Cuaderno
Cervantino
Número 3 - Julio - Agosto 2024

¿HUMANISMO CRISTIANO EN TIEMPOS DE POST CRISTIANISMO Y DE POST HUMANISMO?

Sergio Micco Aguayo

Presentación

La Vicerrectoría de Comunicaciones y Vinculación con el Medio de la Universidad Miguel de Cervantes (UMC), presenta el tercer número del año 2024 de su Cuaderno Cervantino, publicación institucional de carácter virtual y con una periodicidad bimensual que revisa publica ensayos y conferencias que mantienen su vigencia, realizadas en nuestra universidad en años anteriores.

En esta publicación presentamos el ensayo ¿Humanismo Cristiano En Tiempos De Post Cristianismo Y De Post Humanismo? escrito por Sergio Micco Aguayo, Doctor en Filosofía. Instituto de Asuntos Públicos de la Universidad de Chile

El texto fue presentado en la Universidad Miguel de Cervantes en enero del 2014 en la versión anual del Encuentro Oswaldo Payá Sardiñas.

De este modo, a través de este medio, promovemos nuestra inspiración humanista y cristiana en la comunidad cervantina, públicos de interés y la sociedad en general.

Francisca Ortega Frei
Vicerrectora de Comunicaciones y Vinculación con el Medio
Universidad Miguel de Cervantes

¿HUMANISMO CRISTIANO EN TIEMPOS DE POST CRISTIANISMO Y DE POST HUMANISMO?

Sergio Micco Aguayo.
Doctor en Filosofía. Instituto de Asuntos Públicos de la Universidad de Chile.

El hombre del humanismo cristiano sabe que la vida política aspira a un bien común superior a una mera colección de bienes individuales... que la obra común debe tender, sobre todo, a mejorar la vida humana misma, a hacer posible que todos vivan en la tierra como hombres libres y gocen de los frutos de la cultura y del espíritu... aprecia la libertad como algo que hay que ser merecedor; comprende la igualdad esencial que hay entre él y los otros hombres y la manifiesta en el respeto y en la fraternidad; y ve en la justicia la fuerza de conservación de la comunidad política y el requisito previo que llevando a los no iguales a la igualdad, hace
posible que nazca la fraternidad cívica..."
Jacques Maritain, Humanismo Integral

«... dado que él ha matado a Dios, él mismo deberá dar una respuesta a su propia finitud; pero dado que es en la muerte de Dios que habla, piensa, existe, este asesino está destinado a morir;
nuevos dioses, los mismos
dioses, están ya encrespando el océano futuro;
el hombre desaparecerá»
Michel Foucault, Las palabras y las cosas

1.- Introducción

Pensar acerca de la vigencia del pensamiento humanista cristiano supone una pregunta, que plantearé en forma polémica y que nos llevará al corazón de esta reflexión: ¿Es valioso y oportuno hacer filosofía y política a partir de un humanismo inspirado en la persona de Cristo, en estos tiempos que nos dicen que avanzan el secularismo post cristiano
– "Dios ha muerto" - y el relativismo post humano – "El hombre ha muerto"-? ¿Nos hemos planteado la pregunta? ¿Tenemos el coraje de hacerlo? Si nosotros no lo hacemos "¿Quiénes otros lo harán? ¿Quién escuchará si no habla nadie?" (Maritain 1974: 245)

Partamos diciendo, como nota introductoria, que no es nuevo el debate acerca de la bondad y utilidad del humanismo cristiano como guía de acción política. Nació antes de la aceleración europea de la secularización y del talante post humanista del mundo occidental noratlántico. Ya se dio cuando el humanismo cristiano se desarrollaba codo a codo junto y contra el humanismo marxista-proletario y el liberal-burgués, siendo el más irreligioso este último (Maritain 1968: 104). Jacques Maritain y Emmanuel Mounier reflexionaron sobre ello. Veamos por qué. Por humanismo cristiano entiendo una filosofía de la persona humana, elaborada a partir del mensaje evangélico y de la posterior tradición de casi dos mil años de existencia; mensaje y tradición que nos relatan las palabras y las acciones de Jesús de Nazaret, de sus discípulos y de las iglesias que lo han declarado Cristo, el mesías. Entonces el humanismo cristiano sería filosofía cristiana de la persona humana. Agrego que nació en medio de la crisis social contemporánea que surge en torno al combate entre fascismo, capitalismo y comunismo.

La tensión entre un extremo y otro es evidente: filosofía y cristiana. Con un afán polarizador podríamos decir que la filosofía es pura razón y el cristianismo es acción pura. Quien adhiere a una filosofía expresa su anuencia a un conjunto de ideas; las aplique o no, con el perdón de Marx. Quien se declara cristiano dice haber experimentado un acontecimiento existencial, el encuentro con Jesús, que lo ha llevado luego al asentimiento y a confesarse seguidor suyo, poniéndose en camino. Por cierto, para seguir a Jesús, hay que conocerlo y eso supone un trabajo intelectual y espiritual permanente. Como dice Charles Taylor, “La fe y la esperanza deben ser en algo” (Taylor: 37) Pero, insistamos con Pascal que tratándose de las cosas divinas, hay que amar antes que conocer y que en el mundo de la verdad se entra por la caridad (Citado en Taylor: 60). Ser cristiano no es adherir a una filosofía ni a un código moral; es seguir a Jesucristo por amor a Él. Razón y amor, conocimiento y fe.

Otro problema evidente que se nos presenta es hacer del cristianismo un humanismo. Pensamos en el bello y valiente humanismo occidental, enmarcado y orientado “por una cultura racional, es decir, por una voluntad de conocimiento y de convivencia intersubjetivamente regulada” y que “culmina con el ideal moral del hombre que es fin y no medio, ni siquiera medio de los hombres mismos” (Millas: 32). Bello y verdadero siempre y cuando el cristiano no olvide que Dios-Cristo es el centro de su existencia. Existencialmente, el cristianismo se conoce demasiado a sí mismo – su limitada y finita razón y su débil voluntad - para hacer del hombre norma, medida, canon y valor de todas las cosas, de las que son en cuanto que son y de las que no son, en cuanto que no lo son. Religiosamente, el cristiano debe tener por primer deber amar a Dios por sobre todas cosas; por cierto por encima de sí mismo, incluso de sus seres más amados. Duro resulta decirlo, pero escrito está. Desde esta perspectiva, la antropología y el humanismo no vendrían a ser más que una mala cristología. Por cierto, para el cristiano Dios se hizo hombre y Jesús es totalmente humano y completamente divino. Un humanismo, si ha de ser cristiano, no puede olvidar las miserias de lo humano y la grandeza de Jesús. Pero tampoco puede jamás dejar de rememorar que amó tanto Dios al mundo que le regaló su

Hijo, siendo este todo humano salvo en el pecado.

Los humanistas cristianos acercamos los extremos diciéndonos que un humanista cristiano es quien adhiere racionalmente y promueve temporalmente una concepción de la persona humana inspirada en el cristianismo; adhesión que no requiere del dato de la fe, creencia supra racional y supra temporal. Jacques Maritain dirá que llama a "la obra a todos los obreros de buena voluntad". Reconoce lo divergente que puede ser el humanismo y que el suyo no es una filosofía que niegue lo sobrenatural y lo trascendente. Nos propone una definición en la que el humanismo tiende "esencialmente a hacer al hombre más verdaderamente humano y a manifestar su grandeza original haciéndolo participar en todo cuánto puede enriquecerle en la naturaleza y en la historia -´concentrando al mundo en el hombre´- como decía aproximadamente Scheler – y ´dilatando al hombre en el mundo´; requiere a un tiempo que el hombre desarrolle las virtualidades en él contenidas, sus fuerzas creadoras y la vida de la razón y trabaje para convertir las fuerzas del mundo físico en instrumento de su libertad" (Maritain 1966: 12). Así, se puede ser humanista cristiano sin ser cristiano de fe; como se puede ser cristiano sin adherir a ideas humanistas cristianas, digamos las personalistas y comunitarias de Jacques Maritain o Emmanuel Mounier. Para quienes tengan dudas de lo anterior – personalistas no cristianos - que piensen en Martin Buber o Emanuel Lévinas, por ejemplo[1].

La solución no fue ni es nada de pacífica, pues siempre corremos el riesgo, enfatizando lo cristiano en nuestras visiones humanistas, de hacerle un grave daño a la fe en Jesús, convirtiéndola en norma filosófica y moral. El riesgo inverso es dañar el humanismo cuando intentamos llevar a la práctica nuestra filosofía cristiana mediante leyes que siempre podrán acusarse de fundamentalistas o que violan la autonomía de la política. Por el bien de la Iglesia de Cristo y de la autonomía de la política, ¿no sería mejor adherir a un humanismo a secas, en la academia cuando se hace filosofía y en la esfera pública cuando se hace política? ¿No es esa la solución de muchos partidos europeos que ayer se declaraban "democratacristianos" y hoy "populares" para enfrentarse con mayores probabilidades de éxito a las justas electorales en países secularizados y desconfiados del poder político de las religiones? La polémica pregunta se agiganta cuando pensamos que vivimos tiempos de post cristianismo – "Dios ha muerto", declaró Nietzsche -; y de post humanismo – "El hombre también", sentenció su discípulo Foucault ¿El humanismo cristiano puede estar vigente en esta época?

Pregunta que nos reenvía a la pregunta acerca de qué podemos entender por una vigencia de una filosofía. Para responder, recuerdo al filósofo Jorge Millas, cuando

---

1. Quienes quieran conocer lo plural y profundamente que se hunden las raíces del personalismo deben leer las bellas obras de Carlos Días Treinta nombres propios (Las figuras del personalismo) y ¿Qué es el personalismo comunitario? Se ubican en: http://www.mounier.es/index.php? option=com_virtuemart&view=category&virtuemart_category_id=1

exponía a sus alumnos, en la década de los cincuenta en la Universidad de Puerto Rico, su historia espiritual de Occidente, sostenía algo en lo que lo seguimos y por eso lo citamos: “Las ideas viven no sólo de su verdad, sino también de su poder dinámico. Una noción o un principio que, por triviales, dejaron ya de interesarnos y no incitan ni a pensar ni a obrar, han comenzado por eso mismo a valer mucho menos, aunque su verdad permanezca intacta”. (Millas: 11) Y así concluía lo siguiente: “Una idea vive, así, de dos condiciones: de nuestro creer que es verdadera y de su capacidad para enriquecer la experiencia, impulsándonos a obrar”. (Millas 11-12) Entonces, el humanismo cristiano sólo estará vigente en la medida que haya una comunidad que lo dé por verdadero y esa creencia enriquezca la vida de nuestra sociedad que nació inspirada en los ideales que nos llegaron de Atenas, Roma y Jerusalén.

Por todo lo dicho el presente trabajo aborda la tarea de explicar las razones por las cuales vivimos tiempos de secularización, de desaparición del fenómeno religioso (y por ende cristiano). Luego diremos por qué podemos decir que vivimos en tiempos de post secularismo, tanto desde un punto de vista filosófico como sociológico. En un tercer paso analizaremos la verdad que se oculta detrás de “la muerte de Dios” en Friedrich Nietzsche. Ello nos permitirá adentraros en el humanismo existencialista de Jean-Paul Sartre, quien quiso asumir en toda su radicalidad “la muerte de Dios”. Daremos pistas de porqué fracasó la pretensión de fundar un humanismo laico de proporciones prometeicas. Para ello recurriremos a Martin Heidegger y Michel Foucault. Tras la crítica al humanismo prometeico, analizaremos el post humanismo de Foucault y su “muerte del hombre”. Enunciaremos las razones que hacen confuso e incoherente el proyecto foucaultiano. Sin embargo, sí diremos que la ciencia puede hacer que el hombre pueda desaparecer de la faz de la Tierra. Diremos que la biotecnología para personas tan diferentes como Fukuyama, Habermas, Sandel y Testart puede llevarnos a un mundo post humano. Diremos que para que la ciencia se abrace indisolublemente con el humanismo –y también con el ecologismo– necesitará ser parte de una síntesis superior que integre conocimiento y misterio, información y sentido. Así habremos demostrado que todos los anuncios de la muerte de Dios y del hombre han sido prematuros. Sin embargo, sí vivimos en tiempos de un eclipse de lo trascendente y del humanismo, sobre todo por la acción de ocultamiento que realiza la ciencia de todo lo que no sean cuantificable, manipulable y controlable. Esto último nos reconducirá a la necesidad de un nuevo amanecer, de distintas formas de humanismo, tanto para laicos como para religiosos.

2.- El cristianismo en un mundo post cristiano

"¿No habéis oído hablar de aquel frenético que en la claridad del mediodía prendió una lámpara, corrió al mercado y gritaba sin cesar: ´ ¡Busco a Dios, busco a Dios ¡'? Puesto que allí estaban reunidos muchos que precisamente no creían en Dios, provocó una gran carcajada. ´ ¿Es que se ha perdido? ´, dijo uno. ´ ¿Se ha extraviado como un niño? ´, dijo otro. ´ ¿O es que se mantiene escondido? ¿Tiene temor de nosotros´? ¿Se ha embarcado en un navío' ¿Ha emigrado? ´- así gritaban y reían confusamente. El hombre frenético saltó en medio de ellos y los traspasó con su mirada. ´ ¿A dónde ha ido Dios?, gritó, ¡yo os lo voy a decir! ¡Nosotros lo hemos matado – vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos!".

Friedrich Nietzsche; La Ciencia Jovial

"La muerte de Dios" como fenómeno religioso, especialmente como desaparición en la esfera pública.

