

**GILSON Y VATTIMO: DOS VERSIONES CONTRARIAS DE LA RELACIÓN FE
Y RAZÓN**

**GILSON AND VATTIMO: TWO CONTRARY VERSIONS ON THE
RELATIONSHIP BETWEEN FAITH AND REASON**

Verónica Benavides G.
Universidad Adolfo Ibáñez
Facultad de Artes Liberales, Departamento de Filosofía
Viña del Mar, Chile.

Correo electrónico: veronica.benavides@uai.cl

[Fecha de recepción del artículo: 18 de octubre de 2013]

[Fecha de aprobación del artículo: 30 de octubre de 2013]

Resumen

El presente artículo pretende reflexionar sobre el modo como han entendido la relación entre fe y razón, y por ende, entre religión y filosofía, dos importantes autores contemporáneos, a saber, Étienne Gilson y Gianni Vattimo. En este sentido, nuestro propósito es adentrarnos en las razones que llevan a Gilson a defender la unidad entre fe y razón junto a la posibilidad de establecer, con toda propiedad, una *filosofía cristiana* y ponerlas frente a los planteamientos post-metafísicos de Vattimo, quien, entre otras cosas, sostiene la *debilidad del pensamiento (pensiero debole)* y la reinterpretación del cristianismo en función de esta *debilidad* constitutiva de la razón posmoderna, deviniendo la fe un mero sentimiento que ofrece esperanza y caridad a un mundo nihilista.

Palabras clave: Gilson, Vattimo, fe, razón, posmodernidad.

Abstract

The present study pretends to think over the way that the relationship between faith and reason, therefore, between religion and philosophy has been understand by two very important contemporary authors, such as, Etienne Gilson and Gianni Vattimo. In this sense, our purpose is to delve into the reasons that lead Gilson to defend the unity of faith and reason along with the possibility to establish, with all property, a *Christian Philosophy*, then, put them in front of the post-metaphysical approaches of Vattimo, who, among other things, sustains the *weakness of thought (pensiero debole)* and the reinterpretation of Christianity in terms of this constitutive *weakness* of post-modern reason, turning faith into a mere sentiment to offer hope and charity in a nihilistic world.

Keywords: Gilson, Vattimo, faith, reason, postmodernism.

1. Introducción

Preguntarse por la relación entre fe y razón en el siglo XXI es, sin duda, un gran desafío tanto para los intelectuales como para los creyentes, dados los vaivenes que dicha relación ha tenido después de la Reforma y el advenimiento de la modernidad como fenómeno socio-cultural. Desde que Lutero y Calvino decretaran la ruptura de la unidad de la cristiandad, la fe reformada se replegó sobre sí misma hasta convertirse en la única causa de la salvación del hombre justo, al punto de rechazar de plano toda forma de teología por tratarse de una actividad que conlleva el uso instrumental de la razón, corrompida -según Lutero- desde su origen por el pecado original. La conclusión, entonces, le parece al agustino alemán, de toda lógica: nada bueno puede salir de la cooperación mutua entre razón y fe, por lo tanto, solo nos queda *crear*, esto es, seguir devotamente las palabras de San Pablo cuando afirma que *el justo se salva por su fe* (Rom., 1, 17 [Sagrada Biblia 1964])

Por otra parte, el camino que toma la filosofía desde la irrupción del racionalismo ilustrado, pasando por el positivismo en todas sus formas, apunta a consagrar la autonomía de la razón frente a cualquier forma de servidumbre religiosa o moral impuesta desde fuera, esto es, desde la fe o las costumbres, a fin de hacer del hombre un ser verdaderamente libre. Baste pensar en el ideal dieciochesco del librepensador o del hombre perfectamente racional del formalismo kantiano. Pero lo más grave que le ha sucedido al filosofar moderno es su paulatina independencia de todo fundamento metafísico, y, por consiguiente, de toda referencia a una Causa última del ser de los entes, fenómeno que en nuestra era posmoderna ha desembocado irremediablemente en el triunfo de un nihilismo militante que le impide al hombre reflexionar honestamente sobre el sentido de su vida, antes y después de la muerte. Ante este escenario, asumido el ocaso de la idea de Dios, el pensar contemporáneo ofrece la salida sartreana del *absurdo*, del pesimismo heideggeriano (el hombre como *ser-para-la-muerte*) o de la hermenéutica como única posibilidad de continuar *dialogando* en un escenario *postmetafísico* donde todas las opiniones son igualmente válidas precisamente por el hecho de ser *opiniones* y no *verdades*.

