

Iglesia, modernidad y post modernidad^{1 2}

Una pregunta consecuente.

El título es pretencioso. El asunto es inmenso. Tanto, que sólo es posible hacer aquí algunas anotaciones. Se trata, más bien, de ubicar una perspectiva de reflexión que ha sido muy desatendida en toda la discusión de los años 80 sobre "modernidad y post-modernidad". Más que desatendida, ignorada, ausente. Y es, ¿qué tiene que ver hoy la Iglesia con la modernidad y la post-modernidad? Esta ausencia podría volver a la discusión "post-moderna" demasiado superficial.

Hay también otro hecho ostensible. En América Latina, la discusión actual de la modernidad y la post-modernidad no ha existido. Sólo ha interesado a grupos exquisitos, a la pesca de las últimas ondas. Ha sido sólo tema de noveleros, pero no ha pasado de allí. De hecho, la temática de "modernidad-post-modernidad" ha sido hasta hoy sólo europea y norteamericana. Es decir, de los centros metropolitanos tradicionales. Pero no ha trascendido a nosotros. Parece una discusión propia de las sociedades opulentas, y no de zonas dependientes, estancadas y empobrecidas como la de América Latina.

Así, parece ser una discusión que no toca esencialmente ni a la Iglesia, ni a América Latina. ¿Pero es tan así? ¿Acaso puede discutirse sobre la modernidad y la post-modernidad sin la Iglesia? Es opinión vulgar que la modernidad nació contra la Iglesia. Por lo menos en gran parte. Que secularizó temas cristianos. Que esta modernidad se confunde con la Ilustración del siglo XVIII. La discusión actual, supone, en efecto, que Ilustración y Modernidad son lo mismo. Esta tesis subyacente no la creemos aceptable, pero démosla provisoriamente por buena. De ser así, el subsuelo de donde se destaca la modernidad es la Iglesia. ¿Y qué se discute ahora con la post-modernidad? Nada menos que el fin de la modernidad, o de algunos aspectos esenciales de la "modernidad cultural". Pero replantear hoy la crisis de la modernidad por herederos de la modernidad, esta vez sin la Iglesia, es postular que la Iglesia quedó definitivamente atrás de la Modernidad-Ilustración, y que la crisis de ésta ya no puede tener ninguna otra referencia a la Iglesia. Esto estaría bien si la Iglesia hubiera desaparecido desde entonces. Si sobrevivió ¿cómo y por qué sobrevivió? ¿No sería una muestra de las insuficiencias de la misma Ilustración? Que la Iglesia queda inmovilizada en los siglos XVII y XVIII y aún XIX, pero que hoy, cualesquiera sean sus procesos históricos, ¿éstos están a priori descalificados? ¿La crisis de la modernidad, no implica de suyo replantear sus relaciones con la Iglesia, y no sólo con la de hace uno, dos o tres siglos, sino de la actual? Una pregunta sobre la modernidad, que no sea también otra vez pregunta por la Iglesia -y tal como ella ha llegado a ser hoy- es una pregunta que abandona la historia, que hace peticiones de principio, que no llega a fondo. Queda a mitad de camino. Si no se entiende a la Ilustración, sin su contraposición con la Iglesia, la crisis de la Ilustración repone la cuestión de la Iglesia, así sea sólo como un aspecto del problema a resolver. De lo contrario, tergiversamos el problema mismo.

¹ "Evangelizar la modernidad cultural". Colección Documentos del CELAM. Santa Fe de Bogotá, Colombia, julio de 1991. Págs. 85-100.

² Cuadernos del CLAEH Nro. 60, 2da serie, año 16, Montevideo, 1994, pp.59-67.

Lo que queremos aquí es diseñar simplemente un planteo que es más integral e histórico, pues toma en consideración la historia que la misma Ilustración supone, que es la de la Iglesia. Y al entrar la Iglesia, por lo menos en la pregunta, y hasta quizá en la misma respuesta (pues esta posibilidad está acogida por el planteo de la pregunta misma) también entra América Latina, cuya comprensión no puede alcanzarse hoy sin asumir a fondo la actual dialéctica Iglesia-Ilustración, o más ampliamente Iglesia y modernidad, y por ende Iglesia y Postmodernidad.

La preocupación por la discusión modernidad-post-modernidad deja de ser un exotismo para nosotros, y se nos vuelve una cuestión de básica importancia, desde nuestra propia perspectiva.

