cuestión de Dios estará teniendo un relieve muy particular.

1.4. La modernidad muy pronto cree en el progreso. Antes son creyentes en él los navegantes, comerciantes y burócratas cortesanos del siglo XVI que los filósofos ilustrados del XVIII. Pero con éstos el explícito creer en el avance de la humanidad se convierte en dogma por casi todos compartido. No estarán inventando marcos de referencia para el pensar un Laplace, cuando describa la evolución del universo, o un Darwin, cuando explique la de las especies. Estarán dando razón de lo que todo el mundo piensa.

Por eso la autocomprensión de los filósofos modernos tenía que ser comprensión de una humanidad esencialmente implicada en una gran marcha hacia el futuro. Progreso indefinido de la razón según Kant; cierre sobreveniente del saber en Hegel, por unión de la razón, el ser y la libertad. En uno y otro el futuro se concibe como *topos* o región de advenimiento del sentido. Pero si en Hegel este sentido se consume por la confluencia definitiva de la razón y la libertad, confluencia que transfigura a la libertad con los atributos de la legitimidad de lo racional, en Kant, a quien por eso encontramos más humano, entra en juego la humana aspiración a la felicidad —y con ello un Dios que garantice finalmente la problemática coincidencia de esa ansiada felicidad con el cumplimiento racional del deber.

En uno y otro caso el sentido del vivir se postula como relación con lo absoluto proyectada al futuro. Y la cuestión de Dios, en tanto que éste quiere concebirse como fundamento y resolución del sentido de lo humano, se desplaza de la *protología* (doctrina sobre los orígenes

del cosmos, el cual daría su sentido al hombre) —a la *escatología* (representación de una consumación final de la humanidad, en virtud de la cual el mundo resulte legitimado). La vieja comprensión de la cuestión de Dios, que enfocaba esta cuestión como problema cosmológico de los orígenes, cede su *preeminencia* a una nueva comprensión que plantea esa misma cuestión como problema antropológico, sobre la posibilidad de una autorrealización *última* de lo humano.

1.5. Tenemos en resumen que la cuestión de Dios, por efecto de las filosofías de la modernidad, adquirió un emplazamiento característico. *Si había de valer*, tendría que aparecer ante el sujeto como una exigencia de su razón autónoma —no como una iniciativa contingente de su curiosidad o una imposición de instancias y poderes fácticos. *Si había de poder resolverse*, sería gracias a integrarse en la lógica de la autocomprensión del existir humano en el tiempo. *Y el sentido que su resolución aportaría al filosofar, como al vivir*, no penetraría a la existencia, en principio, por el lado de sus orígenes; la iluminaría por el lado de su consumación, hasta cualificarla en sus inicios mismos.

1.6. Esta manera de ponerse y trabajarse la cuestión de Dios, característica de las más importantes filosofías de la modernidad, es, si bien nos fijamos, la que aún predomina en el espacio intelectual de nuestro tiempo. Cuando se devalúa el interrogante sobre lo divino o se acepta asumirlo, cuando se resuelve positiva o negativamente, cuando se sacan las consecuencias lógicas del modo de responder a él, está constantemente girándose en torno a la posibilidad de entenderlo como cuestión adecuada para una razón autónoma, para una razón que sólo se guía por razones. Está girándose en torno a la posibilidad de integrarlo en la comprensión de nuestro ser y actuar en el mundo. Y está girándose en torno a la definición del sentido final del vivir que puede correlacionarse con la respuesta que nos demos al preguntarnos sobre Dios.

Así estaría pues hoy la cuestión de Dios, en el debate filosófico, por mucho que al margen de él se mire desde otras infinitas perspectivas. Pero aquella manera filosófica de presentarse a la mente la cuestión de Dios, como no es la de épocas anteriores (digamos la de un Platón, o un Tomás), quizá tampoco será la del clima cultural que está formándose, en nuestra época de crisis de la modernidad. Pues esta crisis atenta contra las tres convicciones que determinarían, según hemos visto, toda la manera de ponerse la cuestión de Dios en el campo filosófico moderno: contra la convicción de la autonomía racional del sujeto, contra

la convicción de la universalidad de la razón y contra la convicción de que el sentido adviene al vivir por el lado de su desenlace. Veamos cómo.