Cuando moría el teocentrismo medieval y surgía el antropocentrismo moderno, el filósofo Blaise Pascal, católico, francés y nada menos que amigo de Renato Descartes, escribió: "Cuando considero la escasa duración de mi vida, absorbida en la eternidad que la precede y que la sigue, el pequeño espacio que lleno, y aun que veo, hundido en la infinita inmensidad de los espacios que ignoro y que me ignoran, me estremezco y me asombro de verme aquí y no allí, porque no hay razón alguna para estar aquí más bien que allí, para existir ahora y no en otro momento ¿Quién me ha puesto aquí? " (Citado en Marías: 184) Pascal intuía que la increíble actividad de la modernidad, que surgía y se haría revolución científica e industrial, a duras penas lograría esconder esa angustia existencial. Apenas dejaba de divertirse, el ser humano "Siente entonces su nada, su abandono, su insuficiencia, su dependencia, su impotencia, su vacío. Inmediatamente surgirán del fondo de su alma el aburrimiento, la melancolía, la tristeza, la pena, el despecho, la desesperación". (Citado en Marías: 188) La enfermedad, la ignorancia, la maldad, la concupiscencia y finalmente la muerte no dejaban tranquilo al ser humano. De ahí que lo señalara con fuerza: " El último acto es sangriento, por valiente que sea el resto de la obra; al final, echan un poco de tierra sobre la cabeza, y todo se ha terminado". (Citado en Bischop: 376) No debe haber sido fácil para un contemporáneo leer lo anterior.

Que alguien nos hable de nuestra muerte siempre es fuerte. Y a diferencia de nuestros contemporáneos, quienes apuestan a vivir bien y por largo tiempo, los lectores de Pascal se morían rápido. Y eso hacía que se preguntaran más fuertemente por el sentido del paso por esta vida y por lo que podría haber más allá de la muerte. Mas la filosofía decretó, a partir de Hegel, la muerte de Dios como fundamento moral de la sociedad humana. Nótese que estamos hablando del Dios de los filósofos, del fundamento racional de todo lo real, de la naturaleza y de la humanidad. Ese, creado por los hombres, obviamente puede ser asesinado por ellos. Pero, más allá del lenguaje metafórico, ¿puede un filósofo ateo hablar de la muerte de

algo que nunca existió? ¿Un creyente puede escribir que ha dado muerte a Dios, el eterno, el omnisciente y el todopoderoso Dios? ¿Algo no resuena bien en nuestras mentes ni es fácil de leer para nuestros ojos? Retomaremos estas preguntas más abajo.

Aceptemos – así, entre paréntesis,- que vivimos en un mundo en que "la muerte de Dios" se expresa creciente y cotidianamente en la cultura, elevada y vulgar. En ese mundo, nuestro mundo, ¿es deseable y viable un humanismo de inspiración cristiana actuando en la esfera pública?
Tres objeciones o dudas surgen.

La primera es la de los relativistas que consideran que no es deseable la acción pública de los cristianos. Se critica normalmente a los cristianos, sobre todo en las formas de los cristianos evangélicos norteamericanos y católicos conservadores europeos, quienes, al creer en una verdad objetiva que sostienen, no puede relativizarse en la esfera pública, terminan de lleno enfrentándose al relativismo propio de la democracia, ya sea en la forma de los llamados relativistas liberales de raíz pragmática como Richard Rorty –la verdad es en lo que nos ponemos de acuerdo y que nos resulta útil para lograr una convivencia pacífica larga y duradera- o de orientación posmoderna –según la cual la verdad es lo que pasa por la verdad. Y lo que pasa por verdad viene determinado por los sistemas hegemónicos de poder-, como quizá fue lo que dijeron Michael Foucault o Barry Allen (Lynch 49-64).

Hay otros que, sin ser relativistas, son laicistas y pluralistas, reclaman que un grave problema que tiene el cristianismo actual con la democracia es que en la esfera pública no se puede razonar recurriendo a filosofías comprensivas, apelando a determinados conceptos de bien, pues eso atentaría contra el pluralismo de la sociedad política contemporánea y la necesaria neutralidad del Estado en ello. Aquí aparecen liberales a lo John Rawls.

Finalmente, un tercer grupo de críticos al humanismo cristiano actuando en la esfera pública, que no son necesariamente ni relativistas ni laicistas, pero sí secularistas, que nos dice que perdemos el tiempo pues la religión no es más que una vieja institución que está en vías de desaparecer, especialmente en el mundo occidental. Quienes creen que el vacío de nuestras sociedades es religioso, recuerdan que en las tierras de Maritain y Mounier, un 8% de los católicos declaraba el 2008 asistir regularmente a misa (Todd: 18) Y agregan que es cosa de ver la revuelta árabe y los cambios culturales en ese mundo, para predecir que el mismo proceso de secularización se vivirá en el mundo musulmán que se desislamiza (Todd: 30). En el Estado de Israel ya un 70% de sus habitantes serían ateos declarados. (Zizek:

2. Otros señalan que en Israel los ateos y agnósticos están entre el 15 y el 37%. Las cifras son siempre muy discutibles; sobre todo cuando intentan medir algo que por definición no lo es. Además hay regímenes que sancionan a los creyentes y culturas que miran con sospecha a los creyentes. En esos casos, no hay autonomía para declararse lo que uno es. Por último, ¿de qué se trata? ¿De decirse creyentes o de actuar como tales? Pero, como siempre, las cifras algo denotan. Hagamos este pequeño homenaje al ídolo de nuestro tiempo.

150). 2 La Unión Europea sancionó su Constitución. Y en ella no se hizo referencia a sus raíces judeo-cristianas. Tal decisión, contra la opinión del Vaticano, sólo viene a refrendar un doble proceso temporal: la secularización de Europa y la desinstitucionalización de la religiosidad.

Pasemos ahora a la crítica.

La "muerte de Dios" no ha tenido lugar.3 Respecto de la crítica que viene desde el relativismo, digamos que la democracia no lo es. Esta no es sólo un método de toma de decisiones por medio del cual la mayoría decide lo que deberemos tener por bueno o malo, justo o injusto. Es bastante obvio admitir que la mayoría no sólo puede equivocarse sino que hacer abiertamente el mal. El derecho, la libertad y los derechos humanos siempre podrán ser pisoteados por el poder del más fuerte bajo la forma de una mayoría omnipotente. Por ende, el que una mayoría se ponga de acuerdo en algo no lo hace siempre verdadero. Afirmar tal cosa pavimenta el camino al retorno del Estado totalitario. Por ello, las democracias modernas no sólo proclaman derechos humanos inviolables, dividen el poder, crean tribunales constitucionales que atemperan el voto de la mayoría, desarrollan espacios públicos pluralistas, sino que además establecen principios absolutos que no pueden ser transgredidos (Micco y Saffirio 2012 b).

Sabemos de lo mal que terminó la exaltación nihilista europea de la primera mitad dl siglo XX. No vemos por qué habría terminar mejor hoy. Quizá no habrán guerras devastadoras, sino una lenta muerte de esa civilización y cultura nacida a partir del fecundo encuentro de Atenas, Roma y Jerusalén (Millas: 32).

Respecto de los laicistas que quieren confinar la religión a la esfera privada, digamos con Charles Taylor que detrás de éste muchas veces se esconde un desprecio por la religión y una sobrestimación de la capacidad de la razón no religiosa para resolver cuestiones político-morales a partir del diálogo entre personas honestas y de mentes claras. (Taylor en Habermas, Butler y otros: 56-60) El argumento laicista dice que la religión no podría dar razón pública de sus dichos en una esfera pública pluralista donde hay muchos que no son religiosos o profesan distintas religiones. Taylor se pregunta si detrás de esta forma de razonar y de imponer desde el Estado determinadas filosofías no se esconde una forma sutil de atentar contra la neutralidad del Estado, que justamente se esgrime para evitar favorecer o perjudicar cualquier postura básica, religiosa o no. Paradójicamente, los mismos que piden el silencio público de las razones de teólogos y religiosos exigen debatir en la esfera pública sobre la base de solo algunas filosofías y creen-

3 Respecto de una visión más desarrollada de la relación entre cristianismo, relativismo y democracia ver: Micco, Sergio (2012) Los cristianos y la democracia contemporánea ante dos ídolos del foro: el poder del más fuerte y el gobierno del dinero. En: Varios autores. ¿Qué es ser socialcristiano hoy? Santiago de Chile: Fundación Konrad Adenauer. Pp. 139-160

cias — las suyas— que sí serían racionales y razonables. Entre ellas, el liberalismo y el utilitarismo. Sin embargo, la controversia sustantiva, en materias como la biogenética, es inescapable. El liberalismo es también una doctrina comprensiva que tiene los mismos derechos que otras filosofías para intentar persuadir y uniformar las leyes y políticas públicas en las democracias del mundo.

Respecto de la secularización como "muerte de Dios", digamos que, para no pocos intelectuales noratlánticos, vivimos tiempos de post secularismo. Las recientes protestas en parte del mundo árabe e islámico, el vigor de la derecha evangélica en Estados Unidos, la presencia cristiana y musulmana en África, el reavivamiento evangélico en América del Sur o el retorno del budismo y de la iglesia nacional en China nos hablan de lo arriesgado que es sostener a estas alturas del partido global la muerte de las religiones. La inquietud religiosa es enorme en nuestras tierras. El pluralismo avanza a marchas forzadas del mundo evangélico. Si en Estados Unidos de América sólo un 1% se cambia de religión al año; en los estados desunidos de América Latina la migración religiosa es altísima en Brasil (26,9%), Chile (24,6%), Guatemala (18%), Argentina (17,3%), Colombia (16,2%), Perú (15%) y México (8,7%). Los hogares irreligiosos de Brasil, Perú y Guatemala pierden más de la mitad de sus adeptos por conversión religiosa. 4 Dios – como experiencia humana - no ha muerto en América Latina.

Ahora bien, ¿por qué subsiste en forma tan fuerte el fenómeno religioso? Las razones podemos esquemáticamente señalarlas:

1. La razón antropológica: La muerte de los amigos, la fisiología de la vejez y los límites de la realización humana nos llevan a preguntarnos por Dios. Como decía William James, "los que tiene la 'enfermedad' de saber que no todo va bien en la Tierra, buscarán la salvación religiosa que nos libera de esas profundas angustias humanas cuando el mundo parece carente de sentido o, peor aún, parece gobernado por el mal; mal que dolorosamente viven dentro de nosotros en nuestros pecados". (Citado en Taylor: 44-47);

2. La razón cultural: El agotamiento de la modernidad – emancipación y el progreso humano– ante las amenazas apocalípticas por la crisis ecológica y los monstruos de la razón y la tecnología que todo lo instrumentaliza, burocratiza y mercantiliza (Heidegger, Weber y Marx) No es raro que Occidente se abre a venerables

4. De acuerdo a las encuesta Ecosocial los latinoamericanos nos declaramos menos religiosos (2,9) que nuestros padres (3,7). Hay países francamente más secularizados como Argentina y otros católicos tradicionalistas como México. Los argentinos no se sienten poco religiosos por no ir a misa (sí los mexicanos) El pluralismo religioso avanza a pasos de los evangélicos, especialmente los metodistas. El país más pluralista es Brasil. Las minorías, las mujeres, adultos y de hogar de origen religioso son los más religiosos. Los jóvenes lo son menos, pero no sabemos si estamos frente a un efecto de cohorte o el ciclo vital de la religiosidad. Frente a la privatización del fenómeno religioso se ve que el más lo ha experimentado es Chile. El más católico tradicional es México. Los más des institucionalizados son los católicos. Contra las teorías que aducen que la secularización llega más fuerte entre los más educados, los más acomodados en Argentina y Chile son levemente más religiosos. Los mestizos e indígenas se han secularizado más que los más educados. La inquietud religiosa es enorme. El 75,8% de los católicos brasileños se mantienen contra un 92,7% de los mexicanos. Un tercio de los evangélicos en Colombia, Chile, Brasil y Argentina se desplazan a católicos o irreligiosos (Valenzuela y otros: 105-140)

doctrinas como el budismo, a religiones como el Islam, a visiones panteístas que proclaman el amor por la naturaleza e incluso al paganismo, la new age, al esoterismo, etc. A muy respetables anticlericales se les ve consultando a oráculos o evitando, como cuenta Ecco, sentarse a comer en una mesa con trece sillas (Eco: 287);

3. La razón filosófica: La racionalidad acepta muchas formas distintas a la racional lógica-argumentativa-funcional y especialmente de la científica. Pensamos en ella como interpretación, praxis, mito, simbolismo, estética-expresiva y búsqueda de sentido. La palabra científico data de 1840. Hasta el siglo XVIII la palabra se refería a todo lo que se sabía (Negro: 291). Todas las culturas, incluida la Occidental, han estado interesadas en la sabiduría, es decir, en aquella forma de conocimiento fundada en la experiencia de la vida y que nos la permite saborear con alegría. Es tiempo ya que volvamos a ampliar el horizonte del pensar y de la razón, que es mucho más que una regla de cálculo que anda cuantificando por ahí y descubriendo causalidades en la realidad material que nos rodea; y

4. La razón religiosa: La secularización puede ser una buena noticia para las religiones como la cristiana, si ella significa la muerte del fundamentalismo externo, ese que quiere imponer su verdad mediante la fuerza del Estado, y del clericalismo interno, ese que olvida la autonomía de los fieles, de los laicos, de los legos, quienes siendo pueblo ejercen el sacerdocio universal, hombres y mujeres, de acuerdo al Concilio Vaticano II. Puede ser entonces la base del renacimiento de una fe personal, libre, pluralista y humilde. Vattimo ha insistido, sin duda cargando las tintas, en que el cristianismo es kénosis, abajamiento y cruz; no es poder, dominación ni opresión (Mardones).