Nuestras anotaciones, que se inscriben en este marco ampliado, podrán ser o no aceptables, pero siempre dejan en pie la legitimidad y urgencia de la pregunta.

La partida de los 60.

Tenemos a la vista la discusión europeo-norteamericana de los años 80. Pero para comprender bien sus direcciones, es indispensable, nos parece, remontarnos a los años 60, a sus más próximos antecedentes. Siempre podemos ir más lejos, pero acotamos lo más cercano suficiente para no quedarnos en la parálisis de lo puramente actual, lo más inmediato, que sería periodístico.

Comenzamos por ubicar lo más olvidado en la discusión, donde sí se menciona a la religión o a la Iglesia, se hace sólo con referencias ahistóricas, intemporales, vagas, ya en contra, como en Europa, ya a favor, como en Estados Unidos. Aquí nos importa ubicar a la Iglesia Católica, en el contexto de los años 60. No vamos a repetir aquí datos o descripciones sabidas o que aparecerán seguramente en este Encuentro. Sólo lo indispensable para perfilar nuestra perspectiva, que en realidad es un complemento a un estudio anterior nuestro. "La Revolución Religiosa en el Umbral del Tercer Milenio" (Ver "Eclesiología. Tendencias Actuales". Celam, Bogotá, 1990, pág. 181 a 201).

Basta un signo simbólico para resumir. En vísperas de la década del 60 se publicaba la famosa obra de John Kenneth Galbraith "La Sociedad Opulenta" (En realidad "affluent": próspera). El mundo capitalista del Atlántico Norte iniciaba una era de prosperidad sin parangón en toda la historia anterior. El ciclo de las dos guerras mundiales (1914-45) quedaba atrás, con sus filosofías pesimistas, los existencialismos, la amenaza nihilista. Era también el deshielo soviético, la "desestalinización".

En el primer lustro de esta década esplendorosa para los centros metropolitanos, en las condiciones de la Coexistencia Pacífica, es la convocatoria y realización del Concilio Vaticano II. ¿Qué fue en esencia el Vaticano II? Ya lo hemos dicho muchas veces. El Vaticano II fue la primera reactualización histórica de la Iglesia en la modernidad. ¿Qué significa esto? Que la Iglesia, que no había respondido con plenitud a los desafíos de la Reforma protestante y de la Ilustración secularista, ahora lograba desde sí misma asumir y trascender esos dos retos, asimilando en su propia lógica católica, desde sus raíces, lo mejor de la Reforma y de la Ilustración. Una operación realmente extraordinaria, una verdadera revolución, que esto fue lo que se sintió, pero que no pudo conceptualizarse cabalmente. Fue entrevisto el significado,

pero no hubo una comprensión totalizante, sino más bien fragmentaria. La revolución religiosa del Vaticano II fue más un resultado del Concilio, que un propósito consciente totalizador que animara a cada uno de los padres conciliares. Cada cual respondió a los problemas que le importaban más, pero el conjunto -que era inmenso y poco concebible a priori por ninguna individualidad- desbordaba a todos, y sin embargo fue el resultado de todos. El Vaticano II asumía y trascendía la Reforma protestante y la Ilustración secularista, ya no con el mero rechazo de sus errores, sino tomando la verdad que les daba vida.

Era de presumir que revolución tan gigantesca conmoviera a la Iglesia profundamente, que la autoconsciencia global fuera detrás de los hechos. Era más fácil una semi-consciencia que una comprensión abarcadora y firme. Era fácil dejar escapar la originalidad integradora del Concilio Vaticano II y caer así en interpretaciones insuficientes, parciales. Fue lo que proliferó al comienzo. Era más fácil declinar y malentender el sentido de la revolución religiosa que iniciaba el Vaticano II, más allá de la Reforma y de la Ilustración, y reducir en vez al Concilio, en su entraña, a una capitulación ante la Reforma y la Ilustración, sometido a "la modernidad vigente". Era la línea del menor esfuerzo. Donde el aplauso de los "otros" viene de inmediato, ya que los otros se ven simplemente "confirmados". Había una secreta complicidad entre la contestación y uno u otro polo de la diarquía hegemónica. Es más cómodo y accesible ceder ante los poderes dominantes, bajo el pretexto del Concilio, que elevarse a la tensión superadora que implicaba el Vaticano II, y ver su significado conjunto. Hoy, un cuarto de siglo después, el horizonte se va clarificando de suyo, por la decantación paulatina del acontecer.