2. *Tres rupturas postmodernas en el campo de la filosofía*

2.1. Cuando llamo *postmodernas* a las rupturas de que voy a hablar soy muy consciente de las controversias a que está sometido el uso de ese término de *lo postmoderno* en el campo de la filosofía. No voy a tomarlo, por tanto, en su sentido riguroso, como referencia a un tiempo socio-cultural nuevo, que desplaza y sustituye a los tiempos *modernos*. Lo voy a tomar simplemente como una etiqueta que ponen, los que a sí mismos se llaman *postmodernos*, a ciertos fenómenos críticos de ruptura cultural, muy difundidos en los medios intelectuales de “occidente”.

He nombrado tres de esas rupturas al final del apartado anterior: se refieren al desfundamiento de la idea de sujeto autónomo, a la fragmentación de la razón y a la desintegración de las líneas de avance histórico. Dejo de lado la cuestión de si esas rupturas significan o no significan el fin de la cultura de la modernidad y el advenimiento de una época nueva y paso a examinar *cómo se han gestado y en qué forma alteran el sentido de la cuestión de Dios*.

Claude Lévy Strauss ha llamado *maestros de sospecha* a Marx, Nietzsche y Freud. La expresión resulta enormemente exacta para nuestra generación, como lo fue para la suya. Porque si llamamos “maestros” a aquellas personas que transmiten actitudes de fondo y no solamente enseñanzas específicas, eso es precisamente lo que nos ha ocurrido con Marx, Nietzsche y Freud. Podremos no mantener en un debate sus posiciones teóricas precisas; pero sus actitudes de fondo nos estarían afectando de todos modos, como de sí mismo confesaba Lévy Strauss.

Y precisamente esas actitudes se refieren a la inseguridad sobre la autonomía del sujeto. No a una inseguridad ocasional o accidental, como la que Francis Bacon tomaba en consideración al describir sus *idola fori* o Descartes creía conjurar ateniéndose sólo a las ideas claras y distintas, o Kant eludía delimitando con rigor el campo del buen funcionamiento de la razón pura. Para Marx, Nietzsche y Freud no existe ese campo seguro y cada uno de ellos escribe a su modo una “crítica de la razón *impura*”. Porque para ellos no existe un sujeto a quien

sus propias luces y decisión le basten para no contaminarse. La pertenencia de clase en Marx, la genealogía de los deseos en Nietzsche o la presión del inconsciente en Freud, introducen en las raíces del intelecto un poder ajeno a él y elusivo de sus controles, el cual poder ajeno a la racionalidad es incompatible con la autonomía del sujeto.

Ya no va a ser obvia la convicción de que las operaciones de la conciencia, sean simplemente reflexivas o metódicamente trascendentes, van a permitirle resituarse en su autonomía. Cuando Merleau-Ponty escriba que no tenemos un entender capaz de sobrevolar sus condiciones de emergencia (*nous n'avons pas une pensée de survol*), estará con ello diciendo que no somos autónomos frente a *nuestro* mundo. Y cuando los estudios antropológicos planteen a la filosofía sus reivindicaciones del relativismo cultural, la filosofía ya no podrá responder a ellas echando mano de algunos análisis de la autofundamentación del sujeto. En la medida en que argumente contra esas reivindicaciones de relativismo, lo hará en nombre de la unidad intrínsecamente necesaria a la razón práctica y a la razón teórica, las cuales sin esa unidad se volverían contradictorias —y por tanto irracionales.

La sospecha sobre la autonomía del sujeto se instala pues en el debate intelectual y ha de asumirse, por quienes ingresan en él, como sombra omnipresente y elusiva, que en cualquier momento puede opacar cualquier claridad. Quienes llevan la palabra deben saber afirmarse sobre un suelo que de repente se les puede mover.