En particular el cristianismo, que evidentemente vive una crisis en la Europa de la “afasia religiosa”, tiene razones para tener esperanza. Así lo sostiene Jean Delumeau, el historiador. Pues desde el punto de vista de los procesos de larga duración, el cristianismo está en pañales. Si los primeros homínidos tienen tres millones de años, Jesús recién apareció hace dos mil años y sus seguidores apenas están volviendo a África y Asia (Delumeau: 29 y 30). Francia, Italia y Alemania de 1939 son reemplazadas por Brasil, México y Filipinas, las naciones católicas más grandes del mundo (Delumeau: 26). El catolicismo latinoamericano acaba de vivir su mayoría de edad con un Papa salido de sus tierras. Estados Unidos, la nación más rica del mundo y más avanzada científico-tecnológicamente, siegue practicando activamente la fe (Delumeau: 27). Es cierto que en Europa se observan signos de muerte en asistencia a misa, encuestas de opinión o vocaciones religiosas. Pero, eso es signo de muerte de una religión cuyos parámetros son, por su fundador, los contenidos en el Sermón de la Montaña? ¿No será que la Edad Media era menos católica que lo que se cree y la Europa de hoy es más cristiana de lo que ella misma afirma? (Delumeau: 11) El catolicismo no es cristiandad ni el cristianismo se confunde con la sacramentalidad. Delumeau nos invita a pensar que el siglo XX terminó con un 33% de personas que se declaraban cristianas, a pesar de un siglo de brutales embates políticos e intelectuales en contra de éste. El nacionalsocialis-

mo, el comunismo, el laicismo anticlerical, el racionalismo cientista le declararon una guerra a muerte. El siglo que pasó es en el que más cristianos han sido asesinados. Delumeau los calcula en 27 millones (Delumeau: 31) La fe cristiana se ha hecho carne. En sus tierras han germinado como en ninguna otra parte los valores de los derechos humanos, la libertad, la igualdad, la fraternidad, la ciencia, la tolerancia y el valor de la mujer (Delumeau: 27) Ahí están sus aportes salvando la cultura en los conventos de la Edad Media y fundando universidades y cátedras en torno a sus catedrales. Su arte sobrecoge aún a millones en las personas de Miguel Ángel, Handel o Bach. Su altruismo en hospitales y asilos, en Francisco de Asís hasta Teresa de Calcuta, siguen inspirando. Lo mismo hacen sus mártires y profetas desde Esteban hasta Martin Luther King. Por sus pecados y horrores ha pedido perdón y quiere seguir caminado.

De tal manera que la secularización no es un dato ineluctable ni unívoco. La democracia no se separará tan fácilmente de la religión y especialmente del cristianismo. La secularización, como olvido de Dios o muerte de las religiones, no ha llegado a América Latina, un siglo después de la muerte de Friedrich Nietzsche. ¿Llegará? No lo sabemos, pues en buena medida dependerá de lo que hagan las iglesias durante las próximas décadas y del empuje laicista. Por cierto, un campo de batalla es lo que está pasando en la política de Palacios de Gobierno, Congresos y Tribunales junto con la política de la vida tan marcada por los medios de comunicación social. En esto no caben angelismos que desprecian lo político por irrelevante. La experiencia latinoamericana y europea demuestra a las claras que las decisiones políticas de las jerarquías católicas, de los gobiernos y de la sociedad civil organizada hacen una buena diferencia en el tipo de religiosidad de los pueblos. Basta cruzar los Apeninos y entrar en la Francia de hoy por la Italia de siempre o atravesar el Río de la Plata para entrar a Uruguay desde Argentina. Una cuestión es clara entonces. El fenómeno religioso y en especial el cristianismo llegaron para quedarse aunque, al igual que el rock and roll, “como una piedra rodante”, van cambiando como los tiempos lo hacen. ¿Podría ser de otra forma? Quizá es bueno volver a algo que algunos dan por hecho y es que el anuncio de la muerte de Dios apuntaba a su fin entre los hombres y mujeres: una suerte de muerte física de Quien decimos, como con balbuceos de niños, que es Amor increado, sin principio ni fin. ¿Era eso lo que quiso afirmar Nietzsche?

La “muerte de Dios” en Nietzsche

Como sabemos, en el aforismo 125 de la Gaya Ciencia Nietzsche relata la historia de un frenético quien, cual Diógenes, enciende un farol en pleno día e irrumpe en el mercado - ¡qué bello detalle!–. 5 Ya no se trata de la búsqueda de un verdadero hombre si no que del mismo Dios. Nietzsche anota que “Como precisamente estaban allí reunidos muchos que no creían en Dios, sus gritos provocaron enormes

5 Seguimos la traducción de José Jara quién no usa la palabra “loco” sino que “frenético”. Jara acota que en uno de los borradores más extensos escritos por Nietzsche para la versión final de este parágrafo, daba el nombre de Zaratustra al personaje que irrumpe en el mercado. No se trataría de un loco, sino que de un profeta que anuncia una nueva era, un nuevo “destino” (Nietzsche 1992: Nota 111)

risotadas". (Nietzsche 1992: 114) Para ellos no se trataba más que de un loco que creía en cosas de niños. Ante ello el loco, traspasándolos con la mirada, declara que todos han matado a Dios. Y, luego, hace preguntas que distan de expresar euforia ante el acontecimiento y denotan temores apocalípticos al haber desencadenado la tierra de su sol. ¿Vendrá un errar sin dirección y una caída permanente? ¿Un vacío frío y oscuro como de noche sin amanecer? (Nietzsche 1992: 115)

Cuando Martin Heidegger lee a Nietzsche nos escribe que la muerte que declara es la del Dios cristiano. Ese que había sido reducido, a juicio del filósofo alemán, a la representación del mundo suprasensible, del mundo de las ideas y de los ideales que habían sido elevados, por la acción del helenismo platonizante y del cristianismo, al "único mundo verdadero y efectivamente real" (Heidegger 1971: 197). Ese Dios de la metafísica, del valor supremo, de la ley moral, de la autoridad absoluta, de la razón todopoderosa, ha perdido toda fuerza constructiva. Nietzsche proclama la muerte de ese dios metafísico que ha sido convertido en "cosa en sí", ruina de Dios (Nietzsche 1994a: 43). Este Dios es que adora el cristianismo, rebelión sacrosanta contra la vida y este mundo; vida que es lo que Nietzsche exalta y erige como fundamento de todo valor (Escribar: 37). El cristianismo es "platonismo del pueblo", odio al mundo y a esta vida (Nietzsche 1994 a: 46) Los valores de la vida han sido invertidos y ahora se proclama una moral de esclavos. Esta declara que lo bueno es lo humilde y la pobreza de los chandalas, condenando la vida poderosa, dura, superior y satisfecha del noble, el señor de la tierra, del ario (Nietzsche 1994 b: 75) La espera de la otra vida no es más que "entretención de los desgraciados" (1994 a: 49) Nietzsche llama a optar entre el culto a Dionisio y la religión del Crucificado (Nietzsche 1994 c: 132).

Así, Dios muere por culpa de quienes lo elevaron a valor supremo e intentaron demostrar su existencia rebajándolo en su dignidad, convirtiéndolo en "cosa en sí", instrumento de dominación. Martin Heidegger escribe que "en efecto, ese golpe no proviene precisamente de los que están ahí y no creen en Dios, sino de los creyentes y sus teólogos, que hablan de lo más ente entre todos los entes, sin que jamás se les ocurra pensar en el propio ser, con el fin de darse cuenta de que ese pensar y ese hablar, vistos desde la fe, son la blasfemia por excelencia en cuanto se mezclan con la teología de la fe " (Heidegger 1995: 234) "Son ellos los que han matado a ese dios de los filósofo, dios demasiado humano de la moralidad, de la veracidad estricta, de la finura de la conciencia cristiana, de la pulcra demostración científica e intelectual, todo ello bajo el impulso racionalizador de una subjetividad humana que lo quería dominar todo". (Valadier: 11) ¿Debemos amargarnos de la muerte de este dios?

Siendo entonces "la muerte de Dios" algo positivo para el vitalismo nietzscheano, esto tiene consecuencias cósmicas. Para Heidegger lo que viene es el nihilismo pues "ya no queda nada a lo que el hombre pueda atenerse y por lo que pueda guiarse " (Heidegger: 197) El propio loco del relato de Nietzsche se pregunta si ante la grandeza del acto asesino y de sus consecuencias "¿No tendremos que volvernos nosotros mismos dioses para parecernos dignos de ella?" (Nietzsche 1992:

116) Esta consecuencia la tenía perfectamente clara el filósofo francés Jean Paul Sartre. Así lo dijo en octubre de 1945, en el París del año cero, cuando Europa había quedada reducida a ruinas. Tempestades de acero habían caído sobre las catedrales y templos que hacía tiempo ya no eran más que panteones y tumbas de dioses muertos. ¿Por qué? Entre otras cosas por el "nihilismo alemán", militarismo guerrero y conquistador, que quiso la nada, la destrucción de la civilización occidental que llegó a odiar por débil, amoral, sin noción de sacrificio, deber ni honor (Strauss: 263). Jean-Paul Sartre, en medio de la conmoción general, en una sala repleta, habla durante dos horas, sin pausa y sin apuntes, con las manos en los bolsillos. Sostiene que el existencialismo ateo que profesa es el humanismo de la nueva era (Watson: 437). Sí, pero al igual que Nietzsche y de Heidegger, que incluye entre los ateos, hay que saber experimentar el desamparo y aceptar que estamos arrojados al mundo. Lo dice sin rodeos "Dostoievsky escribe: Si Dios no existiera, todo estaría permitido. Este es el punto de partida del existencialismo. En efecto, todo está permitido si Dios no existe y, en consecuencia, el hombre está abandonado, porque no encuentra ni en sí ni fuera de sí una posibilidad de aferrarse" (Sartre: 19) La muerte de Dios nos obligaría, por primera vez, a ser hombres en serio.

La muerte de Dios es cosa incómoda. Dios era una hipótesis molesta pero no inútil, como lo creyeron ingenuamente los viejos radicales franceses que la quisieron reemplazar rápidamente por códigos morales laicos. Para Sartre, muerto Dios no hay frente a nosotros valores u órdenes que legitimen o limiten nuestra conducta. Debemos elegir y estamos solos en la tarea. Pero, peor aún, estando solos, respondemos por todos. Sartre polemiza con los comunistas que acusan al existencialismo de ser una filosofía de la decadencia que conduce a la inacción, al intimismo, a la parálisis. Sartre les dice que estamos obligados a tomar decisiones. Que el no tomarlas es una decisión. No hay pues quietismo, inacción. Tampoco hay individualismo pues cuando tomo una decisión, incluso la más íntima, afecto a toda la humanidad. El filósofo francés provoca poniendo el siguiente ejemplo. "Y si yo quiero, hecho más individual, casarme, tener hijos, incluso si este matrimonio depende únicamente de mi situación, o de mi pasión, o de mi deseo, con eso no me comprometo solamente a mí mismo, sino a toda la humanidad en la senda de la monogamia. De este modo, soy responsable ante mí mismo y ante todos y creo una cierta imagen del hombre que elijo; eligiéndome, yo elijo al hombre" (Sartre: 15) El filósofo existencialista sabe lo que dice. Él, junto con su mujer Simone de Beauvoir, serán ejemplo de una relación amorosa abierta, sin compromisos. El que opta por la monogamia o la poligamia lo hace para toda la humanidad. El que reclama que sólo vive para sí y que puede tomar cualquier decisión pues no todos procederán como él, actúa de mala fe (Sartre: 16 y 39).

Destaquemos el punto y con él cerremos nuestras reflexiones acerca de "la

---

6 Para Paul Ricoeur, el filósofo francés, seguidor de Mounier, los maestros de la sospecha son Marx, Freud y Nietzsche. Nos invitan, junto con Descartes, a sospechar. No sólo que lo que se nos aparece prima facie como verdad es mentira. Más aún, la conciencia en su conjunto es una conciencia falsa. Así, según Marx, la conciencia enmascara intereses económicos, en Freud la conciencia es deformada por la represión del inconsciente y en Nietzsche por el resentimiento del débil. Eso sí, ellos quieren realizar una acción positiva desciframiento y de extensión de la conciencia (Ricoeur: 33-35) Pero creo que aun así no dejan mucho espacio para la esperanza (Díaz 1980: 167-180).

muerte de Dios" y empecemos las relativas a la "muerte del hombre". Nietzsche, Heiddeger y Sartre lo saben. Muerto el dios sujeto y fundamento del mundo y de la moral, estamos solos. ¿Será el tiempo de un nuevo humanismo? Nietzsche, como los titanes de la antigüedad que admiraba, hablará de la llegada de un super hombre. Sartre creía en un humanismo ateo de la libertad, el nuevo Prometeo, ahora libre, ilustrado y racional. Heidegger reclamará a ambos que no hacían otra cosa que volver a caer en la metafísica, la de la subjetividad como fundamento de todo. Y eso no era más que hacer del hombre un dios. Un pobre dios, por cierto.

2.- La tragedia del humanismo antropocéntrico.

"En todo caso, una cosa es cierta: que el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano. Al tomar una cronología relativamente breve y un corte geográfico restringido – la cultura europea a partir del siglo XVI – puede estarse seguro que el hombre es una invención reciente (…) (…) El hombre es una invención reciente cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin" Michel Foucault, Las palabras y las cosas.

Jean Paul Sartre y la crisis del humanismo tras los maestros de la sospecha 6y Auschwitz, Hiroshima, Chernóbil y Bhopal.

Como vimos, el vacío dejado por la religión cristiana en el seno de la Europa contemporánea, como fundamento indiscutido de la vida personal y social, fue intentado llenar por toda toda clase de humanismos inmanentes, desde la Ilustración liberal, el republicanismo laicista, el nacionalismo fascista, el existencialismo ateo hasta el comunismo marxista. Jacques Maritain y Emmanuel Mounier dedicaron una buena parte de su vida a criticar el humanismo marxista proletario y el liberal burgués. Ese el mundo que está hoy en ruinas y es en el que habitamos.

