

LAS TRES ÉPOCAS DE LA FILOSOFÍA MODERNA

Tareas de un pensamiento laicizado

Luc Ferry¹

Primero una simple observación que, considero, plantea a su modo toda la cuestión que nos ocupa: hoy ningún filósofo vivo puede compararse seriamente con los grandes autores del pasado. Si alguno de nosotros pretendiera haber escrito un libro del mismo orden que *La República* de Platón o la *Metafísica* de Aristóteles, las *Meditaciones* de Descartes, la *Ética* de Spinoza, las *Críticas* de Kant o la *Fenomenología* de Hegel, podemos estar seguros de que provocaría, por lo menos, algunas sonrisas. Este sentimiento es de una evidencia tan engeguecedora que a veces olvidamos en qué medida podría convertirse, por sí solo, en objeto de una interrogación filosófica de la mayor importancia. Conozco muy bien, claro está, la objeción: carecemos de la suficiente perspectiva histórica para identificar a los verdaderos pensadores. Tranquilizadora para algunos, esta idea resulta poco convincente. Los contemporáneos de Platón, Descartes o Kant no necesitaron esperar para darse cuenta de su grandeza. Además, las obras actuales más reconocidas no tienen la misma dimensión *sistemática* ni las mismas pretensiones *metafísicas* que las de los grandes clásicos: Habermas no es Hegel, Rawls no es Kant, Apel no es Fichte y cada uno, empezando sin duda alguna por los mismos interesados, es consciente de ello.

El agotamiento de los proyectos y de las 'grandes metas' no constituye una explicación sino, a lo sumo, un síntoma que requiere, él también, una interpretación. Y como no existen motivos para suponer que haya ocurrido una mutación en el seno de la humanidad que explicaría no sé qué decaimiento del talento humano, me parece más razonable admitir la idea, aunque sólo sea para someterla a examen, de que las tareas de la filosofía quizá han cambiado de sentido y de estatus desde finales del siglo XIX. Sugiero, a manera de hipótesis, que

¹ Este texto apareció originalmente en *Le Débat* "Les Trois époques de la philosophie moderne. *Les tâches d'une pensée laïcisée*", No. 72, Nov.-Déc. 1992 (Ed. Gallimard, Paris). Se publica aquí gracias a la gentil autorización del autor. La traducción del francés es de Asbel López.

consideremos tres épocas en la modernidad: la de la construcción de los grandes sistemas que tratan de competir, en los límites de la simple razón, con las religiones que están en declive; la de la deconstrucción que registra la “muerte de Dios” y sella el fin de la filosofía como proyecto metafísico; y aquella a cuyas puertas nos encontramos hoy y que todavía está, al parecer, por definir.

La época teológica o la lucha contra la religión: la sistematización de la onto-teología

La filosofía clásica vio a grandes autores producir grandes sistemas que comprendían una epistemología, una ética, una filosofía, una cosmología, una teología, una estética, incluso una filosofía del lenguaje, del derecho, de la política. Estos impresionantes edificios tenían en cuenta todos los aspectos del conocimiento teórico y práctico: se trataban las cuestiones últimas, aquellas que revelaban el ‘sentido de la existencia’ y el ‘destino del hombre’. Tal vez fue Marx el último que elaboró de nuevo una visión global del mundo, donde todos los aspectos de la cultura podían cohabitar. Y sin lugar a dudas pensaba que había asumido de nuevo el problema del sentido cuando teorizó la esperanza de que la salvación terrena residiría en el advenimiento de una sociedad sin clases.

Esta pretensión es constitutiva de la primera época del pensamiento moderno: desde Descartes a Marx ni un solo filósofo dejó de cuestionar la religión en todos los campos de la inteligencia. Más aún: la misma teología fue reformulada en términos de un pensamiento al mismo tiempo sistemático y antropocéntrico. Ya en Leibniz, que fue como sabemos el primer pensador del sistema, Dios está sometido al principio de razón suficiente, por lo tanto, en la medida en que su existencia misma depende de las leyes de la lógica, ha sido en cierto sentido humanizado. No es sin duda fruto del azar el hecho de que fuera en el corazón mismo de un país protestante, siguiendo la estela que dejó el orgulloso Lutero, que se afirmara la pretensión por excelencia de la metafísica moderna: captar la verdad en sí, captar la verdad absoluta sin pasar por la mediación de las autoridades y las tradiciones, aprehenderla bajo su forma más completa y más sistemática. En este sentido el idealismo alemán no es más que una grandiosa secularización de la Reforma.