Esta situación no puede sino alterar la manera como se configuraba la cuestión de Dios, ya en virtud de su mismo planteamiento, en las filosofías de la modernidad. En éstas dicho planteamiento necesitaba legitimarse ante mentes que se autocomprendían como autónomas y, en consecuencia, adquiriría el rango de lo que afecta radicalmente al pensar y al ser. Pero la cuestión de Dios, hecha abstracción de esas raíces de la autonomía, si se pone sin contar con ellas, ya no tiene el mismo peso. Insensiblemente se reconvierte en cuestión relativa a un Dios menor.

2.2. Pero el desfondamiento del sujeto no puede sino provocar a la larga una disgregación de la razón. En efecto: el sujeto autónomo es ante todo el sujeto en quien las operaciones de la razón, por producirse limpia y transparentemente, no deben someterse a ninguna otra clase de factores extraños. Si ese sujeto se disipa, entonces la racionalidad no tiene un espacio donde alcance a manifestarse en plenitud.

La conexión entre autonomía del sujeto y acatamiento de la razón se experimenta por tanto como circular: en la medida en que las filosofías de la modernidad coinciden en el acatamiento de la razón, han de coincidir en que el sujeto debe ser autónomo frente a toda demanda que no provenga de su razón. Y en la medida en que el sujeto se considera autónomo, no puede legitimar su autonomía sino en nombre de exigencias de la razón.

Quizá por eso las filosofías de sospecha, al poner en cuestión la autonomía del sujeto, como que dejaban en el aire la resolución de lo que planteaban. Incluso se ofrecían como recurso para reencontrar en otro nivel la misma autonomía. Eran exactamente filosofías de sospechadores, no filosofías de acusadores, que incriminaran de falsedad a toda autonomía.

Esa incriminación se produce, sin embargo, desde comienzos de nuestro siglo, en un campo inesperado y al margen de los propósitos de sus portavoces. El campo es el de las investigaciones que han transformado la física newtoniana en nuestra física contemporánea. Y sus portavoces, un Heisenberg ante todo, se proponían precisar las condiciones de observabilidad de los fenómenos microfísicos, no alterar las ideas reinantes sobre la racionalidad de la física. Y sin embargo las conclusiones de Heisenberg iban a dar un sesgo nuevo a la filosofía de la ciencia, precisamente por su descubrimiento de que el observador, en todo proceso fino de experimentación, es siempre un perturbador.

Ahora se sacarán las conclusiones de lo que ya supo Galileo, cuando formuló la necesidad de que el científico accediera a la investigación de la naturaleza con un sistema de hipótesis claramente establecido. Ello significaba que la validez de las conclusiones de la ciencia no es independiente de la construcción lógico-racional de dichas hipótesis, previa a su confirmación y sustituible en principio por otra construcción; y en segundo lugar significaba que no tiene sentido una afirmación científica al margen de la nombrada construcción de hipótesis que define siempre el alcance de lo afirmado. Finalmente tal elaboración de hipótesis, previa a la observación o experimentación, impone al estudioso una toma de partido previa a su trabajo, algo totalmente diferente de la actitud de neutralidad y *tabula rasa* con que el *Novum Organon* de Francis Bacon pretendía fundamentar la autoridad racional de la ciencia.

Pero si el observador es partidista y perturbador, si la validez de sus observaciones está en correlación con la particular línea de trabajo

en que le sitúan sus sistemas de hipótesis y su pertenencia a una comunidad científica, entonces el alcance de sus conclusiones se define en los términos de una racionalidad particularmente delimitada, no en términos de una racionalidad universal previa a todo saber.

Merton con su sociología de la ciencia y Thomas Kuhn con su teoría de las revoluciones científicas consumarán el giro hacia las concepciones actualmente dominantes, que introducen la historicidad en los procesos del saber. Una historicidad que resitúa a estos procesos del saber como fragmentos contingentes frente a otras posibles líneas de avance.