Como dijimos, Jean-Paul Sartre declaró que "si Dios no existe, hay por lo menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto, y que este ser es el hombre, o como dice Heidegger, la realidad humana (…) (…) empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho" (Sartre: 12-13) Estamos condenados a estar solos y a ser libres. " Condenado porque no se ha creado a sí mismo y, sin embargo, por otro lado, libre porque una vez arrojado al mundo es responsable de todo lo que hace". (Sartre: 20) Condenado a ser libre, sin que exista una naturaleza humana que lo funde, en el desamparo, descubriría que no hay otro legislador que él mismo y es ahí donde decidiría de sí mismo. Todo hombre vive la "necesidad de estar en el mundo, de estar allí en el trabajo, de estar allí en medio de los otros y de ser allí mortal" (Sartre 33-34) En este mundo, que objetivamente nos limita a todos, pero que cada uno vive subjetivamente, a su modo, debemos darle sentido a nuestra vida, inventando nuestros valores realizando el tipo de humanidad que queremos alcanzar. Llamado a la esperanza en la acción, el existencialismo ofreció un humanismo de la libertad, del salir de sí mismo y elegir en esta única vida que poseemos el sentido y el fin que nos libere y realice.

Este proyecto está en ruinas.

¿Por qué? Porque la increíble capacidad de “barbarie” del hombre occidental no tuvo descanso y las ciencias que lo estudian no dejan de lanzar sombras sobre su presunta racionalidad y libertad. El hombre no podía ocupar el lugar de ese Dios asesinado.

Anotemos que Jean-Paul Sartre se atrevió a ofrecer este nuevo humanismo tras Auschwitz. Más allá del dato horroroso de esa industria de muerte que fue el Holocausto, el Occidental pudo comprobar el fracaso de una pedagogía humanista que había nacido justamente en la Grecia clásica de la Paideia y la Roma de la humanitas de Cicerón para combatir la barbarie. El orgulloso griego conquista Asia para civilizar a los bárbaros. Cicerón es un hombre nuevo, no un aristócrata de cuna, que reclama la cultura de las letras y la civilización del urbanismo que marcará su superioridad sobre británicos, galos, celtíberos, germanos y demás. A este fracaso de las letras clásicas se sumó la abierta complicidad de científicos y técnicos que pusieron toda su ciencia en beneficio de este siglo de inhumanidad (Glover). El infierno había tenido sitio en la tierra. Peor aún, Hannah Arendt afirmó que ni siquiera la palabra infierno era adecuada para describir un campo de concentración. Levinas dirá que los muertos sin sepultura de la guerra y de los campos de concentración acreditaban la idea de una muerte sin nuevos amaneceres ¿En qué habían quedado los altos ideales de la razón, la libertad y dignidad de Pico della Mirandola, Descartes, Spinoza o Kant? No es raro que la charla de Sartre acerca del existencialismo y el humanismo haya tenido que darse con una hora de atraso, entre sillas caídas, gritos y desmayos. Su pretensión era titánica.

La verdad es que Jean Paul Sartre confiaba demasiado en el ser humano y en las capacidades de su razón, libertad y responsabilidad. Este optimismo del compromiso total y cuya única esperanza era la acción, ya entre las ruinas de la Hiroshima del 6 de agosto de 1945, seguiría siendo demolido por el mundo de los hechos y de las ideas posteriores a la famosa conferencia de Sartre.

Primero, insistamos en que el mundo de los hechos destruyó el ideal de un antropocentrismo que nos prometió ser “amos y propietarios”, tanto de nosotros mismos como de la naturaleza. Así como las guerras religiosas destruyeron el ideal de la cristiandad de los abuelos y padres de Pascal, ¿después del Gulag, el S-21 del Khmer Rouge, de Chernóbil y de Bhopal se puede seguir creyendo que la sola razón humana, hecha ciencia y tecnología, nos llevará al progreso? ¿Alguien puede aún creer que tras la muerte del orden cristiano fundado en Dios, una moral que no quiera caer en el nihilismo puede fundarse en la creencia de un hombre libre y consciente o en un super hombre, un supra hombre? Martin Heidegger sabía que el espacio metafísico ocupado Dios no sería ocupado nunca por el superhombre de Nietzsche (Citado en Buber: 127). Por cierto, es mala lógica criticar una idea del mundo del deber ser, a partir de sus eventuales realizaciones en el mundo del ser. Sin embargo, las miserias del ser humano y sus realizaciones han sido explicadas desde el mundo de la teología, la filosofía y de la propia ciencia. Esto nos lleva al segundo mundo, el de las ideas.

Segundo, la propia ciencia humana anterior a Sartre ya tenía mucho que decir en contra de la pretensión de hacer del hombre fundamento de todo. Es 1934. En la universidad internacional de verano de Santander, un filósofo francés realiza sus charlas que darán base a su libro "Humanismo Integral". El racionalismo con Descartes, Rousseau y Kant habían "creado una imagen altiva y espléndida de la personalidad del hombre, infrangible, celosa de su inmanencia y su autonomía y, finalmente, buena por esencia" (Maritain 1966: 31) Un humanismo que exaltó el individuo en Lutero, la razón en Descartes y la naturaleza en Rousseau se transformó en tragedia tras los golpes mortales recibidos por parte de Darwin y Freud (Maritain 1938). "He ahí el hombre: un animal que no tiene una dignidad espiritual superior a la materia de la que ha evolucionado y una conciencia personal que no es más un lugar de cruce y de conflicto de una líbido, ante todo sexual, y de un instinto de muerte " (Maritain 1966: 31-32) No es raro que ese ser individual, de tan pobre y disociada contextura, fuese reemplazado por el hombre colectivo de Hegel y Marx; que también terminaría entre las ruinas del 9 de noviembre 1989. Jean-Paul Sartre creía demasiado en un ser que había sido humillantemente desnudado por la filosofía y la ciencia.

Martin Heidegger se enfrentó directamente al proyecto sartreano, que no dudó en citarlo como una de sus fuentes de inspiración. En su "Carta sobre el humanismo", de 1946 Heidegger cuestionó si sea necesario seguir manteniendo la palabra "humanismo" tras el evidente daño que provocan todos estos títulos que el mercado de la opinión pública reclama (Heidegger 2006: 15) Tras Grecia, Roma, el cristianismo y el Renacimiento, entendemos el humanismo como "el esfuerzo por que el hombre se torne libre para su humanidad y encuentre en ella su dignidad, en ese caso el humanismo variará en función del concepto que se tenga de ´libertad´ y ´naturaleza´ del hombre" (Heidegger 2006: 23) Así, por definición, todo humanismo se basa en una determinación de una esencia de ese ente llamado hombre y de sus características sustanciales. Y para Heidegger la "esencia" del hombre reside en su ex–sistencia. Por lo tanto, toda búsqueda del definir, de-limitar, lo humano sobre la base de distinguirlo de lo animal, la naturaleza, lo divino, etc. no es otra cosa que volver a los dominios de la metafísica, centrada ésta en dominar el ente y olvidar el pensar la verdad del ser y asumir su cuidado (Heidegger 2006: 20). Así, para Heidegger el humanismo de Sartre no es más que metafísica que hace del sujeto fundamento de todo. Y para Heidegger "la última y peor de las confusiones consistiría" en usar su pensamiento acerca del hombre "como si fuera la aplicación secularizada y traslada al hombre de una idea sobre dios expresada por la teología cristiana" (Heidegger 2006: 33). " El hombre no es el señor de lo ente. El hombre es el pastor del ser" (Heidegger 2006: 57). Lo decía el filósofo que, no sin razón, había criticado las locas pretensiones del hombre de la técnica y de las masas. Y que se dejó arrastrar por ellas bajo el fenómeno nazi.

Michel Foucault y la muerte del humanismo disciplinario

Martin Heiddeger tendrá un seguidor que se declarará, eso sí, un poco díscolo respecto de él. Es Michel Foucault quien tomará distancia de las palabras

de Jean-Paul Sartre. Justamente en las “Palabras y las cosas” Michel Foucault abordará la muerte del hombre en el sentido que Nietzsche lo había hecho de Dios. Para Foucault el hombre era una “invención reciente” dentro de la historia de una parte bastante acotada de la humanidad que era Europa. Obviamente, decir cuándo cronológicamente apareció el primer ser humano, es cosa más bien de la antropología y de la paleontología, iluminadas, por cierto, por la filosofía y la teología. Lo que Foucault afirma es que para el saber europeo, hasta el fin de la Edad Media, era Dios y no el hombre el centro del universo. Para Foucault, tras el fin del teocentrismo será el hombre sujeto y objeto principal de estudio. Entonces con la “Muerte de Dios” nacen las ciencias del hombre. En efecto, dejado sólo, el hombre se abocó a elaborar “ciencias humanas” como la medicina, psicología, sociología, economía, lingüística, etc. En ese sentido Michel Foucault bien podía escribir que “El hombre es una invención reciente cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento ”. (Foucault 2005: 375) Sin embargo, Foucault añade algo más inquietante aún que el nacimiento reciente del hombre, sino que quizá vendría su próximo fin, cuyo rostro se borraría como “un rostro pintado en la arena, a la orilla del mar” (Foucault 2005: 375). Afirmaciones como éstas lo llevarán a la primera escena de la intelectualidad y sociedad francesa, desplazando incluso a Jean-Paul Sartre. ¿Qué podía significar la muerte del hombre cuya libertad tan alto había elevado Sartre?

Como vimos, el hombre nacido del existencialismo carecía de toda esencia. No era más ni menos que un proyecto abierto cuyo sentido correspondía a cada ser humano construir. No hay sujeto trascendente detrás de las palabras y las acciones del hombre. No habiendo esencia humana, hay una existencia a definir a través del lenguaje que se hace acción. Foucault adhiere a todo esto, pero agrega más, y en eso marca sus diferencias con Sartre. El hombre no sólo era un concepto reciente sino que además desmesurado en sus pretensiones. Nada menos que llenar el vacío dejado por Dios. Se intentó hacer del hombre un sujeto esencial y suprahistórico, fundamento de todo lo real, y de su conciencia la fuente del sentido. Esto no sería más que un sueño de la moderna antropología filosófica dogmática (Castro: 225-233). Ese humanismo pretencioso agonizaba. Era preciso “desembarazarse del sujeto constituyente” y realizar una búsqueda genealógica de la constitución histórica del ser humano (Foucault 1992: 191). Foucault cuestionó además la libertad existencial sartreana. Para él, como buen ex comunista, era obvio que las estructuras socio-económicas son mucho más opresivas que lo que Sartre parecía reconocer. Más aún, y como buen seguidor de los estructuralistas como Claude Levi-Strauss, las ideas que configuran el mundo que nos rodea y que se expresan en el lenguaje nos condicionan con igual o mayor determinación. No podemos pensar “fuera” de las reglas del lenguaje de nuestro tiempo. Para Foucault, admirador de Nietzsche y de su genealogía de la moral, ese saber expresaba lo que un grupo poderoso compartía e imponía como “la” verdad. Él “creía” que la verdad no estaba fuera del poder, ni carecía de poder. La verdad era de este mundo y cada sociedad tenía su propio régimen de verdad que generaba un discurso, procedimientos, instancias y encargados de decir lo que funcionaba como verdadero (Foucault 1992: 198). Así y en particular, las ciencias humanas no sólo describían al ser humano, sino que además lo definían. Eran discursos que controlaban y cohesion-

impuso su régimen de verdad y de poder. Pues, como le dijo Foucault a Chomsky en Ámsterdam, las luchas sociales no pueden dirimirse por un concepto de justicia más puro o una legislación superior a la existente, pues tales cosas no existen. Critiquemos el constructivismo y relativismo que muchos atribuyen a Michel Foucault.

Paul Boghossian recuerda verdades elementales. El relativismo absoluto y el constructivismo extremo no son aceptables. No es cierto que todo conocimiento sea subjetivo ni que todo saber no sea más que un producto social. Respecto del constructivismo, Boghossian nos escribe que si fuese cierto que todo conocimiento es un constructo social se dan paradojas y problemas insuperables. Primero: La de la causalidad. Si creemos que los dinosaurios sólo existieron cuando los humanos concebimos y expresamos el término "dinosaurio", caemos en el problema que el efecto – el bautizo por parte de los humanos - sería anterior a la causa – la existencia de los dinosaurios hace sesenta y cinco millones de años -. Segundo: La de la idoneidad conceptual. El concepto electrón lo creamos para describir algo que existe y que es independiente de nosotros. Desaparece el ser humano, no desaparecen el electrón ni las estrellas. Tercero: El problema del desacuerdo. Si A es A para la comunidad X y es No (-) A para la comunidad Y, concluimos que A es A y (-) A al mismo tiempo, lo que es contradictorio. Respecto del relativismo global, conocidas son sus objeciones desde los tiempos de Aristóteles. Primero: Si todo es relativo caigo en contradicción o sólo estoy afirmando algo que para mí es agradable, pero que no es obligatorio aceptar. Segundo: Si afirmo que no hay hechos morales absolutos y sostengo el nihilismo moral, estoy proponiendo una moral absoluta: no hay moral. Tercero y por último, es la relación entre saberes locales verdaderos y globales falsos. En efecto, si acepto que la creencia de Foucault de los saberes locales y sus subversiones en contra de los saberes globales, se presenta el problema que si acepto que "dentro de la teoría moral que yo acepto, x es un acto malo", estoy afirmando un hecho moral absoluto dentro de una comunidad local. Luego, ¿por qué no la universalizo? ¿No es esa la forma que hoy podemos hablar de derechos humanos universales con más propiedad que en 1939? Además, todo relativismo moral local supone un marco global, pues se trata de relativizar un valor moral a un caso o comunidad particular. Por ejemplo, podríamos decir, impropiamente por cierto, que entre los humanos el canibalismo es una práctica condenada salvo entre los caribes. Bien. Pero hay algo que une a eso caribes del resto: su humanidad. El relativismo o es contradictorio o es incomprensible (Boghossian: 1-88)

Martin Lynch agrega un juicio normativo en contra del relativismo. Lo hace como un liberal que afirma que no podremos construir una sociedad decente sin apelar a la verdad como meta alcanzable por los hombres y fundamento de una convivencia civilizada – razonable y pacífica - entre ellos. Como nos dijo Hannah Arendt, a propósito de los excesos del totalitarismo, si aceptamos como seres tecnológicos que somos que "todo es posible", es muy fácil que pasemos a creer que todo está permitido. No es raro que los tiranos sean amigos de afirmar que la verdad es algo relativo y que la mentira puede ser noble. Jean Jacques Rousseau nos enseñó que para evitar que el pueblo se rebele en contra de él, hay que convencerlo que el bien común no existe, que no hay nada noble que defender. Por ello y volviendo a Lynch, el hombre no sólo debe, sino que también puede alcanzar conocimientos verdaderos. Sin ruborizarse puede afirmar que la verdad

es objetiva, que es buena, que vale la pena investigarla y que es valiosa preocuparse por la verdad en sí misma. Por cierto eso no significa que sólo existe una verdad; que la sola razón pura puede acceder a ella; que es misteriosa y que sólo algunos pueden acceder a ella o que vale la pena alcanzarla a toda costa (Lynch: 34 y 35).