Ahora bien, este formidable desafío a través del cual la filosofía se propone ocupar el puesto de las religiones, hasta en su reconstrucción racional, desaparece del pensamiento contemporáneo. Esto es lo novedoso de la situación en que nos encontramos: hoy ningún filósofo pretende producir un monumento similar a estos grandes sistemas *onto-teológicos*.

Es esta transformación decisiva la que el público en general, seguido por los medios de comunicación que contribuyen a formar la opinión “cultura”, perciben de manera inevitable, y seguirán percibiendo aún durante mucho tiempo, como una *decadencia*: al parecer, los amigos de la sabiduría desaparecieron porque no hay nadie, por lo menos no dentro de ese gremio, que nos diga cuál es el sentido último de la existencia humana. El sacerdote y el sabio recobran así sus derechos mientras que la figura del filósofo explota en dos perfiles, ambos igualmente desacreditados: por un lado el del profesor serio y, llegado el caso, competente, mas no por ello ‘filósofo’ en todo el sentido de la palabra; de otra parte, el intelectual condenado por necesidad a opinar sobre todos los temas, a convertirse en estrella de los medios de comunicación, a ser superficial y narcisista, traidor al final de cuentas de su gremio, incluso si ofrece al exterior, a aquellos que no comprenden nada, la ilusión de que el personaje del sabio aún sigue vivo.

Cada uno deplora a su manera esta situación *aparentemente* desastrosa: los profesores increpan a los “mass-mediáticos”, porque los ponen de frente a sus celos de oscuros necesitados. Este cara a cara disimula la profunda realidad de una perturbación que es en verdad menos superficial y negativa de lo que parece a primera vista. Creo que el sentimiento de vacío que se apodera de los nostálgicos de un paraíso perdido responde, esencialmente, a un desconocimiento de los efectos tardíos de esta secularización del pensamiento, que la primera época de la filosofía moderna, que era aún teológica al interior mismo de su racionalismo, no hace más que iniciar. Este desconocimiento no permite aún reformular en términos positivos los principios de un trabajo filosófico por fin laicizado. En efecto, lo que estamos viviendo, ahora hace ya más de dos siglos —y aquí comparto el diagnóstico que Marcel Gauchet hace en otro nivel en su libro *Le Désenchantement du monde* (1985)— es la historia de una lenta, pero ineluctable, disociación de dos ámbitos, el de la ontología y el de la teología, que antes estaban tan íntimamente ligados que los creyentes podían pasar imperceptiblemente del uno al otro. No estamos *atravesando*, como afirma Edgar Morin, por un período *transitorio* de aguas negras mitológicas, un recogimiento provisional en la esfera privada y en los intereses egoístas, que será reemplazado muy pronto por el surgimiento de otro gran proyecto (¡la ecología, por supuesto!). Resulta evidente que la crisis, tanto aquí como en toda parte, es estructural, ‘historial’ si se quiere, es decir, ligada a la maduración del universo laico y democrático.

En este contexto es donde hay que situar a la filosofía contemporánea. Hace ya más de un siglo, ella no ha dejado de asociar estrechamente dos temas principales: la “muerte de Dios” y el “fin de la filosofía”. Asociación ésta de una gran significación, pues todo ocurre como si la filosofía, tras haber dejado de ser una religión secularizada (una onto-teología racionalista), hubiera tomado conciencia de haberse dado muerte a sí misma. Segunda época: la de la “deconstrucción”, de donde apenas comenzamos a salir y que hay que describir si queremos delimitar claramente nuestro presente.

El período genealógico: la deconstrucción de la metafísica

Nuestro libro *La pensée 68*, publicado junto con Alain Renaut en el año 1985, trataba de analizar los últimos sobresaltos de esta voluntad genealógica que encuentra su punto culminante en el proyecto deconstructivista, cuya formulación y apogeo se remontan a Heidegger, e incluso a Nietzsche. En efecto, desde Nietzsche hasta los filósofos franceses del 60, el pensamiento contemporáneo ha sido esencialmente una deconstrucción de la gran tradición metafísica que acabamos de evocar. Con la afirmación de la “muerte de Dios”, su propósito consistió en denunciar como ilusorio el carácter religioso de los grandes sistemas. La finalidad del trabajo filosófico fue no sólo determinar el origen de estas ilusiones constitutivas de la filosofía clásica, sino también deconstruirlas.

