



# ¿Humanismo cristiano o paganismo posthumano?<sup>1</sup>

## Christian humanism or posthuman paganism?

Luis Gabriel Capelari  

Universidad Católica de Santa Fe, Santa Fe, Argentina.

Pablo Petroni  

Universidad Católica de Santa Fe, Santa Fe, Argentina.

Enviado: 28/02/2024

Evaluated: 08/03/2024

Aceptado: 03/05/2024

Editora: Andrea Báez Alarcón

Como citar: Capelari, L y Petroni, P. (2024) ¿Humanismo cristiano o paganismo posthumano? *Revista de Filosofía UCSC*, 23 (1), pp. 249 – 267. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2024.23.1.2589>

### Resumen

Partiendo de una experiencia supuestamente ‘liberadora’ del ser del hombre en la modernidad, correlato de la secularización, en este trabajo presentamos algunos trazos esenciales de la profunda crítica antihumanista -avanzado el siglo XX- a este hombre ideal ya en aguda crisis. En este sentido, la experiencia cultural actual considera en gran medida que este ‘hombre’ se ‘construye’ a sí mismo desde su voluntad y libertad desancladas de Dios y de la verdad, con el objetivo de una vida posthumana. Sostenemos que se trata de un *neopaganismo*, caracterizado por un pensamiento inmanentista, postmetafísico y materialista que no reconoce la realidad del hombre y su trascendencia -licuada en gran medida en el poder y lo político o bien en el poder de la tecnociencia del ideal transhumanista-, verdad en la que *únicamente* puede vivir digna y felizmente. Se defenderá la importancia de restaurar la matriz cristiana -y más precisamente católica- para una formación integral de la persona como auténtico humanismo.

**Palabras clave:** *humanismo, paganismo, cristianismo, posthumano, cultura.*

---

<sup>1</sup> Trabajo realizado en el marco del proyecto “Tensiones entre humanismo, cultura posmoderna y subjetividad. Aportes para pensar la identidad universitaria católica”, Departamento de Filosofía y Teología, Universidad Católica de Santa Fe, Ciudad de Santa Fe, Argentina.

## Abstract

Starting from a supposedly ‘liberating’ experience of man's being in modernity, a correlate of secularization, in this paper we present some essential traces of the profound anti-humanist critique -advanced in the twentieth century- of this ideal man already in acute crisis. In this sense, the current cultural experience largely considers that this ‘man’ ‘constructs’ himself from his will and freedom unanchored from God and truth, with the objective of a posthuman life. We maintain that this is an infrahuman neo-paganism, characterized by an immanentist, post-metaphysical and materialistic thought that does not recognize the reality of man and his transcendence - to a great extent, in power and politics or in the power of the technoscience of the transhumanist ideal - a truth in which he can only live with dignity and happiness. We will defend the importance of restoring the Christian -and more precisely Catholic- matrix for an integral formation of the person as authentic humanism.

**Keywords:** *humanism, paganism, Christianity, posthuman, culture.*

## 1. Introducción

A partir de los turbulentos años del siglo XX, con sus diferentes movimientos políticos y sociales, enfrentamientos y matanzas, ha sido habitual sostener que el hombre se encuentra cuestionado en sí mismo. Luego de las dos primeras décadas del siglo XXI podemos afirmar que dicha situación se ha agudizado. La pregunta por el ser del hombre, por su identidad, esbozada incluso en primera persona —‘¿quién soy?’—, permanece. Las sociedades de hoy forman parte de un todo mundial cada vez más globalizado a nivel económico y cultural, con modos de vida que tienden a manifestar ciertas tendencias dominantes —intensificadas a partir de la ‘pandemia’ desde el 2020, con políticas similares a nivel mundial en materia económica y ‘sanitaria’— en compleja relación con los particularismos y ‘diversidades’ culturales emergentes. En este escenario, nos encontramos con fenómenos que manifiestan el mencionado cuestionamiento del hombre, por

ejemplo: la legalización del crimen del aborto y la ‘eutanasia’, el avasallamiento del ser del hombre y la mujer, las filosofías transhumanistas, la “dictadura del relativismo” (Benedicto XVI, 2010), entre otras.

Guy Réal Thiverge (2011) diagnostica una crisis, cultural y espiritual, de identidad, fines y valores. La llamada posmodernidad se asume sin Dios y sin lo humano del hombre, estando en juego el sentido y la verdad sobre sí, el mundo y Dios. El precio es muy alto: jugar a vivir sin sentido rechazando la tradición humanista y, más aún, rechazando al cristianismo como su fundamento (Reale, 2005). La segunda mitad del siglo XX, principalmente luego de los revolucionarios años 60, diseminó un modo de vivir y pensar que en sentido amplio podemos convenir en denominar ‘antihumanista’, que buscaba —y busca hoy día— subvertir la imagen del hombre como hombre, plena de sentido, y despedir a Dios como fundamento. Y en tanto propone un ‘hombre’ que se construye a sí mismo tiene como objetivo, más tardíamente, una forma de vida *posthumana* (Braidoti, 2015).

En lo que sigue se caracterizará el ideal del hombre de la modernidad, para pasar luego a la crítica antihumanista sobre dicho ideal y la afirmación del posthumanismo. En tercer lugar, defenderemos la tesis de que tal situación no es otra cosa que un neopaganismo distorsionador de la verdad del hombre que sólo puede ser recuperada desde el cristianismo -y más aún desde el catolicismo-. Finalmente, en las conclusiones, presentaremos brevemente algunas vías de acción, posibles para intentar recuperar el humanismo cristiano en nuestro tiempo.

## 2. Humanismo moderno

Durante el período renacentista, con esa ‘recuperación’ de la literatura antigua —los *studia humanitatis*: poesía, filosofía, etc.— supuestamente tergiversada por la ‘oscuridad medieval’ —una tesis historiográficamente insostenible pero que en este escrito no podemos desarrollar—, se asume el humanismo como formación del alma humana. Su origen se hunde en la *paideia* como formación del hombre griego en las virtudes, que en el mundo latino será la *humanitas* establecida desde los ‘deberes’ del hombre consigo mismo según el *De Officiis* de Cicerón. En síntesis, este es el humanismo como programa formativo, que conocemos como ‘*humanidades*’.

Sin embargo, —siguiendo lo estudiado por Remi Brague (2016)— existe una distinción entre el adjetivo ‘humanista’ y el sustantivo ‘humanismo’:

(...) el sustantivo ‘humanismo’ es tardío. Desde su aparición en el siglo XIX, ha tenido diversas acepciones: como categoría historiográfica, para designar el redescubrimiento de los autores antiguos en el Renacimiento, pero también como programa ético y cultural. En este último sentido, va desde la rehabilitación de lo humano, supuestamente desvalorizado antes, al cuidado exclusivo de las realidades humanas... toma al hombre como punto de partida y afirma su soberanía con respecto a todo lo que no es él, Dios o la naturaleza. El hombre debe ser el único origen del hombre. Este es el proyecto que implica la segunda acepción del término ‘humanismo’. (p. 117)

Es una distinción importante, pues este “programa ético y cultural” de un “cuidado exclusivo de las realidades humanas” a partir de la propia mirada humana desde la que todo se significa y pondera, ya no nos habla del sano cultivo de la persona con la ayuda del estudio de la literatura y la filosofía —las ‘humanidades’—, nos habla de un antropocentrismo que revitaliza y amplía la tesis del *homomensura* de Protágoras.

Justamente a este humanismo se dirige la crítica de Henri de Lubac (2008) en *El drama del humanismo ateo*. Es un ‘humanismo’ antiteísta y más específicamente anticristiano, cuyo denominador común queda establecido en la oposición tajante y combativa al Dios totalmente otro. Así toma forma la idea de un “humanismo absoluto, con la pretensión del único verdadero y para el que el humanismo cristiano no es más que un objeto de burla” (p. 21). De Lubac (2009) presenta muy bien el desplazamiento de toda una experiencia cultural. En efecto, cabe considerar la felicidad ante la libertad ontológica en la que se encontraba el hombre al creer en el mensaje de Cristo, que lo redime de la muerte y lo religa con Dios creador y piadoso que ama al hombre y quiere su salvación eterna, no sólo la de su alma sino la de su *persona*: “La humanidad se sentía liberada (...) del Destino” en un anónimo universo pagano (p. 19). Como hijo de Dios al abrazar la fe, el hombre será reconocido en su dignidad como persona, elevándose sobre el resto de las creaturas, ya no será una parte del cosmos sino un ser corpóreo y espiritual creado a imagen y semejanza de Dios para desarrollar una vida única querida en sí misma por su Creador. El sufrimiento humano y la muerte ya no tenían la última palabra una vez vencidos por el sacrificio y la resurrección de Dios encarnado.

Sin embargo, las verdades expresadas en toda esta experiencia liberadora, no principalmente en los asuntos sociales sino en un plano antropológico, en la modernidad pierden su fuerza vital. Y se observa cómo cambia de sentido lo que el hombre entiende por libertad. Dejemos hablar a De Lubac (2008):

He aquí que ahora esta idea cristiana del hombre, que había sido recibida como una liberación, comienza a sentirse como un yugo. He aquí que este mismo Dios, en el que el hombre había aprendido a ver el sello de su propia grandeza, comienza a aparecerse como un antagonista, como el adversario de su dignidad... un día el hombre dejó de conmovirse. Más bien, dio en creer que no se valoraría en adelante y que no podría expansionarse con libertad más que si rompía entonces, con la Iglesia, más tarde con el Ser trascendente del que la tradición cristiana le hacía depender. (p. 20)

Nos aproximamos así al humanismo que ha desplazado a Dios del centro para colocar en su lugar al hombre, y que ha promovido la progresiva *secularización* del mundo, entendida como la devolución al propio hombre del origen de creencias, comportamientos y potencias antes atribuidas a la dimensión religiosa trascendente (Borghesi, 2007). Este nuevo ideal de hombre se entenderá a sí mismo progresivamente desde la libertad y la voluntad para transformar la realidad y transformarse a sí mismo, dando paso al primado de la praxis y la historia sobre la contemplación del ser inmutable. La principal herramienta será el conocimiento científico, llevado al área del ámbito humano: el psiquismo, la vida social y política. Es el ideal del hombre autocentrado a partir de su razón, propio de la modernidad.

### 3. Posthumanismo

Según Rosi Braidoti (2015) durante el Renacimiento comienza a definirse un ideal de hombre que se asentó en la modernidad y que en la época contemporánea se desmorona. Es el ideal de hombre del humanismo reflejado en el dibujo del Leonardo da Vinci *Hombre vitruviano*, que establece una serie de valores intelectuales, discursivos y espirituales que definen *qué es ser humano*, que definen su esencia:

Este modelo fija los estándares no sólo de los individuos, sino también de sus culturas. El humanismo se ha desarrollado históricamente como un modelo de civilización, que ha plasmado la idea de Europa como coincidente con los poderes universalizantes de la razón autorreflexiva. La

transformación del ideal humanista en el modelo cultural hegemónico ha sido canonizada por la filosofía de la historia de Hegel. Esta perspectiva autocomplaciente sostiene que Europa no es una ubicación geopolítica, sino más bien un atributo de la mente humana que puede prestar sus cualidades a cualquier objeto apropiado. Esta es la concepción expresada por Edmund Husserl en su famoso ensayo *La crisis de las ciencias europeas*, que constituye una apasionada defensa de los poderes universales de la razón contra la decadencia moral e intelectual simbolizada por el ascenso del Fascismo europeo en 1930(...). Este paradigma “eurocéntrico” implica la dialéctica entre el ego y el otro, además de la lógica binaria de la identidad y la alteridad, en calidad de motores de la lógica cultural del humanismo universal. Es central, por esta actitud universalista y por su lógica binaria, la noción de diferencia, entendida en sentido peyorativo. (pp. 26-27)

