



## Modernidad, postmodernidad, nihilismo y «filosofía práctica»

---

Dr. Juan Carlos Moreno Romo  
Facultad de Filosofía  
Universidad Autónoma de Querétaro  
juancarlosmorenoromo@yahoo.com.mx

### Resumen

Entre otras cosas se muestra aquí lo vano que es el pretender que todo trabajo de investigación quepa en un *abstract* y en unas *keywords* como impone ahora, desde sus ubicuas y hasta más o menos espontáneas y apenas camufladas aduanas, el imperio de turno. E incluso se explica a qué se debe, en el fondo, toda esta barbarie.

*Palabras clave:* verdad, voluntad de poder, gestión del conocimiento, filosofía.

### *Abstract*

*Among other things, it is shown here how vain is to pretend that every work of investigation can fit in an abstract and keywords, as it is imposed nowadays, from its ubiquitous and even more or less spontaneous and barely camouflaged custom houses by the current empire. It is even explained what's the true origin of this barbarism.*

*Keywords:* truth, will of power, knowledge management, philosophy.

Se nos convoca, nada menos que en el número inaugural de esta nueva revista, a afrontar un problema que, no obstante esa especie de novísima moda gestionaria que, justo al imponérselo, o al simplemente venir y ponérselo delante, a su manera, lo obscurece o banaliza (como a muchas otras dimensiones de la vida y de la sociedad, por lo demás); en el fondo es de veras un problema muy serio y muy pertinente, y hasta un síntoma central o decisivo de lo que cada vez se vuelve más, precisamente en virtud del crecientemente agresivo «gestionamiento» que ahora mismo sufrimos, nosotros también, «nuestro tiempo».

Se trata, digámoslo así, del «moderno» problema del divorcio entre la teoría y la práctica; o entre la filosofía, la ciencia y la tecnociencia, si no; o entre las «dos culturas» universitarias que decía, a mediados del siglo pasado, el físico y novelista británico Charles Percy Snow: las letras y las ciencias o, como es más frecuente decir entre nosotros (saltando el enojoso equívoco ese de quienes incluso las confunden con las «ciencias sociales»), entre las «harto dudosas» humanidades y las «ciertísimas» ciencias.

De la teología ya sabemos que no es de buen tono acordarse, ni del también muy moderno divorcio —de quincentenario en este pasado año de gracia 2017— entre la doctrina y la vida, o entre la fe y las obras; pero sin por lo menos asomarse a ese saber ostracizado o proscrito creo realmente que nada, o muy poco es lo que se entiende, ni en la filosofía ni en la sociedad, ni en la economía y la política contemporáneas tampoco.

Acaso este sea de todos los divorcios antedichos el realmente decisivo. De modo que, señor Snow (o señor Finkelkraut, pues es de él de quien he tomado esa referencia),<sup>1</sup> no son dos culturas las que están en juego, ni una tampoco (desde luego inaceptable «monismo metodológico»), sino tres.

### **Al salvamento de nuestras propias circunstancias**

Intentaré explicarme un poco en este breve artículo, en el que ante todo quiero subrayar, para saludar el nacimiento de la revista que lo acoge, y lo suscita, que arrancar con una convocatoria así, y con esa llamada entonces a hacernos cargo no solo del comentario de unos textos más o menos prestigiosos (de modo que todo quede en nuestra autárquica ciudadela académica o universitaria), sino también —o sobre todo—, allende esos protectores muros «disciplinares», a hacernos cargo del salvamento de nuestras propias circunstancias, es desde luego un signo de compromiso y de seriedad, y eso augura un interesante futuro para esta empresa que, como cierto filósofo y caballero francés, parte pues *d'un si bon pas*.

Hay, decíamos —y la hay ahora incluso en nuestros propios arrabales—, una agresiva «moda gestonaria» que, a fuerza de su creciente y muy insistente o machacante presencia en nuestro diario quehacer, viene y lo perturba o lo confunde y obscurece todo (en la práctica, por cierto, lo mismo que en la teoría, o viceversa). Mi lector muy seguramente habrá oído hablar de «productividad», de «estímulos», de «certificaciones», de «resultados» constatables y, en suma, de esa ahora mismo al parecer insoslayable cultura de la «rentabilidad», y de la «evaluación permanente» que, mientras que a las personas las acelera y las vuelve como asaz obedientes autómatas o robots, a los países los hunde en las recurrentes —y para algunos mucho muy rentables o jugosas— crisis económicas.