Volvamos directamente a Michel Foucault y veamos que su obra y vida permiten esbozar proyectos anarquistas, reformistas e incluso ilustrados que demuestran las vacilaciones del autor de la "Muerte del Hombre" como de todo humanismo. Lamentablemente, estas vías quedaron cerradas o quedaron inconclusas tras la prematura muerte de Michel Foucault.

Michel Foucault y los senderos que no llevan a ninguna parte

Michael Walzer ha dicho que Foucault parece afirmar que vivimos en un sistema que a veces llama capitalista y otras veces sociedad disciplinaria, ciudad carcelaria, régimen panóptico o archipiélago carcelario. Tanto las disciplinas intelectuales como otras, están radicalmente mezcladas y ayudan a ejercer ese control sobre nuestro cuerpo. El médico con el psiquiátrico, el criminólogo con la cárcel, el pedagogo con la escuela, etc. forman parte de ese sistema que no tiene un Estado mayor que lo gobierne. Un millón de relaciones microfísicas del poder generan este sistema macrosocial. (Walzer en Couzens: 69-71) Pero, ¿no será que Michel Foucault, al describir-denunciar las instituciones totales y los regímenes disciplinarios lo que nos está sugiriendo es una suerte de anarquismo utópico como salida? Michael Walzer cree que no. Michael Walzer cuestiona la interpretación anarquista de Michael Foucault. Ésta podría sostener, a partir de ciertas declaraciones del filósofo francés tras 1968, que la sociedad futura podría ser un cúmulo de experiencias de liberación, individualidad, comunidad, cuerpo y placer no disciplinados por leyes represoras o disciplinas morales. Pero para Foucault el problema de esta interpretación es que no cree, contra los anarquistas clásicos, que el ser humano libre sea naturalmente bueno, sociable y fraterno. No lo cree, pues para él no hay naturaleza humana. Los seres humanos no somos más que constructos sociales, hábilmente definidos y disciplinados por regímenes de verdad-poder.7 Por lo tanto, si todo se aboliera, lo que llegaría sería más el nihilismo que el anarquismo. "Porque según sus propios argumentos o no quedará nada, nada de visiblemente humano, o se producirán nuevos códigos y disciplinas" (Walzer en Couzens: 72) Pero, quizá podría interpretarse a Foucault como un reformista que intenta develar el mal que anida en nuestras relaciones diarias de poder y así invitar a mil resistencias, revueltas y rebeliones locales. Charles Taylor busca esa interpretación, pero tampoco arriba a buen puerto, pues parece hundirse en un mar de pensamiento "confuso y contradictorio" (Taylor en Couzens: 82).

Cuando Charles Taylor lee la obra de Foucault afirma que su obra pareciera ser una investigación que denuncia todas estas formas de control. Parece como si quisiera traer a la luz los males que encierran. Pero Foucault se niega a sacar la conclusión que la superación de esos males promovería el bien. Pues para él, como nietzscheano, "la" verdad y "la" libertad son cosas que no existen. Simplemente pasaríamos de un régimen de poder a otro en el cual verdad y libertad no serían más que remozadas máscaras del nuevo régimen. (Taylor en Couzens: 81-82) Por eso tiene razón Walzer, cuando nos dice que aun

cuando realicemos reformas en éste o aquél régimen disciplinario "Foucault no nos da ninguna razón para esperar que éstos sean mejores que aquellos con los que ahora vivimos. Y tampoco nos da ningún modo de saber qué podría significar "mejor") Si lo normal o anormal es sólo un producto social y la verdad, incluso la científica, es una manifestación más del poder ¿cómo distinguir la internación de enfermos mentales peligrosos en una sociedad democrática del encarcelamiento de los disidentes políticos en un hospital psiquiátrico?" (Walzer en Couzens: 77) A partir de Walzer y Taylor podríamos decir que todo esto es profundamente conservador, falso históricamente y normativamente negativo para la humanidad. Es conservador pues nos dice que toda sociedad es disciplinaria, e incluso no hay Estado que conquistar ni política revolucionaria que realizar. Falso históricamente pues sus antiguos camaradas bien sabían que los bolcheviques usaron el Estado central – no la capilaridad social ni los saberes locales- para cambiar el régimen económico y social. Finalmente es normativamente incorrecto pasar del obvio reconocimiento que todo saber e institución disciplinaria es un ejercicio del poder a negar que ese ejercicio pueda ser regulado éticamente. De hecho lo son según principios intrínsecos - la verdad y bien que busca realizar cada disciplina en favor del paciente, alumno, internado, recluta, obrero, feligrés – y postulados externos de acuerdo a la dignidad y derechos de los miembros de la sociedad. No es lo mismo educación que adoctrinamiento, castigo que tortura, cárcel que campo de concentración y hospital psiquiátrico que Gulag (Walzer en Couzens: 77).

Charles Taylor afirma que los análisis históricos foucaulteanos son unilaterales y simplificadores (Taylor en Couzens: 94-97) Para abrir camino en la fundamentación de la dura afirmación hagamos las siguientes preguntas. ¿No se puede demostrar que el paso el tratamiento del loco o del interno no es humanamente mejor que en los tiempos de la época clásica? ¿No se puede afirmar que hemos avanzado en autogobierno popular en la democracia francesa de hoy que respecto de la monarquía absoluta de Luis XIV? ¿La sexualidad de hoy no podría ser más libre y espontánea que la practicada en los villorrios de la Edad Media? ¿El aceptado maltrato de niños en los colegios de hace un siglo atrás no es peor que la conciencia de los derechos de los menores de hoy? ¿Michel Foucault rechaza la violación sexual, el sexo con niños, la tortura de los presos, el sadismo, etc.? Si lo hace, ¿En nombre de qué lo hace? ¿El maltrato físico y psicológico de los perturbados mentales es una aplicación lógica de la arzón moderna que busca imponerse o su contrario? (Holmes: 308) Si apoya la insurrección de los saberes sometidos y revueltas locales ¿en qué se basa? ¿En un poder desnudo que no tienen y muy probablemente no tendrán? ¿En qué queda la desobediencia civil y la objeción de conciencia si no pueden apelar a principios de una justicia constitucional superior? (Arendt 1973: 65) ¿Martin Luther King, en su carta desde la cárcel de Birmingham no recurrió a la concepción de justicia de San Agustín al reclamar que una ley injusta no era ley y a Tomás de Aquino quien escribió que una ley

que degradaba a la persona era cosa injusta? (King: 12) ¿No es la apelación a valores universales lo que hizo declarar al muy cristiano Tolstoi su adhesión al gran hindú Gandhi en un lejano 7 de septiembre de 1910? (Thoreau, Gandhi y Otros: 180-190) Pasemos a una última cuestión.

¿Era Michel Foucault un relativista que evitó todo juicio de valor universal?

De las preguntas que insinúan respuestas pasemos ahora a las afirmaciones acerca de Foucault; aunque aún con un tono tentativo. Mal que mal estamos escribiendo acerca de Foucault, un autor que el propio Habermas dice que quizá no lo entendió bien: un estoico observador neutro de la realidad pero, a la vez, un apasionado intelectual, sensible moralmente, comprometido con su momento histórico (Habermas en Crouzens: 119) Charles Taylor concluye que la concepción del poder de Foucault carece de sentido; pero que hay en él trazos de un humanismo universal. Primero, la conclusión negativa. El poder supone siempre una limitación sobre nuestros deseos e intereses. Que ello sea producto de la fuerza o de la autoridad es una diferencia central. El poder legítimo supone una fundamentación en ciertas verdades. Así, por definición, el poder es dominación, libertad y verdad. El programa de Nietzsche-Foucault en orden a separarlas aparece como sin sentido (Taylor en Couzens: 104-108). Segundo: sendas y cifras para una afirmación positiva. Michel Foucault, a veces, recurre a una cierta comprensión de la dignidad humana, de su libertad y derechos y de una sociedad que ha proclamado que sus ideales son los de la autonomía personal y el autogobierno popular. De otro modo no habría criticado la esclavitud y el rechazo de la igualdad entre los antiguos (Holmes: 280) Palabras que usa como liberarse de la servidumbre o acabar con la intolerancia están cargadas de moralidad. Hay en él trazos de una concepción de la buena vida de estoicos y románticos, basada en la formación y cuidado del yo, la estética de la existencia, del hacer de la vida un obra de arte que se expresa libremente (Taylor en Couzens: 114) Es un humanismo que se hace cívico y que nos permite distinguir un cuerpo disciplinado represivamente de un autocontrolado libremente. (Taylor en Couzens: 95-97). Lo mismo sugiere Jürgen Habermas cuando lee la última conferencia de Foucault a propósito del proyecto ilustrado y la escuela crítica. Ahí parece valoran y ser parte de ese proyecto marcado por la voluntad de conocimiento, la pasión por el bien que surge de la participación de ciudadanos que dictan sus leyes que rigen la autonomía personal, su régimen republicano y la paz mundial (Habermas en Couzens: 119-121).

Michel Foucault sí acertó cuando afirmó que en sociedades como la nuestra la "verdad" está centrada en la forma del discurso científico y en las instituciones que lo producen" (Foucault: 198) Incitada continuamente por el poder económico y político el discurso científico era objeto de un inmensa difusión y consumo. Algunos grandes aparatos políticos o económicos como universidades, ejército, medios de comunicación social lo controlaban parcialmente constituyéndose en el núcleo de la cuestión de todo un debate político y de todo un enfrentamiento social (luchas "ideológicas")" (Foucault 1992: 198) En lo que nos interesa especialmente es la ciencia – discurso y práctica - la que constituye la base de los principales desafíos al humanismo en las sociedades de hoy, sobre

todo en las más ricas materialmente hablando y más avanzadas tecnológicamente. Veamos porqué.

3.- El ser humano en tiempos del post humanismo biotecnológico

"Las sociedades modernas, que se encuentran estructuradas por la ciencia y viven de sus productos, han desarrollado una dependencia con respecto a ésta comparable a la que une a un drogodependiente y sus drogas. Deben sus medios materiales a la ética fundamental sobre la que se basa el conocimiento, y su debilidad moral a los sistemas de valores, devastados por el propio conocimiento, a los que aún intentan remitirse. La contradicción es evidente".

Jacques Monod, El azar y la necesidad

Tres desafíos de la biogenética al humanismo cívico en cuanto libertario, igualitario y fraterno

Seguimos en el tono polémico de este ensayo y afirmemos que vivimos en tiempos de post humanismo donde el propio poder del ser humano, liberado de toda atadura divina o moral, amenaza con hacer desaparecer la humanidad tal como la conocemos hoy. Así, tal cual. El impacto de la biotecnología, aliada con científicos neutrales moralmente, políticos que se dedican a regular los cambios así como se van dando y comerciantes ávidos de fabulosas ganancias pueden generar la "muerte del hombre" tal cual lo conocemos hoy. ¿Demasiado conservador? ¿Excesivamente pesimista con respecto al futuro de la humanidad y el potencial benéfico de la ciencia? Pedimos dejar en suspenso las acusaciones de conservadurismo y pesimismo. Lo abordaremos al final del ensayo.

Concentrémonos en tres enormes amenazas que nos ciernen: explosión demográfica y sobreexplotación de la Tierra; crisis medioambiental y los efectos perversos del desarrollo científico-tecnológico (Kennedy: 39). Respecto de este último punto veremos cómo el anuncio de tiempos post humanos no es un patrimonio de intelectuales conservadores o políticos apocalípticos. En este apartado quiero presentar a neo conservadores como Fukuyama, progresistas ilustrados como Habermas, republicanos como Sandel y científicos como Jacques Testart, el padre científico del primer bebé probeta francés, quienes nos invitan a atrevernos a ser humanistas en tiempos de pos humanismo.

Francis Fukuyama ha escrito que "puede que estemos a punto de entrar en un futuro posthumano, en el que la tecnología nos dotará de la capacidad de alterar gradualmente esa esencia con el tiempo" (Fukuyama: 344). Francis Fukuyama nos propone analizar tres situaciones hipotéticas: la primera es la neurofarmacología que moldeará nuestra inteligencia y estados de ánimo a voluntad (Fukuyama: 25); la segunda es la investigación en células madres que nos puede ofrecer una permanente reposición de órganos, con la excepción hasta ahora del cerebro, gozando así de una vida virtualmente inmortal (Fukuyama: 25-26); y tercero, la selección y manipulación de embriones por parte de padres ricos para optimizar la naturaleza de los niños que van a tener (Fukuyama: 26).

Tenemos desafíos éticos centrales para un humanismo contemporáneo.

Primero, ¿volveremos a las políticas eugenésicas que expulsan a los seres humanos mal concebidos y mejoran la dotación genética de los privilegiados? La biogenética nos obliga a pensar en la eugenesia, es decir, en la "´ciencia´de la mejora racial". Se trataría de una eugenesia liberal, diferente de la totalitaria de los nacionalsocialismos. Esta última era impuesta autocráticamente desde el Estado y reproduciendo un modelo de perfección. La eugenesia ahora sería liberal y de libre mercado. Esta ya la conocimos en la Inglaterra y Estados Unidos de principios del siglo XX. Movimiento eugenésico que se propuso ser una verdadera nueva religión que sugirió escoger la pareja matrimonial para ir, de generación en generación, mejorando la raza (Sandel: 95-104) Unos 60 000 estadounidenses "deficientes" fueron esterilizados (Sandel: 99) También se aplicó en Suecia de hasta bien entrado los años setenta del siglo pasado (Judt: 538-539). Habermas sostiene que las condiciones básicas de la libertad y de la identidad persona suponen el respeto de la dignidad de la vida humana y lo indisponible de su dotación corporal. Contra una eugenesia positiva, a través de la cual los padres eligen las características de sus hijos, Habermas recuerda que un niño crece, no es algo que se hace; se educa culturalmente y se cura terapéuticamente, pensando en los deseos del futuro hombre o mujer, no sobre la base de la manipulación objetivizadora e invasiva, controlada por los deseos de los padres. Un niño que llega a adulto, sabiendo que fue programado genéticamente por sus padres, deja de contemplarse como autor indiviso de su biografía y sufre la conciencia de tener que compartir esa autoría con otro; y puede dejar de verse como persona de igual condición al resto (Habermas: 64-75). Sandel, no compartiendo todo con Habermas, agrega que si damos curso a estas políticas pronto podríamos estar en la situación que los padres sean conminados a perfeccionar genéticamente a sus hijos; pues: ¿no debería hacer eso todo buen padre? Hoy, tener un hijo con síndrome de Down, es fruto sobre todo del azar; mañana muchos padres se sentirán juzgados o cuestionados por tenerlos (Sandel: 134)

Segundo, ¿en qué quedará la dignidad? Cuando el humanismo se preguntó por primera vez acerca del fenómeno humano, lo hizo observando en qué nos diferenciábamos de otros seres vivos. Sin embargo, Fukuyama escribe que llegaremos a un momento en que "Se habrían transferido genes humanos a animales, e incluso a plantas, con fines científicos y para producir medicamentos nuevos; y se habrán añadido genes animales a ciertos embriones para incrementar su fortaleza física o su resistencia a las enfermedades." (Fukuyama: 26) ¿Qué será lo humano? Es raro que en tiempos que cada vez más, y con justicia, ponemos límites a experimentar sobre animales no humanos o incluso de alimentarnos de ellos, se manipule a tal punto a los seres humanos. Es cierto que la ética, a través de comités autónomos y de la política que dicta leyes, ha intentado poner límites en esta dirección. Por ejemplo, se ha condenado la clonación humana pues atenta contra

la idea kantiana de que el ser humano es un reino de fines, fin y no medio, sujeto autónomo y no objeto manipulable y "la ley biológica fundamental que descansa en la diversidad que hace a la riqueza evolutiva de la humanidad" (Testart: 97) Sin embargo, se pregunta si la clonación será detenida pues, ¿no es la culminación lógica, el final del camino, de un humanismo egocéntrico y del afán de verdaderos Prometeos que se autogeneran? En lo que se llama hiperpaternalidad observamos los excesos de este espíritu que asume el papel propio de los dioses. Respecto de nuestros hijos hay un amor que lo acepta tal cual es y un amor transformador que lo invita a superarse. Cuando Prometeo entra a la familia, el amor- transformador "comienza estimulando y termina rechazando" (Sandel: 74) Comenzamos así a controlar a nuestros hijos para que alcancen el éxito, por lo que los obligamos de pequeños a las más altas exigencias deportivas, musicales o intelectuales (Sandel: 76-94) La biogenética puede acelerar este proceso cultural que ya se observa entre nosotros y que atenta contra la autonomía de nuestros niños y de su dignidad. Pues a un niño se le quiere tal como nos llega, como quien recibe un don que no depende de nuestra ambición, mérito o voluntad. La educación de nuestros niños nos obliga a ser humildes, pues no está por completo en nosotros su éxito o fracaso; a también asumir que no somos responsables de como ellos son y de enseñarles a ser solidarios pues muchos de sus talentos y capacidades son fruto de la herencia genética no merecida o de haber azarosamente nacido en medio de una familia cultivada y amorosa. Humildad, límites de la responsabilidad y promoción de la solidaridad entre los seres humanos se verán afectados si mañana elegimos la conformación genética de nuestros hijos (Sandel: 129-147)

Tercero, la igualdad entre los seres humanos deberá repensarse pues "¿qué será de los derechos políticos cuando de verdad seamos capaces de producir unos individuos con sillas de montar en las espaldas y otros con botas y espuelas?" (Fukuyama: 27) Más que la manipulación, lo que nos amenaza aquí es la cualificación genética. El poder de perfeccionar algunos de nuestros hijos, dotados de padres con dinero y acceso a la comunidad científica, abrirá las puertas a nuevas clasificaciones y jerarquías entre los hombres. "El racismo del gen podría reemplazar, pero esta vez científicamente, al racismo de la piel o del origen" (Testart: 57) No es difícil imaginar un futuro en que los super musculosos, los hiper memoriosos, los altos y bellos hagan sentir todo el peso de su superioridad a quienes no pudieron o no quisieron optimizarse genéticamente. James Watson, el biólogo que descubrió parte de los secretos del ADN, ha sostenido que las mujeres debieran poder elegir si abortar o no fetos por razones genéticas, ya sea porque serán homosexuales, disléxicos, sin talento musical o demasiado bajos (Sandel: 107-108) El propio John Rawls sostuvo que el contrato social podría tener por objetivo asegurar la mejor dotación genética, para " preservar a lo menos el nivel general de capacidades naturales y para prevenir la difusión de defectos graves" (Citado en Sandel: 118)

Tan inquietantes preguntas nos debieran hacer concluir que hoy más que nunca necesitamos una filosofía de la persona humana que nos ayude a discernir cuándo la ciencia humaniza y cuándo destruye lo que consideramos más sagrado del ser humano: su vida, dignidad e igual libertad. Empero, muchas veces se nos dice que es tal la fuerza normativa de lo fáctico, que queda sino encogerse de hombros y señalar que ya hemos pasado el Rubicón. Tras los diagnósticos de preimplantación y la expectativa de cultivos de órganos, que nos ofrecen eliminar vidas humanas en su etapa prepersonal o embrionaria, de dotarnos de una vida larga y sana y de aumentar la productividad de nuestras economías, ¿podemos detenernos? Habermas se rebela contra esta actitud que "amenaza con hacer desaparecer de la esfera pública los procesos detallados de clarificación normativa" (Habermas: 31) Lo hipermoderno no se opone a lo hipermoral. Lo moderno es justamente lo reflexivo para realizar actos políticos de acción moral autorreferente que garanticen la existencia de las condiciones de conservación de nuestra auto comprensión como seres libres e iguales, que somos autores de nuestra propia vida y que nos reconocemos los unos con los otros como seres autónomos (Habermas: 41)

La vigencia del humanismo y del cristianismo en el imprescindible diálogo entre ciencia y fe

¿Creer o no creer en la ciencia como fuente de humanización? Quizá ella no es diosa de potencialidades celestiales ni demonio de desdichas infernales. Ella es el gólem de los judíos. Un demonio que puede tanto el bien como el mal. Es el hombre y la mujer quienes deciden qué hacer con este genio ya salido de la botella. Así como las religiones deben asumir su fracaso recordando sus matanzas en nombre de Dios, Ala o Yahvé, la filosofía no puede olvidar jamás las mortales consecuencias de sus llamados a la autocreación de un super hombre. Y la ciencia no debería jamás dejar de conmemorar Hiroshima o Bhopal. La modernidad tiene también efectos perversos (Giddens, Bauman, Luhmann y Beck: 7 y 8) Vivimos en la sociedad del riesgo global en que los efectos perversos de la modernidad pueden ser devastadores (Beck 1998 b: 30-31). "En verdad, el siglo XX no ha sido pobre en catástrofes históricas: dos guerras mundiales, Auschwitz, Nagasaki, luego Harrisburg y Bhopal, ahora Chernobil" (Beck 1998 a: 11) "Tras el siglo XX, nunca más semejante inocencia de creer ciegamente en "el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí " (Glover: 17-25)

Si los científicos reclaman que ellos no son los que deciden acerca del uso de sus vástagos, podríamos decir que se la ponen demasiado fácil. Si el teólogo y el filósofo son a lo menos responsables de las consecuencias previsibles de sus escritos en sus audiencias - ¿no escriben para ser leídos y para persuadir? -, del mismo modo el científico es un ciudadano que deben responder. Por otro lado, el lavarse las manos de ese modo podría llevarnos a concluir que entonces serán otros los que deben entrar a regular tan poderosa actividad que no puede dejarse en manos de adultos que declarar querer actuar como niños inmaduros, sin sentirse responsables de prever y proveer las consecuencias previsibles de sus "juegos".

Hemos citado grandes mentes, nada sospechosas de ser víctimas de conservadurismo metafísico, quienes han puesto atención sobre la magnitud del desafío científico, "verdadera rebelión contra la existencia humana" (Arendt: 15), de hombres que juegan a Dios (Habermas: 35) en un verdadero "supermercado genético" en que se encargarían hijos prediseñados según la voluntad de sus padres y no las del estado (Sandel: 117). Hannah Arendt declaraba que lo esencial es que no aceptemos que la ciencia nos lleve a un mundo sin palabras ni discurso. Si eso llega a ocurrir la "estatura" del hombre habrá desaparecido de la faz de la Tierra (Arendt 1996: 293) Hay que humanizarla ciencia, para que ella nos humanice. Entre más legos reflexionen y deliberen a través de obras de divulgación científica y espacios públicos ampliados mejor. Más aún, debemos avanzar hacia una síntesis entre ciencia y sabiduría, conocimiento y misterio, razón y fe. Nuestra modernidad debe ser reflexiva, autocrítica, racional y razonable.

La tarea de pensar el avance científico-tecnológico y orientarlo éticamente no es tarea fácil. En primer lugar porque vivimos tiempos de liberalismo y también de nihilismo light e incluso radical. Muchos no están dispuestos a limitar el poder de la biogenética en nombre de la libertad. "Desean maximizar la libertad de los padres para elegir la clase de hijos que tendrán, la libertad de los científicos para investigar y la libertad de los empresarios para utilizar la tecnología con el fin de generar riqueza" (Fukuyama: 344). James Watson, uno de los padres del ADN, renunció al Proyecto Genoma Humano cuando científicos que colaboraban en él solicitaron patentes comerciales de las secuencias que habían descubierta (Watson: 749) Por otro lado, no es fácil regular la actividad pues vivimos tiempos post proceso de Galileo. Por una parte, Testart señala que "El poder de la ciencia carece de rostro, es un anónimo colectivo. La índole colectiva de los trabajos diluye las responsabilidades. … El investigador tiene certeza de inocencia, pues no posee ni la intención de hacer daño ni la conciencia de que podrán hacerlo" (Testart 95). Por la otra, existe "una desconfianza epistemológica de los hombres de ciencia ante la ética que la perciben como máscara de la religión y de la política" (Testart: 94)

Sin embargo, si Occidente realmente ama la libertad, la razón y la dignidad de la persona no puede seguir creyendo que sus enemigos sólo se encuentren agazapados detrás del Estado o de las Iglesias. Los verdaderos amigos de la libertad saben bien que sus amenazas también se esconden en mercados transnacionales incontrolados, industrias mediáticas y culturales desbordadas y en burocracias que no se caracterizan ni por la transparencia ni por la responsabilidad cívica (Bobbio: 145-154) En particular, los científicos que están cambiando nuestras vidas viven en un mundo en el cual el discurso ha perdido su poder, pues hacen sin deliberar acerca de lo que hacen (Arendt: 16). Muchos de estos poderes no quieren someterse a control alguno. Y ello a pesar de que las decisiones que allí se toman -empresas transnacionales, medios de comunicación social y laboratorios científicos– afectan la vida de millones y millones de personas. Un científico como Testart se rebela contra quienes demandan, en nombre de intereses mercantiles u objetivos científicos, un derecho que no tienen a dictar nuestras opciones de vida. La tarea que queda por hacer es política pues "Todo verdadero proyecto político debe ante todo impedir que el hombre vuelva a convertirse en una especie solamente natural, cosa que nos amenaza si nuestra ambición de civilización, ese colmo del artificio, refluye bajos los

empujes de la fuerza, de las hormonas y de la territorialidad" (Testart: 114)