En este contexto, la pregunta es si es posible en nuestra época establecer una reflexión filosófica iluminada por la fe, o su contraparte, una

fe auxiliada por la luz de la razón natural sin correr el riesgo de parecer anacrónico o historicista. Para intentar responder esta compleja pregunta recurriremos al análisis que ha realizado sobre nuestro tema el eminente medievalista francés Étienne Gilson¹, quien, sosteniendo categóricamente la existencia de una *filosofía cristiana* ante los detractores contemporáneos de la misma, señaló importantes precisiones para entender y defender la legítima cooperación entre la razón natural y la fe revelada. Por otra parte, confrontaremos estas ideas con las del filósofo italiano Gianni Vattimo², genuino representante del pensamiento posmoderno, para quien el conocimiento metafísico estaría en cierta medida olvidado³ gracias al nihilismo instalado por Heidegger y su interpretación de Nietzsche, y gracias a ello, también lo estaría la idea de Dios y de toda religión como la conocemos. A partir de los planteamientos claramente opuestos de los autores escogidos, intentaremos extraer conclusiones de este *choque* de visiones contrarias frente a la relación fe y razón, a fin de comprender mejor nuestra propia época histórica.

2. El pensamiento de Étienne Gilson: fe, razón y filosofía cristiana

Para entender el fondo de la relación entre fe y razón es preciso remontarnos a los orígenes de dicho correlato mediante la siguiente pregunta: ¿qué ocurrió cuando la filosofía griega se encontró cara a cara con la Revelación cristiana, la cual no es en modo alguno una *theoría*, sino un mensaje de salvación que apela a la conversión del corazón de los hombres? Veamos el caso de San Pablo, que Gilson comenta en la introducción a su obra *La filosofía en la Edad Media*. Ciertamente, el Apóstol conoció el notable legado intelectual de los filósofos griegos, no obstante, en sus *Epístolas* desprecia

1 Filósofo e historiador francés nacido en París, en 1884 y fallecido en Cravant en 1978. Catedrático en Lille, Estrasburgo y París, co-fundador del *Pontifical Institute of Medieval Studies* en Toronto, Canadá, y autor de numerosas obras dedicadas al estudio histórico-filosófico de la Edad Media y su influencia en la temprana Modernidad.

2 Filósofo y político italiano nacido en Turín, en 1936. Fue discípulo de Hans-Georg Gadamer y Karl Löwith. Actualmente es Profesor Emérito de la Universidad de Turín y diputado del Parlamento Europeo. Ha sido Profesor Visitante de la Universidades norteamericanas de Yale, Los Ángeles, New York y State University of New York. Autor de numerosas obras sobre Nietzsche, Heidegger y el tema de la posmodernidad.

3 Hay que notar que Vattimo no propone, en estricto rigor, la "superación" (*Überwindung*) de la metafísica, sino el olvido (*Verwindung*) o "aceptación resignada" del fin del pensamiento metafísico, lo cual, a su vez, abre nuevas perspectivas y propuestas para los tiempos posmetafísicos que debemos enfrentar (Vattimo 2012).

esta forma de sabiduría mundana en vistas de la nueva Sabiduría que es la fe en Jesucristo, doctrina completamente incomprensible y absurda para la racional mente helénica.

A primera vista pareciera que San Pablo solo da crédito a la fe, y que cualquier esfuerzo racional es vano e inútil de cara a la salvación. Pero no es así. En la citada obra, Gilson sostiene que “este alegato contra la sabiduría griega no era, sin embargo, una condenación de la razón” (1995, p. 14)⁴. Y en *El Espíritu de la Filosofía Medieval* agrega: “lo que él entiende hacer es eliminar la aparente sabiduría griega, que en realidad no es sino locura, en nombre de la aparente locura cristiana, que, en realidad, es sabiduría” (Gilson 1952, p. 29). Este es, pues, el punto de partida de las nacientes relaciones entre fe y razón y, por ende, entre el cristianismo y la filosofía: de aquí en adelante el conocimiento que puede alcanzar la sola razón no queda excluido del quehacer humano, solo que éste se hace insuficiente si no se ejerce a la luz de la fe en Cristo resucitado. El ejemplo más claro de esta precariedad cognoscitiva es el mismo Aristóteles, uno de los más grandes genios del mundo antiguo, que ni con todo su eximio conocimiento metafísico logró dar con la idea de creación y la existencia de un Dios Creador del universo, pese a que estas ideas no eran del todo incompatibles con su sistema. La razón descansa en su desconocimiento de las Sagradas Escrituras y de la predicación cristiana, de modo que su inteligencia no alcanzó a deducir aquello que solo la nueva fe vino a revelar⁵.