### **Cómo hacer para que la filosofía sirva por fin para algo**

Esto lleva, en el terreno de nuestras instituciones culturales y/o científicas —y a propósito del tema de este número monográfico—, a casos tan curiosos como el de la «Maestría en Filosofía Contemporánea Aplicada» que, en la modalidad no de investigación, sino «profesionalizante», está vigente ahora mismo en mi universidad, y lo está encima con la «certificación» y el respaldo del famosísimo Padrón Nacional de Postgrados de Calidad (PNPC), lo que por cierto implica el financiamiento de la misma por parte del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) con el dinero, o con la deuda, de todos nosotros.

Me pregunto si hace falta explicitar los absurdos que conlleva semejante esperpento. Un «master» profesionalizante (en el sistema francés un *DESS* o *Diplôme d'Études Supérieures Spécialisées*, distinto del *DEA* o *Diplôme d'Études Approfondies*, que da acceso al doctorado) me parece más o menos claro lo que es, o lo que debería ser: una preparación terminal intensiva de un par de años que permita hacerse justamente de una determinada «maestría» para, sin demora, aplicarla profesionalmente —como quien se ha vuelto «maestro en carpintería», digamos, o en «comercio internacional»—, integrándose con ella, al fin, al últimamente también muy famoso «mercado laboral».

Un «maestro en filosofía contemporánea aplicada», de esos que en mi propia Facultad están «formando» ahora mismo mis colegas, en principio con la expresa renuncia (eso es lo que significa la modalidad de «profesionalizante») a la formación doctoral y al trabajo universitario, y teórico o de investigación, yo me pregunto a qué se supone que se va a dedicar, como no sea a la inconsciente y por lo mismo irresponsable promoción o

propaganda de alguna determinada (y en principio adinerada o pagadora) ideología.

Este tan curioso, y tan cínico o tan chabacano, caso que cito (y del que desde luego podría decir mucho más), pese a su indudable singularidad y significación no es por desgracia la excepción, sino el botón de muestra de la gran Babel universitaria que cunde ahora mismo en todo derredor nuestro.

No es que el viejo problema del lugar o el acomodo de ese antiguo trasto que es la filosofía, y más ampliamente aún de las polvorientas humanidades, se haya resuelto mediante la aplicación, a la filosofía y a las humanidades (con las que la institución, lo más formalmente del mundo, la confunde) del mismo rasero que a las disciplinas realmente serias y productivas, como esas que el famosísimo «mercado laboral» manda que se cultiven. Se trata más bien de la universalización de un mal que, si desprecia a la filosofía muy singularmente, y a las disciplinas del «antiguo régimen» del ocio, y de la alta o noble cultura en general, en el fondo es enemigo de toda, toda teoría, y por ende también de todo conocimiento propiamente dicho, o de toda aspiración sincera a la verdad.

### **Nihilismo económico y gestión del conocimiento**

Lo más irónico del caso es que todo esto arranca últimamente de la concepción, en los grandes «centros de producción del pensamiento» (o en los *think tanks* o «tanques de pensamiento» ahora tan famosos, y a fin de cuentas en la OCDE misma, que es como la plataforma desde la que toda esa basura ideológica se reparte por el mundo entero), de esa economía y de esas «sociedades del conocimiento» que, junto con otras «perspectivas» fabricadas más o menos donde mismo, tanto entusiasman a la SEP, al CONACYT, a los centros de investigación y a las universidades.

En esta extraña propuesta ideológica, proveniente principalmente de los terrenos de la economía, y de cierta nueva «teoría del crecimiento», el conocimiento es asimilado a un «valor», y en cuanto tal a una especie de *stock* de objetos o de mercancías más o menos deseadas o «valiosas» con las que, en sustitución del capital o de las inversiones, se puede reactivar la economía.

Por eso es que nos tienen a todos tan atareados, por ejemplo, produciendo artículos y artículos (todos ellos: artículos propiamente dichos, ponencias, conferencias, libros, patentes, proyectos..., todos son «artículos» de consumo), y por eso nos someten a unas absurdas reglas del juego que aparentemente disfuncionan y crean, en torno nuestro, o en nuestra cotidianeidad, una muy notoria degradación, y hasta un verdadero caos,

pero que desde el punto de vista de los que desde muy lejos mandan y deciden sí que funcionan, pese a que lo hagan, para nuestra creciente dolencia y perplejidad, con total desdén por sus autores, y hasta por el contenido de todos esos «artículos» y por su eventual mayor o menor calidad.

De su valor de verdad o de su calado o su relación con la realidad y con los «problemas» que algunos de ellos incluso pretenden «resolver», ni hablar pues, como en el caso de los «créditos basura», o de los «valores» de la bolsa, lo que con nuestros «productos de investigación» se busca, en última instancia, es precisamente engañar: mentir a diestra y a siniestra y lograr con ello que la «economía del conocimiento» ruede, y ruede, y ruede, aunque nos arrastre a todos al vacío.

### *¿Un mundo sin sabiduría?*

En estas anda, esa presunta Modernidad consumada de Fukuyama y compañía, a la que por enésima vez nosotros nos esforzamos, ahora sí, por llegar; o ese Fin de la Historia anglosajón que es copia del de Hegel que a su vez es copia, leemos en un muy reciente libro de Rémi Brague, del grecorromano Polibio, y que cada vez nos cerca o nos encierra más.<sup>2</sup>

En esas andan las flamantes sociedad y economía «del conocimiento», y las instituciones y las comunidades científicas apenas se enteran y escasamente se defienden, en su inmensa mayoría bastante contentas por su nuevo, y muy flamante rol como de gran «dictaminador» reconocido (y alojado, por ejemplo, en un hotel inmenso de la capital, con todos los gastos pagados, y hasta con carpetas conmemorativas) o, mucho mejor todavía, como de superhéroe salvador de la sociedad, y de la humanidad entera y últimamente hasta del planeta (como en los dibujos animados estadounidenses).

En su recién citada conversación con Giulio Brotti, en *¿A dónde va la historia? Dilemas y esperanzas*, Rémi Brague recuerda, a propósito de las tres culturas de las que antes hablábamos, el divorcio que las dos primeras, las solas que tienen cabida en nuestras «modernas» universidades, mantienen para con nuestra propia vida (que diría Ortega), y cómo estas han dejado de ser «interesantes» precisamente en la medida en la que no calan ni siquiera en nuestra propia realidad.

Las ciencias modernas, sostiene Rémi Brague, pueden efectivamente resultar interesantes —o «valiosas»— al modo de lo que nos tienta o nos fascina, como un ídolo incluso, pero no al modo de lo que realmente interesa (*inter-esse*) «como aquello de lo que somos parte interesada, como aquello por lo que debemos pasar si queremos llegar a ser nosotros

mismos».<sup>3</sup> Las ciencias, prosigue: «No nos enseñan nada sobre lo que somos. Hasta las obras literarias raramente lo consiguen, y solamente en sus momentos más elevados».<sup>4</sup>

Giulio Brotti le pregunta si el causante de todo eso no será el propio Galileo, quien en su famosa carta a Markus Welser renuncia a penetrar en «la esencia verdadera e intrínseca de las sustancias naturales», conformándose con estudiar «algunas de sus propiedades».<sup>5</sup>

Esa idea, responde Rémi Brague, que hará su peregrinar a través de las obras de autores como John Locke, Joseph Fourier, Auguste Comte y Claude Bernard, «sigue siendo hoy la base de ese positivismo tranquilo e irreflexivo que constituye el bajo continuo de la opinión pública de las naciones occidentales».<sup>6</sup>

Voltaire esgrimió ese (a)gnosticismo, contra Descartes y a favor de Locke, en las *Cartas filosóficas* como un gesto de humildad o de modestia frente a la «ridícula arrogancia» del filósofo que se toma en serio y no renuncia a la búsqueda de la verdad profunda de todas las cosas. Rémi Brague tampoco suele ser muy blando con Descartes, a quien le reprocha, en *Moderadamente moderno*, sobre todo su herencia baconiana. En *¿A dónde va la historia?*, por ejemplo, reconoce que Descartes es la excepción, en su época, frente a los que pensaban que el conocimiento humano era, aunque limitado, del mismo orden que el de Dios, también precisa, contra la falsa modestia de los positivistas y los ilustrados, que «reconocer que ignoramos la esencia de las cosas no es necesariamente una profesión de humildad».<sup>7</sup>

Para Claude Bernard, por ejemplo, y esto alegre e irresponsable (y entonces no muy cartesianamente), como un precipitado o emprendedor aprendiz de brujo, o como un chiquillo al que se le dejara usar un arma, o un vehículo potente: «el hombre puede, pues, más de lo que sabe».<sup>8</sup>

Todavía en los terrenos de la metafísica, o de teología natural, pero en los preámbulos mismos de la teología propiamente dicha, Rémi Brague hace una observación, contra el Francis Bacon despreciador de las aristotélicas causas finales, que además de servir de invitación a la lectura de su libro *La sabiduría del mundo*, aquí nos resulta muy útil para señalar la necesidad de recuperar esa «tercera cultura» a la que ya aludíamos: «Abandonar la consideración de las causas finales —advierte el pensador francés— equivale a renunciar a comprender».<sup>9</sup>

Ese abandono no solo nos separa de Dios, en quien no solo se renuncia a creer —en su Revelación, que para el cristiano es la Persona misma de Cristo—, sino ante todo a pensar. La modernísima eliminación de las

causas finales del horizonte de la ciencia también nos separa del mundo mismo, o de la creación:

Esta ausencia nos deja, de hecho —escribe Rémi Brague—, frente a un mundo radicalmente incomprensible. Hace de nosotros islotes de sentido perdidos en un océano de realidades que carecerían de él. El hombre contemporáneo —dice— se asemeja en esto a los gnósticos del siglo II para los que los seres humanos seríamos extranjeros en este mundo ínfimo al que nuestras almas habrían caído desde un reino superior.<sup>10</sup>

Hay más todavía. El rechazo a tomar en cuenta las causas finales, y en general toda consideración «metafísica» o de orden superior (y ya no solo teológica), termina separándonos incluso de nuestro propio cuerpo:

Se habla —continúa Rémi Brague— del materialismo del hombre actual, generalmente para lamentarse de él. Pero también habría que tomar nota de la tentación opuesta, un cierto odio a la materia y especialmente al cuerpo porque nos determina. Así, la famosa «ideología de género» supone, en sus manifestaciones más radicales, una especie de dualismo que prevalece sobre aquel del que a menudo acusamos a Platón o a Descartes. Parece —subraya— como si una libertad suspendida en el aire decidiese, con autoridad soberana, encarnarse en un cuerpo.<sup>11</sup>

Decididamente, entonces, nuestra época es la época de los divorcios. Pero, se preguntará acaso el lector, ¿qué tiene qué ver esto último con el nihilismo económico y con la Babel universitaria a los que antes aludíamos?

### **Postmodernidad y nihilismo**

En su libro *Le croire pour le voir*, del 2010, Jean-Luc Marion recoge un viejo y muy curioso, pero también muy esclarecedor artículo de 1992 («Apologie de l'argument»), originalmente publicado en la revista católica *Communio*, en el que el gran lector de Descartes se aparta de sus sendas habituales y, agudo lector también de Nietzsche y de su tradición (luterana) de pensamiento, nos explica con bastante claridad lo que hay al fondo conceptual o «filosófico» de todo esto:

En efecto —escribe Marion—, nosotros vivimos, desde hace un siglo por lo menos, lo queramos o no, en la situación que Nietzsche ha diagnosticado

como la del nihilismo. El nihilismo —explica— se define por un evento: los más altos valores se desvalorizan. Y la reacción espontánea —prosigue—, que consistiría en defender esos altos valores tanto más vigorosamente en la medida en la que se debilitan, refuerza aún más al nihilismo, puesto que prueba de ese modo que esos mismos valores no son más que valores, sin otro valor que la potencia de afirmación que los sostiene desde el exterior, y entonces los revela como intrínsecamente dependientes de la voluntad de poder y alienados a su imperio. Al final —concluye Marion—, poco importan los valores afirmados, poco importa incluso que estos sean afirmados o negados, solo importa el grado de voluntad de poder que se libera a través de ellos.<sup>12</sup>

Lo que sostienes, pues, en tu artículo —por retomar lo que decíamos al inicio de este trabajo—, no es lo que importa, ni si lo puedes probar o no. Lo decisivo es que lo logres colocar, pasados los filtros respectivos, en una revista de esas de «alto impacto». Lo decisivo para un estudiante no es lo que él mismo haga o deje de hacer en sus estudios universitarios, sino el lugar que ocupa, en el ranking de universidades, la institución que le expedirá el título. Así en *todo* lo demás.

El nihilismo se viene a oponer, explica Jean-Luc Marion, «a la modernidad positivamente racionalista de los siglos XVI–XIX».<sup>13</sup> A esto tan solo le agregaría yo el arrabalero matiz de que se opone y vence, sobre todo, a la Modernidad protestante o nordeuropea (a la modernidad gnóstica, en opinión, también, de Miguel Ayuso), que desde el principio ya lo portaba en ella misma.

Puestos en duda desde el corazón mismo de esa tradición, pues, tanto el aristotélico principio de no contradicción como, sobre todo, el leibniziano principio de razón suficiente, que es el verdadero corazón del racionalismo (y de cuyo parentesco con la predestinación luterana ya he insinuado algo en otra parte)<sup>14</sup> se entra, explica Marion, en una crisis de fundamentos de la que la Modernidad (luterana) no ha logrado salir, y es por eso que se puede afirmar, desde un punto de vista «filosófico», que en Occidente estamos (nosotros también, pero en la justa medida nada más en la que estamos, o nos fuerzan a estar en *ese* Occidente) en una suerte de postmodernidad.

### **Gran fe y pequeña fe**

Otro testigo de talla, y bastante temprano también, aunque no tanto como Nietzsche, de esa misma crisis, es el Edmund Husserl de las *Meditaciones cartesianas*, de 1931, en las que constata (ese gran «judío emancipado» convertido al luteranismo) lo siguiente:



Cuando con el comienzo de la edad moderna la fe religiosa fue convirtiéndose cada vez más en una superficial convención sin vida, la humanidad intelectual se elevó en alas de la nueva gran fe: la fe en una filosofía y ciencia autónomas. La cultura entera de la humanidad iba a ser dirigida por evidencias científicas; iba a ser penetrada de luces, a ser reformada y convertida en una nueva cultura autónoma. / Pero desde entonces también esta fe ha caído en la insinceridad y en la atrofia. No enteramente sin motivo. En lugar de una filosofía viva y una, tenemos una literatura filosófica creciente hasta lo infinito, pero casi carente de conexión.<sup>15</sup>

Ortega se sorprende, en 1941, en «Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia», ese viejo lector de Nietzsche y de Renan, de ver a Husserl ocuparse de esos temas en atención a los cuales él mismo estaba ensayando (por ejemplo en 1933, en el curso *En torno a Galileo*) sus más originales propuestas tanto filosóficas como sociológicas.

Ortega lee un texto de 1929 (que es la fecha, también, de las *Conferencias de París* de las que van a surgir luego, justamente, las *Meditaciones cartesianas*): *Lógica formal y trascendental*, en el que Husserl observa (y eso el lector me concederá que viene muy a cuento aquí y ahora) lo siguiente:

La situación actual de las ciencias europeas obliga a reflexiones radicales. Acontece que, en definitiva, esas ciencias han perdido la gran fe en sí mismas, en su absoluta significación. El hombre moderno de hoy no ve, como lo veía el «moderno» de la época de la Ilustración, en la ciencia y en la nueva cultura por ella plasmada, la auto-objetivación de la raza humana, esto es, la función universal que la raza humana ha creado para hacerse posible una vida de verdad satisfactoria, una vida individual y social creada por la razón práctica. Esa gran fe, un tiempo sustitutivo de la fe religiosa, la fe en que la ciencia lleva a la verdad —a un conocimiento de sí mismo, del mundo, de Dios, efectivamente racional y a través de él a una vida, siempre capaz de ser mejorada, pero digna en verdad y, desde luego, de ser vivida— ha perdido incuestionablemente su vigor en amplios círculos. Por ello se vive en un mundo que se nos ha vuelto incomprensible, en el cual se preguntan las gentes en vano por su *para qué*, por su sentido antaño indubitable, tan plenamente reconocido por entendimiento y voluntad.<sup>16</sup>

Frente a las declaraciones inesperadas del filósofo alemán, Ortega se sorprende, aunque se trate de las mismas cosas que él viene pensando y trabajado:

En primer lugar por la catástrofe misma que enuncia, pero, en segundo lugar, porque Husserl es, como pensador, un extremado racionalista, el último gran racionalista, que ha querido reprimonar el punto de partida tomado por el primero, por el inmenso Descartes, de suerte que en él viene a rizarse el rizo del racionalismo.<sup>17</sup>

Aquí me permito recordar que no, que en mi opinión, pese a la recuperación espinosista o leibniziana, Descartes —el discípulo de los jesuitas, y de san Buenaventura, san Anselmo y san Agustín— desde luego no es un racionalista y no hay, en lo que a nosotros concierne y a la que podemos y debemos llamar «nuestra Modernidad» (prometo que ya no tardaré mucho más en publicar el colectivo *Descartes y nuestra Modernidad*), ningún rizo, ni ningún fracaso del tipo del que sancionaría el definitivo triunfo de Nietzsche o del nihilismo.

Para un tratamiento detenido de todo esto, el lector me permitirá que lo remita, en nuestro arrabal iberoamericano a mi *Vindicación del cartesianismo radical*, y en Occidente o en la «corriente central del pensamiento» que decía Unamuno a esa fenomenología francesa de la que el Jean-Luc Marion de *El fenómeno erótico* es uno de los mayores representantes.

Ortega se equivoca rotundamente, pienso, en su al parecer incluso histriónica reacción contra Unamuno cuando este enarboló la gloria española de un san Juan de la Cruz, y contra el castizo «frailecillo incandescente» el joven articulista don José Ortega y Gasset blandió la gloria del «europeo» Descartes, como si Descartes se opusiera a san Juan, como si Descartes no fuera, en su verdadero fondo (AT VI, 23: «manteniendo constantemente la religión en la que Dios me ha hecho la gracia de ser instruido desde mi infancia»), un cristiano católico, apostólico y romano.<sup>18</sup>

Ahora que, aunque ciertamente matizable, la observación de Ortega desde luego no carece en absoluto de interés. A la «gran fe» ilustrada en la Razón, observa este con Husserl, sucede, en nuestro tiempo nihilista tan bien descrito por Jean-Luc Marion, la «pequeña fe» en lo que, con los de Frankfurt, podemos efectivamente llamar (constatando su divorcio con el fundamento, y su nihilidad pon ende) «razón instrumental».

La razón moderna o ilustrada fracasó, constata Ortega en su agudo comentario al texto de Husserl, en su intento de suplir al cristianismo (como en Bacon o en Locke, como en Spinoza o en Leibniz, como en Kant o en Hegel, como en Voltaire o en Renan...), y, sin embargo, sigue ahí, funcionando, huérfana a la vez de toda grandeza y de todo fundamento (y digna,

entonces, tan solo de una «pequeña fe», pues pese a todo y como técnica o como tecnociencia, como esa «razón sin entendimiento» que decía Nicol, es innegable que realmente funciona, aunque justamente *no para lo que de veras importa*).