Peter Watson al terminar de escribir su impresionante Historia Intelectual del Siglo XX, sostiene que vivimos una hora positiva y que no nos podemos quedar sentados y quietos. El avance de la ciencia, de la economía de libre mercado y de los medios de comunicación social está cambiando nuestras vidas. No hay marcha atrás. ¿Qué podemos hacer? Entre las múltiples ideas que recoge del debate civilizatorio de las últimas décadas me quedo con algunas ideas que ofrezco a los lectores de este largo ensayo. Primero: Partir por reconocer que la ciencia ha encontrado límites –la inmortalidad, la conciencia, el libre albedrío– que no tendrán respuestas y que sí aparecen en el arte, la literatura y las religiones. La pregunta por el sentido no encontrará respuesta en los estrechos límites de un laboratorio. El mundo de los seres humanos es un universo de afiliación y de trascendencia que nos proveen la imaginación, el amor y la religión. Ese no es el mundo de la ciencia. Segundo: Por otro lado, la ciencia, en sus diversas formas, ha llegado a callejones sin salida aparente. Los avances en la cosmología, la física de partículas y la biología distan de seguir progresando. Muchas de sus teorías son metáforas de lo que se llama la "ciencia cínica": especulaciones acerca de realidades respecto de las cuales no es posible la experimentación. Tercero: Este llamado a la humildad debe conjugarse con la grandeza. Aún falta mucho por investigar y descubrir para vivir una mejor vida y cuidar de mejor manera nuestro planeta. Quizá un desafío para la ciencia sea superar la separación entre la visión empirista y pragmática de los anglosajones y la especulativa y holista de franceses, alemanes y orientales. Más aún, si es cierto que la ciencia nos demuestra que la biología es gobernada por la cooperación, quizá sea tiempo que la sociología sea menos gobernada por la idea heredada de Carlos Marx en torno al conflicto y la psicología, hija de Sigmund Freud, tome distancia de la idea del autointerés como motor del desarrollo personal. Cuarto: Dialogar con sabidurías supra empíricas. Nuestras creaciones estéticas, científicas, morales y espirituales son algo más que simples excrecencias de nuestra voluntad de sobrevivir. Por otro lado, las infinitamente pequeñas posibilidades que hayan llegado a surgir un universo con vida consciente nos debe llamar a la intriga de por qué se llevó acabo. ¿Por azar? Esa respuesta no es más satisfactoria de la más elemental de las cosmogonías de la antigüedad. Por todo ello, Watson especula si el siglo XXI no será "pos científico" y "posposmoderno" en el que surgirán nuevas humanidades y un nuevo canon. Científicos y sociedad cada vez dialogan más y puedan afirmar qué es lo valioso y qué es reprochable en nuestra historia, avances y retrocesos (Watson: 825)

Por cierto este diálogo con el mundo científico y político deberá hacerse buscando acuerdos prácticos comunes en los cuales los principios cristianos, como todos de filosofías comprensivas, no pueden pretender imponerse por el sólo peso de la autoridad tradicional ni el expediente del mayor número. Habermas sostiene que debemos dar razones morales de nuestro proceder, es decir, argumentar de tal manera que nos puedan aceptar en una sociedad cosmosivamente pluralista" (Habermas: 34) Por ello es especialmente válido el aporte de un pensamiento humanista cristiano basado principalmente en una razón que se hace filosofía y no teología. Un creyente puede perfectamente argumentar en forma razonable y mediante la razón pública para fundar sus propuestas políticas (George: 132- 148). El diálogo entre fe y razón sigue positivamente abierto (Habermas y Ratzinger 2003).

4.- Conclusiones y palabras finales

"Queremos ya en la tierra alcanzar el cielo; el otro se lo dejamos a los ángeles y a los gorriones"
Heinrich Heine, Un cuento de invierno
"El hombre por excelencia, la fuente de la humanidad, no es el Yo, sino el Otro"
Emmanuel Lévinas, Trascendencia y altura

Los cambios que vivimos son enormes. No sabemos si es exageración decir que vivimos tiempos de post humanismo o post cristianismo. Espero que sí. Sin embargo, creo que más vale pecar por exceso que por omisión. El principio precautorio nos impone la tarea de prevenir antes que curar y evitar procesos que pueden producir daños irreversibles e ilimitados. Por ello hemos citado a Blaise Pascal. Como ha dicho su biógrafo Morris Bishop, el plantear las cosas sombríamente era una táctica del filósofo francés que tenía por objeto convertir al lector. Como hemos recordado Pascal es coetáneo a Descartes, cuyo método contribuirá a la erosión final de una época marcada a fuego por el centramiento en Dios y no en el hombre (Díaz: 36-49). Es vieja táctica clerical meter miedo con las penas del infierno. En este caso, el infierno puede llegar a la Tierra. Pero, no somos clérigos que asustan con un futuro sin esperanza para el que nos los sigue.

Es tiempos de responder a la crítica de ser extraordinariamente conservador a la hora de vislumbrar el futuro de la humanidad. Por cierto la idea de decadencia puede haber partido en la "derecha". Vemos espíritus reaccionarios en el racismo de Arthur de Gobineau, en el ideal del super hombre de Nietzsche, en la idea de crepúsculo de Occidente de Spengler o del retiro del ser a lo Heidegger. Se trata de pensadores de una "derecha conservadora". Pero muchas de sus ideas ya no son de su patrimonio. En Europa, Artaud, Brecht, Fanon, Foucault, Freud o Sartre han contribuido convertir la idea de la decadencia intelectual en un pesimismo cultural que ha echado raíces en la izquierda. Como vimos fue Foucault el que escribió aquello del fin del hombre: "un rostro dibujado en la arena a orillas del mar" (Herman: 435) Habiendo razones de izquierda y derechas para ser pesimistas, no nos dejemos llevar por él.

Observando la evidencia de los avances que ha experimentado la humanidad declaran ser racionalmente optimistas (Ridley: 21) No les faltan razones para afirmarlo. En diez mil años la humanidad ha pasado de 10 a casi diez mil millones de personas. Desde 1850 la población mundial se ha multiplicado por seis, la esperanza de vida es el doble y el ingreso real ha crecido nueve veces. Nunca tantos hombres y mujeres han habitado la tierra, viviendo tan años, mucho mejor alimentados, educados e informados. En los países ricos la gente es más feliz, más longeva, pasa menos tiempo muriendo y más viviendo con ríos, lagos, mares y cielos menos contaminados. Gracias al intercambio y la especialización hoy somos capaces de contar con lujos que el Rey Sol no gozaba en el Versalles de 1700. Para ofrecerle cada noche cuarenta diversos platos de comida se requería de un ejército de 498 para cada comida. Cualquiera que entra a un supermercado cuenta con más productos. En Londres se dice que se venden 10 mil millones de cosas (Ridley: 46) Al

listado de Mat Ridley podemos agregar la conciencia universal de los derechos humanos y el avance de la democracia en el mundo lo demuestran. Nunca hemos sido más pacíficos, en términos relativos si comparamos los muertos en guerra el siglo pasado respecto de los anteriores. La verdad es que la esencia del ser humano es que somos super cooperadores. Si algo nos distingue del resto de la naturaleza es estar dotado de logos, razón que se hace discurso. El lenguaje es la mayor expresión de la increíble capacidad de cooperación del ser humano. Así hemos construido pirámides, catedrales y rascacielos. Más aún, no sólo practicamos la reciprocidad sino que además nos sacrificamos por la sociedad. Tenemos razones para estar optimistas. La obra tan grande que refleja todo el mundo es la cooperación que nos ha llevado a estar en un lugar aparte de la creación. Cooperando hemos podido llevar nuestra vida en casi cualquier ecosistema de la Tierra y ahora nos aventuramos más allá (Nowak: 340)

Somos optimistas, pero no ingenuos.8 El avance de las ciencias humanas y la experiencia del siglo XX – que dio lugar al post humanismo – no nos lo permite. Mientras el hombre sea hombre, la ciencia y la tecnología, pueden tanto hacer el bien como el mal. La cuestión dista de estar zanjada y lo prudente entonces no es abandonar verdades religiosas que asientan en forma firme y segura – sagrada, es decir, intocable – los fundamentos que hacen de la democracia el mejor régimen político conocido hasta el día de hoy. Habermas expresamente señala que las auto comprensiones éticas que nos ofrecen las religiones, las metafísicas y los humanismos, en la medida que resulten armónicas, pueden ayudarnos en este camino de humanización (Habermas: 59-60) Si la religión nos enseña amar al prójimo como mi hermano y respetarlo incondicionalmente como hijo de Dios, ¿por qué renunciar a esta columna y dique de humanismo? Renuncia imprudente sobre todo si tenemos en cuenta las enormes dificultades de basar la dignidad humana en la naturaleza, siempre tan violenta, o del antropocentrismo que va cambiando según las culturas y las mayorías (Díaz: 66-68). Si insistimos que no somos más que máquinas de carne, nervio y hueso hechas para sobrevivir, ciegamente programadas para preservar nuestros genes egoístas y que nuestro espíritu no es otra cosa que desplazamientos moleculares y el amor reacciones químicas, Bernanos daba en el clavo cuando se preguntaba "¿en nombre de quién y de qué queréis que os respete?". (Citado en Delumeau: 64) No vemos por qué afirmar en creencias supra racionales deba necesariamente afectar el humanismo (por cierto al humanismo ateo sí, pero ¿por qué al resto?). Por otro lado, el problema de todo humanismo que busca fundar el valor del ser humano sin recurrir a lo incondicionado es que ofrece un cimiento muy débil para la magnitud de la tarea.

Todos los anuncios de la muerte de Dios han sido desmentidos durante el siglo XX. Este terminó siendo escenario de una enorme vitalidad – y cambios profundos – del fenómeno religioso. Así como evoluciona el hombre, su ciencia y conciencia también lo hacen.

Podemos, sí, entender la "muerte de Dios de Friedrich Nietzsche, como la desaparición de un dios que quiso olvidar al hombre que era un ser libre que debía dar fundamen-

to, sentido y felicidad a su paso por esta vida terrena. Si bien el dios que crearon los filósofos ha muerto, de hacer del hombre un verdadero dios, terrible y cruel en el ejercicio de su voluntad de poder, terminó en la tragedia del nazismo. El proyecto sartreano de fundar en una existencia absolutamente libre el humanismo de nuestra época igualmente fracasó por sus altísimas pretensiones que eran desmentidas tanto por la historia como por la filosofía y ciencia que han escudriñado la grandeza y también la miseria de la naturaleza del ser humano. Ambos proyectos, Nietzsche y Sartre, siempre estuvieron marcados por un individualismo egótico que hace imposible la convivencia humana pacífica y justa y una vida con un sentido trascendente.

La "muerte del hombre" de Michel Foucault podemos entenderla como la constatación del fracaso final de un humanismo que quiso dominar al hombre, sometiéndolo a disciplinas intelectuales y físicas que le negaron su libertad en nombre ya no de Dios, pero sí de la raza, la clase o la razón. Sin embargo, el proyecto foucaulteano – si hay tal cosa – se hunde en sus incoherencias y confusiones. El ser humano puede y debe fundar su libertad en verdades objetivas y universales que hagan posible tanto el humanismo libertario y cívico que Michel Foucault, sin decirlo expresamente, promovió. Si rehusamos a ello y optamos por el lema prometeico "Ni Dios, ni amo" la experiencia nos ha enseñado que en ese mundo el fuerte vence al débil, el egoísmo destruye la solidaridad y carencia absoluta de sentido nos lleva a un nihilismo en que, paradojas de la vida, el aristócrata nietzscheano o sartreano deviene en el más débil. Si no cree en Dios ni en el ser, que no vivimos en "es" –no hay esencia- y que sólo se "está" en tal o cual cambiante estado, ¿nuestro aristócrata del espíritu, rebelde ante Dios y todo sentido trascendente, de dónde sacará el fundamento intelectual y las fuerzas espirituales para oponerse a las masas, a las modas o a los hombres fuertes de turno? Helo ahí que ayer dijo que el marxismo era emancipador y hoy autocracia, industrialismo y laborofilia infames; que ayer afirmó que la escuela de Freud nos emancipaba sexualmente y hoy nos dice que es sólo machismo reaccionario que pretende curar al enfermo devolviéndolo a una sociedad enferma en vez de cambiarla; que Nietzsche era un machista, antisemita, autócrata y amigo de las jerarquías y hoy su nihilismo que era la condena a quienes creían en otros mundos es hoy simple aceptación de un ser libre porque no pertenezco a nadie y porque lo experimento todo; ayer el liberalismo era opresión y materialismos burgueses y hoy garantía de individualidad y libertad, etc, etc, etc (Díaz 1980: 53-54).

Podemos asistir a la "muerte del hombre" a manos de la biotecnología que hagan de la dignidad, libertad, solidaridad e igualdad humanas cosas del pasado, arqueología de valores muertos. La increíble capacidad de la ciencia en orden a servir a la humanidad y a la naturaleza no puede hacernos olvidar que, como todo conocimiento humano, es falible y falsificable eternamente. Por otro lado, al reducir el método científico, la realidad al conocimiento seguro, y la manipulación cierta de la realidad empírica –aquellos cuerpos dotados de tiempo y espacio y observable y cuantificables por más de dos sentidos– deja fuera del conocimiento ámbitos que hacen de la humanidad un fenómeno único: libre conciencia, amistad, amor, arte, sabiduría y fe. (Herrera: 44-64). Como actividad humana la ciencia no escapa al juicio ético que decreta que lo justo es valioso y lo injusto condenable. Ella puede tan servir a la vida de la humanidad y de la naturaleza, como destruirlas. Al no proveernos de sentido a nuestras vidas, la ciencia jamás podrá reemplazar a la sabiduría, laica y religiosa. Por ello, porque el humanismo y el cristiano no han muerto tras sus servicios fúnebres decretados sobre todo por filósofos y científicos occi-

dentales de los dos últimos siglos, estos tienen una nueva oportunidad de vida. Para ello no basta tener verdades que ofrecer, sino que ellas deben ser puestas en movimiento.