Al manejar el martillo, el pensamiento se hizo historiador. Nietzsche es filólogo; Heidegger, el primer historiador de la filosofía atento al análisis de las discontinuidades hasta en sus raíces más profundas. En ellos ya no encontramos producción de sistemas; más bien parece como si estuviéramos obligados a pasar por la mediación de los autores antiguos para comprender el presente. Uno puede no ser nitzscheano, no ser heideggeriano, pero esta relación histórica con el pensamiento parece imponerse a todos. Y sin embargo, ella empaña de cierta manera la imagen del filósofo: éste ya no es un sabio que poseería, al igual que el sacerdote, las claves del sentido de la existencia humana. Más modesto en ciertos aspectos, el filósofo se limita a descifrar la lógica —que puede no ser dialéctica— de una historicidad del pensamiento. La cual será *decadencia* para Nietzsche y *ocaso* para Heidegger.

El genealogista o el deconstructor no sólo mira con ojo crítico su época sino también todo aquello que, durante los siglos anteriores, la prepara; comenzando por el platonismo, arquetipo de esta metafísica moderna que hay que ‘superar’ o cuyos ‘idolos’ hay que derrumbar. Toda la dificultad de esta segunda época tiene que ver con una formidable paradoja: en la medida en que se recurre sin cesar a la *forma de la crítica*, aunque sea en forma de negación, el deconstructivismo se inscribe, a pesar suyo, claro está, en la tradición de La Ilustración. En cualquier caso, colabora en el vasto movimiento de secularización del mundo que nos hace salir ineluctablemente del primer período, todavía sistemático y teológico. Es paradójico porque el deconstructivismo participa de esta dinámica defendiendo, en el fondo, las tesis más hostiles a la herencia del racionalismo clásico. El deconstructivismo quisiera ser “posmoderno”, desilusionado frente a las ingenuidades subjetivistas de la modernidad, pero contribuye, sin sospecharlo por un solo instante, a elaborar su dimensión esencial, que es precisamente la de la crítica. Pues la crítica supone la subjetividad, e incluso, la oposición entre el ser y el deber ser que todos aquellos que menosprecian la metafísica pretenden abolir. Es más, forma parte de la esencia de la democracia moderna el ser un lugar

en donde se cuestionan sin cesar las normas y los valores, incluso todos aquéllos que le son constitutivos. Por esta razón el intelectual crítico, cuyo arquetipo lo proporciona el deconstructivismo, encuentra en la social-democracia liberal su espacio más natural, en el momento mismo en que cree estar denunciando de manera radical sus 'presupuestos'.

Esta es también la razón por la cual esta pretendida 'superación' de la tradición clásica está condenada a tropezar con las teorías de la argumentación. Según los filósofos de la sospecha, el sujeto está dominado por fuerzas inconscientes, por reglas que desconoce. Ahora bien, uno no puede enunciar una argumentación sin atribuírsela a sí mismo y, por consiguiente, sin movilizar una idea de la subjetividad. No es casual que los filósofos de la deconstrucción, decididamente hostiles a la argumentación, prefieran los principios de legitimación tradicionales a los de la democracia. A este respecto, la tradición del nitzscheísmo francés resulta ejemplar y posee por lo menos el mérito de la claridad.²

En la actualidad, el ejercicio de la deconstrucción se ha convertido en un ritual. Al igual que la vanguardia, con la cual se identifica por muchos aspectos, ha perdido hasta sus poderes de negación. Cada uno siente, incluso los más fieles seguidores de Heidegger y Nietzsche, que el trabajo se vacía, que no produce nada nuevo, aunque —y sobre todo porque— puede reproducirse y parodiarse a sí mismo hasta el infinito. Por supuesto que podemos aplicar sus ideas a otros campos, como lo hizo Foucault en el caso de las instituciones modernas, o trasponer a otros ámbitos, por fuera de la historia de las ideas, las críticas de la metafísica, pero la fecundidad de estos desplazamientos no es indefinida. La segunda época de la filosofía moderna corre entonces con la misma suerte que la primera: no se puede dejar de experimentar, en el orden de la deconstrucción, un sentimiento de agotamiento, de desaparición de lo grandioso. Deleuze, piensen lo que piensen sus amigos, no es Nietzsche, Derrida sólo modificó de forma

²De ahí la verdadera aversión por la discusión que expresan Deleuze y Guattari en su último libro *Qu'est-ce que la philosophie?* En este texto leemos que los teóricos de la ética de la comunicación (esta crítica apunta en primer lugar a Jürgen Habermas, pero no sólo a él...) se agotan ¡“en la búsqueda de una opinión universal liberal como consenso bajo el cual uno reencuentra las percepciones y los afectos cínicos del capitalismo”! Habermas apreciará...