### Desde el grado cero de la racionalidad

Más o menos esto mismo es lo que constata Marion en su artículo de 1992: «La crisis de los fundamentos —observa— se identifica en un indicio casi único: la racionalidad sigue desarrollándose, pero ella ya no puede probar directamente su valor de verdad».<sup>19</sup>

A semejante falta de fundamento corresponden, resume Marion, los siguientes caracteres (en los que se puede ver el verdadero fondo civilizacional de la Babel institucional, económica y hasta cósmica descrita en nuestros anteriores apartados):

(a) La instrumentalización: ya no se trata de decir la esencia de las cosas en sí (ni siquiera la de los «fenómenos bien fundados»), sino de describir los procesos que permiten obtener sin falta y regularmente un resultado previsto, incluso si no podemos dar intrínsecamente razón de ello. (b) De ahí se sigue la pluralidad: para un resultado, varios procesos, competidores, e incluso teóricamente contradictorios, funcionan igualmente. (c) La competencia entre los procesos no puede entonces decidir mediante una experiencia crucial única, verdadera y verificadora en sí; esta se resolverá entonces mediante la relación de fuerza de las interpretaciones rivales de un mismo fenómeno, es decir por las relaciones de fuerza entre las potencias de afirmación (argumentativas o eventualmente más violentas —por ejemplo políticas e institucionales). (d) El conflicto inevitable que resulta de ello, puede ya sea radicalizarse en hegemonía forzada, totalitaria en el peor de los casos, ya sea, en el mejor de los casos, institucionalizarse en un pluralismo bien entendido.<sup>20</sup>

Claro, habrá quienes defiendan, la Babel que ahora mismo se impone en todas nuestras «instituciones científicas» (violentas ya desde el nombre ese, que también se nos impone), como un sano pluralismo promotor de la competencia y, con ella, del crecimiento, el desarrollo y el progreso. ¿Progreso hacia dónde?, cabe, desde luego, preguntar.

En su artículo «Apologie de l'argument» Marion, quien más tarde hará propuestas algo más cartesianas, en 1992, formula a los lectores de la revista

*Communio*, una salida, digámoslo así, en principio a la altura del tardoilustrado Jürgen Habermas:

La razón entonces —concluye—, se encuentra en situación de nihilismo, para todos, incluidos los cristianos. Puede ejercerse al menos mediante el modelo comunicacional, grado cero de la racionalidad. Desde entonces, la razón pasa de la fundación en verdad al acuerdo por argumentación». <sup>21</sup>

Es verdad que hay un progreso, entre Voltaire y Nietzsche, o entre Diderot y Habermas, digamos. La razón que este último llama «secular» ya no se opone, ya no se puede oponer a la fe cristiana con la misma contundencia que, en los tiempos de las Luces, y el Terror, y la Vendée lo hacía la «gran fe» racional de entonces.

Pero si el jacobinismo parecía, hace un par de décadas, que se había por fin serenado, en la Francia de Finkielkraut y en la Alemania de Habermas, ¿qué hay, por ejemplo, en la Italia de las muy poco habermasianas posturas de un Paolo Flores d'Arcais? ¿Qué hay de la España de Savater, de *El País*, de Zapatero y de Podemos? ¿Qué hay de esa ciudad de México del harto «progresista» PRD y de todos sus experimentos ideológicos, y por desgracia mucho más que ideológicos? Incluso en la Francia de François Fillon y de Jean-Luc Marion últimamente se han caldeado los ánimos, al grado que este último se subió a la palestra y escribió, hace apenas unos meses, el muy agudo y oportuno libro *Brève apologie pour un moment catholique*, del que espero pronto poder ocuparme con calma. Pero volvamos, por ahora, al antiguo artículo que estamos comentando.

Como para la *Fides et Ratio*, promulgada en 1998 por el Papa Juan Pablo II, también para el Marion de 1992 los cristianos tenemos, frente a la crisis de la Modernidad, una misión, digamos, filosófica. Hay que retomar, propone Marion, como en los buenos tiempos de san Justino mártir, las labores de la apologética cristiana:

Al hacerlo —escribe— los cristianos no trabajarán solamente en el «servicio racional» (*Romanos* 12, 1) de la Revelación, ni en el bien común dando a todos un poco de lo que les ha sido dado conocer, sino que reforzarán a la propia razón, que se ha vuelto problemática en esos tiempos de nihilismo en los que parece vacilar bajo el peso de sus propias conquistas. Si la razón —prosigue—, en crisis de fundamento, no puede apoyarnos para decir el Verbo, puede que haya que trabajar para que el Verbo la devuelva a ella

misma. Esa ambición —dice— fue la de Hegel, cuando la razón especulativa parecía en la cima de su poder. Esa debe ser la ambición de los cristianos, en el momento en el que ella parece asustarse de sí misma. Para conservar la razón, en todos los sentidos del término —concluye Jean–Luc Marion, y nosotros con él—, a partir de ahora hay que recibirla del Verbo.<sup>22</sup>