Acoplada esta historicidad con la que afecta a la génesis de las especializaciones, no gobernada ya por la filosofía y menos por la teología, no regida tampoco por otra superciencia que haya heredado la tarea de ordenar a las demás, el cuerpo de la racionalidad se desmembra en órganos incomunicados. Y ahora el desfundamiento del sujeto autónomo será más que una sospecha o un extravío redimible. Porque la inscripción de los sujetos en el campo del saber se revela parcial, históricamente marcada e imposible de depurarse por la reflexividad de la mente.

Liotard ha basado su interpretación de la postmodernidad en esta situación contemporánea de fragmentación de especialidades científicas, en la cual cada especialidad renuncia a legitimarse de otro modo que apelando a su performatividad puntual. Y si a él en la obra a que me estoy refiriendo (*La condición postmoderna*)¹, le interesa sobre todo subrayar lo que él llama *la muerte de los grandes relatos*, aquí sobre todo nos interesa señalar la fragmentación de la racionalidad que se implica en la manera actual de especializarse los conocimientos. Pues *la cuestión de Dios*, en un campo de conocimiento fragmentado, ¿puede seguir significando lo mismo?

Incluso surge la pregunta de si, en tal campo, puede ser *seria* la cuestión de Dios. Pues si veíamos que esa cuestión parece quedar desposeída, al caer bajo sospecha la autonomía del sujeto, de las razones que apoyaban su planteamiento, ahora, al cuartearse el sujeto de la racionalidad, se vería marginada de los criterios que permitirían resolverla: unos criterios de valor universal, transcendentales sobre toda delimitación de campos del conocer.

¹ Lyotard, Jean-François, *La condición postmoderna*, Madrid: Cátedra, 1987.

Con otras palabras: la cuestión de Dios resultaría volverse cuestión especializada, de los teólogos y de sus empleadores. El Dios de esa cuestión ya no sería un Dios de todos y sobre todos.

2.3. Pero hay más todavía. Observamos anteriormente que el sentido de la cuestión de Dios, con la Ilustración y la modernidad, se proyecta hacia el futuro. Que el sentido buscado para dicha cuestión, si en tiempos antiguos gravitaba hacia los orígenes del universo, empieza ahora, desde que se imponen los sentimientos de progreso o avance histórico, a gravitar decididamente hacia el futuro.

En estrecha conexión con ello la razón se hace histórica. Lo era ya germinalmente con Voltaire y el descrédito de la especulación hegeliana no afecta demasiado a esta convicción de la cultura de la modernidad. Al contrario: el descrédito de Hegel coincide, en la segunda mitad del siglo XIX, con la máxima vigencia de los empeños por ilustrar mediante la historia toda realidad y todo pensar. Este "ilustrar mediante la historia" se convierte así en exponente último de la comprensión positiva de las cosas. Un pueblo, un problema, un descubrimiento, tienen que historiarse, y solamente así adquieren carta de legitimidad.

La cuestión de Dios no queda al margen de este giro cultural. Se investigan los orígenes de las religiones y su devenir, se inquiere sobre sus aportaciones reales a los pueblos y a los individuos; se formulan hipótesis sobre su futuro.

En el ámbito de Occidente, en que la cuestión de Dios se piensa, inadvertidamente o no, desde representaciones cristianas, los planteamientos con que ella se trabaja experimentan un marcado giro hacia la focalización histórica, más por parte de los teólogos que por parte de los filósofos. Incluso hay un momento en que parece que la filosofía empuja definitivamente esa cuestión hacia el lado de la historia, para trabajar allí con Marx y Nietzsche, en vez de trabajarla en el marco de la metafísica o de la ética. Y en todo caso se requiere de la historia, hasta las vísperas del existencialismo, que dé cuenta del sentido que podría tener "eso de Dios".