Así pues, desde San Pablo en adelante la razón y la fe tienen la *posibilidad* de trabajar unidas, aportando cada una desde su propio ámbito de acción al conocimiento de la verdad, mas la historia se ha encargado de mostrarnos que no siempre se ha dado esta mutua interacción. En este sentido, Gilson advierte en su obra *Christianisme et Philosophie* la existencia de tres actitudes posibles de adoptar ante el encuentro entre ambas, y que de hecho se han dado en la historia del pensamiento. La primera consiste, lisa y llanamente en negar al cristiano el derecho a practicar la filosofía; la segunda

4 De la misma opinión es G. Fraile: “no desprecia, pues, el Apóstol ni rebaja el alcance de las fuerzas de la razón humana, antes bien la considera útil para los gentiles que carecen de la fe” (1986, p. 65).

5 No obstante, Gilson considera a Aristóteles “un testigo de lo mejor que la razón natural del hombre puede hacer cuando investiga la verdad sin la ayuda de la revelación divina” (1981, p. 17).

consiste en confundir el ámbito y el objeto propio de la filosofía y la teología; y la última, que opta por la mutua y armónica cooperación entre filosofía y fe cristiana (Gilson 1949, pp. 11-42). Veamos, por tanto, cada una de ellas.

La primera actitud proviene históricamente hablando de la identificación que hicieron los cristianos de los primeros siglos de nuestra era entre *filosofía* y *sabiduría pagana*. Para ellos es claro que la filosofía griega es la obra de hombres que no conocieron a Cristo, por lo tanto, todo su saber careció del sentido escatológico que solo puede darle la palabra revelada. A partir de allí, la actitud más extrema consistió en rechazar de plano la sabiduría mundana por considerarla un peligro para la fe. Tal es, por ejemplo, la postura del sirio Taciano al condenar toda la cultura pagana, incluida la filosofía, a la que define como un cúmulo de errores y contradicciones que hay que evitar a toda costa (*Adversus Graecos*, XXV). En la misma línea se encuentra Tertuliano, que proclama la total suficiencia de la fe para el cristiano, llegando a afirmar que es tan absurdo un filósofo cristiano como un cristiano filósofo (*Apologeticum*, 46, 18).

Sin embargo, como lo señala Gilson, para encontrar una condena sin reservas de la filosofía, hay que esperar hasta la Reforma y la irrupción de un Lutero obsesionado por la salvación y, por ende, con el rechazo de toda reflexión, incluso teológica, por provenir de una naturaleza caída inclinada al mal (1949, pp. 17-8). A su juicio, “la filosofía es una locura y la teología que la emplea no es más que una feca mal hervida” (1949, p. 18). Las consecuencias para las relaciones entre la fe y la razón natural están a la vista, de manera que no es necesario ponerlas en evidencia.

La segunda actitud consiste en la absorción de la filosofía en la teología. Nuevamente prepondera acá la fe sobre la razón, pero esta vez no para desacreditarla, sino para subsumir a la filosofía bajo una ciencia más alta. Es lo que Gilson denomina *teologismo* (1960, p. 56)⁶, esto es, una actitud que engendra sistemas que “tienen aspecto de filosofía, se expresan como filosofía y, a veces, se los estudia y explica en las escuelas como filosofía; pero, de hecho, no pasan de ser teologías en traje filosófico” (1960, p. 56). Si bien la Edad Media proclamó amplia y sanamente el lema *philosophia ancilla*

⁶ Curiosamente, esta actitud no es exclusiva del mundo cristiano, sino que se dio también en el judaísmo, de la mano de Moisés Maimónides y en el Islam, con Al-Ashari, fundador de la secta de los Asharitas (s. IX-X d. C.).

theologiae, hubo algunos casos en que no quedó del todo zanjado el límite y el ámbito de acción propio del servicio prestado por la filosofía a la teología, como ocurrió en la Escuela Franciscana del siglo XIII. Otro eximio exponente de este *teologismo* es Calvino. Aun cuando su inspiración religiosa es muy distinta de la de los primeros cristianos, también intenta reivindicar para sí una *filosofía cristiana*, la cual, como veremos, no pasa de ser teología pura. Según él, la razón humana por sí sola no puede concebir nada verdadero, ella debe estar iluminada por la luz de la fe en la palabra divina, del mismo modo como el libre albedrío puede hacer el bien sólo con el auxilio de la gracia (Calvin 1936, p. 195). En este contexto, la filosofía, en tanto actividad puramente racional, ha desaparecido, y lo que queda de ella es sólo un nombre equívoco. Así, concluye acertadamente Gilson, “fundada sobre la palabra de Dios y obrando solamente por la luz de la fe, la *filosofía cristiana* de Calvino es una sabiduría puramente sobrenatural; en una palabra, es una teología” (1949, p. 32).