El Vaticano II se realiza bajo la senda estrecha de la bipolaridad dominante, entre la sociedad capitalista metropolitana y el régimen colectivista marxista, proyectándose también sobre toda la Ecúmene mundial, donde el Tercer Mundo dependiente se agitaba. La senda estrecha quedó como desdibujada ante otros grandes movimientos que le eran contemporáneos, y con los que el post-concilio inevitablemente iba a mezclarse. Es el gran turbión de los años de 1965 a 1975, aproximadamente. Junto a la gran ola conciliar, se levantaron también otras dos grandes olas, y se entreveraron sus aguas. Hubo amalgamas no previstas por nadie.

Hubo básicamente dos oleadas seculares, que tomaron en especial a las juventudes, y se propagaron velozmente por los mundos universitarios de toda la Ecúmene, con distintos grados e inflexiones. Una fue lo que podríamos llamar "el marxismo libertario" para englobar una multitud febril de tendencias que podría caracterizarse así: una extraordinaria irrupción del "marxismo occidental" que pretendía una superación del "marxismo totalitario" imperante en el Este, por un marxismo compatible y realizador de la libertad, de la liberación, tanto del capitalismo como del dogmatismo soviético. Se pretendía criticar y superar al Marx imperante, acudiendo al propio Marx. Había la esperanza de una gigantesca renovación del marxismo, que hizo pie en el empuje estudiantil. Volvía poderosa la utopía, que parecía capaz de poner en jaque la diarquía mundial. Una gran parte de la "inteligencia" occidental apostó a tal camino. Sartre fue un paradigma de este momento: de la náusea existencial y "El Ser y la Nada", donde el hombre era una pasión imposible, había llegado a la "Crítica de la Razón Dialéctica" donde hacía del marxismo la filosofía insobrepasable del siglo XX. Todo nuestro siglo giraba alrededor de Marx, profeta de incandescentes liberaciones. En realidad, este marxismo que penetró en todas las atmósferas y latitudes, era un canto del cisne. El "marxismo libertario" en pocos años se dilapidó en aventuras sin consecuencias, fue incapaz de generar realmente ninguna

alternativa al "marxismo soviético" y terminó en el terrorismo y el aburrimiento. La oleada del "marxismo libertario" fue incapaz de renovar al marxismo, que permanecía osificado en manos de Suslov y Breznev. Pronto quedó en las nostalgias juveniles del pasado. Quedó sólo decepción. De esta crisis saldrá una parte de los "post-modernos".

La otra oleada fue más amorfa y difusa. Se vincula más a la expansión de la sociedad del consumo y a la protesta ambigua contra sus alienaciones. Su mayor paradigma son los movimientos "hippies". Un gran hedonismo acompaña al consumismo. Libertad sexual, se expande el abortismo. Viene el desemboque en la droga. Es interesante señalar la resurrección de Sade, es decir, del libertinismo aristocrático, que fue la primera forma del ateísmo en el Occidente. Se puede explicar: entre los siglos XVI y XVIII el hedonismo sólo podía desarrollarse en las clases altas de la sociedad. Sade lo unifica en su esencia más profunda: el poder del placer y el placer del poder, cuando la existencia queda descualificada de todo sentido y valor. Pero ahora la "sociedad de la opulencia" ponía el hedonismo al alcance cotidiano de más vastas clases medias. Se propaga la industria de la pornografía. Pero toda esta oleada tiene vínculos múltiples con la primera, pues se trata de "liberaciones". Así, por ejemplo, "La Revolución Sexual" y "Eros y Civilización" de los marxistas Reich y Marcuse. Son más pulsaciones de clases medias, que de las clases trabajadoras. La reacción contra la irrupción hedonista, será la de otra parte de los post-modernos.

Este doble oleaje secular, dijimos, se mezcló con el post-concilio, oscureció el sentido del Vaticano II. A la experiencia exaltante y esperanzada con que se vivió el Concilio mismo, siguieron las angustias inesperadas del post-concilio. El trabajo suave y tenaz del Papado, con Pablo VI y Juan Pablo II, salvó el sentido del Concilio, en el momento en que gran parte de las élites intelectuales de la Iglesia sucumbían a las amalgamas invertebradoras. En esta lógica expositiva, dejamos de lado el impacto de las teologías de la secularización protestante, que por su incidencia en la Iglesia Católica, abrió las puertas a las mixturas de las dos oleadas.

