

por el otro las estéticas de la existencia; por un lado la contemplación de las verdades conceptuales, por el otro la materialización de los principios; por un lado Tales de Mileto con su mirada alzada hacia los astros, por otro lado la risa socarrona de la muchacha tracia, en fin, por un lado la “otra vida” y por el otro la “vida otra”.

Juan Horacio DE FREITAS

CATALÁN, Miguel: *La pseudología como teología fenomenológica. A propósito de la “Creación Burlada”* Madrid: Verbum, 2012.

Los dioses hace tiempo que nos han abandonado. A Dios, su representante más menesteroso en estos tiempos, lo miramos de soslayo porque para un habitante de un territorio ilustrado por la Modernidad resulta un ser extraño que suscita muchas dudas sobre su esencia y existencia. Una teología que se precie ha de conjugar ambos conceptos, dos caras de una misma moneda metafísica, inasible por necesaria. Dios ha sido construido a la medida del hombre, tejido por las argucias engañosas que constituyen el núcleo vital antropológico de nuestra supervivencia social y política. Ha sido usado, malinterpretado y sobreinterpretado; se le ha olvidado y echado de menos; y en no pocas ocasiones hemos querido desembarazarnos de él, como un resto arcaico del pasado, orillándolo en la superestructura económica o haciéndolo desaparecer en la compleja miscelánea de una cultura siempre al acecho, incapaz de asentarse con sosiego para dirimir las cambiantes esencias de un mundo que muta según el albur de las modas políticas. Como hijos de nuestro tiempo, somos en esta labor escasamente originales. Nuestras palabras, nuestras sabias rencillas, se olean y luego se marchitan tras un otoño alborozado.

Pero Dios tiene una esencia continuada desde San Pablo, aunque polémica. Se trata de un ser-Idea cuya parousía nos ha sumergido siempre en la confrontación, en la presencia beatífica, individual e intransferible, o en la fe más universal y dinámica, como fue la que encarnó la Madre Teresa de Calcuta. Dios es una Idea fuerza de la que Miguel Catalán trata de mostrarnos su rastro o aliento vital. Su vía es ciertamente antropológica. Su método busca agotar esa relación, nunca enteramente

exhausta, entre Dios y su criatura. Utiliza como vía la analogía por *exhaustión*. Ante la ausencia clara y sonora de un destino explícito, Dios se yergue, silencioso o silenciado, pero nunca del todo ausente, actuando como motor de nuestras vidas, garante de un destino, de un horizonte vital que vivimos con plenitud de sentido aunque este sea muy difícil de explicitar teleológicamente. Su completa ausencia como Idea-fuerza, en el horizonte filosófico, parece impensable o muy difícil de aceptar.

Nuestra vida prejuzgada carece de certezas pero está muy sobrada de estrategias. Ellas dan sentido y finalidad a nuestras acciones. El hombre actúa como una sombra de Dios (*homo umbra Dei*), incluso cuando lo enjuicia con veredictos completamente desfavorables. Una sombra enigmática, capaz de cometer las mayores atrocidades como las que cuenta que vio Vasili Grossman en su libro *Vida y destino*. Aun en la mayor vorágine de bestialidad humana, Dios no puede ser silenciado por mucho que el mal nos aturda hasta desesperarnos, agotando toda esperanza.

Dios aparece disfrazado ante el hombre –nos dice Miguel Catalán– como *Deus absconditus* o con el ropaje deísta del *Deus otiosus* que tras el descanso de su acto creador ya no más se ocupó de ninguna de sus criaturas. Y aunque Dios esté siempre presente, *Deus tacitus*, su inmediatez no sirve para calmar todas nuestras desdichas ni lograr el cese de la pesadumbre histórica de los que sufrieron –de los que hoy padecen– ni de los que fueron asesinados con vileza inhumana.

Ante el aparente fracaso de la analogía tomista para acercarnos a Dios, *el Deus tacitus* se vislumbra como una opción plausible en las postrimerías de esta Modernidad tan llena de incertidumbres. Un Dios configurado desde la antropología tiene la virtud de reconducirse a imagen y semejanza de su mayor logro, la criatura humana. Pero cabe también, en este esfuerzo de extrañamiento antropológico, que es la metodología que utiliza Miguel Catalán, sacar la conclusión de que la criatura encuentra siempre la manera de encararse a su creador, de situarse ante él, de acotar un espacio por el que el hombre no puede transitar en solitario salvo si no es bajo la mirada atenta de un ser que lo contempla en su finitud.