La tercera y última actitud posible es, tal vez, la que representa mejor el correcto entendimiento de las palabras de San Pablo relativas a la sabiduría del mundo. El Apóstol ha hecho la distinción entre el cristianismo y la filosofía, pero no las declara excluyentes, sino complementarias, tal como lo reconoce en su *Epístola a los Romanos*, al concederle a la razón natural la capacidad para llegar a conocer a Dios mediante la contemplación del universo creado⁷. De hecho, con estas palabras se inicia una tradición de cooperación entre fe y razón que continuarán los Padres de la Iglesia, fundándose precisamente en la autoridad paulina. A juicio de Gilson, el caso más representativo de esta naciente actitud cooperativista es San Justino, cuya disposición intelectual está dominada por la búsqueda incesante de una filosofía verdadera y definitiva, que, paradójicamente, no encontrará en ninguno de los sistemas filosóficos griegos, sino en el cristianismo⁸.

De este modo, con el ejemplo de Justino es manifiesto que la Revelación no suplanta a la filosofía, sino que la perfecciona y la eleva a un plano superior que, por sí sola, difícilmente podría alcanzar. En este

⁷ *Epístola a los Romanos*, I, 19-21 [Sagrada Biblia 1964]: “En efecto, lo cognoscible de Dios es manifiesto entre ellos [los gentiles], pues Dios se lo manifestó: porque desde la creación del mundo, lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad, son conocidos mediante las criaturas”.

⁸ Para Gilson, San Justino es un hombre que “busca la verdad valiéndose únicamente de la razón, y fracasa; la fe le ofrece la verdad, la acepta, y luego de aceptarla, la halla satisfactoria para la razón” (1952, p. 31).

sentido, los filósofos paganos no logran desprenderse de los mismos errores en que incurren una y otra vez, aun cuando la razón pagana sea la misma, formalmente hablando, que la del cristiano, y la luz natural con la que conocen sea idéntica en ambos casos. La razón del cristiano, en cambio, se encuentra en una situación diferente, pues conoce a Aquel que es la Verdad misma, fuente de toda verdad participada, por ende, puede ampliar el horizonte de su entendimiento racional de la realidad forjando nociones metafísicas insospechadas hasta entonces, tales como la noción de creación, de persona, del destino sobrenatural del hombre, etc.

En síntesis, lo esencial de esta relación de cooperación entre razón y fe es, como afirma Gilson, el nacimiento de una *filosofía cristiana*, esto es, “una filosofía que, aun cuando haga la distinción formal de los dos órdenes, considera la Revelación cristiana como un auxiliar indispensable de la razón” (1952, p. 41). No obstante, este auxilio no debe entenderse como un acto divino de recomposición de una razón defectuosa e impotente. La razón natural del filósofo puro y simple *puede* descubrir la verdad con sus propias fuerzas, pero su logro es siempre parcial y se encuentra mezclado con errores de los que no se puede zafar por sí sola. En cambio, al filósofo cristiano la fe “lo pone en posesión de un criterio, de una regla de juicio, de un principio de discernimiento y selección, que le permiten hacer que la verdad se vuelva racional a sí misma, liberándola del error en que se enreda –y concluye Gilson- [...] entre la incertidumbre de una razón sin guía y la certidumbre de una razón dirigida, no hay por donde perderse” (1952, p. 37).

Por otra parte, y para confirmar aún más su defensa de una filosofía auténticamente cristiana y las claras ventajas para quien la practica, Gilson hace suyas las palabras de León XIII vertidas en la encíclica *Aeterni Patris*, cuando dice que “los que unen el estudio de la filosofía con la obediencia a la fe cristiana razonan perfectamente, supuesto que el esplendor de las divinas verdades recibido por el alma, auxilia la inteligencia, a la cual no le quita nada de su dignidad, sino que le añade muchísima nobleza, penetración y energía” (1959, p. 235). A su juicio, y es lo que destaca Gilson, el Pontífice no estaba preocupado solamente de definir la esencia formal de la filosofía y la teología, sino también de darle a los fieles los consejos necesarios para la restauración de un estado cristiano de la filosofía (1949, pp. 135-6).

Nosotros agregamos que esa restauración se hace cada vez más urgente en la medida que el hombre contemporáneo se pierde en el relativismo de sus propias emociones, en el subjetivismo moral y en el desvarío de una razón incapaz de reconocer algo como verdadero. En este sentido, creemos con Juan Pablo II en *Fides et Ratio*, que “la Revelación cristiana es la verdadera estrella que orienta al hombre que avanza entre los condicionamientos de la mentalidad inmanentista y las estrecheces de una lógica tecnocrática; es la última posibilidad que Dios ofrece para encontrar en plenitud el proyecto originario de amor iniciado con la creación” (1998, p. 26). Sin embargo, y considerando la encrucijada intelectual y moral en que nos pone la Postmodernidad, ¿en qué ha quedado el ejercicio de una filosofía cristiana, en un contexto en que no es posible sostener verdades absolutas ni profesar una fe con dogmas claros y definidos, so pena de ser acusado de intolerante? Para intentar responder a esta pregunta nos centraremos en uno de los máximos exponentes del pensamiento posmoderno, el filósofo italiano Gianni Vattimo.