Pensamos, sin embargo, que todo este revoltijo del post-concilio fue inevitable y a pesar de cuentas negativas, fecundo para la Iglesia. Es difícil que una gran revolución religiosa como la que desencadenó el Vaticano II se procese sin tempestades y perturbaciones de toda índole. Las marchas ordenadas son una utopía integrista en la historia.

En América Latina las conmixtiones cristiano-marxistas, que generaron la teología de la liberación en composición con el marxismo, vía influencia de la revolución cubana -que pareció inscribirse en un primer momento en esa nueva alternativa del "marxismo libertario", en especial a través del Che Guevara-. Si hubo "foquismo guerrillero", también hubo "foquismo eclesial". A medida que esta corriente desembocaba en frustración, fue poco a poco recuperada por el marxismo soviético tan hegemónico como inmóvil. Tal el destino de los llamados "cristianos para el socialismo", que fueron satelizados por la URSS. Los muchachos del "68" terminaron en su casa o compañeros de ruta. Otros murieron trágicamente.

Las tres vías del post-modernismo.

Del gran meta-relato de la historia de la salvación de la Iglesia, viene el (o los) meta-relato(s) de la razón emancipadora en la historia de la Ilustración. En el primero, primaba la trascendencia; en el segundo la inmanencia. El segundo es una secularización del primero.

Desde el punto de vista de la historia de la salvación, ésta puede fundar una lucha por la emancipación en la historia. Pero no admite que la emancipación por sí pueda alcanzarse plenamente, ni deje de ser precaria en la historia.

Hubo una gran lucha entre la "historia de la salvación" y la "emancipación en la historia". Se vivieron como incompatibles. Ahora el Vaticano II muestra que la historia de la salvación funda y da sentido a la lucha por la emancipación. La lucha por la emancipación, librada a sí misma, desemboca en nada, no es emancipativa, no genera salvación. Sólo la Iglesia salva y da sentido a las luchas por la emancipación. Pero como internas a la historia de la Salvación. La Revolución del Vaticano II es haber superado la dicotomía entre salvación religiosa y emancipación histórica, unificándolas (aunque no identificándolas reductivamente la una con la otra). Por eso la Iglesia hereda y salva lo mejor de la Ilustración, trascendiéndola. Pero esto no está en el horizonte del Post-modernismo. Un horizonte donde está ausente el Vaticano II. Por eso, en cierto sentido, en relación a la Iglesia, el post-modernismo es pre-Vaticano II. Veamos las tres vías de este post-modernismo.

La primera vía post-moderna es sencillamente la destrucción del meta-relato de la Ilustración: no cree que la historia sea la historia de la emancipación. Todos los meta-relatos históricos son vana utopía. Todo fin de la historia es una simulación. Demás está decir que una parte de los considerados post-modernistas, como Lyotard o Baudrillard, por ejemplo, vienen de la frustración del que hemos llamado "marxismo libertario", y por ende sienten el fracaso de la mayor ilusión proveniente de la Ilustración. Nietzsche liquida a Marx. Un Nietzsche pasado por Heidegger. La razón totalizante y totalitaria salta en fragmentos incomponibles. No hay ningún "telos" de la historia. En realidad, esta vertiente, es un regreso al "existencialismo" anterior, ahora decididamente post-marxista, post-ilustrado, post-moderno. Pero ya no vive la sociedad europea de la entreguerras sino la sociedad opulenta. Y no una sociedad opulenta protagónica de la historia universal, como Estados Unidos, sino de una Europa Occidental tan próspera como dependiente en su seguridad de Estados Unidos, no protagónica de la historia, sino aprisionada e inmovilizada entre la bipolaridad Estados Unidos-Unión Soviética. Por eso su nihilismo es hedonista, estético, ahistórico, de la subjetividad rebelde, repudia la "razón dominadora". Este post-modernismo es sólo el naufragio de la Ilustración, la descomposición de la modernidad, en condiciones de opulencia, presente sin futuro. Va desde una cierta calidad en Vattimo hasta lo más barato en el recién llegado español, Savater.

La segunda vía no es "deconstructiva", por el contrario pretende salvar a la Ilustración. Su centro está en la tradición de la "teoría crítica alemana", son social-demócratas, centristas. Quieren "re-construir" más moderadamente la legitimidad del impulso emancipador de la Ilustración. Su principal representante es Habermas, inteligencia brillante y enciclopédica, argumentador incesante, pero ambiguo. Tiene algo de charlista, de profesor impenitente, en esa Alemania Federal que se quedó sin historia. En Habermas encontraremos una vía abstracta, que ni pone fundamentos, ni alcanza la historia. No lo necesita tampoco. En Habermas, la Ilustración se adormece. El gran acontecer de 1989 pone a la luz que Europa y Alemania vuelven a la historia. Siempre pensé que los de la escuela de Frankfurt eran los Oscar Wilde del marxismo. Con toda su inteligencia y sensibilidad, caminan al costado de la historia.