Como es habitual en escritores de este perfil intelectual, se extraen como corolario de sus diagnósticos fuertes críticas a un imperialismo cultural y político sobre las minorías (sexo, raza, religión, etc.), habida cuenta de la imposibilidad de gestionar positivamente la diferencia —la otredad— en sí misma. En definitiva, el hombre del humanismo moderno sería el ideal que ha emergido históricamente de las elucubraciones y prácticas culturales de una clase o vanguardia, y que luego olvida su origen particular, histórico, trastocándose en un universal suprahistórico, cual idea platónica. Según apreciamos en la cita, este ideal se llama ‘Europa’. Destruir este ‘constructo’ y vivir en las ruinas es la esencia del anti y del post humanismo.

Aclaremos este tema. El antihumanismo se expande durante los años 60 y 70, en oposición al liberalismo y muy ligado a la izquierda política, no precisamente a la izquierda partidaria comunista —fiel representante del ‘humanismo’ criticado, pensemos, por ejemplo, en el ‘hombre nuevo’ preconizado por el Che Guevara o en la continuidad de la dialéctica materialista del humanismo sartreano. Además, esta ‘vieja izquierda’ promueve una vanguardia intelectual iluminada. Por el contrario, esta otra izquierda se mueve en el espacio ‘contracultural’. En aquellos días, el *climax* lo marca el llamado ‘mayo francés’ de 1968.

El antihumanismo mantiene un supuesto materialista, aunque esto debe ser precisado. En efecto, se trata de un materialismo que parte del intento de pensar de manera radical la situación histórica, concreta, práctica, de los individuos, deshaciéndose de esquemas o imágenes a priori que a modo de trascendentales orienten *una lectura adecuada* de la realidad del hombre. Se trata de

descentrar el hombre como figura del saber —pensemos en Foucault y la ‘muerte del hombre’— como sujeto de la historia, haciendo emerger múltiples —*diferentes*— subjetividades en pugna, como resultante de prácticas sociales concretas. En el caso de Jacques Derrida se tratará de deconstruir esta herencia cultural del humanismo, de deconstruir ‘Europa’. Otra figura emblemática ha sido Gilles Deleuze, que volcó sus esfuerzos intelectuales en el desarrollo de un paradójico *empirismo trascendental* sin sujeto. En todos ellos, el desafío será *pensar la diferencia sin subsumirla en la identidad*, despidiéndose de la *matriz dialéctica hegeliana*.

Braidoti (2015) sostiene al respecto: “una vez que el sujeto, antes dominante, se ha desvinculado de sus desilusiones de grandeza y ya no es el presunto responsable del progreso histórico, emergen diferentes y más nítidas relaciones de poder.” (p. 35). Y finalmente, citemos su lacónica síntesis que establece la guerra al humanismo:

(...) elaborar una crítica de la ilusión de omnipotencia que consiste en ponernos a nosotros mismos como guardianes morales del mundo y motores de la evolución humana. Así, la generación filosófica de los años setenta, fue antifacista, postcomunista, postcolonial y posthumanista... Ésta ha llevado al rechazo de la definición de identidad clásica humanista, la racionalidad y lo universal. (p. 38)

Propiamente, el *posthumanismo* plantea ir más allá de la mera *oposición* al humanismo lo propio del —*antihumanismo*—. El objetivo es la *construcción* de la subjetividad sin remitirse a una a priori humanista —sea este clásico, cristiano o moderno, da igual, que ubique ‘autoritariamente’ al hombre en un sitio cualitativamente diferente del resto de los seres— y que permita así gestionar la relación con *la diferencia* en la convivencia entre los propios seres humanos. Es una apuesta por la inmanencia absoluta, sin ninguna figura de la trascendencia que la fundamente. Un aspecto importante de este asunto radica en la reivindicación de la vida como *zoe* sobre la vida propiamente humana (*bios*). *Zoe* como materia ‘inteligente’ de donde emergen sujetos no sólo humanos, en relaciones múltiples y diversas pero ontológicamente iguales, sin caer en el ‘binarismo’ hombre-animal ni en la dialéctica del reconocimiento que lo complementa.<sup>2</sup> Se impone así una visión de la

---

<sup>2</sup> De este modo, la vida junto a los animales se establece desde otros marcos referenciales, en terminología deleuziana se “desterritorializa”. Creemos que en el origen de esta desterritorialización se encuentra la influyente *Carta sobre el humanismo* de Martin Heidegger (1985), quien se desmarca de la actitud habitual humanista que —más allá de sus variaciones— mantiene como una constante pensar lo humano “*desde la animalitas*” y no “*hacia su humanitas*” (p. 76). En la huella heideggeriana también se encuentra el concepto de *máquina antropológica* definido por Giorgio Agamben, para dar cuenta de la exclusión y control de lo animal y no humano de lo que propiamente es humano en el hombre,



realidad de lo viviente donde el ser humano es puesto al mismo nivel que una planta o un animal, incluso tornando difusas estas categorías ordenadoras de la realidad viviente, pues los contornos identitarios se vuelven confusos al no ampararse este pensamiento en ninguna esencia, sino en procesos, flujos y relaciones con límites y distanciamientos inestables a gestionar *biopolíticamente*:

Irrupción de las *fuerzas demoníacas*<sup>3</sup> de los otros naturalizados. Animales, insectos, plantas y medio ambiente, incluso planeta y cosmos en su conjunto, son ahora llamados a juego. Esto pone otra carga de responsabilidad sobre nuestra especie, que es la causa principal del desastre ecológico. (Braidoti, 2015, p. 83)

No hay naturaleza, ni naturaleza humana, ni orden natural en todo este caótico y demoníaco escenario neovitalista posthumano. Absoluta desacralización que también toma distancias de planteos ecologistas animistas (al estilo de Gaia, Madre tierra, Pachamama), habida cuenta de evitar toda recaída en cierto antropomorfismo o medida humana (págs. 102-ss). Y es en este entramado donde se dan cita posturas feministas, antiespecistas, ecologistas.