Los dioses no existen, aunque nos han dejado un rastro: la presencia del mito en nuestras vidas. Esa presencia es notoria a lo largo todo el libro, *La*

*Creación burlada*, que además es utilizada para acercarnos de modo analógico a la realidad divina, al Dios uno y trino. Sin embargo, este camino nos conduce, si cabe, a una mayor incertidumbre porque si el hombre es un juguete de los dioses, como nos cuenta Platón en las *Leyes*, este *espacio analógico* que debería de conducirnos a Dios puede llevarnos simplemente a la idea de que cuanto nos acontece es un simulacro que, como en la película *Origen*, nos arrastraría a un eterno retorno, encadenado en una infinitud de ensueños que se sueñan a sí mismos sin solución de continuidad.

La piedra de toque sería la narración del sepulcro vacío, de la resurrección de entre los muertos, que se sitúa bajo las estrecheces del mito, en cuyo seno se forma toda la narratología del milagro pascual. No cabe aquí la ingenua interpretación que Juan Manuel de Prada hace del Cuerpo Glorioso (ABC, 8 de mayo de 2011) del que da una sinuosa interpretación “cuántica”. Apelar al campo aún ignoto, por hollar, de lo que son vislumbres de la ciencia actual para explicar un milagro es una ingenuidad sobresaliente. La dificultad del milagro pascual es más profunda y más dramática, sobremanera si deja de tenerse apego a los componentes míticos de la narración, tal y como hace, por ejemplo, Andrés Torres Queiruga en su libro *Repensar la Resurrección*. Por este camino lo que queda es siempre menos de lo que hay. Aplicando el método de extrañamiento antropológico de Miguel Catalán y su idea sustancial de una pseudología, entendida como componente inicial, fenomenológico, de una teología crítica, la esencia misma de la experiencia religiosa de la resurrección de Jesús se configuraría —a tenor de lo que afirma Torres Queiruga, 2005:155— como un autoengaño, un caer en la cuenta de que Jesús no había quedado anulado por la muerte, encajando así la experiencia vital en el seno de un incomprensible milagro, que ya no es tal, sino tan solo una suerte de *consensum omnium* espontáneo guiado por la propia lógica de los acontecimientos vividos. El milagro se configuraría en tanto que acontece una *excrecencia* narrativa peculiar, por su contenido, que se presenta como real fuera de toda lógica mundana. Esto es, sin más, pura pseudología teológica, por usar, en parte, la terminología del autor de la *Creación burlada*, con toques de un cierto gnosticismo, propio de la Modernidad. La aparente necesidad de este pliegue en la narración, de este frunce que brota

de modo *natural* de la experiencia vital de los discípulos de Jesús, situaría al propio Dios en plena naturaleza, en el propio entramado de la energía psíquica desplegada por los discípulos en su vivencia junto a Cristo. Dios se manifestaría, así, de forma permanente en todo acontecimiento, pero sobre todo tendría presencia privilegiada en el lenguaje, que reflejaría el continuo fluir, la presencia omnicomprendiva de un *Deus tacitus* que no necesita aparecerse porque, de suyo, se encuentra ya presente desde el mismo momento en que colocó a su creatura sobre la faz de la Tierra.

Como acabamos de comprobar, la aplicación de una metodología pseudológica puede comprometer de modo decisivo ciertas propuestas teológicas que, al tratar de desprenderse del mito, terminarían por caer en la hermenéutica del autoengaño.

La *pseudología* es una suerte de *preambula fidei* antropológicos que intentarían despejar, en el ámbito fenomenológico (la inmediatez de la experiencia humana, enredada con la idea fuerza de Dios), el camino hacia una teología natural (la presencia continuada de Dios en el campo de la antropología, como campo neutro oferente) o hacia una teología crítica o bien, en su caso, hacia una teología dogmática. Entiendo, pues, que la pseudología debería de formar parte de una estrategia filosófica más amplia, que demanda una inmersión necesaria e inevitable en la ontología.