La tercera vía es norteamericana. Son los llamados neoconservadores. (Daniel Bell, Peter Berger, Kristol, Lipset, Nisbet, Shils, Novak). En su mayor parte, vienen del liberalismo. Pero desde los 70 han apoyado la restauración republicana de Reagan y Bush. ¿Qué significan? Una gran reacción contra los oleajes de los años 60 en la sociedad norteamericana. La sociedad de la opulencia, el capitalismo multiplicador del consumismo, estaba íntimamente ligado a la oleada del hedonismo, a la quiebra de la moral puritana y pionera, al sacrificio de los inmigrantes, que había motorizado el desarrollo capitalista norteamericano. Una moral permisiva minaría las bases de toda disciplina económica productiva. Esta oleada de los 60, como ya vimos, convergía con la otra oleada del "marxismo libertario", por mediación de la lucha por la igualdad racial contra la guerra colonialista de Vietnam. Toda esta mixtura paradójica se encauzó primordialmente en los "liberales" democráticos norteamericanos. Así fue que toda una élite intelectual, entendiendo que esa era una ruta de descomposición sin alternativas constructivas reales, tomó el camino "neo-conservador". Así, conservando los principios liberales de la Ilustración, vuelve a una fundamentación religiosa de la vida. Esto, que para los europeos continentales es un abandono parcial de la Ilustración, componiéndola con elementos "pre-modernos", no tiene el mismo significado en Estados Unidos, donde Ilustración y Religión tuvieron una convivencia mucho más pacífica que en Europa. El hecho es que los neo-conservadores norteamericanos niegan las consecuencias nihilistas de la Ilustración, reivindicando las tradiciones religiosas.

De hecho, esta tercera vía post-moderna es hoy la más vigorosa y hegemónica. Es un neo-conservador como Fukuyama quien propone una visión de la victoria del capitalismo democrático liberal sobre el colectivismo marxista en 1989, como el nuevo "fin de la historia". Pero no es un neo-conservador religioso, sino neo-hegeliano, que desemboca en el fin de la historia como "tedio", es decir, falta de sentido. Con lo que, si tal Ilustración desemboca en el "tedio", es también una Ilustración que se anula a sí misma. Por supuesto, las otras dos vías de la "post-modernidad", la de Lyotard y la de Habermas, pienso no pueden sobrevivir a 1989. No pueden sobrevivir en una Europa compelida a regresar al protagonismo histórico.

Por supuesto, ninguna de las tres vías de la "post-modernidad" se enfrentan directamente con el proceso eclesial desatado por el Vaticano II y sus relaciones con la Ilustración (y el protestantismo).

¿Quién puede ser post-moderno?

Siempre hubo antiguos y modernos, o modernos y post-modernos, que viene a ser lo mismo. Hubo en tiempos de Luis XIV la querrela de los Antiguos y Modernos, o en el siglo XIV la lucha de la "vía antigua" y la "vía moderna". Incluso Habermas señala que la palabra "moderno", en su forma latina de "modernus" se empleó por primera vez a finales del siglo V, para distinguir el presente cristiano del pasado pagano. Y aunque el término "modernidad" fue acuñado por Chateaubriand, su empleo se hizo generalizado luego de la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, de distintos modos, con rodeos cada vez más apretados, esta gestación "moderna" comenzó en el siglo XVIII. Es la Ilustración la que se toma como referente para lo "moderno".

De tal modo, podemos distinguir un uso meramente "cronológico" de Moderno, de otro más cualitativo, que designa no sólo un tiempo histórico, sino también una cierta descalificación de su opuesto, lo anterior, lo antiguo: lo que ya no es moderno, es algo que parece perder vigor