El concepto de lo *posthumano*, que designa el estado que sobrevendría cuando la transición desde lo humano en tanto humano hacia un estadio superior se efectúe, tiene muchísimas aristas y contiene diversos movimientos que no pueden ser abarcados en el marco del presente trabajo. Valga indicar que, cuando se estudia el fenómeno de lo humano desde perspectivas actuales, es necesario considerar este horizonte utópico, ya que muchos de los pasos que conducirían en la dirección anotada están siendo dados, como puede observarse en la comunicación por redes, la construcción de espacios virtuales y la biotecnología.

La noción de posthumanidad ha sido puesta en circulación como parte del diagnóstico apocalíptico que, desde algunas perspectivas, se ha desarrollado en relación con el concepto de posmodernidad: decrecimiento de los grandes relatos, debilitamiento del Estado y de las identidades nacionales, procesos de globalización que crean un vértigo espacio-temporal que descentra al sujeto, crisis del sistema ecológico, etc. Además de estos desequilibrios estructurales o sistémicos, muchos

---

como un “dispositivo humanista” (Bianchini, 2021, p. 197) —la noción de dispositivo, por otra parte, es algo así como una forma inconsciente de nuestro pensamiento que dispone ordenadamente las cosas en su ser, algo propio del postestructuralismo que claramente se puede rastrear en autores como Foucault—.

<sup>3</sup> cursivas nuestras



autores han detectado asimismo en el incremento de la tecnología un factor que parece anunciar el rebasamiento de las limitaciones y también de los rasgos intelectuales, afectivos y racionales propios del ser humano y, consecuentemente, del concepto de humanidad y de humanismo clásico y moderno.<sup>4</sup>

Las variadas vertientes de lo posthumano presentan diversos grados de radicalidad y diferentes apoyos empírico-ideológicos, a partir de los cuales se imagina el futuro como superación de las limitaciones del presente y se caracteriza la sociedad que correspondería a tal transformación. La crítica a la excluyente racionalidad ilustrada, el cuestionamiento de lo que el pensamiento liberal considera los logros de la modernidad, el descreimiento en los principios del universalismo y la búsqueda de horizontes filosóficos y sociales alternativos a los dominantes apuntan a formas nuevas de conocimiento del mundo y de conceptualización de las relaciones entre individuo, Estado y sociedad, así como de la relación del sujeto consigo mismo, anunciando nuevas formas de conciencia social y de subjetividad.

La redefinición de la siempre indagada relación entre naturaleza y cultura que acompaña a los interrogantes que se van configurando desde las últimas décadas del siglo XX incluye el tema de la tecnología, de largo arraigo en el pensamiento occidental, y lo incorpora a una reflexión sobre la redefinición de lo humano y sobre el tema de la diferencia (física, intelectual, racial, de género y clase, según edades, formas de sexualidad, capacidades corporales, etc.), aspecto central de la posmodernidad. Como señala Donna Haraway (2014), a partir de la segunda posguerra, “el cuerpo

---

<sup>4</sup> El *transhumanismo* es una de las formas en las que se materializan estas nuevas visiones que se avizoran como posibilidades de lo posthumano. El concepto de lo *transhumano* se refiere a un estadio intermedio entre lo humano y lo posthumano, siendo lo posthumano un concepto más abarcador, y lo transhumano una designación más acotada y puntual. El término se refiere a *transitional human*, atribuida a uno de los precursores del transhumanismo, F.M. Estfandiary (quien cambiará su nombre a F.M-2030). Entre los propósitos del transhumanismo, que reconocen vínculos con la filosofía nietzscheana del superhombre, se cuenta la expansión del espacio vital por medio de la colonización espacial y la proliferación de mundos virtuales. Así, ser posthumano ha sido definido como el estadio evolutivo que permite alcanzar alturas intelectuales por encima de la genialidad humana, sostener una energía constante, resistir a la enfermedad y el envejecimiento, ser capaz de controlar deseos, cambios de humor y emociones perturbadoras y de acrecentar sentimientos de placer, amor y serenidad, así como de llegar a estados de conciencia superiores.

cesó de ser un estable mapa espacial de funciones normalizadas, y emergió como un campo móvil de diferencias estratégicas” (p. 242).

¿Cómo incorporar lo *diferente* en lo idéntico? ¿En qué momento cesa la celebración de la diversidad y comienza la defensa de las supuestas *esencias* que definen al ser humano? ¿Hasta qué punto la tecnología desnaturaliza lo humano y lo convierte en núcleo de nuevas formas de existencia? ¿En qué medida puede la tecnología llevar el cuerpo a niveles de rendimiento y excelencia que serían inalcanzables sin esta intervención, y qué precio paga el ser humano por este mejoramiento no natural?