En la entrevista que concedieron al *Nouvel Observateur* con motivo del lanzamiento del libro (y bueno, a veces toca someterse a las leyes de la costumbre y rendirse ante los imperativos de la “comunicación”), también encontramos esto, que lo deja a uno pensativo: “Discutir es un ejercicio narcisista donde cada uno tiene un turno para presumir: muy pronto, uno no sabe de qué se está hablando. Lo que es muy difícil, es determinar el problema al cual responde tal o cual proposición. Pues si se comprende el problema que plantea alguien, uno no tiene ningún deseo de hablar con esa persona: o bien uno está planteando el mismo problema, o bien uno está planteando otro problema y quiere más bien avanzar por su propia cuenta. ¿Cómo discutir si no tenemos un fondo común de problemas y por qué discutir si lo tenemos?”. En efecto...

infinitesimal, y por lo demás cuestionable, la trayectoria que trazó Heidegger, y Althusser, que era un buen profesor, no tenía la formidable potencia de Marx, ni Lacan el genio innovador y racionalista de Freud. Los anteriores juicios pueden ser, claro está, discutidos, considerarlos, si a uno de verdad le importa, ideas cuestionables (polémicas). Pero en definitiva, los principales interesados conocían muy bien la deuda que tenían con sus maestros y, a menos que me equivoque, pretendían más bien interpretar y prolongar su obra, en lugar de superarla o incluso igualarla en alguna otra forma.

Las tareas teórica y práctica de la filosofía contemporánea: la puesta en historia de los conceptos de la ontología y la crítica interna

Hoy como ayer, la actividad filosófica tiene muy poco que ver con esta supuesta creación de conceptos de la cual hablaba Deleuze en un libro reciente. Como si las ciencias se redujeran a puras técnicas funcionales y no inventaran, ellas también, conceptos, ¡e incluso en un número mucho más importante de lo que jamás ha hecho la filosofía! Tampoco se podría reducir a la simple reflexión. Porque a esta definición de sus tareas teóricas se le puede hacer una objeción análoga: la reflexión en cuanto tal no tiene nada de *específica* y las disciplinas científicas, comenzando por las que llamamos humanas, tampoco han dejado de reflexionar sobre su propia actividad.

¿Posee aún la filosofía una vocación propia después de la elaboración de los grandes sistemas y su interminable deconstrucción? Vale la pena plantearse esta pregunta, incluso para quienes rechacen mi división de las dos primeras épocas que acabo de mencionar: en primer lugar, porque el auge de las ciencias humanas durante el decenio del 60 pudo acreditar la idea de que había llegado el fin de la filosofía, que esta última por fin debía darle paso a disciplinas ‘serias’ como la sociología o la ciencia política. Pero incluso si esta afirmación, considerada hoy, toma visos de tragicomedia —así de patente ha sido el fracaso general de las ciencias sociales—, no deja de ser cierto que la opinión sigue vigente, aun cuando sólo sea en los círculos académicos interesados.

Pero la pregunta también proviene del interior. En efecto, para muchos de nosotros se ha vuelto problemática la existencia de una filosofía contemporánea que no se limitaría ni a las falsas sutilezas del trabajo estéril de la deconstrucción, ni a la ‘reflexión personal’ que tanto le gusta a los inspectores de filosofía (y que, con mucha frecuencia, se resume en una dudosa y retórica compilación de ‘grandes autores’). ¿Qué es entonces la filosofía si no se trata de una crítica de las metafísicas pasadas, ni la simple práctica ‘reflexiva’ de la historia de la