3. Gianni Vattimo: la debilidad de la razón y la era post-cristiana

Como sabemos, la Postmodernidad representa el rechazo del proyecto racionalista ilustrado, del imperio de la razón, de las construcciones metafísicas al estilo hegeliano, de los metarrelatos político-ideológicos, y, en suma, de todos los intentos por sistematizar dialécticamente el ser y el quehacer del hombre, es decir, su historia. Vattimo declara abiertamente que la nuestra “es la época en la que no se puede ya pensar la realidad como una estructura sólidamente anclada en un único fundamento, que la filosofía tendría la tarea de conocer y, quizá, la religión la tarea de adorar. El mundo efectivamente pluralista en que vivimos no se deja interpretar ya por un pensamiento que a toda costa lo quiere unificar en nombre de una verdad última” (2009, p. 13). La razón de este estado de cosas radicaría en los efectos de la famosa sentencia nietzscheana *Dios ha muerto*, la cual, lejos de significar literalmente un *deicidio* a manos humanas, representa más bien la “deconstrucción de la metafísica”, el fin de la existencia de un sustento para el ser, o, como lo entendía el mismo Nietzsche, la ausencia de fundamento último, y nada más (2009, p. 11)⁹. Según Vattimo, los mismos efectos demoledores

⁹ En otro lugar, Vattimo explicita cómo debe entenderse el anuncio nietzscheano de la muerte de Dios: “Este aviso no es la enunciación metafísica de la no existencia de Dios; más bien quiere

habría tenido la crítica de Heidegger a “toda la tradición filosófica europea a partir de Parménides, que cree poder captar un fundamento último de la realidad en la forma de una estructura objetiva, que se da fuera del tiempo, como una esencia o una verdad matemática” (Vattimo 2009, p. 11). Tras la negación de todo pensamiento objetivo o estructural del ser, solo quedaría en pie la experiencia antropológica de la libertad, que el filósofo alemán destina a la muerte. De allí que el hombre sea un *ser para la muerte*, sin más horizonte que la nada (*nihil*).

Ambos acontecimientos filosóficos nos sitúan en lo que Vattimo y Rorty llaman la “Edad de la Interpretación”, es decir, la época en que, a falta de verdades objetivas, definitivas y/o científicas concluyentes, solo podemos dialogar entre intersubjetividades, pues el pluralismo es el marco de fondo de todo conocimiento. En este contexto, “superar la metafísica significa -según Rorty y Vattimo- dejar de preguntarse qué es real y qué no, lo cual implica reconocer que algo se entiende mejor cuanto más capaz se es de decir algo sobre ello. Los problemas se resuelven con ironía, en un ejercicio íntimo cara a cara con nuestros propios predecesores, más que enfrentándonos a su relación con la verdad” (Rorty y Vattimo 2006, pp. 24-5)¹⁰. Luego, la nuestra sería una época *posmetafísica*, en la cual la razón ha renunciado *a priori* a toda forma de conocimiento verdadero, no por capricho sino por la imposibilidad de acceder a algo más allá de la mirada hermenéutica del mundo. Cabría preguntarse entonces ¿qué estatuto gnoseológico ostenta la razón en este escenario posmoderno? Para Vattimo la respuesta es sencilla: la razón se ha debilitado, se ha hecho impotente para afirmar o negar cualquier verdad, por lo tanto su pensamiento filosófico es *débil* pues se encuentra “desprovisto de razones para reclamar la superioridad que el saber metafísico exigía en relación a la praxis” (Vattimo y Rovatti 1995, p. 40). De hecho, *lo verdadero* no tiene una naturaleza metafísica o lógica, sino simplemente retórica, ya que el diálogo y los consensos se dan en el espacio de la libertad de las relaciones inter-personales, de la conversación e intercambio entre las culturas y las

levantar acta de un ‘suceso’, puesto que la muerte de Dios es precisamente, antes que nada, el final de la estructura estable del ser y, en consecuencia, de toda posibilidad de enunciar que Dios existe o no existe” (Vattimo y Rovatti 1995, p. 32).