La pseudología entendida como teología fenomenológica viene a decirnos que el hombre siempre se encuentra transitando por un camino de ida y vuelta, al modo en que lo hizo aquel otro que se deshizo de su cadenas para salir fuera de la cueva donde había vivido toda su vida. Es el mito de la caverna platónico el que plantea los límites del método fenomenológico. Este método obliga a una reconducción dialéctica de la propia fenomenología antropológica hacia una ontología crítica. Se trata de un paso decisivo, pero también muy comprometido por su naturaleza netamente filosófica. El pueblo donde vive Truman (*El show de Truman*, Peter Weir, 1998), Seehaven, es una tramoya, un fondo de caverna gigantesco, que nos conduce de forma intuitiva de una realidad a otra distinta, como ocurre en la narración de los mundos del *Fedón* platónico. Para la filosofía, sin embargo, el acceso a esa ontología no puede ser solo generada por un impulso estético irrefrenable. No puede

haber una ontología tácita o supuesta, cuya génesis exclusiva sea la forma intuitiva dada por el ámbito fenomenológico, que, como sabemos, es capaz siempre de abrirnos a una dimensión intuida pero no descrita. La filosofía ha de ser explícita, nunca tácita. Platón contaba mitos que comprometían su visión del más allá, porque en ellos se describían los avatares del alma. Los acompañaba del diálogo ciudadano, dialéctica pura, que le permitió conformar una teoría filosófica, una ontología. Pero, sin duda, también nos contó mitos, cuentos cortos filosóficos o experimentos mentales filosóficos para que pudiéramos intuir que otra realidad era posible. No me cabe duda de que la obra de Miguel Catalán cumple con creces esta labor fenomenológica, necesaria y paso previo para toda crítica filosófica.

Enrique PRADO

LÓPEZ MOLINA, Antonio M.: *Teoría postmetafísica del conocimiento. Crítica de la filosofía de la conciencia desde la epistemología de Habermas*. Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2012, 338 pp.

Como el propio autor reconoce, el título del libro es un guiño al libro de Jürgen Habermas: *Pensamiento postmetafísico*. En él, el profesor López Molina hace un pormenorizado estudio de la obra de Habermas en clave postmetafísica, es decir, con la filosofía que surge tras los impresionantes sistemas de Immanuel Kant y Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

La tarea no es fácil ya que requiere un andamiaje conceptual que permita recorrer la gestión de este pensamiento. Son muchos los autores que se comentan en el libro, cada uno con sus particularidades y terminología propias. Tal como haría García Morente con Kant o José Gaos con Husserl (por citar un par de ejemplos), López Molina, gracias a su dilatada experiencia como profesor universitario, consigue explicar el proceso de gestión del pensar habermasiano de una forma muy clara y sin perder complejidad. Por eso este libro se enmarca en la mejor tradición de comentarios, puesto que cumple la doble función pedagógica y de investigación.

Tras el conciso resumen del libro que aparece en el prólogo y el establecimiento del marco de referencia de la problemática tratada expuesto en la

introducción, el autor aborda en el capítulo primero el tránsito de la conciencia trascendental a una conciencia historizada y mundaneizada. Para este fin, se sirve de la *Crisis de las ciencias europeas* de Edmund Husserl, de la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty y del *Tractatus logico-philosophicus* de Ludwig Wittgenstein. Estos autores interpretan de diferentes maneras la filosofía de la conciencia en clave postmetafísica frente al apriorismo lógico-trascendental, proporcionando una nueva concepción de la subjetividad encarnada en el mundo de la vida y no en un sujeto trascendental hipostasiado.

En el segundo capítulo encontramos la crítica de la teoría metafísica del conocimiento desde tres perspectivas diferentes: el positivismo de Auguste Comte y Ernst Mach, el pragmatismo de William James y el neopragmatismo de Richard Rorty. Mach fija los límites de cualquier aproximación esencialista al conocimiento en virtud de su concepto de “hecho”. James establece una teoría pragmática de la verdad con grandes repercusiones en la teoría del conocimiento en su pugna frente al intelectualismo y el empirismo. El capítulo finaliza con la discusión entre Rorty y Habermas acerca de la justificación del conocimiento y la verdad, defendiendo el autor la solución epistémica frente a la solución contextualista.

En el capítulo tercero se analiza la hermenéutica que Habermas realiza sobre las teorías de Charles Peirce y Wilhelm Dilthey mediante la cual realizará la reconstrucción de la teoría de los intereses del conocimiento. Para Habermas las condiciones de posibilidad de la experiencia en general ya no serán un listado de categorías referidas a un sujeto trascendental, sino los intereses del conocimiento de la especie humana, la cual se ha conformado en constante relación con la naturaleza y la sociedad mediante el trabajo, el lenguaje y la dominación. Este proceso tendrá como resultado la justificación racional de las ciencias empírico-analíticas e histórico-hermenéuticas, siendo el objeto del capítulo cuarto la reconstrucción de las ciencias empírico-analíticas desde la lógica procedimental, entrando así en confrontación con la teoría de los universales lingüísticos de Peirce, al introducir la razón comunicativa en la explicación científica y el desarrollo del interés técnico del conocimiento.