Pero la razón histórica no podía quedar a resguardo de las fuerzas que habían movido el suelo de la autonomía del sujeto y de la universalidad de la razón. Ya a mediados del XIX, casi en los mismos contextos epocales en que maduran con Von Ranke los cánones de la historiografía alemana, asumidos en todo el mundo occidental, están germinando las ideas que terminarán por abrogarlos. Si Von Ranke exige

del historiador que no interfiera en absoluto con los asuntos de que se ocupa y que mantenga frente a ellos una objetividad olímpica, Dilthey reivindica la necesidad de que el historiador se implique subjetivamente en ellos poniendo en juego todas sus capacidades de *empatía*. Y si Von Ranke exige que cada hecho se refleje en la escritura histórica tal como fue (*wie es eigentlich gewesen ist*), la *Histórica: lecciones sobre la enciclopedia y metodología de la historia*² de Droysen estará mostrando que los hechos de la historia escrita los constituye el historiador proyectando sobre el pasado sus representaciones.

Pero el siglo XIX está todavía demasiado seguro de la autonomía del sujeto y de la imparcialidad de la luz de la razón: por ello la postura metodológica de Von Ranke eclipsa de momento a toda otra comprensión de la historia. Sus concepciones reinan en la filosofía de la religión y en la teología. Hasta que en los años 50 el análisis de la racionalidad se hace en Oxford análisis del lenguaje histórico y el análisis del historiar se hace en París análisis del historiador.

En Inglaterra la ruptura se provoca por un inocente artículo de Hempel, de inspiración popperiana, que pretende redefinir los límites de la explicación histórica rigurosa³. Lo que el artículo reclama es que la historia muestre la interconexión causal de los hechos que expone, para ser así historia científica y no mera crónica. Y en orden a disciplinar la explicación causal exige que ella se atenga, como se atienden las ciencias duras, a leyes precisas y bien establecidas de los procesos de conducta. Ellas *cubrirían* la necesidad de dar una base lógica a las formas de proceder que el vulgo tiene por contingentes y por eso la propuesta de Hempel recibiría el nombre de *theory of the covering laws in history*.

Pero innumerables críticos se opusieron a la propuesta y se originó un acalorado debate. Las leyes de la conducta hasta el momento admitidas como demostradas no darían cuenta de la lógica con que los grandes historiadores ingleses estarían razonando los hechos que historiarían; harían además de los protagonistas de estos hechos unos muñecos sin personalidad.

Pierde inmediatamente su virginidad la pretensión de que la razón

² Droysen, J. G., *Histórica: lecciones sobre la enciclopedia y metodología de la historia*, Barcelona: Alfa, 1983.

³ Hempel, C. G., "The Function of General Laws in History", en: *Journal of Philosophy*, 39 (1942), pp. 35-48.

histórica pueda explicar causalmente el acontecer sin implicaciones especiales de la subjetividad del historiador, el cual ha de aventurar hermenéuticas más bien que constatar implementación de leyes generales. Y al final Oxford sentencia, después de años de debate: el lenguaje de la historia funciona bien y se hace distinguir con claridad del lenguaje de la fábula; pero no se basa en la correcta aplicación a los hechos de unas leyes causales de carácter universal, se basa en criterios del lenguaje ordinario que hacen posible agrupar los hechos ordenándolos en series temporales y relacionales bien construidas⁴.

Con eso la buena lógica de la historia se ha desplazado desde el campo universal de la razón al campo fragmentado de los lenguajes. Pero en Francia la razón histórica va a cuestionarse más todavía. En primer lugar porque desde Raymond Aron⁵ se niega que el historiador pueda ocuparse de hechos algunos pasados antes de haberlos construido él mismo a partir de indicios, recortando en la masa del acontecer las siluetas de realidades que se adaptan a sus intereses. Y ulteriormente porque la Escuela de los Anales rearticula los tiempos históricos devaluando la calidad antropológica de los procesos de larga duración. Pues éstos, en su lentísimo fluir, se constituirían al margen de los tiempos breves de aquellos hombres y mujeres que los viven.

No adviene pues el sentido a la existencia humana, si esto es así, por el lado de la consumación de su andadura. Esa gran cuestión del sentido, implicada para la modernidad con la cuestión de Dios, tendrá que plantearse de nuevas formas. La manera de preguntarse sobre Dios que había culminado en un debate sobre el mismo Dios en tanto que futuro del hombre perderá su razón de ser. Pues también se ha quebrado el movimiento por el cual la luz naciente de la protología se había reencontrado en la escatología. Ahora no llega la luz de uno ni de otro extremo y se pregunta si el presente incierto puede alumbrarse de otro modo que con turbias fulguraciones.

2.4. Estas tres rupturas por las que la modernidad entra hoy en crisis, la ruptura con la seguridad de la autonomía del sujeto, la ruptura con la creencia en la universalidad homogénea del campo de la razón y la ruptura con la esperanza firme en el avance de la historia, afectan

⁴ Ver Introducción a la obra de P. Gardner (Ed.), *The Philosophy of History*, Oxford: Oxford University Press, 1984.

⁵ Aron, Raymond, *Introducción a la filosofía de la historia*, Buenos Aires: Losada, 1946.

en sus raíces al modo como nos estábamos poniendo la cuestión de Dios y como estábamos queriendo resolverla.

Donde esas rupturas se convierten en un sentir culturalmente compartido, no son sólo las respuestas de hoy a la cuestión de Dios las que se vuelven inadecuadas. Es la misma cuestión la que se disuelve. Porque faltarían razones para plantearla, criterios para resolverla y expectativas de encontrar algún sentido en las respuestas que se le dieran.

A no ser que una nueva forma de entender y poner la cuestión de Dios se abriere camino. Es el tema del siguiente apartado.

3. *El perfil de la cuestión de Dios en los contextos de crisis de la modernidad*

3.1. Sabemos que la crisis de la modernidad es hoy objeto de muy vivos debates. Mientras que para algunos es *una crisis más*, no mayor para el espíritu moderno que la representada por el hundimiento de las grandes filosofías clásicas en la confrontación con el pensar positivista y sociologizado del siglo XIX, para otros es *el fin sin vuelta atrás* de un estilo de humanidad, de racionalidad y de conciencia ética, comprometidas con lo universal.

Porque efectivamente el descrédito del sujeto autónomo no podrá sino devaluar la experiencia ética; la fragmentación de la razón dejaría paso a innumerables particularismos y luchas de interés; la desarticulación de la historia reduciría cualesquiera empeños a la inmediatez. No es pues infundada la pasión filosófica con que se aborda la discusión sobre la postmodernidad. A mi entender es en su contexto donde hoy se abordan con el mayor realismo los problemas filosóficos más graves.

3.2. En cuanto a la cuestión de Dios, ya hemos visto que los contextos de postmodernidad *la desposeen del suelo firme en que se venía planteando*, que es el de la legitimidad de la autonomía del sujeto; *la privan de sus criterios de resolución*, derivados de la racionalidad última y unitaria del bien pensar; hasta *la desconectan de la ultimidad del sentido*, que ella adquiriría en relación con la pregunta sobre la unidad de la historia.

En tales circunstancias muchos teólogos y filósofos, para los cuales es asunto de importancia el sostener la cuestión de Dios, entran también comprometidamente en el debate de la postmodernidad. Y la

mayoría opta en él por las demandas, clamorosas en otros ámbitos de la filosofía, de recuperar las bases de consistencia del sujeto autónomo, de restaurar la confianza en la universalidad de la razón y de reconstruir las perspectivas de la unidad de la historia.

No es mi propósito en este contexto discutir sobre esas demandas o sobre la idea, subyacente a ellas, de que los fenómenos postmodernos son una crisis cultural menor —o en todo caso reversible. Mi objetivo es más bien indagar cómo se pondría la cuestión de Dios en aquellos ámbitos donde la postmodernidad marca la vida cultural: sea de una manera transitoria y reversible, sea con una impronta definitiva llamada a transformar durablemente las bases de la convivencia. Para ello me voy a servir de algunas ideas que expone el teólogo David Tracy en su obra *Teología como conversación - Una hermenéutica postmoderna*⁶.

3.3. El punto de partida de Tracy es que la cuestión de Dios, en cuanto cuestión más general sobre la religión, es hoy sobre todo una cuestión hermenéutica acerca de la esperanza. Y que eso en todo caso no es algo incidental. Al contrario: en la manera de ponerse la cuestión de la religión, la más ambigua y a la vez la de pretensiones más trascendentes en la historia de la filosofía, es donde habría que hacerse valer una teoría de la hermenéutica coherente con la cultura postmoderna.

Ya en este punto de partida nos encontramos con dos opciones teóricas de importancia. La primera, *plantear la cuestión de Dios como cuestión hermenéutica*; la segunda, *contextualizarla en el movimiento de la esperanza*.

La opción por plantear la cuestión de Dios como cuestión hermenéutica no encierra una novedad especial. La modernidad avanzada, con Husserl y Heidegger, ya había mantenido la necesidad de que lo relacionado con las preguntas básicas de la filosofía (las *Urfragen*), en particular la ontología y la teoría del conocimiento, se plantearan ante todo como tareas de hermenéutica. Y en la filosofía de las ciencias viene reconociéndose la operatividad de diferenciar los saberes hermenéuticos (como por ejemplo la antropología social), de los saberes hipotético-deductivos que son las ciencias duras, reservando para cada uno su propia esfera de validez y sus reglas de competencia. Pero ya

⁶ No he conocido esta obra sino en su traducción alemana, *Theologie als Gespräch - Eine postmoderne Hermeneutik*, Maguncia: Matthias Grünewald, 1993.

es importante situar decididamente la cuestión de Dios en el ámbito de la hermenéutica, evitando con eso muchas confusiones que al tratarla vienen produciéndose.

En cuanto a contextualizar la cuestión de Dios en el movimiento de la esperanza, es algo que responde ya más específicamente a la crisis de la postmodernidad. Pues en efecto se abre por esta vía una especie de camino de circunvalación que rodea los terrenos minados por dicha crisis, el terreno de la autonomía, el de la universalidad, el del sentido totalizador de la historia. El movimiento de la esperanza, o quizá más exactamente el removerse de la esperanza, ocurre también, y quizá con mayor impulsividad, al borde de dichos terrenos.

3.4. Pero es de mayor interés lo que a partir de esas opciones propone Tracy. Y sobre todo *comprender la cuestión de Dios no como cuestión de un discurso construido monóticamente desde su emisor, sino como cuestión de conversación a varias voces.*

Esta forma de entender la cuestión de Dios se explana en cuatro de los capítulos del libro de Tracy al que me estoy refiriendo: el primero de ellos trata de lo que es una conversación y cómo ella podría y debería desempeñar el papel de modelo teórico para toda hermenéutica. Los tres siguientes discuten los tres problemas más principales que presenta la conversación cuando se toma como modelo teórico para la hermenéutica: el problema de cómo las formas clásicas de argumentar, en tanto que teorías, métodos y explicaciones, pueden interrumpir todo lo que tradicionalmente se llama conversación; el problema de una interrupción más radical de toda conversación: el de la insanable pluralidad de la conciencia, la cual conciencia aparece en las investigaciones contemporáneas del lenguaje como una fuerza de dispersión y no de unificación; y finalmente el problema de la más potente de todas las interrupciones de la conversación: la radical pluralidad de las tradiciones, la cual aparecería con mayor claridad en este final del siglo XX, por hacerse ahora cada vez más presente en la conciencia el terror de la pluralidad de la historia.

El primero de estos capítulos se concibe con muy amplios alcances y se desarrolla con gran exigencia y rigor. Arranca con unos comentarios a primera vista inocentes sobre la multitud de interpretaciones que se dan hoy a propósito de la Revolución Francesa, para pasar a explicar la gran importancia que últimamente ha adquirido para la teología el diálogo interreligioso: dadas las muchas posibles interpretaciones del

fenómeno religioso, resultaría hoy desautorizada una teología fundamental que quisiera hacerse al margen de lo aportado por otras religiones.