Chambers es uno de los autores que en su texto *La cultura después del humanismo* (2001) reflexiona sobre estas cuestiones, principalmente sobre las nuevas formas de producción de subjetividad en un mundo donde la tecnología parece invadir el espacio vital. Si lo propiamente humano se encuentra intervenido por la tecnología, ¿no está anunciando ya el advenimiento de un horizonte poshumano capaz de contener la hibridación creciente de nuestra realidad corporal (mental, psicológica, afectiva, intelectual)? ¿Qué correlación existe entre estos cambios y las transformaciones de la sociedad total, de la cultura y del destino histórico de la humanidad?

Si el tema de la tecnología es esencial para pensar los horizontes de lo posthumano, el mercado constituye, a su vez, un desafío ineludible para los valores del humanismo, al modificar la concepción de lo social orientada hacia el sujeto, y reemplazarla por una teleología objetual, consumista e inmediateista, basada en el hedonismo de la mercancía. Cuerpo y mercado se vinculan así estrechamente en la medida en que no solo el cuerpo es el destinatario de la mercancía sino también mercancía *él mismo*, al estar identificado con un valor de uso que lo hace circular en un nivel maquínico, objetual: es el dispositivo que debe ser mantenido para asegurar su funcionamiento, alimentando los niveles corporales, los del deseo, la afectividad y las necesidades intelectuales, a nivel comunicacional, intersubjetivo, trascendente, etc. Según Terence Turner (2021) esta mercantilización del cuerpo no es otra cosa que el reflejo del individualismo consumista del capitalismo tardío, que ha tendido a localizar en una nueva entidad antiguamente *sagrada* —el cuerpo— un conjunto de construcciones culturales (como la identidad) y de fenómenos sociales (como las relaciones de producción).

#### 4. Humanismo cristiano o neopaganismo infrahumano

De Lubac (2008) advertía que el ataque al cristianismo condujo a un *neopaganismo*, suponiendo un verdadero y abierto “problema espiritual”:

Es un problema espiritual. Es el problema humano total. Hoy no se combate al cristianismo solamente en uno de sus fundamentos o en una de sus consecuencias: es atacado directamente en su corazón (...). Vierten en el vaso un licor diferente por completo. Este ‘otro’ es el cristianismo que derrocan y reemplazan. Jesús había operado una ‘subversión de valores’; lo que ellos hacen también es, a su vez, una subversión de valores. Al ideal cristiano oponen un ideal pagano. (p. 82)

Por *paganismo* entendemos precisamente ese otro “ideal” que se opone al cristianismo y reivindica el *inmanentismo*, el mundo como nuestro verdadero ser, viviendo de acuerdo con él —a diferencia del cristianismo, que plantea vivir *en* el mundo sin ser *del* mundo, es decir, vivir de manera *no* mundana—. Las apariencias a veces pueden ser las mismas, pero el interior no, los valores son diferentes. Veamos algunas características de este posicionamiento, que se ha ido radicalizando.

Al respecto, resulta representativa la actitud de Nietzsche: su guerra al cristianismo no se despliega en última instancia en el ámbito teórico-metafísico —o en el de la verdad en este sentido—, sino que atañe al *valor de las verdades del cristianismo*. En otras palabras, el cristianismo no sería más que un hecho histórico con efectos morales y vitales decadentes y ya agotados, con su ‘ideal de hombre’, ‘norma’ y ‘bien supremo’ para el hombre, de allí la necesaria transvaloración que defiende: “No se trata de una cuestión de verdad —¿hay una sola verdad? — sino de una cuestión de valor.” (De Lubac, 2008, p. 83-84).

Es importante e inquietante darse cuenta cómo queda delimitado el blanco de ataque en este ideal o búsqueda del hombre como norma para su vida:

con él [Nietzsche] el paganismo eterno levanta de nuevo la cabeza con toda fiereza, pero va revestido de un nuevo equipo. Se prepara para volver a modelar la vida individual tanto como la pública y los actos del poder. Toma sobre sus hombros, para realizar nuevas conquistas, el destino de la humanidad [...]. Lo que nos demuestran los hechos es hasta qué punto ha tenido gran éxito esta tentativa. Su influencia es hoy universal. El neopaganismo es el gran fenómeno de nuestro tiempo. A pesar del horror y la vulgaridad de las formas que reviste al extenderse, continúa absorbiendo a

muchas almas nobles, incluso a almas cristianas cuya ceguera produce horror. (De Lubac, 2008, pp. 85-86)

El paganismo de nuestros tiempos resulta muy atractivo, muy tentador, y se ve reflejado en la preocupación que expresaba Benedicto XVI (2023, pp. 1-2) ante profesores universitarios, constatando la “inestabilidad social y desconfianza ante los valores tradicionales” humanistas, desarrollados en Europa, más aún en sus Universidades, donde se integró cultura, razón y fe; tradición que hay que “conservar y recuperar” frente a un “regnum hominis” separado ontológicamente de su fundamento, de Dios. Benedicto XVI toca un punto clave de este asunto: la pérdida de la fe en la *trascendencia del orden sobrenatural* que ilumina la inteligencia y eleva la naturaleza humana. Por el contrario, se ha instalado más y más el *reino del hombre*. Este *paganismo o religión ‘del mundo’*, que tanto atrae, incluso a los cristianos, tiende a adorar a la *creatura humana y no al creador*. Actualmente se observa en los valores secularizados de ‘solidaridad’, ‘fraternidad’, ‘paz’, ‘bienestar’, etc. —aquí se aprecia ese “mismo vaso” que sin embargo nos está ofreciendo “un licor diferente”— Es el espíritu del mundo. De allí la “heroicidad” cristiana ante las seducciones de la mentira, luchando “por los valores cristianos amenazados y escarnecidos con humilde fiereza” (De Lubac, 2008, p. 92).