histórico, algo que va quedándose atrás, con pérdida de capacidad para estar a la "altura de los tiempos". Por ejemplo, lo que le pasó a la Iglesia en el siglo XVIII. Pero ese sentido puede extremarse, y ser llevado a sus límites, algo no moderno designa lo anacrónico, o peor "lo que hoy no es más posible". Eso sería sostener, por ejemplo, que desde el siglo XVIII la Iglesia "ya no es más posible". Lo que ya no es tan claro como la evidencia anterior. No es fácil pasar de una pérdida de "actualidad histórica" en un momento, a la descalificación definitiva. Sólo la historia posterior lo mostrará o no. ¿Acaso la Iglesia no puede reabsorber en sí a la Ilustración, en dimensiones esenciales, transfigurándola en la propia lógica católica, y recuperar así una modernidad o post-modernidad, porque sin duda sería "nueva" en relación con la Ilustración ya pasada? ¿No puede la Iglesia sobrepasar nuevamente a la Ilustración? ¿Quién puede descartarlo a priori? Nadie, pero es lo que se desliza implícitamente en muchos. Es fácil deslizarse de una acepción cronológica a una axiológica; es una ambigüedad que conviene tener presente ante toda mención de "moderno". Pues el desliz no siempre es justo o adecuado, no es racional, ni razonable. No puede descartarse sin más que algo hoy no moderno, pueda serlo mañana, y a la inversa. Hay renacimientos y resurgimientos en la historia.

Hechas estas precisiones elementales, volvamos a nuestro asunto. Y esto a partir de una rotunda línea divisoria histórica, a la que hemos aludido antes, pero que ahora tomamos como eje: 1989. Es la fecha tajante del autodesmoronamiento de los regímenes marxistas en la Europa del Este y la URSS, pero de incidencia universal, mundial. Una fecha que cierra una historia y comienza otra. Estamos en las brumas de ese "comienzo", donde todos los marcos de referencia establecidos para la comprensión de la historia mundial desde 1945 -el sistema mundial diárquico USA-URSS- debe ser reestructurado radicalmente. En rigor, 1989 señala la apertura de la Post-Modernidad (o nueva Modernidad), de modo infinitamente más profundo que opiniones de algunos intelectuales e incluso de algunas corrientes de moda. ¿Y qué consecuencias tiene esta realidad de peso brutal sobre las discusiones del 80 sobre Modernidad y Post-Modernidad? ¿Las vuelve superfluas? ¿Elimina a unos y afirma a otros? ¿Hasta dónde afecta y varía y amplía a la discusión misma?

Una discusión histórica no atraviesa indemne el portentoso acontecimiento histórico de 1989. Demos entonces la palabra a la historia en su eficacia, más que a los intelectuales. ¿Cómo redefinimos los términos de modernidad en relación con el proceso histórico? Digamos que el sistema diárquico que rigió desde 1945 a 1989, implicaba principalmente la lucha de dos Modernidades descendientes de la Ilustración: primero una pluralista, democrática liberal, abierta a múltiples opciones religiosas y filosóficas, de economía de mercado; segundo, la otra totalitaria marxista, un colectivismo ateo, de economía centralizada. Hablamos de esas "dos modernidades" como dominantes actuales, que no excluyen la convivencia y enlace con muchas otras corrientes de no tanta incidencia histórica actual. En estas dos Modernidades, una es más antigua y la otra más moderna en relación con la Ilustración. La más "antigua", de componentes más complejos incluso muchos considerados por muchos como "pre-modernos", es la que tiene su centro en Estados Unidos. La otra aparece como más moderna. En efecto, el marxismo quiere ser una ruptura y separación de aquella primera modernidad, pretende sustituirla, abrir una nueva historia. En el siglo XX la mayor modernidad era la del marxismo. Más aún, la Modernidad del siglo XX (para ser más exactos del siglo que corre desde la fundación de la Segunda Internacional en 1889, hasta 1989) se define ante todo por el gran

intento del marxismo, en sus múltiples variantes. Era lo más eficaz y más incisivo de lo más moderno; todos los otros intentos modernistas pululaban a su alrededor, ocasionales o secundarios. En este sentido, Sartre no se equivocaba cuando decía que el marxismo era la filosofía del siglo XX. Era lo que definía lo avanzado y lo retrógrado. Penetraba con sus tópicos implícitamente hasta en sus mayores enemigos. Y esto es lo que ha dejado de ser, definitivamente, de modo sorprendente y abrupto, en 1989. Ante los ojos atónitos del mundo, como había anunciado Del Noce, el Mito de la Revolución marxista se suicidó. Murió súbitamente, y por sí misma, la segunda Modernidad. Se reveló como una vía muerta de la historia.