## Notas

1. A. Finkielkraut: *Nous autres, modernes*, pp. 89–90.
2. R. Brague: ¿A dónde va la Historia?, p. 49.
3. *Ib.*, p. 44.
4. *Id.*
5. *Ib.*, p. 106.
6. *Ib.*, p. 107.
7. *Ib.*, p. 108.
8. *Id.*, citado a partir de la *Introducción al estudio de la medicina experimental*.
9. *Ib.*, p. 109.
10. *Ib.*, p. 110.
11. *Ib.*, p. 111.
12. J. L. Marion: *Le croire pour le voir*, pp. 31–32.
13. *Ib.*, p. 32.
14. Véase el texto de mi conferencia: «Leibniz, el asaz curioso paladín de la Reforma (o sobre la filosofía moderna puesta en perspectiva unamuniana)» en F. de J. Ángeles Cerón (coord.): *Unamuno, el poeta del pensamiento*, pp. 203–222.
15. E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 41.
16. E. Husserl: *Formale und transzendente Logik*, pp. 4–5 (citado por José Ortega y Gasset en *Obras completas* 5, p. 521).
17. Ortega: *Op. cit.*, p. 521.
18. «¿Y eso qué tiene que ver con su filosofía?», se me dirá, acaso, y se me ha dicho, desde el divorcio o el dualismo que impone el liberalismo ambiente. Ya he respondido a esto en mi libro *La religión de Descartes*.
19. Marion: *Op. cit.*, p. 32.
20. *Ib.*, pp. 32–33.
21. *Ib.*, p. 53.
22. *Ib.*, p. 53.

## Referencias

- BRAGUE, Rémi: ¿A dónde va la historia? Dilemas y esperanzas. Entrevista realizada por Giulio Brotti, Madrid, Encuentro, 2016.
- \_\_\_\_\_: *La sabiduría del mundo*, Madrid, Encuentro, 2008.
- \_\_\_\_\_: *Moderadamente moderno*, Madrid, BAC, 2016.
- DESCARTES, René: *Oeuvres de Descartes* (Adam y Tannery, editores), París, Vrin, 1994.
- FINKIELKRAUT, Alain: *Nous autres modernes*, París, Ellipses, 2005.
- HUSSERL, Edmund: *Meditaciones cartesianas* (versión de José Gaos completada por Miguel García–Baró), México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- MARION, Jean–Luc: *Le croire pour le voir*, París, Communio y Parole et Silence, 2010.
- \_\_\_\_\_: *Brève apologie pour un moment catholique*, París, Grasset, 2017.
- MORENO Romo, Juan Carlos: *Vindicación del cartesianismo radical*, Barcelona, Anthropos, 2010.
- \_\_\_\_\_: *Filosofía del arrabal*, Barcelona, Anthropos, 2012.
- \_\_\_\_\_: *La religión de Descartes*, Barcelona, Anthropos, 2015.

- \_\_\_\_\_: *Nos roban la universidad*, Zacatecas, Texere, 2017.
- \_\_\_\_\_: «Leibniz, el asaz curioso paladín de la Reforma (o sobre la filosofía moderna puesta en perspectiva unamuniana)» en Francisco de Jesús Ángeles Cerón (coord.): *Unamuno, el poeta del pensamiento*, Barcelona, Anthropos, 2018.
- ORTEGA Y GASSET, José: *Obras completas V* (edición de Paulino Garagorri), Madrid, Alianza Editorial, 1983.
- STIGLITZ E., Joseph y Bruce C. Greenwald: *La creación de una sociedad del aprendizaje. Una nueva aproximación al crecimiento, el desarrollo y el progreso social*, Madrid, La esfera de libros, 2016.
- VOLTAIRE: *Lettres philosophiques*, París, Flammarion, 1964.