10 Más adelante, Santiago Zabala -autor de la *Introducción* al libro en referencia- afirma que “la filosofía no se propone demostrar una verdad, sino sólo favorecer la posibilidad de un consenso que pueda ser considerado como verdadero” (Rorty y Vattimo 2006, p. 26).

generaciones de pensadores (Rorty y Vattimo 2006, pp. 38-9). Al no haber, entonces, visiones hegemónicas de la cultura o la historia, al no haber *un* relato universal y único, absoluto y trascendente, el *pensamiento débil* se entrega a la tarea de pensar el pluralismo nihilista sin culpas, o como dice Vattimo: “el hombre de la posmodernidad podrá finalmente aprender a convivir consigo mismo y con su propia finitud, lejos de cualquier nostalgia residual por el absoluto y por la metafísica” (Rorty y Vattimo 2006, p. 30). La *razón fuerte* o metafísica, de carácter normativo-fundacional ya no puede pretender buscar *la* verdad, pues su búsqueda no tendría objeto. Por eso, según Pier Aldo Rovatti, “enfrentarse a semejante *pensamiento fuerte* parecería hoy un anacronismo” (Vattimo y Rovatti 1995, p. 65)¹¹, pues queda la sensación que el nihilismo se ha tomado lentamente la escena filosófica, sin dejar posibilidad para un retorno o una vuelta al viejo problema del fundamento de lo real.

Ahora bien, siendo esta la situación en que se encuentra la razón debido a la caída de todos los absolutos y certezas últimas, debemos preguntarnos qué tipo de relación -si es que la hubiera- puede darse entre el *pensamiento débil* y la fe o la religión como creencia institucionalizada en un ser superior. Desde la perspectiva de Vattimo, si la razón ha caído en una debilidad constitutiva de su modo de ser y de obrar, la fe no puede sino vivirse desde esta misma debilidad, en otras palabras, ella debe adaptarse necesariamente al nuevo escenario *posmetafísico* nacido del nihilismo nietzscheano. Paradójicamente, si ha caído la idea de un Dios-fundamento del ser y no hay más esencias metafísicas que sostengan lo real, “por eso mismo es de nuevo posible creer en Dios” (Vattimo 2009, p. 14). En efecto, la posmodernidad ha derribado todas las razones *fuertes* para afirmar el ateísmo filosófico, ya que tanto el positivismo científico como el historicismo marxista que lo negaban argumentativamente han perdido su validez por ser *metarrelatos* insostenibles en el contexto del pensamiento *débil* y de la era de la interpretación (Vattimo 2009, p. 111). Por lo tanto, se abre con fuerza la posibilidad de *volver a creer* en Dios, aunque no en el Dios del dogma y del

11 El hombre posmoderno, como afirma Rovatti, ya no se siente identificado por un *pensamiento fuerte* y absolutizador, pero tampoco sufre ni se angustia al modo sartreano frente a la nada que se cierne ante sus ojos: “por lo tanto, hay algo de transitorio y de intermedio en la expresión *pensamiento débil*. Provisionalmente, encuentra un lugar entre la razón fuerte del que dice la verdad y la impotencia refleja del que contempla la propia nada. Desde esta zona intermedia puede hacer las funciones de un indicador” (Vattimo y Rovatti 1995, p. 75).

magisterio de la Iglesia, pues, como cita el pensador italiano, ya “no puede ser una religión que retorna a la metafísica, sino sólo un resultado de la disolución de la metafísica misma” (2009, p. 115).

En definitiva, los nuestros serían los tiempos *postcristianos*, es decir, los tiempos en que, asumida la muerte del Dios metafísico y moral, el hombre re-descubre la religión como una posibilidad de sentido ante el avance del nihilismo, religión en la que no hay verdades absolutas, condenas dogmáticas o autoridad infalible, sino que hay un *abajamiento* de Dios al nivel del hombre, al nivel de la historicidad de nuestro existir. Este sería, para Vattimo, el resultado de lo que San Pablo llamaba *kénosis*, es decir, el hecho de que en la encarnación Dios se ha humillado, se ha debilitado al morir en la cruz (2009, pp. 116-7). Incluso más, como lo destaca Zabala, “la relación entre el creyente y Dios no se concibe aquí como una relación de poder, sino como una relación más amable en la que Dios entrega todo su poder al ser humano” (Rorty y Vattimo 2006, p. 18), con lo que el cristianismo deja de ser una religión trascendente, para ser una creencia compartida entre los cristianos actuales y sus predecesores del pasado. En suma, aparece una religión sin Dios que subsiste y entusiasma a sus fieles precisamente por carecer de un Dios en el sentido *fuerte* de la palabra.

Dado lo anterior, la Iglesia no es ya la depositaria de una verdad revelada, es ahora “una comunidad de creyentes que, en la caridad, escuchan e interpretan libremente, ayudándose y, por tanto, corrigiéndose de forma recíproca, el sentido del mensaje cristiano” (Rorty y Vattimo 2006, p. 17). De allí que, tanto Vattimo como Rorty piensen que esta segunda oportunidad del cristianismo posmoderno sea el momento preciso para retornar a su carisma fundacional, esto es, a la *caridad* en cuanto sustituto de la verdad como objetividad, a fin de interpretar el mundo cristianamente, pero no desde la adhesión a los artículos de fe, sino desde la solidaridad, la caridad y la ironía. Desde esta perspectiva, la fe posmoderna “nos proyecta hacia una concepción menos objetiva y más interpretativa de la revelación: hacia una concepción de debilitamiento que es propia -como apunta Zabala- del ‘último Dios’” (Rorty y Vattimo 2006, p. 31).

Al considerar este renacimiento de la fe gracias al agotamiento del ateísmo ilustrado y a las nulas razones filosóficas que quedan para *no*

creer, Vattimo abre la posibilidad de reencuentro entre la fe y la razón en la posmodernidad, viendo esta posibilidad como una verdadera *necesidad* para nuestros tiempos empapados de incertidumbre y vacío. Sin embargo, razón y fe ya no buscan ser cómplices en la búsqueda de la verdad -pues esta búsqueda no tiene objeto-, sino que su encuentro es meramente utilitario e instrumental. Así, el filósofo italiano sostiene que “si la filosofía reconoce que ya no puede ser atea, debe encontrar también en esta conciencia la base para asumir un comportamiento crítico respecto al renacimiento de la religión y sus peligrosos rasgos fundamentalistas” (Vattimo 2009, pp. 112-3). En efecto, se abre nuevamente la posibilidad de practicar una *filosofía cristiana* y de reconocer la legitimidad de la experiencia religiosa, sin embargo, esta filosofía solo puede actuar desde la *debilidad* del pensar y su rol se circunscribe a la vigilancia de la religión, es decir, a cautelar que la religión no genere nuevos metarrelatos ni nuevos fanatismos irracionales (Vattimo 2009, p. 114). Con todo, Vattimo sostiene con optimismo que esta relación posmoderna entre razón y fe es la que recuperará el diálogo entre filosofía y religión en el mundo occidental y permitirá una mejor interpretación de los tiempos nihilistas que nos ha tocado vivir, siempre y cuando no se olvide que la relación establecida entre aquéllas es de *pares* y no de subordinación de la una a la otra.

4. Conclusión

Si hay algo claro en la posmodernidad es que la fragmentación del conocimiento sumado a la falta de un punto de partida sólido para cualquier tipo de reflexión que pretenda entender lo real condenan a la razón a una irremediable postración intelectual, a una *debilidad* de la que, por sí sola, no puede recuperarse. Si consideramos además, siguiendo a Vattimo, que la fe es solamente una creencia útil para consolararnos del nihilismo imperante y dotar de algún sentido nuestros actos cotidianos sin la necesidad de afirmar la existencia de un Dios-*causa primera del ser*, queda claro también que la relación que plantea entre razón y fe no es más que un espejismo para un mundo secularizado. Por más que pretenda restablecer la posibilidad de una *filosofía cristiana*, esta versión posmoderna no es ni filosofía ni fe verdadera, ya que no hay un fundamento metafísico-trascendente para la realidad ni un Dios personal con el cual re-ligarnos y recibir de Él la luz que la razón natural necesita para pensar fructíferamente.

En este sentido, *pensar y creer* desde la ausencia de fundamentos es desvirtuar la naturaleza propia del hombre, que no se conforma con los datos inmediatos que le proporciona la experiencia sensible, sino que siempre busca algo más tras lo evidente, esto es, como reza la clásica definición de filosofía, “busca las causas y principios últimos de todas las cosas”. Como lo indica Gilson, “el hombre es un animal metafísico por naturaleza” (1960, p. 354), pues hay en él una aptitud natural para trascender lo físico y formar conceptos que den explicación al mundo real, constatación que comparte hasta el mismo Kant, al reconocer el uso *trascendente* de la razón, al margen de que lo considere una fuente de ilusiones metafísicas (2005, pp. 218-19). El poder de la razón para exceder la experiencia sensible existe y nos lleva a descubrir nociones metafísicas, de las cuales la más alta es la noción de una *causa de todas las causas*, es decir, la Causa Primera (Gilson 1960, p. 355), que desde el punto de vista de una razón iluminada por la fe no puede sino ser Dios. Por lo tanto, mientras no seamos capaces de reconocer esta apetencia natural del hombre por una explicación más profunda del mundo que lo rodea, la razón permanecerá en el autoexilio de su pretendida *debilidad*, la cual destruye todo intento por filosofar auténticamente contentándose sólo con *interpretar*.