Pero advertimos que las tesis del libro van a ser menos inocentes cuando vemos que éste pasa a examinar cómo incluso las ciencias duras sólo se constituyen a partir de debates y conversaciones, aunque “por necesidades del guión” eso se haya estado escondiendo durante la modernidad, como si la ciencia pudiera haberse construido por sujetos autónomos, siempre en cada caso capaces de experimentar y razonar lógicamente, al margen de toda tradición científica y convivencia social.

Y aquí el autor da un paso decisivo: hoy se nos habría mostrado que no existe un sujeto autónomo; que el lenguaje, lejos de ser posesión nuestra mediante la cual expresamos lo que pensamos individualmente, es una red que nos posee y nos encadena a la colectividad de cuyos intercambios vive —como todo nuestro discurrir.

Por eso no habría hermenéutica válida que pueda proceder al margen de los debates internos a un lenguaje y sin proyectarse hacia el intercambio con otros lenguajes. Las formas de raciocinio de la modernidad serían útiles como parte de una conversación en que se elabora una hermenéutica con pretensión de verdad, pero como parte subordinada, no como epifanía privilegiada de la razón que pronuncia su oráculo sobre lo conversado.

3.5. Estas ideas de Tracy resitúan la cuestión de Dios en un terreno que la modernidad no valoró. Ahora es una cuestión que no reivindica su puesto en una metafísica del ser, o del compromiso ético del sujeto, o del sentido final de la historia —al menos en su contextualización inicial. Se presenta como un hecho de intercomunicación pluralista y decisiones sobre el presente que piden interpretación. No presenta sus legitimaciones en nombre de la razón universal, las espera de la dinámica de aquellas experiencias de lo divino que llegan a compartirse. Y pretende interpelar al sujeto activo, concernido por los interrogantes de la esperanza, no antes al sujeto en quien se imprime, quiéralo o no, la marca del deber racional.

Parece mucho más modesta la cuestión de Dios, si así se pone. Pero la avala, en contrapartida, un doble carácter: se relaciona necesaria y explícitamente con un discurso de interlocución, en vez de relacionarse con un posible discurso de monólogo interno del pensador. Esto está muy en consonancia con nuestra condición actual de hombres y mujeres atravesados por los mil mensajes de los *media*.

Y a pesar de todo, al tratarse de una cuestión planteada como asunto de interlocutores concernidos, lleva en sí misma la quemazón de lo que compromete.

Kierkegaard apreciaba poco la forma de plantearse la cuestión de Dios en su época de predominio del hegelianismo. Juzgaba que los cuestionadores, escudados en esa forma de planteamiento, se sacudían el peso de la cuestión y lo descargaban sobre razones impersonales en vez de tomarlo sobre sí. Para ilustrar su postura finge la situación de un debate entre dos pensadores de concepciones religiosas contrapuestas, en cuya primera sesión cada interlocutor razona con una brillantez que convence a su oponente de los motivos que apoyan su postura. Entonces se llega a un segundo debate con las posiciones invertidas y en él ocurre lo mismo: cada uno de los dos vuelve a convencer a su oponente. Y otro tanto pasa en un tercero y en un cuarto debate, hasta que la serie acaba en el ridículo. Los interlocutores se han vuelto peleles y su veneración imparcial de las razones les priva de toda seriedad... ante lo divino.

Donde la crisis de la modernidad se vuelve seria, allí la relación entre sujetos individuales y razón universal se vuelve problemática. Entonces la propuesta de Tracy adquiere todo su valor: la racionalidad es demasiado importante para suponer que cualquiera, al margen de un paciente diálogo que pone en juego comunes aspiraciones, puede atribuírsela con suficiencia. Y eso pasaría con la cuestión de Dios.