Ahora bien, es necesario profundizar el análisis de estas consecuencias. Porque el humanismo como programa de realización del hombre que se coloca en el centro absoluto del escenario de la realidad, como sujeto dueño de sí y de la historia, es una jugada no suficientemente revolucionaria para los posthumanistas, no llega hasta el ‘celebrado exceso posmoderno’ de superar al hombre. En otras palabras, *el programa transhumanista radicaliza la subversión inmanentista, lleva a sus últimas consecuencias el neopaganismo como religión del mundo*.

En efecto, sea el hombre ideal del racionalismo moderno o bien la persona y su dignidad intrínseca por ser creatura a imagen y semejanza de Dios —con un sentido personal fundamentado en el orden natural y más aún sobrenatural—, para los posthumanistas son modos de asfixiar la *diferencia* en el plano ontológico —en este caso, las singularidades de los sujetos—. Se trata de detectar la convivencia —viejo tema filosófico- entre lo Universal, lo particular y lo singular como estructura, cuyo contenido o definición no puede sino devenir y cambiar en un espacio histórico

inmanente. Es decir, para ellos no hay universal que no sea fruto del devenir cultural, histórico. Por lo tanto, y tratando de continuar el lamentable hilo del pensamiento posmoderno, el desafío estaría en encontrar nuevas formas de vivir que gestionen y definan de manera dinámica y sólo relativamente estable, la convivencia entre nuestros conceptos representacionales de lo humano y lo *múltiple y disperso de la vida (zoé)* —que se complace en desafiar todo orden natural (y más aún sobrenatural).

Para estos *seguidores de la nada*, ni la metafísica, ni la moral, ni la verdad -intercambiables entre sí- con su legalidad imperativa pueden ser ya el espacio del pensamiento filosófico, sino la *política* como espacio de lucha y gestión posthumana en la época de la tecnociencia. A su vez, la piedra de toque o el trampolín de la praxis posthumana, de este viviente indefinido —acorde con la posición de Nietzsche— no será sino el deseo y/o la voluntad de poder subjetiva, individual, anárquica y libre finalmente de las ‘ataduras’ a todo ‘dispositivo trascendente’. De allí la frase spinoziana actualizada por Deleuze y muchos posmodernos: ‘¿qué puede un cuerpo?’, idea que desplaza las preguntas tradicionales: ‘¿qué es el hombre?’ o ‘¿quién soy yo?’. Apuestan así todas sus fichas a no clausurar la ‘apertura’ del ser humano en su inestabilidad ontológica, como algo *no dado*, sino que *debe darse* como ‘construcción’, permitiendo ‘experimentar’ nuevas formas de ser (Boticcelli, 2021, p. 126-127). Sin embargo, es claro que hay un gran problema aquí que jamás podrán resolver, pues la anarquía suicida de la dispersión, el individualismo y la desorientación, nunca podrán componerse en un marco de lo común, erradicado el Ser y todo respeto por sus trascendentales —pensemos en el bien, la verdad, la belleza— etiquetados falaz y decadentemente como ‘violentas imposiciones’.

Para Alfredo Sáenz (2007), el enemigo del falso humanismo es *el* “hombre de la trascendencia” que vive en este mundo sin ser de este mundo, que será “marginado, o internado en un hospital psiquiátrico” (p. 376). Y además advierte que —consecuencia inexpugnable— al pretender organizar su vida terrena sin Dios, el hombre no puede organizarla sino contra sí mismo: “el humanismo exclusivo es un humanismo inhumano” (p. 377). Esto es cierto, triste paradoja que se verifica aún más cuando el posthumanismo asume explícitamente la revuelta contra el propio ser del hombre.

Como puede apreciarse, el verdadero humanismo no puede realizarse a expensas de Dios. Por eso, la frase ‘humanismo cristiano’ es una enorme tautología. El Señor es alfa y omega de la existencia del hombre. También sobre este tema, John Senior (2016) se pregunta si puede haber un humanismo cristiano: en principio, el problema es que *ismo* indica “adhesión excluyente y excesiva a una persona, causa o cosa” (p.184), o bien “una condición anormal resultante de un exceso, como en el alcoholismo” (p.187), en este sentido, el humanismo es un vicio o enfermedad. Pero el católico se ordena amorosamente, con todo su ser a Dios Trino, allí no puede haber exceso alguno dado que el Señor es infinito; ahora bien, un ‘humanismo’ aceptable para el católico será el que parta del reconocimiento de que ‘humano’ viene de ‘humus’, de donde deriva también ‘humildad’: Dios nos insufló el alma espiritual previa creación a partir de la tierra, y nos debemos a dicha condición de creatura que, a su vez, se debe amorosamente a su creador (Senior, 2016).

Por otro lado, este ‘humanismo cristiano’ no puede sino florecer a partir de un resurgimiento de la cultura cristiana; no podemos profundizar ahora en este tema, sólo atinaremos a unas pinceladas. *Cultura* deriva del latín *cultus*: someterse a una regla en lo moral ético, social y espiritual, cultivando estos ‘terrenos’ para el florecimiento rectamente humano, culto de *latría* a Dios y de *dulia* a la humilde nazarena; de lo contrario, si el culto de latría recae sobre la creatura — como en el humanismo en sentido antropocéntrico— o sobre sus productos técnicos, el hombre comete el gravísimo pecado de *ido-latría* (Senior, 2016).