Por otra parte, el cristianismo historizado de Vattimo no es otra cosa que la sombra de una religión verdadera, pues, el Dios *posmoderno y posmetafísico* es solamente el “Dios del Libro”, el Dios que protagoniza la Escritura, pero que no existe como realidad objetiva fuera del anuncio de la salvación (Vattimo 2009, p. 16). Creemos, entonces, porque hay una historia que nos habla de Él, una tradición de fe que llega desde el pasado hasta hoy y con la que podemos dialogar, interpretar y discutir el sentido de esta creencia. Luego, la fe que se desprende de este peculiar modo de concebir a Dios es una fe provisional, conjetural, que se acepta emotivamente por piedad, amor, empatía o amistad, pero en ningún caso porque constituya una *verdad* revelada.

En definitiva, el diálogo vattimiano entre una razón *débil* y una fe sin Dios constituye el último intento por darle al hombre secularizado una esperanza de sentido, que, aunque inmanente, le serviría para soportar la incomodidad de un mundo nihilista y despersonalizado. Ciertamente, aquella

fe en un Dios inexistente no podría *iluminar* o *asistir* a la razón -impotente ante sus aventuras anti-metafísicas-, ya que no proviene de un ser superior, sino del consenso entre los creyentes. En buenas cuentas, la situación se asemeja a la de un ciego auxiliando a otro ciego. Y si Vattimo aún cree posible una *filosofía cristiana*, esta no lo es más que en el sentido hermenéutico de la palabra, es decir, una filosofía que por defecto no puede ser atea, pero que de cristiana puede que solo tenga el nombre como recuerdo de un pasado mejor (Derrida & Vattimo 1997; Girard & Vattimo 2011).

Finalmente, pensamos que, así como la estructura misma de la razón reclama la recuperación de su objeto propio, a saber, la verdad, la fe reclama la presencia de un Dios creador y providente, creador del ser y señor de la historia. Por esto, para el hombre de hoy valen más que nunca las palabras de Juan Pablo II en *Fides et Ratio*: “en lo más profundo del corazón del hombre está el deseo y la nostalgia de Dios [...] Existe, pues, un camino que el hombre, si quiere, puede recorrer; inicia con la capacidad de la razón de levantarse más allá de lo contingente para ir hacia lo infinito” (1998, N° 24). Y de este anhelo la filosofía no se puede sustraer, es más, en ella está la capacidad para entender la fe y razonar “con ventaja”, en la expresión de Gilson. En suma, “una filosofía en la que resplandezca algo de la verdad de Cristo, única respuesta definitiva a los problemas del hombre, será una ayuda eficaz para la ética verdadera y a la vez planetaria que necesita hoy la humanidad” (1998, N° 104).

5. Bibliografía

Calvin, J. (1936): *Institution de la Religion Chrétienne*, Tome I, édit. par Pannier, J., Paris: s/ed.

Derrida, J. & Vattimo, G. (Eds.) (1997): *La Religión. Seminario de Capri*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.

Fraile, G. (1986): *Historia de la Filosofía*, Tomo II (1º). Madrid: B.A.C.

Gilson, É. (1995): *La Filosofía en la Edad Media*. Madrid: Gredos.

_____ (1981): *Elementos de Filosofía Cristiana*, 3ª edición. Madrid: Rialp.

_____ (1960): *La Unidad de la Experiencia Filosófica*. Madrid: Rialp.

_____ (1952): *El Espíritu de la Filosofía Medieval*. Buenos Aires: Emecé.

_____ (1949): *Christianisme et Philosophie*. Paris: J. Vrin.

Girard, R. & Vattimo, G. (2011): *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre Cristianismo y Relativismo*. Madrid: Paidós.

Juan Pablo II (1998): *Fides et Ratio*. Santiago: Paulinas.

Kant, I. (2005): *Crítica de la Razón Pura*. Madrid: Taurus.

León XIII (1959): *Aeterni Patris*. En *Encíclicas Pontificias (1832-1959)*, Tomo I. Buenos Aires: Guadalupe.

Rorty, R. & Vattimo, G. (2006): *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía*. Buenos Aires: Paidós.

Sagrada Biblia (1964): Edición de Nacar, Eloíno y Colunga, Alberto. Madrid: B.A.C.

Vattimo, G. (2012): *Della Realtà: Fini della Filosofia*. Milano: Garzanti.

Vattimo, G. (2009): *Después de la Cristiandad*. Buenos Aires: Paidós.

Vattimo, G. & Rovatti, P. A. (Eds.) (1995): *El Pensamiento Débil*. Madrid: Cátedra.