Murió la segunda modernidad, quedó hoy la primera modernidad. ¿Queda victoriosa la primera fase de la Ilustración? Es lo que parece a primera vista. Entonces, a partir de esa primera, vuelta hoy la sola modernidad actual, lo que ya está ¿no habrá más modernidad? ¿No habrá más historia? ¿O habrá una nueva modernidad, una post-modernidad, y la historia continuará? Esta Modernidad que venga luego de la muerte de la modernidad marxista, es la única que merecerá el nombre de post-Modernidad. Todavía nadie vislumbra su nombre ni sus caracteres, pero que vendrá, vendrá. La historia no se ha detenido, mal que le pese a Fukuyama. No estamos en el fin de la historia, estamos ante la desaparición de la última modernidad, la marxista. ¿Quedaremos fijados para siempre en la primera modernidad? ¿La primera modernidad es la última? ¿En qué sentido? ¿En la pluralidad de sus fuerzas internas? ¿no surgirán nuevas hegemonías, nuevas alternativas? ¿A la primera modernidad le espera la gloria de la tautología? ¿Le espera la parálisis de lo nuevo, es decir, lo antimoderno? ¿O la primera modernidad mantendrá viejas contradicciones (que dieron lugar a la segunda modernidad marxista) y agregará nuevas contradicciones? Es lo más seguro.

Entonces sólo tiene sentido que intentemos ubicar aquí, en este contexto de referencia, las "tres vías" del post-modernismo y a la misma Iglesia. ¿Cómo pueden ser vistas luego de 1989? Ampliaremos algo nuestro juicio, ya formulado.

Previamente, una noción escueta del cambio del sistema mundial. La bipolaridad EE.UU-URSS ha terminado. Le sustituye en principio una "triarquía" emergente, la de Estados Unidos, Japón y Europa Occidental. La URSS, en el mejor de los casos, quedará una década ensimismada en su problemática interna, antes de volver a incidir en el sistema internacional. Entonces, un lugar de la discusión del Post-Modernismo, Europa Occidental, ha variado su situación sustancialmente. Europa Occidental era un gran poder, pero embretado y paralizado por la diarquía EE.UU-URSS, con un papel subalternado al polo norteamericano. En cambio, 1989 libera a Europa del embretamiento y la convoca a la responsabilidad de un nuevo protagonismo histórico. Claro, no se recupera un papel protagónico en poco tiempo. Medio siglo de dependencia, aunque opulenta, deja su huella, tiene su inercia. Sin la presión de la URSS, la subalternación a Estados Unidos desaparece. Se inicia un nuevo juego, que rompe los esquemas mentales acuñados de 1945 a 1989.

¿Y qué era esa post-modernidad europea anterior a 1989? Era el desencanto del marxismo libertario, el fin de la historia en pos de la utopía. Un goce nihilista, de un presente próspero, pero sin exigencias de ser sujeto histórico real. Este nihilismo de ricos, perdidas las esperanzas libertarias, anuncia el fin de la historia, la post-liberación de todas las liberaciones, la post-

utopía, la post-historia. Baudrillard es el arquetipo de esta post-orgía, en una paz estética vacía, que es la escatología realizada y satisfecha del vacío, como plenitud de la simulación. Ahora, 1989 deja atrás todo este juego de abalorios.

1989 confirma a este post-modernismo sólo como crisis del marxismo anticipada, y a la vez le deja en el anacronismo del inmovilismo socio-político. La responsabilidad por la inventiva de la historia global vuelve. Pero esta situación envuelve también al centrismo académico social-democrático de los Habermas, en su intento de salvar la "segunda modernidad" en naufragio. Pero no es más que una variante de su expiración: convierte a la "segunda modernidad" en cuestión académica, para una interminable y pacífica disertación de profesores. Es otro modo en que Marx sale de la historia y entra definitivamente en los anaqueles de las bibliotecas.