filosofía? Conozco hábiles deconstructores (todos heideggerianos o nietzscheanos, con algunas diferencias que ellos mismos se preocupan por cultivar tanto más pequeñas sean), conozco admirables historiadores de la filosofía que a veces les da por reflexionar, he encontrado incluso intelectuales “mass-mediáticos” que merecen más atención de la que uno cree, en los salones de clase, pero ¿dónde situar en esta panoplia la descendencia de Platón y Aristóteles, de Spinoza, Kant o Hegel, autores que continuamos leyendo y enseñando porque, para muchos de nosotros, constituyen los más eminentes representantes de la tradición filosófica por excelencia? Para mí esta es una verdadera interrogación frente a la cual, debo admitirlo, no veo ninguna respuesta *explícita* en el ejercicio del pensamiento tal como lo he observado en la universidad y en el par de lugares donde, fuera de ella, pretende a veces llevarse a cabo. Algunos son figuras respetables, como Ricoeur y Levinas, por ejemplo, pero estos hombres no designan por sí mismos, una definición de las tareas del pensamiento. Por lo demás, remiten más bien a la imagen de una sabiduría ética, incluso religiosa, a una forma de rigor intelectual personal más que a un actuar que podría pretender inscribirse en la línea de los grandes autores clásicos.

Si dejo de lado el caso de la epistemología, que reflexiona sobre un dominio exterior en plena expansión, el de las ciencias: me parece que la filosofía sólo podrá reformular sobre el *plano teórico* (dejemos por un instante aparte el caso de la ética) sus tareas nuevas y específicas, mediante una lectura de lo real que no sea la lectura de la matemática, ni la de la biología o la física, ni tampoco la de la historia, la de la sociología o la de la psicología. Si la filosofía ya no puede producir grandes sistemas, si resulta vano pretender deconstruir hasta el infinito los del pasado, ella puede no sólo poner al día las visiones del mundo que han atravesado y animado nuestro recorrido histórico sino también utilizar de manera crítica los conceptos de la ontología para aplicarlos a la comprensión de nuestra historia pasada y presente. Se trata, en suma, de una doble ‘puesta en historia’³, pues esta tarea impone al mismo tiempo las tareas de *fechar y determinar los periodos* de la aparición de los *momentos* filosóficos (ontológicos) constitutivos de nuestra tradición de una manera por fin seria, pero que podamos también seguirle el rastro a su historia intelectual de forma lo suficientemente crítica como para que puedan ser *aplicados a la comprensión de nuevos campos*.

Como un ejemplo a veces vale más que un largo discurso, daré uno, entre muchos posibles, que puede señalar la novedad y la especificidad de la tarea filosófica contemporánea.

Sea el concepto de naturaleza en el pensamiento moderno. Una puesta en historia de la ontología que le subyace nos indica que cambia radicalmente de

³ N. del T. En francés se denomina *mise en scène* (puesta en escena) al montaje de una obra de teatro.

sentido, no solamente cuando pasamos del “mundo cerrado al universo infinito”, sino también, para circunscribirnos al espacio de la modernidad, cuando, saliendo de la herencia cartesiana que es todavía la de la Ilustración, se reelabora bajo la óptica de las grandes cosmologías románticas. Donde mejor se traduce este cambio es en el paso de una estética clásica, donde la naturaleza se define como *la esencia racional o matemática* de lo real —es decir, en un sentido casi platónico, como aquello que está más allá de las apariencias visibles— a una estética sentimentalista, después romántica, donde la naturaleza tiende a definirse, por el contrario, como una realidad originaria a la que el pensamiento y la actividad de los hombres todavía no ha dado forma. Los clásicos cartesianos consideraron que para poder captar esta realidad por completo ideal e imperceptible para los sentidos, que es la naturaleza, hay que recurrir al artificio de la inteligencia. A sus ojos, que son los del espíritu, el jardín francés es más natural que el jardín inglés. Para los primeros románticos, en cambio, hay que despojarse de los artificios, prescindir de toda intervención humana para acceder a una naturaleza que no es otra cosa que lo real en su estado originario: aquí lo natural es la selva virgen, mientras que el jardín geométrico es el colmo de lo artificial.

Ejemplo simple, muy conocido, pero que muestra cómo se pueden articular los tres niveles de la reflexión filosófica: *ontología* (el concepto de naturaleza implica, en cada caso, una definición de la realidad de lo real o de la ‘entidad del ente’ (*étantité de l’étant*), *puesta en historia* (ya no se trata de construir una nueva ontología, ni de deconstruir las antiguas, sino de seguirle el rastro, por fin, a la historia de sus discontinuidades y de sus rupturas), *aplicación de la comprensión de campos exteriores a la ontología* (en este ejemplo sería la estética, pero también podría ser perfectamente la física, la ecología o la teoría política).

Este trabajo, incluso para las épocas más recientes, apenas acaba de iniciarse. Ningún acercamiento podría reemplazarlo, ya sea sociológico, psicoanalítico o cualquier otro, sin importar qué tan legítimo y meritorio pueda ser. Porque sólo la filosofía tiene que ver de manera explícita y temática con la historia de la ontología, así como con sus ramificaciones. En este sentido, sería conveniente disponer, para mencionar otro registro —el de la teoría política— de una ‘puesta en historia’ de conceptos tales como el de nación, ciudadanía, individualidad, pueblo, Estado, etc. Para algunos de ellos, por supuesto, el trabajo ya ha comenzado, para otros, está aún en afrecho.

Considero que es en esta perspectiva que se deberían reformular las tareas prácticas de un pensamiento contemporáneo preocupado por asumir su propia tradición, sin reproducirla ni pretender deconstruirla indefinidamente. Pues tratar de entender las cosas no valdría ni una sola hora de esfuerzo si este intento no poseyera, en uno u otro momento, una significación práctica. La afirmación es por lo demás analítica o tautológica. La comprensión de la positividad de su

época sólo tiene sentido con miras a una crítica del presente. Con mucha frecuencia las generaciones que precedieron a la mía la efectuaron en dos orientaciones simétricas. Los intelectuales de derecha y de extrema derecha criticaban las sociedades democráticas en nombre de un pasado perdido. Los intelectuales progresistas, influidos en distintos grados por el pensamiento de Marx, lo hacían en nombre de un porvenir que sería esplendoroso.

Si hoy aceptamos la idea de una reconciliación con el mundo democrático, esto no significa el final de toda actividad crítica para rendirnos a la realidad sin más. La tarea ética que se nos impone, si aún es permitido utilizar este término sin verse tachado inmediatamente de 'moralista', es entonces la de la crítica interna: analizar la realidad de estas sociedades en nombre de sus propios principios, en nombre de las promesas que hacen pero no cumplen. A pesar de las apariencias, la crítica interna es infinitamente más subversiva que aquella que se ejerció en nombre de ideales exteriores a las sociedades democráticas, ya sea en el horizonte del fascismo o del marxismo. Sin embargo, no puede evitar una dificultad que aprovechan hoy los nostalgismos de todo tipo: cuestiones de honor de la izquierda y rearme moral de Francia a la cabeza, ecología fundamental y fundamentalismo religioso que salen a su rescate: después de dos siglos de utopías mesiánicas, la conversión a la democracia parece poco excitante, demasiado simple para seducir a los militantes que aún no se reponen del golpe por la muerte del comunismo y del izquierdismo. En la medida en que el sentimiento de duelo no es incompatible, lejos de esto, con la aceptación lúcida de los 'errores' pasados y el abandono decidido de las teorías difuntas, esta dificultad resulta aún más delicada de superar. Una cosa es reconocer los perjuicios objetivos del comunismo y otra enterrar de manera definitiva la militancia, la vida asociativa y, más profundamente aún, las perspectivas que abría sobre la cuestión clásica del sentido de la existencia. Sin embargo, si deja de hacer resplandecer la esperanza mítica de un más allá del mundo real, el trabajo de la crítica interna, el único compatible con el rechazo de las líneas partidistas y las autoridades dogmáticas, me parece que abre, a diferencia de la ideología revolucionaria que se orienta a un término último, un espacio *infinito* para la reflexión y la acción.

Y es en razón de esta idea de infinito —de tarea irreductible a la conquista de un instante último— que el universo laico trata de apropiarse la cuestión religiosa del 'sentido del sentido'. En todos los campos donde la herencia de la Ilustración se mostró decisiva, la noción de infinito se impuso: ya sea que se trate de la ciencia, de la educación, de la cultura e incluso de la ética, la idea teológica de un objetivo último ha perdido sus derechos. Sabemos que estamos ante procesos sin fin, que el *progreso* —convertido en objeto de burla por los deconstructivistas— no consiste en el hecho de acceder a una etapa final, más allá de la cual toda pregunta desaparecería. Y es en la idea misma de esta infinitud que el ser humano, definido de ahora en adelante por su perfectibilidad, ordena de nuevo la cuestión del sentido.

Literatura citada

GAUCHET, Marcel.

1985 Le désenchantement du monde. *Une histoire politique de la religion* (Paris: Editions Gallimard)