Hemos escrito acerca de la verdad y de la libertad entre los hombres y de la vigencia del humanismo y del cristianismo. ¿Qué significan estas palabras para el cristiano? El sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez quiso responder a ello al escribir y defender su tesis doctoral ante uno de sus maestros: Christian Ducoq. Para Gutiérrez la verdad del cristiano es Jesús hecho el Cristo. A él sólo podemos decirle "sí, sí o no, no" (Mt 5,37) Él es la verdad, el

camino y la vida (Jn 14,6) Ahora bien, para demostrar la verdad de Cristo, las palabras y los actos son esenciales. La fe se hace cultura pues se expresa en palabras que le hablan a seres situados en sus vivencias y categorías mentales. Jesús no habló en griego ni usó metáforas urbanas para consolar a un pueblo de lengua aramea y que vivía de la agricultura. Pero, por sobre toda las cosas, la fe son obras – actos - o si no muerte. Jesús es justo porque hace actos de justicia y es amoroso porque cumple Dios con Él y Él con Dios a través de los hombres (Jn 3,16 y Jn 8,6) Esta verdad hecha carne es lo propio del pueblo judío del Jesús que fue parte y servidor. Para el pueblo de El Libro la verdad es emeth, amén, es decir, fidelidad, lealtad, firmeza, confianza. Es promesa que se cumple "ya", pero todavía "no". No es un raro que un judío como Emmanuel Lévinas nos haya propuesta salvar el humanismo no recurriendo a fórmulas abstractas, sino que al amor y cuidado particular y concreto del rostro del otro. "El hombre por excelencia, la fuente de la humanidad, no es el Yo, sino el Otro" (Citado en Peña: 29) La promesa del evangelio se hace epifanía, manifestación. Así la verdad nos hace libres y se manifiesta en el amor (Gutiérrez 1990: 105 y ss.).

El humanismo cristiano tiene, como siempre, enormes tareas por asumir. He tratado una sola, la científico-tecnológica expresada en la biogenética. Hay otras, más centrales aún. Pienso en la promoción de una ética mundial por la paz que aleje el peligro deshumanizador siempre presente de la guerra, especialmente las más destructivas como pueden ser las nucleares o las biológicas (Küng). Agrego el aporte del humanismo cristiano en repensar la relación del hombre con el resto de la naturaleza. La teología ha reflexionado acerca de la Creación y la acción humana cocreadora. El humanismo cristiano tiene mucho que aportar además en la recreación de la fraternidad como el ideal olvidado de 1789 (Baggio: 43-72) El aporte del personalismo para el desarrollo ha sido rescatado por Amartya Sen y de las teorías del capital humano. El comunitarismo hoy resurge en las teorías del capital social. Pienso sobre todo vínculos más humanos como son la amistad, la fraternidad y la familia (Scully, Tironi y Valenzuela). 9Para qué decir de una concepción de la buena vida centrada en el ser y no en el tener (Lenoir: 9-19). Finalmente, aunque resulte doloroso constatarlo dos mil años después de Belén, la principal tarea humanista sigue siendo combatir la miseria y la pobreza que impone a miles de millones de personas al "sufrimiento del inocente" hasta experimentar "una muerte prematura e injusta", negando su derecho a gozar de una vida en abundancia (Gutiérrez 1990 b: 41).

El humanismo cristiano supone pues un supremo coraje. Si no lo tenemos, mejor es cambiar de nombre pues nos hacemos reos del cargo hecho por Emmanuel Mounier a quienes confundían la prudencia con la cobardía y se transformaban en refugio de los

conservadores. "No es con las audacias de nuestros abuelos con las que responderemos a las angustias de nuestros hijos. No es con un clericalismo centrista con el que extirparemos el clericalismo conservador… cuando el cristianismo se equivoque, que se equivoque al menos con grandeza, en la audacia, en el desafío, en la aventura, en la pasión" (Mounier citado en San Miguel: 241).
Me despido con la voz del hombre de las inmensidades, el que luchó contra la fuerza de la naturaleza indómita sudamericana y la injusticia de la sociedad latinoamericana, el gaucho Martín Fierro diciendo:

"Mas naides se crea ofendido, Pues a ninguno incomodo; Y si canto de este modo

Por encontrarlo oportuno,
NO ES PARA MAL DE NINGUNO SINO PARA BIEN DE TODOS".

Bibliografía

Arendt, Hannah (1973) Crisis de la República. Madrid: Taurus. Arendt, Hannah (1992) La Condición Humana Barcelona: Paidós.
Arendt, Hannah (1996) Entre el pasado y el futuro. Barcelona: Península.
Baggio, Antonio María (Comp.) (2006) El principio olvidado: la fraternidad. Buenos Aires: Ciudad Nueva.
Beck, Ulrich (1998) La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad. Barcelona: Paidos.
Beck, Urich (1998) ¿Qué es la globalización?; Falacias del globalismo, respuestas a la globalización. Barcelona: Paidos
Bishop, Morris (Sin fecha) Pascal. La Vida de un Genio México: Editorial Hermes. Bobbio, Norberto (1993): Igualdad y Libertad. Barcelona: Paidós.
Boghossian, Paul (2009) El miedo al conocimiento. Contra el relativismo y el constructivismo. Madrid: Alianza Editorial.
Buber, Martín (1993) Eclipse de Dios. México. Fondo de Cultura Económica
Castro, Rodrigo (2005) La frase de Foucault "El hombre ha muerto". Revista Alpha N° 21. Chile: Osorno
Cifuentes, Javier (2012) La secularización o ¿el agotamiento de la religión? Informe de Asuntos Públicos N°960. http://www.asuntospublicos.cl/wp-content/uploads/2012/05/960.pdf Couzens Hoy, David (compilador) Foucault. Buenos Aires: Nueva Visión.
Delumeau, Jean (2006) El cristianismo del futuro. Bilbao: Mensajero. Díaz, Carlos (1980) Contra Prometeo. Madrid: Encuentro ediciones Díaz, Carlos (2001) La persona como don. Bilbao: Desclée De Brouwer
Díaz, Carlos (2002) ¿Qué es el personalismo comunitario? Madrid: Instituto Emmanuel Mounier.
Díaz, Carlos (2002) Treinta nombres propios (Las figuras del personalismo). Madrid: Instituto Emmanuel Mounier.
Díaz, Carlos (2012) Cristianismo y personalismo (En el Cielo como en la Tierra) Buenos Aires: Religión y Cultura.
Eco, Umberto (2007) A paso de cangrejo. Buenos Aires: Editorial Debate.
Ferry, Luc (2008) Familia y amor. Un alegato a favor de la vida privada. Madrid: Taurus. Foucault, Michel (1992) Microfísica del poder. Madrid: Las ediciones de la piqueta.
Foucault, Michel (2005) Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas. Madrid: Siglo XXI.
Fukuyama, Francis (2002) El fin del hombre. Consecuencias de revolución biotecnológica. Buenos Aires: Ediciones B

George, Robert (2009 Moral Pública. Debates actuales. Santiago de Chile: Instituto de Estudios de la Sociedad. Pp. 132-148
Giddens, A.; Bauman, Z., Luhmann, N., Beck; U. (2000) Las consecuencias perversas de la modernidad; Barcelona: Anthropos.
Glover, Jonathan (2001) Humanidad e Inhumanidad. Una historia moral del siglo XX; Madrid: Cátedra.
Gutiérrez, Gustavo (1990 a) La verdad os hará libres. Salamanca: Sígueme. Gutiérrez, Gustavo (1990 a) Dios o el oro en las Indias. Salamanca: Sígueme.
Habermas, Jürgen (1998) Apuntar al corazón del presente. En: Couzens Hoy, David (compilador) Foucault. Buenos Aires: Nueva Visión.
Habermas, Jürgen (2002) El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal? Barcelona: Paidós.
Habermas, Jürgen y Ratzinger, Joseph (2003) Entre razón y fe. Dialéctica de la secularización. México: Fondo de Cultura Económica.
Habermas, J.; Taylor, Ch.; Butler, J., y West, C. (2011: El poder de la religión en la esfera pública. Madrid: Trotta.
Herrera, Hugo Eduardo (2011) Más allá del cientificismo. Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad Diego Portales.
Heidegger, Martin (1971) Nietzsche. París: Editions Gallimard.
Heidegger, Martin (1995) La frase de Nietzsche "Dios ha muerto" en: Caminos de bosque. Madrid. Alianza Universidad.
Heidegger, Martin (2006) Carta sobre el Humanismo. Madrid: Alianza.
Herman, Arthur. 1998. La idea de decadencia en la historia occidental. Barcelona: Editorial Andrés Bello Española.
Holmes, Stephen (1999) Anatomía del antiliberalismo. Madrid: Alianza Editorial Kennedy, Paul (1995) Hacia el siglo XXI. Barcelona: Plaza & Janés.
King, Martin Luther (1968) Una antología de Martin Luther King. Prólogo y selección de Pedro Guillén. México: B. Costa-Amic, Editor.
Küng, Hans (2006) Proyecto de una Ética Mundial. Barcelona: Trotta. Lenoir, Frédéric (2012) Socrate, Jésus, Bouddha. Paris: Fayard.
Lynch, Michael P. (2005) La importancia de la verdad para una cultura pública decente.
Paidós: Barcelona.
Mardones, José María (1999) Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual. Santander: Sal Terrae.
Marías, Julián (1996) El Tema del Hombre. Madrid: Espasa Calpe.
Maritain, Jacques (1938) Tres reformadores. Lutero. Descartes. Rousseau. Santiago de Chile: Editorial Letras.
Maritain, Jacques (1966) Humanismo integral. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé Maritain, Jacques (1968) La persona y el bien común. Buenos Aires: Club de Lectores. Maritain, Jacques (1974) Lecturas escogidas. Selección e introducción de Donald e Idella Gallagher. Valparaíso: Ediciones Nueva Universidad.
Micco, Sergio y Saffirio, Eduardo (2012 a) Catolicidad e identidad en la esfera pública chilena. Revista Mensaje. Enero-Febrero 2012.
Micco, Sergio y Saffirio, Eduardo (2012 b) Una nota sobre democracia, pluralismo y tolerancia. Informe Nº 971 www.asuntospublicos.cl.
Millas, Jorge (1960): Ensayos sobre la historia espiritual de Occidente Santiago de Chile: Editorial Universitaria
Negro, Dalmacio (2004) Lo que Europa debe al cristianismo. Madrid: Unión Editorial. Nietzsche, Friedrich (1992) La ciencia jovial. ´La Gaya Scienza´. Caracas: Monte Ávila Editores.
Nietzsche, Friedrich (1994 a) El Anticristo. Madrid: Alianza Editorial.
Nietzsche, Friedrich (1994 b) Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con un martillo. Madrid:

Alianza Editorial.
Nietzsche, Friedrich (1994 c) Ecce homo o cómo se llega a ser lo que se es. Madrid: Alianza Editorial. El Anticristo. Madrid: Alianza Editorial.
Nietzsche, Friedrich (1994 d). La genealogía de la moral. Madrid: Alianza Editorial.
Nowak, Martin (2012) Supercooperadores. Las matemáticas de la evolución, el altruismo y el comportamiento humano. Barcelona: Ediciones B.
Pinker, Steven (2003) La Tabla Rasa. Barcelona: Paidós.
Peña, Jorge (1997) Lévinas: El olvido del otro. Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad de Los Andes.
Ricoeur, Paul (1990) Freud: una interpretación de la cultura. Bogotá: Siglo veintiuno editores.
Ridley, Mat (2011) El optimista racional. ¿Tiene límite la capacidad de progreso de la especie humana? Madrid: Taurus
San Miguel, Enrique (2010) La Democracia Cristiana y la democracia de los cristianos.
Madrid: Fundación Universitaria Española.
Sandel, Michael (2007) Contra la perfección. La ética en la era de la ingeniería genética. Barcelona: Marbot ediciones
Sartre, Jean-Paul (1999) El existencialismo es un humanismo. Losada: Buenos Aires Strauss, Leo (2007) El nihilismo alemán. En: Razón española. Revista bimestral de pensamiento. N° 146. Conferencia pronunciada el 26 de febrero de 1941 en la New School for Social Research en Nueva York.
Taylor, Charles (1998) Foucault: Sobre la libertad y la verdad. En: Couzens Hoy, David (compilador) Foucault. Buenos Aires: Nueva Visión.
Taylor, Charles (2002) Las variedades de la religión hoy. Barcelona: Paidós. Testart, Jacques (2002) El racismo del gen. México: Fondo de Cultura Económica.
Thoreau, Gandhi y otros (2005) Desobediencia civil y otras propuestas. Buenos Aires: Longseller.
Tironi, Valenzuela y Scully. Tironi, Eugenio, Valenzuela, J. Samuel y Scully, Timothy, C.S.C. (Editores) (2006); El eslabón perdido. Familia, modernización y bienestar en Chile Santiago de Chile: Taurus.
Todd, Emmanuel (2010) Después de la democracia. Madrid: Akal.
Valadier, Paul (1994) Nietzsche y el cristianismo. Conferencia dictada en la Universidad de Chile. Trabajo no publicado.
Valenzuela, Eduardo; Schawartzman, Simón; Valenzuela, Samuel; Scully, Timothy; Somma, Nicolás y Bielh, Andrés (2008) Vínculos, creencias e ilusiones. Santiago de Chile: Cieplán y Uqbareditores.
Walzer, Michael (1988) La política de Michel Foucault. En: Couzens Hoy, David (compilador) Foucault. Buenos Aires: Nueva Visión.
Zizek, Slavoj (2009). Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales. Paidós. Bue.

CUADERNO CERVANTINO

No. 3, Julio - Agosto 2024.

Periodicidad: bimensual

Equipo Editorial Cuaderno Cervantino
Vicerrectoría Comunicaciones y Vinculación con el Medio
Universidad Miguel de Cervantes

Francisca Ortega
Alberto Aguirre
Paulina Román

Diseño y Diagramación
Dirección de Comunicaciones
Universidad Miguel de Cervantes

Alberto Aguirre Santiago

Distribución digital