En realidad los más directos y evidentes victoriosos del 1989 son los neoconservadores norteamericanos. Es lo que expresa el neohegeliano de derecha, Fukuyama heredero de Alejandro Kojeve (versión ateísta radical de Hegel), en su ya tan famoso "fin de la historia". En una visión mundial de la que son incapaces los Baudrillard y los Habermas. En una apologética del capitalismo liberal. Aquí, la "primera modernidad" pasa a ser el tradicionalismo definitivo, la post-historia. Sólo que Fukuyama vislumbra el tedio en este fin de la historia. El espíritu absoluto de Fukuyama no es más que el tedio. Esto muestra una dimensión real de la sociedad norteamericana actual, o más ampliamente de la sociedad opulenta y sus drogas. ¿Fukuyama termina coincidiendo con Baudrillard? No es esta la posición de todos los neo-conservadores norteamericanos, en la medida que muchos reivindican el espíritu religioso. Un católico como Michael Novak, apologista también del capitalismo liberal, rechaza el "tedio" de Fukuyama como conclusión de la historia. Los neoconservadores norteamericanos son los intelectuales más consistentes de la última década, con la responsabilidad y el peso de vivir en la mayor potencia mundial. Han reafirmado la "primera modernidad" de la Ilustración, ligándola más íntimamente a la religión. Cosa que permite la primera modernidad, proveniente de una Ilustración deísta, que afirmaba al Dios de la teología natural. Tal posición es bifronte: la teología natural puede rechazar la Revelación y la Iglesia en la historia, puede serles hostil; pero la teología natural puede ser también "preámbulo de la fe". Lo que le permite su apertura al cristianismo, lo que posibilita su conciliación con la Iglesia. Pero digámoslo claramente: los neoconservadores pueden ser los "intelectuales orgánicos" de su país, incluso del liberalismo mundial, pero de ninguna manera del Tercer Mundo ni de América Latina, que es el revés de la trama de los vencedores.

Por otra parte, la actitud de los neoconservadores ante la Iglesia Católica es variada. Muchos son protestantes que sostienen que la "modernización" sólo puede realizarse a partir del cristianismo protestante y no del católico. Repiten viejos estereotipos del siglo XIX y de las tesis de Max Weber, como sostén actual de la expansión norteamericana sobre América Latina. Fukuyama y Peter Berger son representativos al respecto. ¿Y cómo toma 1989 a la Iglesia? Marx y el marxismo están en el centro de la corriente histórica que condenaba a la Iglesia a la pre-modernidad sin remedio. Se proponían como la más radical crítica a la religión cristiana. Iban más allá del cristianismo, porque lo realizaban en el más acá de la historia, derogándolo. Y como la religión cristiana era la más alta religión posible, entonces esta segunda modernidad era el más allá de la religión sin más. Todo esto pasó a la historia en 1989 como vía muerta, la destrucción del sueño más moderno. Es el fin del Mito de la Revolución

como sustitución de la Iglesia. Los enterradores de la Iglesia, se han enterrado. (Por supuesto, nunca todos). Y para sorpresa de Marx, como ápice de la "filosofía clásica alemana" y del ateísmo constructivo, la Iglesia de hecho quedó "post-marxista". Y no es un post-marxismo de pura casualidad, en el que no tuviera ni arte ni parte. Por el contrario, la Iglesia está en el detonante mismo que gestó 1989, y que se llamó Solidarnosc. Es decir, los trabajadores y la Iglesia están en el desenlace final del marxismo símbolo de un nuevo tiempo, de profundidades insólitas.

En 1989, en su proyección latinoamericana, acaba con las ilusiones de la teología de la liberación que componía con el marxismo. La praxis ha dado el veredicto sobre tantos pensamientos. Nicaragua dejó de ser el lugar de la imaginaria "síntesis cristiano-marxista", que quizá alcance, por lo que parece, su desenlace más patético en Haití. Aprieta el corazón la posibilidad de un final trágico en pueblo tan sufriente y marginado. En suma, el impacto foquista del "marxismo libertario" recién termina entre nosotros su desesperante itinerario. Larga agonía, de una vía muerta desde su planteo mismo En vez, deja en pie la fecundidad de la teología de la liberación, como lo asume el segundo informe Ratzinger.

A la altura de 1989, puede percibirse que la Iglesia trascienda el oleaje que mezcló las aguas en el postconcilio. Muestra la mala lectura de los signos de los tiempos que hizo gran parte de las élites intelectuales de la Iglesia, y que llevaba a creer a un Rahner que vivíamos "un invierno eclesial". Es ahora, con el Pontificado de Juan Pablo II, cuando vuelve a adquirir claridad la esencia del Concilio Vaticano II, oscurecida un momento. 1989 muestra la justeza de los rumbos de Juan Pablo II. Muestra como la Revolución Religiosa por asunción - de la Reforma y la Ilustración- prosigue su marcha. Y esto nos muestra, en vísperas del tercer Milenio, que quizá el verdadero nombre de la Post-modernidad o de la nueva Modernidad sea la Iglesia de Cristo otra vez. Es que la Buena Nueva, el Evangelio, es la Novedad insobrepasable, la modernidad siempre modernidad, hasta el auténtico fin de la historia.