Por su parte, Octavio Derisi (1986) identifica la cultura como impulso creador con el humanismo, la cultura es el espíritu humano que impregna las cosas y al propio hombre, de lo que se desprende la defensa de un humanismo integral:

*De ahí que no puede haber verdadero humanismo que no sea cristiano; más aún, católico. Un humanismo que quisiese mantenerse en un plano natural (...) resultaría incompleto y privaría al hombre de su definitiva perfección humana. Podría lograr, desde luego, auténticos valores parciales del humanismo, pero en cualquier caso, desprovisto de la visión del supremo Bien del hombre, no podría constituirse como un humanismo integral, como un perfeccionamiento del hombre tal cual existencialmente —en la actual economía cristiana de Dios— es y debe ser”. (p. 70)*

Derisi (1986) distingue tres estratos: el del hacer, el moral y el contemplativo. El primero se dirige, gracias a la voluntad, la inteligencia y la definición de hábitos, a la actividad técnica y

artística. El segundo, el estrato moral, obra en búsqueda del bien, aquí también se aplican la inteligencia y la voluntad, pero además hay que considerar la libertad humana y la prudencia en la lucha contra las pasiones. También se trata de desarrollar buenos hábitos. De este plano dependen el orden jurídico, político y económico. En tercer lugar, la contemplación. También en lucha con las pasiones, aquí se aplica la inteligencia mediante hábitos de ciencia, sabiduría, prudencia y los primeros principios. Dichos estratos se ordenan jerárquicamente al Sumo Bien, aunque de manera inacabada en esta vida, sólo será perfecta en la contemplación de Dios luego de la muerte. Así pues —y, dicho de otro modo- cultura es el “perfeccionamiento de la persona humana”, del *homo viator* que aún no es un *homo beatus*.

Se abre así otra dimensión de la tensión entre humanismo y posthumanismo, referida a la formación o educación integral de la persona en los valores culturales cristianos -más precisamente católicos-. En sintonía con las palabras de Benedicto XVI, Réal Thivierge (2011) sostiene que este oscuro y complejo cuadro, sin embargo, no debe llevarnos a claudicar en el gesto de “redescubrir la magna tradición cristiana, del humanismo cristiano para la visión del mundo y de la educación” (p. 229), en diálogo con la posmodernidad.

Y alineado con la defensa de un auténtico y sano humanismo, Hoevel (2020), sostiene que la educación humanística es:

(...) un modo de concebir la educación y el conocimiento que requiere y propicia todo el despliegue de lo humano [es un llamado a una] experiencia integral (...) descubrir la realidad como un todo para descubrir el tipo de persona que me siento llamada a ser en la vida. (p. 27)

Junto a cuestiones prácticas, metodológicas (estudio de los clásicos, estética, práctica de la oralidad, escritura, etc.) y al encuentro con el otro, la educación humanística llega a su plenitud sólo si se abre a una ulterior dimensión, a *Alguien*, experimentando la realidad y el amor de Cristo en su vida personal, científica y profesional (Hoevel, 2020, p. 28).

En síntesis, el cristianismo no es “formalmente” un humanismo, como dice Senior (2016), pero es el único que puede encarnar el verdadero humanismo: teocéntrico, no antropocéntrico, no pagano.



## 5. A modo de conclusión

El humanismo moderno como programa inmanentista condujo al inmanentismo *absoluto* de los críticos postmodernos. El humanismo, que teórica y prácticamente se quiere aniquilar por parte de posthumanistas como Braidoti, se refiere a una imagen ideal o ‘icónica’ de lo humano del hombre, con sus valores morales, intelectuales y espirituales forjados desde el Renacimiento, pero afianzados durante los siglos XVIII y XIX, emanados de Europa y extendidos con pretensión de universalidad a otras culturas. Crítica al humanismo que supone una concepción centrada en la modernidad y, por lo tanto, diferente al que propone el magisterio católico, aunque éste también cae en la misma bolsa crítica.

Entonces cobra todo su sentido eso de que sin Dios el hombre puede organizar la vida en la tierra contra sí mismo. Otra cosa sería un sano humanismo que rehabilite lo humano, como en el estudio de las letras, de las humanidades, lo que no implica en absoluto la deificación del hombre. Restauración de la verdad y la trascendencia frente al paganismo inmanentista.

En efecto, en medio de esta desorientación posmoderna se muestra la importancia de retornar a la cultura del estudio contemplativo, la educación en virtudes fundamentales, la promoción de una cultura de la dignidad que haga más humano al hombre, la recuperación de los grandes autores clásicos y la crítica a los límites de la dimensión científico-técnica, entre otros elementos. La restauración de la actitud contemplativa se vincula fuertemente con la superación del inmanentismo, dando cuenta de lo asfixiante de vivir en el nihilismo absoluto.

En definitiva, irrumpe el mundo de la cultura, terreno o suelo en el que la problemática del humanismo toma cuerpo y realidad, de “una fe y una razón que se hacen cultura”, como pedía Juan Pablo II, de un ethos, una morada humana (...) habitando en la verdad del ser, en su lenguaje, en sus signos y símbolos” (Morandé, 2018, p. 5). Gran desafío: restaurar —ante el desvarío posmoderno y una religiosidad difusa y/o sincrética— la verdadera cultura católica como morada común.

¿Es posible y razonable, en este tiempo adverso, intentar restaurar la cultura cristiana, haciéndonos cargo de semejante desafío? Así lo creemos. Si bien profundizar en el asunto excede los límites de este trabajo, deseamos proyectar al menos algunas líneas para su reflexión,

mayormente referidas a la educación universitaria, intentando dar el “buen combate” en el ámbito de la cultura, entendida ésta como cultivo o formación del espíritu y su manifestación en la exterioridad material —arte, costumbres, profesiones, disciplinas, etc. Como sostiene el Padre Alfredo Sáenz (1982): “El enemigo de Dios y de la Iglesia tiene un especial interés por dominar el campo de la cultura” (p. 16).

Es una tarea personal, del cultivo diario de uno mismo en las *virtudes* alimentadas por la *fe* —virtud teologal—. A la vez, en diálogo con los aportes contemporáneos científicos y filosóficos actuales, el buen hábito -virtud- del pensamiento que abreva en las *fuentes perennes de la metafísica* y en el conocimiento de los clásicos en general, brinda las condiciones de apertura de la mente y el corazón hacia la contemplación del ser, el bien, la verdad y la belleza.

