

## RAZÓN DE ESTE LIBRO

*José Andrés-Gallego*

Este libro ha surgido del deseo de aportar un dictamen sobre la situación con que afrontamos –todos los hombres y todas las mujeres- los retos del tercer milenio. Su ánimo es, pues, únicamente constructivo. Para construir, sin embargo, hay que cavar y poner cimientos y, para cavar y poner cimientos, hay que examinar previamente el terreno y saber qué tipo de materiales y qué cantidades son necesarias para asegurar que el edificio sea sólido. Con ese fin, en 1997, entre las actividades de AEDOS (Asociación para el Estudio de la Doctrina Social), Fernando Fernández Rodríguez comenzó a reunir a varios estudiosos de muy diversas disciplinas con el ánimo de que cada uno de ellos expusiera lo que le pareciese acerca de las necesidades de nuestro tiempo, y el que suscribe hizo poco más que levantar acta de ello y dar un orden a las ideas<sup>1</sup>.

El resultado fue éste: una de las principales raíces de los problemas que anotamos estaba (está) en el relativismo, y eso remite a un problema filosófico viejo. Que parece, sin embargo, inesperadamente agravado al comenzar el siglo XXI. El llamado pensamiento “débil”, o “postmoderno”, que se abrió camino tras la revolución de 1989, rechazaba cualquier sistema metafísico, cualquier cosmovisión, “a favor –resumía alarmado ya en 2003 el teólogo Juan Antonio Estrada<sup>2</sup>- de una multiplicidad de discursos no reconciliables entre sí, que generan pluralidad y relativismo, dejando vía libre al escepticismo epistemológico y al nihilismo ontológico.” Dios ha quedado desplazado al ámbito individual, privado y subjetivo, mientras que el positivismo científico se impone en la esfera pública.

En el relativismo se mezclan, por tanto, dos elementos diferentes que se ofrecen, sin embargo, como realidades íntimamente vinculadas: la incertidumbre cognitiva y la muerte de Dios, anunciada mucho antes por Nietzsche. En torno a 1989, los regímenes soviéticos se habían venido abajo, se había abandonado el marxismo, se había difundido por todo el mundo occidental una fuerte corriente de entusiasmo a la que no fue ajena la religión y, en concreto, el catolicismo –como convicción que podía sustituir de inmediato al marxismo- y, sin embargo, menos de diez años después, nadie podía hacerse ilusiones. Las bases antropológicas del retorno a lo religioso

---

<sup>1</sup> Di a conocer una primera elaboración de este dictamen en “Lo religioso y lo profano cara al tercer milenio: Problemas y retos”, en *Año mil, año 2000: Dos milenios en la historia de España*, coord. por Luis Ribot García, Julio Valdeón Baroque y Ramón Villares Paz, t. II, Madrid, Sociedad Estatal España Nuevo Milenio, 2001, pág. 335-347.

<sup>2</sup> Juan Antonio Estrada: *Imágenes de Dios: La filosofía ante el lenguaje religioso*, Madrid, Ediciones Trotta, 2003. Cito a lo largo de este estudio textos de las págs. 292-295, 303, 308, 309.

que se percibía en verdad, no sólo no eran cristianas -no digamos católicas-, sino que eran profundamente anticristianas en algunas de sus manifestaciones más relevantes. De hecho, sobre todo en los medios dirigentes de la sociedad occidental –dirigentes de lo económico, de lo político y de la opinión-, crecía y crece la irritación que provoca el cristianismo cuando se plantea como algo más que un aliado para la defensa de unos valores y de una moral (mejor: de unos aspectos de la moral, los que aseguran aquellos poderes). En el mejor de los casos, se acepta en la medida en que sirve, pragmáticamente, para coadyuvar a la convivencia, no en el momento en que asegura que el Hijo de Dios se hizo carne y que, en consecuencia de eso y no por otra razón, se han propuesto unos comportamientos morales.

Fue revelador –aunque poco sabido- que el abandono de la filosofía marxista en los países del Este llevara a no pocos humanistas de los antiguos estados soviéticos a hallar la nueva referencia filosófica en Heidegger. “[...] esta actitud crece de día en día”, comentaba con entusiasmo su discípulo y secretario, el también filósofo Friedrich Wilhelm von Hermann hacia 1992<sup>3</sup>. Pero ¿en qué fase de Heidegger?, ¿antes o después de la Guerra?, ¿antes o después de que apelara a la historia del ser y a la actitud de espera a que el ser se manifieste de manera menos funesta?

Luego diré por qué pregunto esto. De momento me basta con tomar nota de que, sea por lo que fuere, en el este y el oeste de Europa, el retorno a lo sacro apuntaba más bien hacia una religión inmanentista, referida en cada hombre a sí mismo, a la búsqueda de Dios en el yo.

Con un hecho añadido: lo uno y lo otro -el relativismo y la muerte de Dios- ya no eran ideas de filósofos y teólogos, ni siquiera de éstos y demás gente culta, sino que hacía mucho comenzaron a convertirse en cultura, que informaba los más diversos aspectos de la vida del ser humano<sup>4</sup>. Los enfoques subjetivistas se habían encarnado en los comportamientos cotidianos de muchos hombres, la cuestión ya no era minoritaria; amenazaba con constituir una característica del nuevo milenio. Como recordaba el teólogo Ruiz Retegui en sus anotaciones inéditas sobre el año 2000, se había dado una grave ruptura de la antigua equivalencia entre *ser*, *verdadero*, *bueno* y *bello*<sup>5</sup>. Y eso afectaba, lógicamente, tanto a la filosofía como a la mera estética.

---

<sup>3</sup> *Apud* Patricia Pintado Mascareño: “El lugar de Heidegger en la filosofía occidental: Entrevista con Friedrich W. von Hermann”: *Atlántida*, núm. 11.

<sup>4</sup> Sobre este fenómeno y sus raíces filosóficas, Carlos Alberto Mermelada: “Los fundamentos filosóficos del indiferentismo religioso”: *Espíritu*, xlviii (1999), 113-126.

<sup>5</sup> Remito otra vez al libro del propio Ruiz Retegui: *Pulchrum: Reflexiones sobre la belleza desde la antropología cristiana*, *cit. supra*.

La verdad tendía a ser ahora antidogmática y contraria a cualquier seguridad del conocimiento; la Iglesia, por lo tanto, es rechazada. Acabo de leer que, en una encuesta de la Fundación BBVA, se concluye que es la institución que valoran peor los universitarios españoles; sólo 2,9 de cada cien, de los tres mil encuestados, dicen que confían en ella<sup>6</sup>.

Se diría que se ha dado una inesperada superación del planteamiento de quienes decían que fe y razón son irreconciliables y que, por tanto, es imposible ser filósofo y creyente; que hay una antítesis entre ambos extremos. Ahora resulta que, en efecto, es así (o así lo parece), pero no porque el racionalismo se haya impuesto, sino precisamente porque se ha agotado.

Lo cual -el antidogmatismo- explica en parte la imposición de la cultura de la muerte. Es la muerte de Dios y, tras ella, la de cualquier hombre o mujer y, desde luego, un feto.

Con la particularidad de que el relativismo a que se somete todo ya no se conforma con la afirmación de que existe una ley natural y, por tanto, una ética y unos derechos naturales. La pérdida del sentido de la existencia de una verdad objetiva ha acabado con la posibilidad de remitirnos a un fondo común aceptado por todos y ha dado la primacía e incluso la exclusividad al derecho positivo y a la moral de *consensus*<sup>7</sup>.

Instalada en el agnosticismo, hace mucho que mucha gente tiende a aceptar la primacía de la técnica como única cosa segura y a subordinar a ella, por tanto, la moral. Todo lo que se puede hacer es válido hacerlo. El abandono del realismo filosófico (o, mejor, la incapacidad de que el realismo dé adecuada respuesta a las preguntas del pensamiento subjetivista) y el abandono consiguiente de la preocupación por conocer las cosas en sí, en su realidad total, han llevado a muchos hombres a conformarse con *usar* la realidad y, para ello, dominarla. De ahí la sobrevaloración de la tecnología en particular y del hallazgo científico en general.

En esto, hay mucho de positivo. La aproximación de la física a una verdadera “domesticación” de la física nuclear puede conducir finalmente al hallazgo de la piedra filosofal: la humanidad del tercer milenio podría contar con una cantidad infinita de energía y, con ello, superar definitivamente el problema de las materias primas (ya muy disminuido en las postrimerías del siglo XX, precisamente por los avances tecnológicos y la posibilidad consecuente de arbitrar elementos sustitutivos obtenidos de forma artificial).

---

<sup>6</sup> Los datos fundamentales, los adelantó la prensa diaria del 4 de marzo de 2005.

<sup>7</sup> Ejemplo de las mejores consecuencias de esto último es la valiente actitud del filósofo Fernando Savater ante el terrorismo etarra. Como iniciación significativa en su amplia obra de filosofía moral, puede servir el artículo “Tres actitudes morales”: *El país*, 18 de diciembre de 2004.

Pero la superación del problema de las materias primas equivaldría a acabar con la *cultura del petróleo* y a introducir en suma un nuevo orden económico mundial. Que, tal como se percibía a finales del siglo XX, en los inicios del fenómeno, no beneficiaría a los más pobres. La *globalización* se presenta –en cuanto hecho histórico y real- como el fruto de aplicar el desarrollo enorme de la tecnología de la comunicación a la más burda especulación financiera<sup>8</sup>.

Y no es eso lo único. El propio desarrollo de la tecnología de la comunicación ha provocado el crecimiento desmesurado de todo tipo de información –no únicamente financiera-, que supera la capacidad de control y conocimiento de un sólo hombre, como no lo ha hecho nunca, y crea situaciones paradójicas, como es la de una mayor posibilidad de manipulación y, por tanto, de “desinformación”. Lo ilustró de forma notable el escritor francés, de padres rusos, Vladimir Volkoff en la novela *Le montage* (1982<sup>9</sup>) y reflexionó sobre ello, en un ensayo resonante, el filósofo Jean-François Revel en *La connaissance inutile* (1988), por más que se tratara de un libro de circunstancias y presentado con la mejor promoción comercial: se entretuvo en mostrar algo del entresijo de mentiras que se veía deslizar por la prensa diaria europea como verdad incontestable<sup>10</sup>. No sería difícil hacerlo en el día de hoy. Y quizás habría que hacerlo. Eso sí, sin perder el humor.

Porque hay aspectos positivos –muy positivos- en todo esto. Por lo pronto, a los habitantes de los países más ricos, el desarrollo tecnológico y las consecuencias “jubilatorias” del estado del bienestar ya les han lanzado un reto cultural que será, previsiblemente, de primera magnitud en el tercer milenio: el del ocio. Aquí, el recuerdo de la acepción latina del *otium* frente al *negotium*: el empleo del tiempo en la cultura, entendida como *cultivo* de la propia inteligencia. Nuevas profesiones, paradójicamente, y sobre todo nuevas dedicaciones han comenzado a nacer y empiezan a hacerse generales al socaire de ese fenómeno.

Bien entendido que, por sí solo, el ocio no va a ser un vehículo para adquirir el mejor saber. Hay que ocuparse de que sea positivamente formativo –aunque luego habrá que preguntarse qué se entiende por formativo, no vayamos a caer en una nueva forma de manipulación-; por eso, todavía más, hace falta que se convierta verdaderamente en manera de “realización” de la

---

<sup>8</sup> Algo ha dicho sobre ello Rafael Rubio de Urquía: así en "Globalización y voluntariado", en *Caridad y voluntariado en el III Milenio: Actas del Congreso internacional sobre voluntariado, Murcia, 22, 23 y 24 de febrero de 2002, Monasterio de los jerónimos, Murcia, Universidad Católica San Antonio, 2004, pág. 93-100.*

<sup>9</sup> París, Julliard, 348 págs. Hay traducción castellana: *El montaje*, Barcelona, Plaza & Janés, 1983, 311 págs.

<sup>10</sup> Jean-François Revel: *La connaissance inutile*, París, B. Grasset, 1988, 402 págs. Hay traducción castellana: *El conocimiento inútil*, Barcelona, Planeta, 1989, 354 págs. La traducción inglesa lleva un título desorientador: *The flight from truth: The reign of deceit in the age of information*, Nueva York, Random House, 1991, xxxviii + 408 págs.

personalidad, y no de mera evasión o de sustituto del trabajo. De lo contrario, tal vez se asistirá a la generación y generalización de nuevas enfermedades, especialmente psíquicas. Hay, en el ocio, todo un reto imaginativo, que afecta a la psicología, a la enseñanza y en general a la cultura.

Es muy cierto que, a la vez, el aprendizaje de lo que va más allá de la profesión y las maneras de resolver las grandes necesidades vitales (sea el alimento, sea Dios), sea la cultura en el sentido elitista de esta palabra, ha dejado de ser, precisamente, un privilegio de minorías y, por tanto, un factor distintivo del medio social. La universalización del saber es uno de los grandes logros del siglo XX.

Pero el crecimiento de la información ha tenido una consecuencia psicológica principal, que es la pérdida de influencia de la novedad. Los hombres y las mujeres de las postrimerías del segundo milenio están “instalados” en la novedad; habituados a ella, de forma que la novedad ha dejado de ser nueva. La novedad se ha convertido en instrumento y ámbito de vida.

En el fondo, no es otra cosa el consumismo. Que presenta además el flanco débil del fenómeno: la novedad como forma de esclavitud.

Esto implica un problema de psicología histórica importante y mal descifrado, que es el de por qué y cómo se ha pasado de la hipersensibilidad ante “la ocasión” o ante “la noticia” (y por tanto ante el libro o el artículo de opinión) que se percibía a lo largo de la historia, durante siglos, hasta mediar el XX, en que esa sensibilidad desapareció. ¿Ha sido simplemente la difusión de lo inmediato, en la que ha tenido especial relieve la difusión de la “televisión” de las cosas?

El problema tiene que ver con el futuro y con los aspectos más profundos de la existencia humana, porque la pérdida de la capacidad de inmutarse ha llevado a muchos a instalarse igualmente en el acierto y en la catástrofe y a aceptar pasivamente tanto la cultura de la vida como la cultura de la muerte (por ejemplo, el aborto) sin capacidad de espanto.

En este sentido, realidades como la expansión –perceptible- de las sectas místicas son aleccionadoras: inducen a pensar que la instalación en la novedad no tiene que ver con el triunfo del racionalismo, sino con la insuficiencia del racionalismo y la existencia del misterio. Se ve así, por los hechos, que los hombres y las mujeres seguimos sin ser capaces de resolver y dar respuesta a las preguntas principales sin otra referencia que la de nuestra razón, y eso induce a refugiarse en lo místico como el que busca, paradójicamente, una seguridad.

En el fondo, es éste mismo el origen –en parte- del regreso a la naturaleza y de la exaltación del ecologismo, que –con aspectos tan claramente positivos y aun necesarios- presenta en ocasiones carácter patológico. Hay quien pasa largas horas sentado –en una silla de plástico- en lo alto de un monte –al que

se ha llegado en un todoterreno, quemando gasoil- mirando fijamente por unos catalejos para *contar los buitres* que sobrevuelan la comarca, y eso con la benéfica intención de asegurarse de que no son objeto de caza y captura, y acabo de leer la noticia de que incluso se *exportan* allí donde el paralelo descenso de la ganadería ha llevado a que no se produzca suficiente carroña para alimentar a unas aves que, por eso, han llegado al fenómeno insólito – desde el punto de vista biológico- de cambiar de hábitos alimenticios y atacar animales vivos, concretamente ovejas.

### ***Lo que no es solución***

Así las cosas, ¿cómo puede el ser humano volver a inmutarse y a hacer que otros se inmuten ante la novedad, a fin de romper esa suerte de encarcelamiento del conocer, por una parte instalado en la novedad y, por otra, inclinado al agnosticismo?

No es ocioso decir que la solución ya no se halla en la acción social, que había sido en otras épocas lugar privilegiado de un ámbito común a creyentes y no creyentes, socialistas y liberales y todas las demás contraposiciones en que pueda pensarse. Hay que abandonar la idea de que el humanismo es igual a humanitarismo. Si, por poner un caso especialmente diáfano, se parte de la doctrina social de la Iglesia en sí, por sí sola, y no se ofrece otra cosa, lo más probable es que la gente no se sienta atraída hacia el misterio, sino hacia la socialdemocracia (cosa que puede parecer muy beneficiosa a algunos, a otros no, pero que, en todo caso, tiene poco que ver con el misterio). Ésa fue la lección de los años sesenta y setenta del siglo XX, sin ir más lejos.

No se halla la solución, por tanto, ni en la apelación a la ley natural ni en la acción social. ¿Y en la acción política? Eso tiene que ver con el papel del estado y con el problema de su capacidad realmente representativa y –además e insoslayablemente- participativa. Uno de los fenómenos singulares de la revolución liberal llevada hasta el necesario extremo de imponer el sufragio universal heterosexual (porque, durante todo el siglo XIX, allí donde lo hubo, fue solamente masculino) ha sido la transformación léxica que se ha dado al denominar *democracia* a la *sinarquía*, que tiene más que ver con la oligarquía (se trata, en el mejor de los casos, de una oligarquía representativa).

Y el asunto es más grave si se piensa que no es sino un aspecto de la identificación del derecho con el derecho positivo y de éste con el derecho estatal, que es otra de las características de la política occidental con que empezó el tercer milenio.

Esto entraña la cuestión de saber a dónde va la política, supuesto que se ha de rechazar la falacia que palpita en la sustitución, tan habitual en el lenguaje político desde las últimas décadas del siglo XX, de viejas expresiones como la de *los hombres de buena voluntad* o *los defensores de la libertad y la justicia* por el de simplemente *los demócratas*, empleado como sinónimo de *los hombres de buena voluntad*.

No se trata de volver o de no volver a Rousseau, sino de plantearse si el gobierno –dígamoslo de una vez: la participación en el gobierno, y no sólo la representación- es posible, y cómo. Y no se piense en que hablamos de ideas como aquella de la “sociedad civil” que susciten la pregunta de Lenin – libertad, ¿para qué?-, primero, porque la sociedad civil tiene un para qué claro y, segundo, porque las consecuencias de la ausencia de una participación popular en el poder revierte en consecuencias tan palmarias como el precio de las viviendas, que es prohibitivo para la mayoría de los jóvenes (y de los viejos) de las ciudades de Occidente. En el caso de España, no puede ser más claro: la carestía se relaciona con la avidez de los gobernantes municipales, que no reciben suficiente tajada de los gobernantes regionales ni de los gobernantes estatales y lo resuelven especulando –exactamente especulando, en el sentido estricto de la palabra, el financiero y económico- con el suelo, y eso para obtener recursos que les permitan prestar servicios que quizá son menores que el servicio que supone hacer la vivienda asequible pero que son servicios *que se ven*, o sea que permiten mucho más fácilmente hacer que la gente común lo considere prueba de que hay *buen gobierno* (según se decía antaño, hasta el siglo XVIII). Lo digo a idea de la manera más ruda, que es acaso la más veraz.

Aquí viene a cuento el hecho de que se hayan desarrollado tanto formas de dominio que se sitúan al margen –y en el margen- del poder político. No basta, por tanto, resolver ese aspecto. La tecnología de la comunicación permite más que nunca el dominio privado. La corrupción, tan extendida en la vida política, tiene que ver con eso, en la medida en que responde a una estrategia de dominio por medio –precisamente- de la sociedad real y, concretamente, por medio de un poder económico al que la “globalización” – en su faceta de efecto del empleo de la informática como instrumento para especular- permite tomar decisiones de alcance universal, mundial, y aplicarlas en muy poco tiempo. Se diría que algunos políticos y gobernantes se han apresurado a detectar en esto una nueva fuente de poder y se han situado a la cabeza de su uso.

Se impone, por lo tanto, una redefinición del estado y de sus poderes<sup>11</sup>. Tiene que ver con ello el principio de subsidiariedad, que se ofrece como uno de los principales avances del derecho político del siglo XIX (por más que deba apresurarme a añadir que el principio de subsidiariedad también ha de ser reinterpretado, porque –tal como suele presentarse- está vinculado al derecho natural, siendo así que lo que se pone en duda es que exista una ley natural o que, si existe, sea factible llegar a un acuerdo sobre cuál es).

---

<sup>11</sup> Vid. *Soberanía, un principio que se derrumba: Aspectos metodológicos y jurídico-políticos*, comp. por Roberto Bergalli y Eligio Resta, Barcelona, Paidós, 1996, 206 págs.

### *Redes, familias y mujeres*

En todo caso, no van por ahí los tiros, por el momento, sino que se ha llegado a una situación en que la posibilidad de crear estructuras perversas es gigantesca. Los medios de comunicación desempeñan en ello un papel principal. Y, consecuentemente, a la hora de buscar un remedio, interesa más crear redes que asociaciones, estructuras vivas que instituciones. Cosa que tiene relación con realidades tan aparentemente dispares como la contraposición entre individualismo y corporativismo y como el eterno problema del confesionalismo en la acción de la Iglesia. Una universidad llamada *católica* podía parecer innecesaria, si no impropio, en 1930. En 1997, no. Es el gran tema de la conveniencia o necesidad de que existan “espacios católicos”: puntos de referencia donde –quien lo necesite- se sienta seguro. Claro que cabe preguntarse si de lo que se trata es de sentirse seguro. Pero me parece lo más prudente dejar que cada uno dé la medida de sí que pueda dar, y aceptar que hay muchos que necesitan estar seguros.

Lo cual no quiere decir que baste con crear “espacios católicos”, si lo que se quiere no es defender los bastiones que restan, sino ofrecer un mundo cristiano –uno entre tantos o, mejor, cada uno el que le parezca mejor- en todas sus facetas. Replegarse todos a “espacios católicos” equivaldría, primero, a meterse en una ratonera, siquiera sea porque se aceptaría una dependencia total del reconocimiento –de la forma concreta del reconocimiento- del derecho de asociación y habría que plantearse si, así las cosas, no procedería más bien acogerse simultáneamente al derecho de asociación y al derecho del respeto a las minorías, como mínimo.

Esto último podría sobrecoger a los que desearían a toda costa que subsistiera la sociedad *cristiana*. Pero uno se pregunta si vale la pena sostener lo que ha sido, de hecho, históricamente, la *sociedad cristiana*, y, en todo caso, se *puede* subsistir. Yo respondería a las dos preguntas que no; también a la primera.

Por otra parte, el dominio económico de que hablamos (el dominio histórico, el que se da de hecho) es el dominio masculino (no exactamente el dominio de los varones, también el de las mujeres asimiladas a los hombres). La lucha entre la perversión y la bondad social implica especialmente a las mujeres por lo menos en la medida en que lo femenino se relaciona con la libertad familiar. Y es que la sociedad económica “globalizada”, tal como se concibe la “globalización”, prefiere una mujer sin maternidad.

Por desagradable que sea, hay que decir que, involuntariamente (así me lo parece), ha sido del movimiento feminista del que ha surgido la ocasión para que ocurra así, a favor de una versión perversa del capitalismo. Al exigir la igualdad de derechos como camino para que penetraran las mujeres en los ámbitos reservados a los varones, en vez de reclamar la adecuación del sistema económico (y social y político, y cultural y todo lo demás) a formas organizativas que conjugaran ambas cosas –maternidad y profesión-, lo que



en verdad han conseguido es duplicar la oferta de “mano de obra” sin que se duplicara la demanda. Las leyes de mercado han funcionado en consecuencia; se sumado el fenómeno consumista y, a la postre, ha dejado de hablarse – como se hablaba hasta los años sesenta del siglo XX- de la exigencia del “salario familiar”.

Y no es un mero problema de concepciones ideológicas. ¿Es que permite otra cosa la competencia de culturas laborales y de consumo sencillamente más baratas y no más cuidadosas de lo específico femenino, como es la mayoría de las culturas orientales? El problema, en parte técnico, constituye uno de los principales retos de los gobernantes, economistas y hombres de empresa. Y, por mor de la propia globalización, no tiene fácil solución.

Las técnicas genéticas desarrolladas (y aplicadas) en los últimos años del segundo milenio son una salida paradójica, en la medida en que relevan a la mujer, por lo menos en parte, de la primera y más directa ocupación en el proceso que lleva al nacimiento de otra mujer o de otro varón. Pero aboca al suicidio colectivo a que ha llegado Europa, por mor de la contracepción, y, además, ¿es válida éticamente? En la Iglesia ya se ha dicho que no pero se apela a una razón final –la dignidad de la persona- que requiere que los teólogos redefinan el objeto de la moralidad. Hablando en cristiano, es la dignidad del ser humano, como imagen y semejanza de Dios, lo que está en juego.

Y es lo cierto que no son sólo la legislación y las prácticas laborales lo que se ve implicado en el papel de las mujeres: el urbanismo, la arquitectura, el uso del suelo, el de la naturaleza, la ecología... están inmersos en esa misma problemática que condiciona la mera existencia del *nasciturus*.

Como, además, los hombres y las mujeres siguen tendiendo a la búsqueda de la propia felicidad, el consumismo se ha desviado hacia el hedonismo, otro claro protagonista de la nueva cultura. Y eso ha terminado de contribuir a que se genere en la familia una verdadera patología.

Esto ha repercutido ya en la constitución de la familia. Cada ser humano continúa gestándose en el vientre de una mujer y como resultado de la unión previa entre esa mujer y un hombre, en la mayoría de los casos. Pero se han planteado problemas del alcance de la ampliación del propio concepto de familia y del concepto de *pareja*, con el ánimo de eliminar la dialéctica entre varón y mujer.

Vuelven a aparecer, también en esto, rasgos positivos de primer orden: uno de ellos, la tendencia a que tanto el varón como la mujer contribuyan a la construcción de la familia y de la cultura. Se trata de lograr una mejor manera de que ambas mitades de la humanidad se completen mutuamente, en la constitución de la familia y de la cultura.

Pero es que, por lejano que parezca a simple vista, lo que llegue a ser la familia condiciona lo que va a ser la nación y, por tanto, el nacionalismo y el

cosmopolitismo, que es otra de las dialécticas paradójicas del momento. Se va camino de una mayor “internacionalización” de las relaciones conyugales (y, por tanto, de la construcción de familias) y eso *tiene que* a quebrar la idea de *nación* basada en la endogamia y, por tanto, también sus vicios (el racismo, la xenofobia), al mismo tiempo en que estas desviaciones precisamente reviven, por mor de la proclamación de la identidad como absoluto.

No cabe olvidar que existe una tradición *patriótica* cristiana que no se ha perdido. Si acaso, ha quedado semioculta desde el siglo XVIII por la vinculación entre el concepto de *nación* y el de *soberanía política*. Pero ha revivido el racismo y eso sería suficiente –si no hubiera más cosas- para pedir que se redefina también la idea de patria y de nación y las obligaciones y los derechos que conllevan.

Con frecuencia, nacionalistas y racistas se basan en una verdadera *invención de la historia*. (De *invención de la tradición* habían hablado Hobsbawn y Ranger, en su perspectiva marxista, no sin razón<sup>12</sup>.) Invención que se ha convertido en verdadero mundo *imaginario*, en autorrepresentación, que ha acabado por influir en los comportamientos personales.

Aunque no se reduce a ello, el fenómeno migratorio -que ha cambiado de signo y de cantidad a finales del siglo XX, al derrumbarse los regímenes soviéticos en la Europa central y oriental y difundirse en África una propensión cuyas raíces no conocemos bien- tiene que ver con eso y, a la vez, con la acentuación de las diferencias entre Norte y Sur. Pero, para aportar soluciones a este otro problema, hace falta llegar a un análisis acertado de las causas de los movimientos de gentes, causas que no son solamente económicas. En lo que suele llamarse *el Sur* (denominación sin duda inadecuada, por imprecisa, pero no peor que la de *Tercer Mundo* y otras semejantes), se ha generado una verdadera *cultura de la emigración*, semejante a la que se diera en diversos países de Europa en el siglo XIX y el XX: una cultura que no siempre constituía una huida de la miseria, sino que a veces respondía a criterios incluso estéticos (en el sentido hondo de esta palabra) y que funcionaba por medio de vínculos familiares o de amistad (la llamada del pariente, que había sido un incentivo básico de las migraciones entre Europa y América desde 1492).

De manera inmediata, la inmigración suscita problemas de orden económico y jurídico fundamentales. Ahora bien, sólo si se asume la idea (repetida en ocasión memorable de nuestro tiempo -la del antisemitismo de Hitler- por Pío XI) de que después de la Encarnación no hay más raza en el mundo que la humana, cabrá superarlos de manera adecuada (que no significa de la manera preferida en los países receptores, ni tampoco de una forma sencilla).

---

<sup>12</sup> Me refiero a Eric Hobsbawn y Terence Ranger: *The invention of tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, 320 págs.

Por otra parte, esa única raza humana está de hecho fragmentada desde el punto de vista cultural. Y eso incide sobre las consecuencias culturales del relativismo, que han abocado a movimientos como el indigenismo, por una parte, y el “multiculturalismo” por otra, este último como propuesta de convivencia necesaria en un mundo sin norma fija y profundamente alterado por las migraciones. Lo cual ha dado lugar a dos criterios contradictorios: el de la necesidad de la asimilación para hacer posible la convivencia y el de los derechos de las minorías a mantener su identidad. Al cabo, el asimilismo se enfrenta a las diversas formas de “etnocidio”, y esto último (los derechos de las minorías) se sitúa por el contrario ante la posibilidad de favorecer, por miedo o respeto, una cultura del desarraigo.

Posiblemente, sólo la aplicación real del principio de Pío XI y el vínculo conyugal -la formación de familias mixtas- sea capaz de resolver del todo el problema. Pero, en el entretanto, el problema subsistirá y exige soluciones que nos permitan convivir.

Ya se ve, con todo esto, que los cambios experimentados en las relaciones entre *naciones* han llegado a adquirir una dimensión gigantesca, que nunca habían tenido, y eso obedece en parte (en muy buena parte) al desarrollo tecnológico y, con él, al de la comunicación, del que ya hemos hablado.

### ***Contemos con que hay quien se conforma***

Hasta aquí, nuestro dictamen.

Entonces, ya en la primera reunión de 1997, hice de “ordenador” de las ideas. Déjese hacer ahora de abogado del diablo.

La primera pregunta es si es son ésas las cosas fundamentales que suceden. Claro está que la respuesta a esta cuestión, por sí sola, es punto menos que imposible, al menos como punto de partida. Y, sin embargo, nos hace falta partir de algún punto. Son las cosas fundamentales *para nosotros* y, si, con toda razón, alguien pregunta quiénes somos *nosotros*, hallará una respuesta casi tautológica: los reunidos por iniciativa de Fernando Fernández Rodríguez, que pone empeño, justamente, en que las reuniones de AEDOS sean eminentemente interdisciplinarias.

Se podría acotar a lo sumo el espacio de AEDOS, que es una asociación que tiene como fin el estudio de la doctrina social de la Iglesia. Pero, en nuestras reuniones, no sólo ha habido miembros de la Iglesia –aunque hayamos sido los más-, sino personas que profesan creencias acatólicas y, como no se lo preguntamos a nadie, es probable que más de uno no profese ninguna creencia (en teoría; en la realidad, no es posible vivir sin una seguridad mínima, y toda seguridad obliga a dar un margen de credibilidad en aquel que nos permite sentirnos seguros, aunque sea tan sólo para correr escaleras abajo con la certeza de que, al final, está el vagón del metro, y eso es una creencia).

Sería una osadía por mi parte concluir que, por tanto, el nuestro es un dictamen radicalmente abierto. Abierto, sí, pero a nuestra capacidad y modo de ver las cosas. Es decir: lo que hice en 1997 y después fue escuchar a unas personas concretas, en lo que suele denominarse una *tormenta de ideas* y dar a esas ideas un orden. Por tanto, *añadí*, de mi propia cosecha, *un orden* que las ideas, tal como fueron expuestas, no tenían. Debo, por tanto, preguntarme si faltaron ideas y si es correcto el orden.

A lo primero –que faltaran ideas- me apresuro a decir que sí. Pero tendría que aducir enseguida cuáles y, si lo supiera, ya las habría añadido al dictamen. Lo único que puedo advertir (y no es poco) es que hay mucha gente que ve más cosas buenas que malas en los días que nos ha tocado vivir. Me apresuro, por tanto, a declarar que, a mi juicio, tienen razón y que, si en vez de un dictamen sobre los retos del tercer milenio, hubiéramos intentado perjeñar un dictamen sobre los frutos del segundo milenio, las conclusiones hubieran sido positivas, muy positivas. En definitiva, lo único que me puede convencer de nuestra equivocación –o de mi equivocación- es que se me recuerden retos que, siendo principales, no hemos consignado. Y, si se me recuerdan, los añadiré y santas pascuas.

De momento, entreveo uno. Y es nos preocupa, sobre todo, Occidente (Europa y América). Sobre el papel, no es así. Pero, a la hora de enumerar los retos que nos deparaba el tercer milenio, allá por los años 1997 –en la ocasión que dije al comenzar estas páginas-, la enumeración que hicimos fue “occidental”. Muchos de nuestros males harían sonreír (o algo peor) en lo que nosotros mismos hemos bautizado con el generoso nombre de “Tercer Mundo”, siendo el nuestro el Primero.

Y es tanto o más grave el asunto del orden que he dado a los retos (a las ideas que afluyeron desde aquella ocasión de 1997). El punto de partida es justamente el relativismo. