



FACULTAD DE TEOLOGÍA SAN DÁMASO

M COLLECTANEA 8  
MATRITENSIA

# Dios en la sociedad postsecular

EDITOR

Gabriel Richi Alberti

# Índice

Un rumor inmortal _____	9
GABRIEL RICHI ALBERTI	

## OBERTURA

<i>Dios: la pregunta inmortal</i> _____	15
SERGIO BELARDINELLI	

## I PARTE: LA PREGUNTA POR DIOS EN LA SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA

<i>¿Una sociedad postsecular?</i> _____	33
SERGIO BELARDINELLI	
<i>Dios y postmodernidad</i> _____	51
JOSÉ ANTÚNEZ CID	
<i>Imágenes de Dios en la sociedad española contemporánea</i> _____	77
AQUILINO POLAINO - LORENTE	
<i>Dios en la comunicación social</i> _____	107
JOSÉ FRANCISCO SERRANO OCEJA	
<i>Representar la trascendencia: Dios en el cine contemporáneo</i> _____	129
JUAN ORELLANA	
<i>Dios en "La carretera"</i> _____	145
GABRIEL RICHI ALBERTI	

# Dios y postmodernidad

---

José Antúnez Cid

FACULTAD DE TEOLOGÍA SAN DÁMASO (MADRID)

El 28 de junio de 2010 Su Santidad Benedicto XVI anunció en la basílica de San Pablo Extramuros la creación de un Consejo Pontificio

con la tarea principal de promover una renovada evangelización en los países donde ya resonó el primer anuncio de la fe y están presentes Iglesias de antigua fundación, pero que están viviendo una progresiva secularización de la sociedad y una especie de *eclipse del sentido de Dios*, que constituyen un desafío a encontrar los medios adecuados para volver a proponer la perenne verdad del Evangelio de Cristo.

El Papa constataba que

el hombre del tercer milenio desea una vida auténtica y plena, tiene necesidad de verdad, de libertad profunda, de amor gratuito, incluso en los desiertos del mundo secularizado, el alma del hombre tiene sed de Dios, del Dios vivo<sup>1</sup>.

---

1 BENEDICTO XVI, *Homilía durante las primeras vísperas de la fiesta de San Pedro y San Pablo*, 28 de junio de 2010.

Y recordó un fragmento de la encíclica *Redemptoris missio*:

La misión de Cristo Redentor, confiada a la Iglesia, está aún lejos de cumplirse. A finales del segundo milenio después de su venida, una mirada global a la humanidad demuestra que esta misión se halla todavía en los comienzos y que debemos comprometernos con todas nuestras energías en su servicio<sup>2</sup>.

Creo que la filosofía se encuentra en un momento privilegiado para revivir su vocación fundamental de amor a la sabiduría, mostrar el acceso del hombre a la verdad y contribuir con lo que le corresponde y puede en la tarea que tenemos por delante.

El objetivo de mi contribución reside en mostrar en qué sentido la postmodernidad se relaciona con Dios contribuyendo a su eclipse y si hay en esta situación elementos positivos y luces que permitan vislumbrar salidas prometedoras. No es difícil caer en la cuenta de que una constante entre los pensadores que se suelen denominar postmodernos se encuentra en su frontal rechazo a la ontología, a la metafísica o a los relatos fuertes o metarrelatos, debido a que ven en ellos inherente el riesgo de totalitarismo, es decir, la opresión de conceptos y razones totalizantes y objetivantes que esclavizarían a la realidad y al hombre; en este sentido quiero mostrar cómo la dimensión metafísica de la filosofía es irrenunciable y en qué sentido queda abierto el camino a su construcción desde algunos de los casos postmodernos. Creo que negar la metafísica es negar a Dios el espacio que legítimamente le corresponde dentro del saber filosófico y que la postmodernidad filosófica más agresiva sabe muy bien que la afirmación filosófica de Dios lleva consigo una oferta de sentido que contradice su principal supuesto ideológico: el principio absoluto de una razón débil, tan solo capaz de microrrelatos y equivocismos.

2. JUAN PABLO II, *Redemptoris missio* 1



## I. ¿QUÉ ES (POST)-MODERNIDAD?

Siempre será algo relativo a lo que se entienda por modernidad. Se trata de un fenómeno complejo en que desemboca la modernidad –y hasta cierto punto resulta inseparable de ella misma<sup>3</sup>– provocado por los dramáticos eventos del siglo XX (el Holocausto, las dos Guerras Mundiales, dictaduras comunistas, etc.) y cuyos efectos se prolongan en la actualidad (pobreza, deshumanización de las esferas de la convivencia, cultura de la muerte, etc.) interpretados como el fracaso de la autosuficiente razón moderna, y que se ve reforzado por la evolución del saber científico positivo hacia una creciente consciencia de su propia limitación, tanto como por el culturalismo relativista favorecido por una ambivalente globalización<sup>4</sup>. Se decanta de este modo una situación existencial de escepticismo y cierta desilusión, desarrollo consecuente de la modernidad.

Postmodernidad es ante todo un fenómeno de la vida personal y social que sólo en un segundo lugar encuentra sus notarios filosóficos<sup>5</sup>, ya que en su

3 Por el momento el debate queda abierto: ¿Sería una época nueva o un momento final de la modernidad? Hay síntomas de una nueva sensibilidad: silencio ante el misterio, solidaridad, etc., ¿es algo con peso suficiente? Moderno se identificaría con el mito del progreso y el cientificismo en la línea de Comte, la secularización feuerbachiana, el desarrollo de un humanismo bien sea ateo o secular. La modernidad se caracterizaría por la confianza absoluta en una razón logificante que funciona con conceptos objetivos capaces de poseer y dominar la realidad. Personalmente creo que la postmodernidad no es más que un momento de la modernidad.

4 Nos encontramos ante la paradoja de la globalización, el exceso de información es interpretado de dos modos, como posibilidad de mayor ilustración o modernidad, o como catalizador de la nueva situación de pensamiento débil. En este sentido afirma G. Vattimo: “*Ciò che intendo sostenere è: a) che nella nascita di una società postmoderna un ruolo determinante è esercitato dai mass media; b) che essi caratterizzano questa società non come una società più trasparente, più consapevole di sé, più illuminata, ma come una società più complessa, persino caotica; e infine c) che proprio in questo relativo caos risiedono le nostre speranze di emancipazione*”. G. VATTIMO, *Prologo a la 2ª ed. italiana*, en ID., *La società trasparente*, Garzanti, Milán 2000<sup>2</sup>, 11. Esta idea desarrollada en torno al papel de los *mass media* en la producción de un relativismo multi-cultural y un oscurecimiento de la realidad en sí, se puede consultar en castellano en: ID., *La sociedad transparente*, Paidós, Barcelona 1990, 80-85. Lyotard sostiene una postura más compleja: cf. J.F. LYOTARD, *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Cátedra, Madrid 1984.

5 La *postmodernidad de la calle* va por delante de la *postmodernidad de los intelectuales* (Lyotard, Vattimo, Baudrillard, Lipovetsky, Derrida, etc.). Nos encontramos con meros notarios que levantan acta de lo que pasa en la calle, no con auténticos creadores de pensamiento. Estoy de acuerdo con esta visión de M. Beau-

mayoría no creo sean merecedores de ser designados como filósofos quienes tan solo levantan acta de ciertos aspectos de la sociedad. La postmodernidad pone en entredicho la capacidad de la razón para captar el sentido de la realidad y su fundamento y en consecuencia desarticula la vivencia personal de cada individuo y la convivencia social y política. Su nota fundamental es la de crisis de confianza en la razón. Esta crisis convive tranquilamente con la pervivencia de inercias modernas como cierto cientificismo popular y algunos valores universales y tópicos de inspiración cristiana que la Ilustración supo sacar a la luz, por ejemplo los derechos humanos, pero que ahora descansan, por no decir se van desmoronando, sobre y hacia el vacío.

La razón moderna, es decir la razón que nos viene de Ockham (una razón desvinculada de la voluntad y al servicio de esta, no de la verdad), Lutero (una razón radicalmente escindida de la fe y desconectada de su carácter sapiencial, abandonada a su suerte) y Descartes (una razón subjetivizada al máximo aunque aún necesitada de un Dios garante de la inteligibilidad misma del mundo y su conexión con la inteligencia humana), la razón que analiza Kant y se desarrolla hasta Hegel, sería para los postmodernos una razón prepotente y tirana con pretensiones de dominio absoluto de la realidad que ha mostrado todo su potencial dañino y su incapacidad para orientar y regular la convivencia y la realización de los hombres. Su pretensión de oferta de sentido último, de redención autosuficiente y autárquica de la humanidad mediante un progreso indefinido han fracasado.

El hombre de finales del siglo XX llega por caminos diversos de la mano de Nietzsche y Heidegger a ser consciente de este hecho y a denunciar la necesidad de una nueva forma de pensamiento que reconozca su esencial incapacidad para captar el fundamento y el sentido global del cosmos, de la sociedad y de la persona: el pensamiento débil que sólo tiene el dogma absoluto

de que no hay saber absoluto, ante lo que nos sobrepasa sólo queda la negación o el silencio.

Se alcanza así una crítica de la razón moderna que toca la noción misma de razón, y esto creo que es importante y positivo, merece la pena subrayarlo. Es algo que ni Pascal ante el racionalismo cartesiano, ni Kierkegaard ante el idealismo hegeliano fueron capaces de lograr, pues cayeron en la misma trampa de la que quisieron escapar, la trampa que mantuvo a Unamuno preso de su propia dialéctica existencial: ceder en la conceptualización de la noción de razón. Creo que el devenir de muchos pensadores cristianos hacia un logicismo excesivo y su incapacidad para dar respuesta al criticismo kantiano llevó a posturas que justifican algunos puntos de la crítica que realiza la visión postmoderna del cristianismo. Pero purificados de este punto creo que esta crítica de la noción de razón debe ser aprovechada, pues cualquier intento de cambiar de paradigma racional sin revisar en profundidad el porqué de la crisis de la razón y qué razón es la que entra en crisis sería en el fondo una salida en falso: aunque la postura postmoderna con sus solas fuerzas no será capaz de remontar la situación, nos brinda una gran oportunidad.

Si bien hay quienes como J. Habermas y R. Rorty<sup>6</sup> sostienen que la actual situación es tan solo un *impasse* provisional y que el camino a seguir es de fidelidad a la modernidad, que hay que seguir apostando por el proyecto plasmado en la Ilustración pues aún no ha dado de sí sus últimas posibilidades, son mayoría los que en su discurso abandonan el ídolo del progreso –secularización de la historia de la salvación<sup>7</sup>– y hablan ya del fin de la historia, bien sea como Fukuyama desde la dialéctica marxista, bien sea desde el nihilismo nietzscheano del eterno retorno o bien sea desde un desarrollo del heideggerianismo en que el hombre debe abandonar la

6 Cf. J. HABERMAS, *El pensamiento posmetafísico*, Taurus, Madrid 1990; ID., *El discurso filosófico de la modernidad*, Katz, Madrid 2008; R. RORTY, *Cultura y modernidad: perspectivas filosóficas de Oriente y Occidente*, Kairós, Barcelona 2001.

7 "En Bacon la esperanza recibe también una nueva forma. Ahora se llama: fe en el progreso", BENEDICTO XVI, *Spe Salvi* 17.

razón técnica por una razón afectiva que está a la espera del acontecer del ser, eso sí, quieta, inerte, sin ejercer sus posibilidades reales, por miedo a extralimitarse. El hombre se retira a su puesto de observación incapaz de encontrar e incapaz de dar sentido ni a su vida ni a la historia. Nada cabe esperar, la historia habría terminado.

Sin embargo, para el postmoderno esta desilusión no implica ni nostalgia ni una frustración como la que siente un perro encadenado, sino la aceptación alegre de un *carpe diem*<sup>8</sup> vital y filosófico en que el relativismo y el presente, inconexo y sin salida, asumen el valor de lo único absoluto que tenemos. Por más que se quiera, ante la realidad de la vida y, sobre todo, ante el problema del mal y la injusticia esta postura resulta insostenible. Como señala Marina al proponer su salida eticista<sup>9</sup>, la posmodernidad ya no teme catástrofes provocadas por factores externos, pero lleva en su interior un profundo catastrofismo existencial, fuente de inquietud. El caos lo produciría esta actitud vital en que la paradoja sustituye a la certeza, la elucubración fantasiosa a la percepción de lo real, y el nihilismo a la esperanza.

Por esta senda la filosofía se reduce a pensamiento sobre la comunicación, bien sea como técnicas procedimentales, análisis de estructuras comunicativas en que la pragmática domina sobre la teoría o el establecimiento de pautas de diálogo, pero un diálogo que ya no es tal, pues no busca la verdad, ni siquiera crearla o construirla, sino que se

8 "*Carpe diem quam minimum credula postero*", HORACIO, *Odas* I, 11.

9 "Frente al paradigma moderno de la inteligencia como razón y al paradigma postmoderno de la inteligencia como creatividad, los ultramodernos defendemos un paradigma ético de la inteligencia". J. A. MARINA, *Crónicas de la ultramodernidad*, Anagrama, Barcelona 2000, 61. A mi modo de ver, la propuesta de Marina del paradigma *ultramoderno*, concebido como un estilo de pensar que aspira a ser sistemático frente al actual pensamiento fragmentario, y humanístico frente a la moderna deshumanización de la ciencia, no elude suficientemente el riesgo de quedarse en la superficie; pues aunque se dé cuenta de que el éxito pasa por ampliar el concepto de inteligencia, la mera suplantación del referente de la filosofía primera a la ética es insuficiente. La gran búsqueda de Lévinas que comento más adelante da cuenta de esta insuficiencia, al final surge la cuestión metafísica.



ha transformado en un modo educado de negociación para que la vida social y personal sea lo más llevadera posible, no cabe ya ni siquiera hablar de proyecto, por prometeico que pueda ser, ahora carece de sentido. Así la política se convierte en el nuevo ídolo y el único ágora realmente interesante para participar en el juego. Prolongando la reflexión crítica de Dalmacio Negro<sup>10</sup> sobre la política como religión secular de la modernidad, la posmodernidad idolatraría una democracia en la que no hay ningún principio que no esté a disposición de ser manipulado y modificado, sólo unas mínimas reglas de juego para evitar peleas, eso sí, modificables a mitad de partida.

Estamos los que pensamos que hay otras posibilidades que pueden aprovechar bien la crítica contemporánea a la noción de razón, y no sólo que estas vías son necesarias sino que estamos convencidos de que antes o después se abrirán paso. Pero los que pensamos esto, tanto como los fieles a una modernidad fracasada, somos reducidos a la insignificancia por los que ponen voz al relativismo: solo hay juegos de lenguaje, cualquiera es válido mientras no pretenda verdad más allá del aquí y el ahora, la pluralidad autofundada es el único absoluto cimentado sobre la nada. Cualquiera que ofrezca, ya no digo pretenda, un fundamento es una reliquia andante del pasado y será tachado inmediatamente de fundamentalista. Dicho con otros términos más postmodernos, un juego de lenguaje fundante como el metafísico o el religioso es, por ejemplo, inconmensurable con el científico, y en consecuencia, ya que unos juegos de lenguaje relativizan a otros, ninguno puede pretender alcanzar u ofrecer más que otros.

## II. ¿QUÉ OCURRE CON DIOS?

Creo que la postura congruente y a la que aspiran los notarios de la postmodernidad sería la de la vivencia pacífica de la muerte de Dios. Por eso

10 Cf. D. NEGRO, *El mito del hombre nuevo*, Encuentro, Madrid 2009.

quizás se ponen tan nerviosos ante el resurgir del tema religioso y la vitalidad del cristianismo. Ya no se trata de una negación beligerante de Dios y un anticristianismo como liberación de sus formas opresoras de la libertad, ni de un ateísmo de reapropiación que al estilo de los maestros de la sospecha (entre los que me gusta incluir a Feuerbach junto a Nietzsche, Marx y Freud) pretenda devolver al hombre lo previamente proyectado en Dios, ni siquiera nos encontramos ante un ateísmo humanista que quiera robar el fuego a los dioses para entregarlo a los hombres y glorificar al hombre como un nuevo dios, esto, para un buen postmoderno que no quiera perder del todo su figura, sería un absoluto sustitutivo, otro teísmo, de nuevo una metafísica. Se trata más bien de una tranquila –al menos en apariencia pues la sed de trascendencia del hombre no puede nunca apagarse– instalación en la nada, un nihilismo positivo, el nihilismo como valor u oportunidad de elegir y dar valor a las cosas, la apertura del espacio de la creatividad, pues, piensan que desde ahí cada momento de la vida será algo revestido del signo de lo radicalmente nuevo e inaugural<sup>11</sup>.

Este nihilismo, percibido como lo único auténticamente real gracias a la impotencia de la razón humana, lo único que debe hacer es combatir cualquier pretensión de sentido absoluto, pues supondría un retorno del teísmo. Asumir la muerte de Dios significa que del ser ya no queda nada. Una vez instalados ahí: ¡a gozar y crear!<sup>12</sup>. Ahora sí, el hombre puede dirigirse a la movilidad de lo simbólico, a vivir la historia y la vida con la

11 Cf. J. M. MARDONES, *Postmodernidad y cristianismo*, Sal Terrae, Santander 1988, 83-85.

12 Así frente al existencialismo del absurdo del esfuerzo del hombre moderno que desemboca en la salida del suicidio (Cf. A. CAMUS, *Le Mythe de Sisyphe*, 1942) que reemplazaba la versión moderna de Prometeo (p.e. Fichte y Marx), los postmodernos ni lucharían por el fuego de los dioses ni intentarían mover la roca, sino que cual Narciso quedarían disfrutando del presente centrados en sí mismos. Esta actitud nihilista y optimista es constante en las obras de Vattimo, he aquí algunas: *Le avventure della differenza* (1980), *Al di là del soggetto* (1981), *La fine della modernità* (1985), *Introduzione a Nietzsche* (1985), *La società trasparente* (1989), *Etica dell' interpretazione* (1989), *Filosofia al presente* (1990), *Oltre l'interpretazione* (1994), *Credere di credere* (1996), *Vocazione e responsabilità del filosofo* (2000), *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso* (2002), *Addio alla Verità* (2009).

condición de aceptar que ésta no tiene sentido de peso ni una perentoriedad metafísica y teológica<sup>13</sup>.

La tarea del pensador postmoderno consistiría en ayudar a que la sombra de Dios no invada ni amenace la situación ahora poseída. Es la amenaza del ocaso de los ídolos: aunque el hombre haya logrado deshacerse del Dios moral debe también deshacerse del Dios que pervive en los ídolos de los grandes conceptos y palabras: verdad, causa, efecto, libertad<sup>14</sup>. Tras la destrucción de la sustancia viene la destrucción del sujeto, y saben muy bien que cualquier noción, se llame naturaleza, sustancia o sujeto, que hable de un ser dado, un ser como don, y de un sentido de fondo es una sombra amenazadora de la misma idea de Dios proyectada en la historia. La resistencia a desaparecer de estos conceptos es constatada por Lyotard para quien las condiciones sociales y políticas para vivir el nihilismo se dan ya —escribía en 1986— aunque en estos conceptos aún continúa “el duelo de Dios”<sup>15</sup>.

### III. ¿Y EL CRISTIANISMO?

Creo que después de cuanto va dicho la visión del cristianismo resulta clara: en consonancia con la posición de Nietzsche, que esperaba ver al último cristiano<sup>16</sup>, es evidente su rechazo absoluto. Según Lyotard el

13 G. VATTIMO, *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona 1986, 31 y 147.

14 F. W. NIETZSCHE, *El crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid 1973, 28.

15 J. F. LYOTARD, *La postmodernidad (explicada a los niños)*, Gedisa, Barcelona 1986, 38.

16 “El primer cristiano, y me temo que también último -a quien tal vez yo llegue a ver aún en vida- es, desde lo más íntimo de su instinto, un rebelde contra todo lo privilegiado: vive y lucha constantemente en pro de la igualdad de derechos. Si nos fijamos un poco, veremos que no le queda otra alternativa. Si alguien pretende ser un elegido de Dios, un templo de Dios o un juez de los ángeles, cualquier otro principio de elección, que se base, por ejemplo, en la sinceridad, en la inteligencia, en la virilidad, en el orgullo, en la belleza o en la libertad del corazón, pasará a ser automáticamente el mundo, el mal en sí. Moraleja: toda palabra que pronuncie un primer cristiano es una mentira; todo acto que realice es una falsedad instintiva, y todos sus valores y fines son nocivos. Pero aquél y aquello que odian tienen por ello mismo un valor. El cristiano -y principalmente el que además es sacerdote- constituye un criterio de valor. No hay más que un personaje en todo el Nuevo Testamento que merezca nuestra consideración. Me refiero a Pilatos, el gobernador romano, el cual no pudo tomarse en serio lo que no era más que una disputa entre judíos. ¿Qué importancia tenía un judío más o un judío menos? La aristocrática ironía de

cristianismo es un gran metarrelato que ha realizado las funciones fundantes y legitimadoras de la sociedad en Occidente y cuya presencia permanece viva de modo latente en la misma secularización<sup>17</sup>. Por eso a pesar de leerse la historia de la Ilustración y el cristianismo habitualmente como un enfrentamiento, debería leerse la Modernidad, y en esto aciertan, como sostenida e impulsada por el mismo cristianismo. Se dan cuenta de que en el fondo y contra toda apariencia la Modernidad es cristiana y sin el cristianismo no se sostiene. Por eso para Lyotard declarar el fin del proyecto moderno con su relato legitimador (libertad universal, hombre autónomo llamado al amor, confianza en la razón) supone rechazar "al cristianismo que late dentro de la modernidad"<sup>18</sup>.

Junto a este rechazo asociado a la modernidad existe una segunda razón contra el cristianismo. En cuanto metarrelato, mientras exista, podrá ser usado para legitimar proyectos totalizantes pues "somete a las mentes a un poder que se autoriza a administrar las conciencias en nombre de una Idea de salvación que remite al Absoluto". Lyotard llega a hablar de "política de terror"<sup>19</sup> cuando se usa su aporía legitimadora para llenar el vacío durante el tiempo en que todavía la sociedad siente el vértigo de la nueva situación<sup>20</sup>.

Por su parte Vattimo sigue de cerca la *renascita religiosa* y la interpreta como lógica consecuencia del fin del cristianismo, responsables

---

un romano ante el que se había hecho un descarado abuso de la palabra verdad, enriqueció el Nuevo Testamento con la única frase auténticamente valiosa, la que constituye su crítica e incluso su aniquilamiento. ¿Qué es la verdad?", F. W. NIETZSCHE, *El Anticristo*, 46, Edimat, Madrid 2004, 91-92.

17 Una latencia cristiana se encontraría, p.e., en la Providencia trasladada a la Historia por Hegel. Cf. MARDONES, 87.

18 LYOTARD, *La postmodernidad*, 29.

19 *Ibíd.*, 66.

20 En cuanto la religión desaparece o queda reducida a hecho sociológico, marginal y privado aparece el vértigo y en él se da un renacer religioso de lo primitivo y de los gnosticismos, tipo New Age. Los discursos sobre la pluralidad de culturas y la imposibilidad de un análisis comparado las desvinculan de la verdad y favorecen el relativismo religioso. La religión se convierte en cierta moda –por ejemplo el gusto por lo oriental– perdiendo las propias raíces.



del cual son principalmente los mismos cristianos por haber ontologizado a la verdad encarnada. Según él en nuestra época se abre un espacio plural y ecuménico en que no hay una verdad religiosa única, en ella cabría un nuevo cristianismo re-interpretado, des-logificado, des-helenizado, que, como es de suponer, se amolda perfectamente a su planteamiento personal<sup>21</sup>. Al escuchar estas posiciones se comprende aún mejor la profundidad y actualidad del análisis de la deshelenización realizado por Benedicto XVI<sup>22</sup>.

Creo que no es necesario ahondar prolijamente, nos bastará con caer en la cuenta de que es algo con amplia repercusión en las dimensiones sociales y personales de la vida humana.

La sociedad relativista se va deshumanizando pues queda a merced del poder político o económico como absolutos sin fundamento; sin verdad no hay quien proteja a la persona. Además, al carecer de auténtico fundamento, la sociedad y sus logros sobreviven por pura inercia. Este socavón en los cimientos afecta e irá afectando cada día más a los derechos humanos. En estas situaciones, como bien muestra Alejandro Llano, se agota el modelo social y político produciéndose la desconexión entre el mundo de la vida, el mundo de la cultura y la política tecnificada<sup>23</sup>.

La persona queda fragmentada interiormente<sup>24</sup> pues no hay esperanza, ni siquiera el progreso inmanente, que dote de unidad y coherencia a la

---

21 En sus lecciones de Nueva York mostró su visión de la evolución desde la verdad griega a su "clonación" por la verdad cristiana. En el origen, en cambio, habría mucha proximidad entre la escatología paulina (cf. *ITs*) y la temporalidad del ser que no puede ser apresado en palabras. Pone en paralelo el olvido del ser con el olvido de la escatología por parte de los cristianos. Habría que deshelenizar el cristianismo para que Jesús, el Jesús *light* que yo decido, sea aceptable. Sobre su visión reductiva del cristianismo remito a: G. VATTIMO, *Creer que se cree*, Paidós, Barcelona 1996; *Id.*, y *Después de la Cristiandad. Por un cristianismo no religioso*, Paidós, Barcelona 2003.

22 Cf. BENEDICTO XVI, "Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones. Encuentro con el mundo de la cultura en la Universidad de Ratisbona" (12 de septiembre de 2006): *Acta Apostolicae Sedis* 98 (2006) 728s.

23 Cf. A. LLANO, *La nueva sensibilidad*, Espasa, Madrid 1989, 39-53 y 104-124.

24 Así Carl Gustav Jung, a partir del *Ulises* de James Joyce, concibe la existencia del hombre, no como una unidad integradora de sentidos, sino como una obligada odisea por la imposibilidad de otorgar una mínima

existencia. No hay instancia interior ni trascendente que armonice e integre las plurales dimensiones del ser humano. Nos vemos a merced de muchos “-ismos”: emotivismo, materialismo, hedonismo, escepticismo y al mismo tiempo el dogma intolerante de la tolerancia sin verdad.

#### IV. ¿HAY ALGUNA VÍA DE SOLUCIÓN?

Por supuesto que sí. Creo que la primera tarea requiere ir a las raíces de la actual situación, desde ahí salvar la modernidad una vez revisada críticamente, para con lo ganado, construir con humildad y constancia mediante un *logos* purificado, y en consecuencia esperanzado y entrelazado con la fe.

Entre las raíces de la noción de razón que conduce a la situación postmoderna creo indispensable considerar cuatro puntos clave.

La imagen de Dios que se fragua en las discusiones sobre el fundamento de la ley moral natural y las excepciones veterotestamentarias que Dios hace a la misma ley y podría seguir haciendo<sup>25</sup>. Esta discusión teológica provoca la escisión conceptual entre querer y entender en la teología medieval tardo franciscana, aparece una imagen de Dios incapaz de articular en sí verdad y amor. La razón sólo se sostiene bajo y mientras quiere la voluntad divina, que separada de su unión con la verdad degenera en caprichosa. Esta imagen de Dios se proyectará sobre la concepción del hombre, tanto en su relación con un Dios que está por encima del principio de no contradicción, como en la comprensión de la articulación de razón y libertad en la antropología<sup>26</sup>. Creo que esta noción de una libertad falsamente desligada de la razón y una razón que además se va a ir viendo

---

coherencia y sentido al sucederse de sus acciones. Cf. C. G. JUNG, *Ulises: un monólogo* (1932), en Id., *Sobre el fenómeno del espíritu en el arte y en la ciencia*, vol. 15, lib. 8, Trotta, Madrid 1999.

25 Ockham sostiene como filósofo la ley natural universal e inalterable, pero como teólogo se siente obligado a defender la supremacía de la voluntad y libertad divina capaz de dispensar de ella. Esta idea aparece tanto en el *Comentario a las Sentencias* como en sus obras políticas (*Dialogus*, 1, 3, 2, 24). Cf. F. COPLESTON, *Historia de la filosofía* III, Ariel, Barcelona 2004, 93-94.

26 Estos dos puntos nodales son estudiados a fondo en *Spe Salvi*, cf. BENEDICTO XVI, *Spe Salvi* 22.

encerrada en lo singular late tanto en el empirismo como en el racionalismo y desde ellos perdura en todo el período ilustrado con mayor o menor explicitud.

Me parece esencial también la historia de los efectos de la visión de Lutero sobre la fe: se establece una separación radical de la razón, que aunque en principio vituperada, al quedar abandonada sin su relación con Dios, recorre despejado su propio camino mundano con la posibilidad de constituirse en un absoluto paralelo y dialéctico, en un nuevo ídolo si cayese Dios. Resulta alentadora la profundidad con que Benedicto XVI muestra cómo el encuentro con el *logos* griego no es un accidente para la fe cristiana<sup>27</sup>. No se trata de una inculturación circunstancial: la tradición cristiana es inseparable de la tradición metafísica occidental hasta el punto de poder decir que no cabe un cristianismo sin metafísica.

La tercera raíz la encuentro en el gran Descartes y su ingente voluntarismo de la razón<sup>28</sup>. Con él y su peculiar modo de desarrollar el método reflexivo la verdad queda reducida al ámbito de la certeza subjetiva<sup>29</sup>. Si en la historia de los efectos del cartesianismo un primer momento se vuelve hacia lo material y científicista olvidándose de Dios, en un segundo momento la inseguridad y limitación de la razón sin fundamento en Dios vuelven a tomar el protagonismo. En este punto tan cartesiana es la razón moderna como la postmoderna, su raíz es la misma.

27 "A la tesis según la cual el patrimonio griego, críticamente purificado, forma parte integrante de la fe cristiana se opondría la pretensión de la deshelenización del cristianismo", BENEDICTO XVI, "Fe, razón y universidad", 734.

28 Expresión que tomo de Xavier Zubiri. Para Descartes Dios es el garante de la racionalidad, un Dios que es bueno y ama y por eso lo que pienso es verdad. Pero la historia le dará la vuelta: como lo que pienso es verdad Dios me sobra. Así el cartesianismo será fecundo en su aplicación al mundo de la materia y la geometría. Dice Zubiri: "Todo el racionalismo cartesiano está fundado en un radical voluntarismo: es la voluntad de razón. Voluntad por parte de Dios libre para crear un orden objetivo en una razón finita y creada, como es la de cada uno de nosotros. Voluntad de razón libre al crear un mundo, cuyas estructuras internas coincidan efectivamente con las estructuras evidentes y transcendentales de mi razón". X. ZUBIRI, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza, Madrid 1994, 145.

29 Juan Pablo II señala con claridad el papel jugado por Descartes, cf. JUAN PABLO II, *Memoria e identità*, Rizzoli, Milán 2005, 21.

Por último no puedo callar el inmenso giro operado por Kant quien creo aún todas las herencias anteriores. En él cabe destacar, en lo que a nuestro tema concierne, la reducción de la realidad a objetividad y concepto fabricado y la reducción de Dios al *quia* postulado. Se produce una paradoja en el corazón de la razonabilidad que alumbra todos los desarrollos posteriores. El Dios que queda reducido a mero ideal regulativo de la razón, a estructura antropológica, es el único capaz de garantizar el sentido, eso sí ahora pertenece a lo incognoscible<sup>30</sup>.

Si se tienen delante estas cuatro raíces se comprende el desarrollo posterior de la modernidad y la postmodernidad sin demasiadas dificultades, a la vez que se puede tomar todo lo positivo presente en ella y trasplantarlo a un suelo más fecundo.

La situación creada en este caminar del pensamiento sobre la razón alcanza lo que ya conocemos bien: Nietzsche como la constatación y profecía del devenir del mundo moderno sin Dios, la crisis de la razón y el triunfo de la voluntad de poder y el instinto. O la más compleja analítica de Heidegger, quien con su parcialmente verdadera historia del olvido del ser, parece abrirse al acontecer desvelante, pero en el fondo, por su visión del *logos*, el ser de Heidegger queda reducido a la facticidad y la inmanencia, muy lejos de intentos de lecturas cristianizadoras de su pensamiento. En perfecta coherencia en todas las fases de su pensamiento sostiene el final de la onto-teología<sup>31</sup>, afirmar de Dios que es, es imposible, sería convertirlo en un ente.

La noción de razón que desemboca en la actual crisis de confianza está marcada por toda esta historia que la va cercenando en su arraigo con la dimensión sapiencial y comunicativa del hombre a la vez que la engríe y ensoberbece hasta que choca con las consecuencias. Pero, ¿es esta noción de razón auténtica?, ¿la razón resultante coincide con la razón del

30 No quiero entrar en la racionalidad de la crítica de la razón práctica y el teísmo kantiano, me remito a la interesante y conocida obra de J. GÓMEZ CAFFARENA, *El teísmo moral de Kant*, Cristiandad, Madrid 1984.

31 Su final equivale al fin de la metafísica, a desontologización, a infinitación del Infinito, aniquilación de la sustancia, del sujeto y del yo. Son términos y pasos de una misma cadena.



hombre? Evidentemente no. Los logros que la razón moderna ha obtenido son indudables e irrenunciables, pero se trata de una dimensión de la razón que requiere encuadrarse dentro de un marco más amplio. La razón es más que la razón moderna y por tanto su crisis no es crisis de la razón, sino ocasión de recuperar todas las dimensiones del *logos* humano. Creo que estudiar y desarrollar el auténtico *logos*, que no se escinde del amor, ni rompe con la fe, sin endiosarse con pretensiones dominadoras es tarea más que posible. En esta tarea el ejercicio de la razón previo a su castración, el *logos* cristiano y el *logos* clásico, muestra aspectos esenciales; pero, y esto es importante, no se trata ni basta con un retorno al momento previo, la tarea que se perfila exige por respeto a la verdad asumir el camino andado, asimilar sus logros y comenzar a caminar en búsqueda confiada de la verdad en sus dimensiones fundantes y metafísicas, aunque resulte trabajoso pues responde a la inquietud y ser íntimo del hombre. El dato rescatado del momento postmoderno permite volver a pensar la esencia de la racionalidad con la lección bien aprendida y creo que dará indudables frutos.

Además, dentro del ámbito de la postmodernidad nos encontramos con experimentos filosóficos serios, no meros notarios del relativismo, que asumiendo la crítica a la razón totalitaria no se contentan con el escepticismo resultante. Su camino muestra con riqueza la irrenunciable dimensión metafísica del *logos*.

#### V. ARGUMENTACIÓN PRAGMÁTICA A TRAVÉS DE DOS CASOS FILOSÓFICOS O DE CÓMO EL HOMBRE Y MÁS AÚN EL FILÓSOFO NO PUEDE ESCAPAR AL LOGOS OBJETIVO NI RENUNCIAR A LA METAFÍSICA

Dos grandes pensadores del siglo XX nos pueden servir de muestra. El primero, por sus peculiares caminos, hace ontología porque ante el sufrimiento de la existencia humana no puede hacer otra cosa, se trata de Pareyson, maestro de Vattimo. El segundo muestra, paradójicamente, cómo la lucha contra el

logos ontologizador y objetivante llevada al máximo no puede sino concluir, si busca con sinceridad y perseverancia, en ontología, se trata de Lévinas.

Luigi Pareyson<sup>32</sup> parte de la izquierda hegeliana italiana y contribuye creativamente al desarrollo de la estética. En diálogo con Heidegger y el existencialismo, usó la filosofía reflexiva para analizar la diferencia ontológica centrándose en la libertad humana. Estamos situados en la salvaguarda de la libertad frente a la necesidad del ser objetivado. Su análisis descubre el carácter donado de la libertad humana y su remisión a una libertad donante y fundante. Con estos descubrimientos comienza a formular una hermenéutica a la segunda potencia para subrayar su descubrimiento, una segunda diferencia ontológica o un segundo nivel vertical de ésta, que habría permanecido oculto a los ojos de Heidegger.

En ese momento experimenta el sufrimiento ante la muerte dolorosa que acaece en su familia. Su pensamiento no puede esquivar el buscar un sentido, una respuesta al misterio del mal. Así entra en la pregunta ontológica por excelencia desde una de sus aperturas existenciales: Dios y el mal. Su intento de respuesta tomará un giro idealista exagerado, como se ve en su investigación sobre la ontología del mal<sup>33</sup>, donde raya los límites de la comprensibilidad con una solución muy próxima al modo de hacer plotiniano, Dios al querer el mundo tiene que querer el mal y el sufrimiento en él, de ahí su realidad, su fuerza, pero lo quiere como vencido. Su camino me permite resaltar cómo el mal sufrido lleva ineludiblemente a la cuestión metafísica, a la realidad y a Dios, el lento caminar anterior confluye, se agudiza y se sumerge ahora con redoblado esfuerzo intelectual en la ontología, esta tarea resulta ineludible<sup>34</sup>.

32 Su evolución personal serviría de paradigma del filosofar del siglo XX, lástima que el diálogo con el jesuita y filósofo Tilliette no avanzase más. L. PAREYSON-X. TILLIETTE, "Una corrispondenza filosofica": *Annuario filosofico* 9 (1993) 27-34. Su pensamiento se suele dividir en tres etapas: el existencialismo personalista de *Ser y libertad*, la hermenéutica y la ontología de la libertad y el mal.

33 Cf. L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Turín 1995.

34 Esta vía metafísica que se abre desde el sufrimiento es tratada con gran rigor también filosófico en la segunda parte de la carta apostólica de JUAN PABLO II, *Salvifici Doloris: Acta Apostolicae Sedis* 76 (1984) 201s.

El segundo experimento lo realiza con absoluta seriedad e insospechadas consecuencias el francés de origen lituano Lévinas. La talla filosófica de Lévinas resulta incomensurable con la de los postmodernos oficiales, ni Lyotard ni Vattimo soportarían una comparación. Pero hay un sentido en que Lévinas constituye el máximo exponente de la postmodernidad, es quien con mayor rigor y hondura realiza la crítica de la razón objetivante desarrollando la vía fenomenológica abierta por Heidegger<sup>35</sup> en su esfuerzo des-ontologizador.

Lévinas es un filósofo de sobra conocido por su propuesta de una nueva fenomenología que parte del hecho ético de la intersubjetividad y que acaba constituyendo a la ética como una nueva filosofía primera. Lévinas trata de evitar que la injusticia del concepto desvirtúe el carácter absoluto y novedoso que la experiencia interpersonal coloca delante del yo y que sirve como nuevo punto de arranque en el que centrar su análisis, experiencia primariamente de carácter ético en forma de responsabilidad. En la interperlación ética que el rostro del otro, irreducible a concepto y no manipulable suscita en cada persona, encuentra el hecho desde el que lanzar la filosofía por un camino nuevo que exige, como no podía ser menos, la elaboración de un nuevo lenguaje. De este modo intenta evitar caer en manos de la razón moderna que ha reducido al otro a cosa y su misterio a objeto manipulable. La demanda absoluta de responsabilidad que el rostro singular suscita es constatada como hecho, como algo absolutamente dado. No se trata de un discurso moralizante, sino de hecho fundante de una filosofía que se perfila como filosofía primera por ser fundante de cualquier desarrollo ulterior.

35 Quiero agradecer a mi colega E. Lostao el haberme abierto esta perspectiva levinasiana al dejarme para su revisión el texto de su próximo libro que aprovecho para recomendar a todos: *Lévinas y la crítica de la ontología*, que auguro sea editado con prontitud. Presenta un riguroso y sugerente estudio de E. LÉVINAS, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca 1977, analizado como paradigma de la línea del pensamiento eliminador de la ontología. Descubierta como *todo*, el ámbito de sentidos parciales deviene tal por su relación con *Lo absolutamente Otro*, aunque inobjetivable en teoría, Lévinas se ve en la necesidad de que el Bien sea lo absolutamente otro y de que este Bien sea comunicable y por tanto expresable: *logos* objetivo.

Podía haberse quedado en este punto, pero Lévinas, fiel al ser del filósofo que busca incansable la verdad, no renuncia a indagar el cómo y el porqué de ese carácter absoluto. Para responder con coherencia al rasgo de absoluto en que el hecho de la responsabilidad se nos da envuelto no puede sino remitirse al absolutamente Otro como única posibilidad de que el nuevo imperativo de responsabilidad revista tal carácter. No se trata de que la intersubjetividad remita al Innombrable, sino de que la experiencia intersubjetiva se funda, y no puede ser de otro modo, en lo absolutamente Otro. Se requiere pues un Absoluto que done "absolutes", un absoluto que no sea cosa pero que además ha de tener unos rasgos bien concretos y positivos; es decir el lenguaje puramente negativo del misterio de lo innombrable no basta, Dios fundante debe ser y de hecho es nombrado, alcanzado con nuestro *logos*. El Absoluto que se descubre en lo concreto estaría, en teoría, más allá del principio de contradicción, más allá del limitado *logos* humano, pues sería inobjetivable y por tanto incognoscible pero, ¿cómo puede afirmarse entonces como Bien Absoluto? En consecuencia se vuelve a hacer metafísica, ontología, más consciente de sus límites, purificada de una ambición conceptualista, pero al fin y al cabo, metafísica. El esfuerzo des-ontologizador concluye en ontología, la nueva vía anti-metafísica para defender lo que pretendía hacer de hecho metafísica. Al final el proyecto postmoderno de desontologización cae.

Hay otras posibilidades, que no voy a desarrollar, de argumentación paradójica que muestran la imposibilidad de escapar del *logos* objetivo, eso sí, sería un *logos* verdaderamente humano y no conceptista. Muy sugestiva me parece la vía del paradigmático "caso Kant" donde la razón pura no alcanza sobre el fundamento más que su manifestación subjetiva como ideal regulativo, quedando fuera del auténtico saber del *logos* humano, pero este mismo *logos* en su dimensión práctica se ve necesitado de su afirmación<sup>36</sup>. También creo

<sup>36</sup> Creo que la escisión kantiana debidamente enfocada muestra cómo el problema radical consiste en la conceptualización del mismo *logos* con el que filosofamos y hacemos ciencia. Remito de nuevo al estudio de



muy interesante en esta línea argumentativa la terrible paradoja que surge a la hora de la fundamentación de los derechos humanos y la convivencia civil que brillantemente expuso en Madrid el filósofo Robert Spaemann<sup>37</sup>.

## VI. ¿QUÉ SE PUEDE ASUMIR DE LA POSTMODERNIDAD?

Creo que hay un elemento altamente positivo en la postmodernidad: su crítica de la razón moderna, la conciencia de la incapacidad de alcanzar su pretensión de proyecto unitario. Gracias a esto el pensamiento actual goza de la perspectiva necesaria para ampliar la noción de razón enriqueciéndose con todos los logros históricos anteriores. Sin embargo, creo que esta crítica ha de ser orientada, pues el riesgo de confundir la razón moderna con el *logos* humano sin más es amplio y desemboca en una situación en que los restos del cientificismo conviven tranquilamente con un devastador relativismo.

En esta situación, como ya he indicado, la pretensión de una verdad única y universal como la que la perspectiva cristiana ofrece, sería identificada con la funesta razón de la modernidad. Sin embargo, la necesidad consciente de un *logos* auténticamente humano, abierto, no dominador y no conceptivo abre algunas puertas al cristianismo que la modernidad le habría cerrado. Esta situación repercute también en el pensamiento teológico protegiéndolo de tentaciones racionalistas, aunque el creyente por la misma dinámica del acto de fe se ve impelido a mantener la tensión entre el momento negativo y el momento eminente, pero también

---

Gómez Caffarena para una interpretación de la verdadera dimensión de la razón práctica y su relación con la razón pura, tanto como para enfocar el peculiar teísmo kantiano.

<sup>37</sup> Recoge la paradoja en que se encuentran algunos defensores de los derechos humanos universales, pues, si deseamos que los hombres sigan su intuición moral, y si queremos que algo así como los derechos humanos tengan vigencia independientemente de la voluntad de la sociedad, entonces tenemos que comportarnos en relación a ellos *etsi Deus daretur* (como si Dios existiese), en referencia a la entrevista con el Papa de la periodista italiana Oriana Fallaci, que se profesa atea. Cf. R. SPAEMANN, "Ciudadanos religiosos y seculares en la democracia": *Llamados a la libertad*, VII Congreso Católicos y vida pública, Madrid 2005, publicado en *Alfa y Omega* 474 (24 de noviembre de 2005).

deja a la teología a la intemperie del relativismo filosófico que imposibilita un auténtico diálogo en la búsqueda de la verdad.

Por este motivo la asunción de la nueva sensibilidad no puede implicar tomar los *micro-logos* como un nuevo paradigma filosófico o teológico válido. Si la postmodernidad fuese asumida de este modo se perdería lo bueno de la modernidad que el cristianismo posibilitó y del que está tomando conciencia, la visión creyente quedaría desarmada a merced del relativismo ambiental, resultando la disolución del cristianismo en un juego de lenguaje más, degradado en ideología.

En este sentido no deberíamos caer en la trampa de ver en la postmodernidad una nueva cultura que aporta elementos para reformular la fe y que requiere una nueva inculturación y esta tan radical que ponga en entredicho el encuentro entre el *logos* griego y el cristianismo. J. M. Mardones tiene una visión positiva de la postmodernidad, pero quizás asuma demasiados riesgos al poner en cuestión la vinculación entre teología y *logos* racional<sup>38</sup>. Además no podemos olvidar que en la crítica de la modernidad por parte de la posmodernidad va incluido el cristianismo una vez reducido

38 Mardones plantea así la cuestión: "¿tiene que ser necesariamente el cristianismo una teoría universal de la realidad y de la historia?", MARDONES 90, véase también pp. 119 y 149. En un artículo de prensa afirma: "A mi juicio, cabe hacer otra interpretación de la actitud postmoderna que se aparta del escepticismo y plantea agudamente la cuestión de la realidad última y su conocimiento. La realidad última (...) aparece con una pluralidad de nombres que hace sospechar de su adecuación. (...) Se descubre así que esta pluralidad de juegos de lenguaje se relativizan unos a otros. Su pretensión de nombrar el absoluto no es más que la construcción de un fetiche. Se concluye que no hay discurso que aprese la realidad última y que aquellos que se presentan como tales son sospechosos de totalitarismo. Es decir, en la actitud postmoderna late un impulso de resistencia a la tentación moderna de agotar la realidad con la razón. Un ejercicio consecuente con este impulso conduce a la destrucción de los ídolos del absoluto presentes en las construcciones racionales. Hay aquí mucho de denuncia profética (...) se instaura la ascesis del pensamiento. La posmodernidad como percepción de la radical relatividad de todo discurso, visión o proyecto, es la renuncia a la verborrea sobre la realidad, el hombre, el sentido, la historia o el absoluto. Se apela al silencio (...) Al silencio como interrogante, búsqueda y apertura radical a la realidad inagotable. El pensamiento postmoderno así entendido está lejos de ser un politeísmo grosero o un paganismo poscrítico. Indicaría más bien el respeto hacia el misterio de la insondable pluralidad de lo real (...) hay en la posmodernidad una innegable cercanía a lo mejor del pensamiento teológico cristiano y budista, que saben de la imposibilidad de nombrar al absoluto", J. M. MARDONES, *El País*, 16 de julio de 1987.

a ideología. El pensamiento postmoderno, en cuanto declara el fin de todo proyecto y normativa histórica totalizante, no sólo es un enemigo frontal de la modernidad, sino también de cualquier otro donde aparezca una pretensión de sentido global y de orientación general de la vida.

Aprovechar la nueva sensibilidad y contribuir a la superación de la crisis relativista de la postmodernidad suscita una serie apasionante de tareas, muchas de las cuales se encuentran presentes en la encíclica de Juan Pablo II *Fides et Ratio* y en los discursos universitarios de Benedicto XVI, especialmente el pronunciado en Ratisbona.

Enumero algunas:

1. Una metafísica y un filosofía primera son necesidad fundamental del ser humano, elaborarlas metódicamente es tarea urgente de los filósofos. No se trata de otra cosa que de abrir, recorrer y ensayar el acceso del hombre a la verdad.

2. Indudablemente tiene una parte de verdad la llamada a superar críticamente el olvido del ser, la *entificación* de la realidad y *logificación* de la inteligencia<sup>39</sup>. Sin embargo, creo que esta llamada no implica una enmienda a la totalidad. Surge la hermosa tarea de revisar las aportaciones de la filosofía realista clásica, griega y cristiana; no olvidemos que el mismo *logos* postmoderno sigue, en el fondo, siendo griego<sup>40</sup>. Un intento en línea metafísica es el que está realizando, Paul Gilbert, aunando metafísica clásica con el método reflexivo en un diálogo profundo y crítico con la fenomenología y Heidegger<sup>41</sup>.

3. Ampliar la razón: recuperar la articulación entre deseo, amor y sabiduría de modo auténticamente humano, como late en la misma etimología de filosofía: la filosofía es un amor a la sabiduría, a la verdad, y, prolongando,

39 Expresiones de Xavier Zubiri para describir este proceso moderno que el cree presente mucho antes, por ejemplo en Santo. Tomás de Aquino, cf. ZUBIRI, 92. Una aclaración de estos tecnicismos la da A. Pintor Ramos en la presentación de esta obra, cf. *ibíd.*, iii.

40 Podría iluminarse el momento actual con la problemática de la sofística que bien estudia el *Teeteto*, cf. PLATÓN, *Teeteto: Diálogos V*, Gredos, Madrid 1988.

41 Cf. P. GILBERT, *Metafísica: la paciencia de ser*, Sígueme, Salamanca 2008.

un conocimiento que ama. Esto permitiría formular de modo no conceptista el pensamiento filosófico en su amplitud y flexibilidad originaria<sup>42</sup>, acogiendo las riquezas personalistas y científicas de la modernidad, necesitadas de su integración en un sistema que no sólo los acoja como un añadido, sino que esté pensado con ellos desde el inicio<sup>43</sup>. Se sugieren hoy vías practicables de alcance ontológico como la intersubjetividad, la ética, el análisis del deseo, la esperanza y la belleza. Todo interesante y necesario, pero creo que aún se requiere perder miedo a la sistematicidad, eso sí, conservando la tensión ante lo absoluto que permite mantenernos en el límite socrático del saber que no se sabe, pero que ya es saber. Sistematicidad no tienen por qué implicar una razón dominadora.

4. Creo que hoy resulta evidente la necesidad de incluir un momento fenomenológico y un momento hermenéutico en la filosofía primera, sin caer, por supuesto, en la ideología de los purismos: puro análisis de hechos, pura descripción, etc. Asumir la limitación de la razón no implica renegar de su capacidad de verdad. Además no tenemos otro instrumento para arrancar trabajosamente esquirlas de verdad a la realidad. Estos momentos remitirán, condicionarán y posibilitarán los diversos campos de la metafísica.

## VII. DOS EXPERIMENTOS EN CURSO

Por último quiero sugerir dos experimentos filosóficos en curso, entre muchos otros a los que se podría aludir, que creo podrían ir dando respuesta a los desafíos del momento presente y resultar fructíferos, aunque siempre deberemos estar atentos a sus propios límites. Se trata de un filósofo consagrado y de un método hermenéutico en desarrollo, ambos muy distintos entre sí.

<sup>42</sup> Algo que la misma sociedad va demandando, por ejemplo, ya no es sorprendente que grandes empresas y pequeños empresarios organicen cursos filosóficos extra académicos para ellos mismos y sus empleados.

<sup>43</sup> Me refiero a categorías como la causalidad personal (Zubiri y Nedoncelle), las aportaciones de la filosofía de la acción (Blondel) o de otros personalistas (Buber) que obligan a la metafísica a avanzar y reconsiderar sus análisis fundamentales.



El primero es el pensamiento de Xavier Zubiri. Con su estudio de la aprehensión primordial de realidad, Zubiri parte de un hecho de experiencia inmediata en que la persona se encuentra en conexión vital con la realidad: ya en el acto más humilde y carnal del conocer se descubre una puerta abierta a la realidad, verdad metafísica a la que el hombre se ve lanzado. Se trata de una peculiar fenomenología que construye una nueva metafísica como necesidad vital del hombre al que denomina alguna vez animal de realidades y animal de verdad. Su análisis de la inteligencia sentiente contiene muchas posibilidades integradoras pues en él se da cabida armónica y flexible a diversas formas de realidad, distintas mentalidades y formas de verificación y experiencia en las que caben los personalismos, los desafíos éticos del presente y las principales cuestiones antropológicas. No podemos omitir su brillante aportación de la religación, elemento constitutivo de la persona, que conduce al descubrimiento filosófico de Dios como realidad personal y personalizadora del hombre, accesible y accedido en diferentes niveles. Creo indudable que sin perder un ápice del rigor estrictamente filosófico late en él o concluye con coherencia en una visión indudablemente cristocéntrica<sup>44</sup>.

Sin embargo, creo que cuenta con dos dificultades; la primera es su complejidad terminológica que requiere un esfuerzo casi iniciático, superable como ocurre con cualquier gran pensador mediante el esfuerzo correspondiente; la segunda me parece más sutil y enredadora, a fecha de hoy existe el riesgo de hacer una lectura reducida de Zubiri, bien leyendo su metafísica en clave estructuralista, lo que en algunos casos nos llevaría a un pensamiento materialista, bien en el terreno ético leyendo en clave procedimentalista una razón amplia que consiste constitutivamente en voluntad de verdad y de verdad real. Creo que es necesario trabajar para

<sup>44</sup> Esta visión cristocéntrica del pensamiento de Zubiri no resta nada, en mi opinión, a su pretensión de elaborar una filosofía pura que sea pura filosofía. Cf. X. ZUBIRI, *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, Alianza, Madrid 1997. Sobre la consideración del pensamiento de Zubiri como una filosofía cristiana véase: A. PINTOR RAMOS, "Zubiri: una filosofía de la religión cristiana": *Salmanticensis* 42 (1995) 369-399.

poner de relieve la dimensión vertical de la filosofía de la realidad y la *noología* de Zubiri, su hondo alcance en las cuestiones últimas sobre el ser y la realidad, sin esto su pensamiento más acabado sobre la realidad, la persona y su apertura a la transcendencia corren el riesgo de perderse.

El segundo experimento filosófico al que podríamos prestar nuestra atención es la hermenéutica analógica de M. Beuchot. Se fundamenta en el realismo clásico, en Peirce y su estudio de la abducción y en la hermenéutica del siglo XX. Desde ahí, y con sus mismos medios, combate el escepticismo y relativismo en el que terminan muchos pensadores postmodernos<sup>45</sup>. Este filósofo ha desarrollado en México un equipo de trabajo aplicado que pretende construir una metafísica que no renuncie a describir, a definir y a explicar, una metafísica que mantenga su parte metonímica, pero que tenga una buena parte de metáfora en la que predomine la diferencia. De ahí su recurso a la analogía como medio del *logos* para conservar al hablar la referencia y el sentido del decir humano conservando la desproporción y la infinita distancia.

## VIII. CONCLUSIÓN

Los hechos atestiguan la vitalidad del cristianismo y la permanencia del hecho religioso a pesar de todos estos cambios. El hombre postmoderno también está en búsqueda de respuestas que la propia postmodernidad no es capaz de dar. El retorno de lo religioso aunque sea en forma de supersticiones y *New Age*, es un síntoma de esa búsqueda.

Aunque la credibilidad de la fe se juega más veces en el terreno de la práctica y la experiencia que en el de la argumentación creo no

<sup>45</sup> Beuchot no quiere quedarse en la renuncia de Heidegger a la metafísica al sostener que el ser habla únicamente en la poesía. Para Beuchot el ser sí que habla ahí, pero no sólo ahí, pues se puede analogizar. Discutió públicamente con Vattimo quien, ante su argumentación, llegó a admitir la analogía, eso sí, siempre que fuese débil. Cf. M. BEUCHOT, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, Itaca, México 1997 y *Hermenéutica, analogía y símbolo*, Herder, Barcelona 2004.

poco importante el papel de la filosofía, ella puede contribuir a explicar y favorecer esa especie de contagio o participación en la experiencia del otro, del testigo, que lleva a comprender y aceptar su propuesta de sentido.

Desde esta seguridad y confiando en el poder de la razón, con emperramiento racional<sup>46</sup>, es necesaria una continua tarea de filosofar. La razón no es incapaz de objetivar lo trascendente aunque no pueda agotarlo, el auténtico *logos* ni siquiera lo pretende. Es cierto que la razón engresida necesita de purificación, pero esto no implica una razón desbordada y escéptica<sup>47</sup>.

El auténtico *logos* humano hace metafísica como actividad connatural, necesita de ella. En ella *Logos* y *logos* comunican: Dios es razonable. El *logos* y el amor no se pueden separar: la razón es amorosa y el amor no es irracional. Así hay vía abierta a Dios en el pensamiento actual. Dicho en forma de interrogación: ¿Es la paradoja del mal y el bien, de la unidad y la pluralidad, del ser y la nada, de la racionalidad de la ciencia y el relativismo una contradicción y un límite, o no se trataría más bien de una puerta al auténtico *logos* del hombre y a la trascendencia?

---

46 Tomo esta expresión de mi amigo y maestro Alfonso, cf. A. PÉREZ DE LABORDA, *Filosofía de la ciencia: una introducción*, Encuentro, Madrid 2002, 142.

47 Es el caso del límite y apuesta razonable de tantos filósofos clásicos: de Sócrates con el Bien y la injusticia, de Aristóteles con el Acto puro (Dios) y la amistad con él deseada e imposible, el caso de Platón con el Uno-Bien y la díada, donde el *logos* humano llega al límite y se abre a un más allá.