Pensamos también en la *familia*, célula básica fundamental de la sociedad, donde propiciar buenos hábitos, donde los ejemplos, las recreaciones y hasta el entorno del hogar, reflejen la búsqueda de un cultivo de la persona dirigida ética y estéticamente hacia lo bueno, bello y verdadero de este mundo, ordenados en última instancia a Dios.

Como puede verse, esta tarea se amplía y diversifica según los planos de las relaciones comunitarias y dialógicas propias de la persona humana —ser relacional.

La *educación* de niños y adolescentes, según las posibilidades adecuadas a las etapas de desarrollo, y considerando los entornos más o menos permeables a los valores católicos, es muy importante. En el caso de los adolescentes, una “educación” desde posiciones escépticas, excesivamente críticas —criticistas—, relativistas y laicistas, adormecen el espíritu de verdad y trascendencia. Por el contrario, por mencionar el área de las letras, John Senior (2021) ha propuesto una lista de clásicos —como parte de una sana preparación para la metafísica, organizados según las edades. Y si bien se trata de literatura fundamentalmente inglesa, cada cultura puede adaptar esta propuesta a su tradición.

Los jóvenes universitarios se encuentran muy inmersos en dicha atmósfera negativa; una sólida educación integral, que no fragmente al hombre ni su saber, es absolutamente necesaria. En las Universidades católicas este desafío no es menor. También aquí, el hábito del “pensamiento riguroso” (Brie, 2001) y la apertura al Ser y al ser del hombre, requieren un esfuerzo y el ejemplo del educador. A su vez, dar testimonio de la *fe*, y mostrar sus fructíferos vínculos con la razón

filosófica, es una parte esencial de este camino en la *libertad*. Como sostiene Joseph Pieper (1979): “la libertad académica se pierde precisamente en la medida en que se pierde el carácter filosófico de los estudios universitarios (pp.94-95). Por nuestra parte agregamos que, además del filosófico, dicha libertad se perfecciona con el carácter teológico.

Para ir finalizando, no podemos encontrar mejor síntesis orientativa y proyectiva, que las sabias palabras del mencionado Padre Sáenz (1982):

La educación resultará más humanizadora en la medida en que más se abra a la trascendencia, es decir, a la Verdad y al Bien sumos. No hay, pues, dos etapas: primero humanizar, luego evangelizar. Mientras evangelizo estoy humanizando, educando. Así ha sucedido a lo largo de toda la historia de la Iglesia. (p. 5)

Estas dimensiones se encuentran vinculadas y se afectan mutuamente, de manera que la tarea es diversa y simultánea. Hemos referido apenas algunas, que estimamos muy importantes, con énfasis en la parte educativa debido a la experiencia recabada. En definitiva, es así como el humanismo cristiano -no el falso humanismo del ensimismamiento antropocéntrico- puede tomar cuerpo y concretarse como cultura.

## 6. Referencias

- Benedicto XVI. (22 de Diciembre de 2023). Discurso del Papa Benedicto XVI a los participantes en el encuentro Europeo de profesores universitarios. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2007/june/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20070623\\_european-univ.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2007/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20070623_european-univ.html) .
- Benedicto XVI. (2010). *Luz del Mundo*. Herder.
- Bianchini, E. (2021). La condición posthumana y la figura del hombre. En Cabanchik, S. [et al.], *Humanismo y posthumanismo: crisis, restituciones y disputas* (pp.. 185-207). Teseo.
- Borghesi, M. (2007). *Secularización y nihilismo*. Encuentro.

- Boticelli, S. (2021). Cuando el humanismo es puesto en cuestión: lo universal, lo particular y lo singular. En Cabanchik, S. [et al.], *Humanismo y posthumanismo: crisis, restituciones y disputas* (págs. 107-128). Teseo.
- Brague, R. (2016). *El reino del hombre. Génesis y fracaso del proyecto moderno*. Encuentro.
- Braidoti, R. (2015). *Lo Posthumano*. Gedisa.
- Brie, R. (2001) *Los hábitos del pensamiento riguroso*. Universidad Autónoma de Guadalajara.
- Chambers, I. (2006). *La cultura después del humanismo*. Cátedra.
- De Lubac, H. (2008). *El drama del humanismo ateo*. Encuentro.
- Derisi, O. (1986). *Cultura y Humanismo Cristiano*. EDUCA.
- Haraway, D. (2014). *Manifiesto para cyborg*. Puente Aéreo.
- Heidegger, M. (1985). *Carta sobre el humanismo*. Ediciones del 80.
- Hoevel, C. (2020). La Universidad y el humanismo cristiano. *Consonancias*, 48, 17-33.
- Morandé, P. (2018). *Escritos sobre Universidad*. Ediciones UC.
- Pieper, J. (1979). *El ocio y la vida intelectual*. Rialp.
- Réal Thiverge, G. (2011). La Universidad Católica: desafíos y promesas. *Universitas*, 217-230.
- Reale, G. (2005). *Raíces culturales y espirituales de Europa*. Herder.
- Sáenz, A. (1982). *Cómo evangelizar desde la cátedra*. Ediciones Mikael.
- Sáenz, A. (2007). *La Cristiandad y su cosmovisión*. Gladius.
- Senior, J. (2021) La muerte de la cultura cristiana. S/d.
- Senior, J. (2016). *La restauración de la cultura cristiana*. Vórtice.
- Sibilia, P. (2010). *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Fondo de Cultura Económica.
- Turner, T. (2021). Bodies and Anti-Bodies: Flesh and Fetish in Contemporary Social Theory. En M. Moraña, *Pensar el cuerpo. Historia, Materialidad y símbolo*. Herder.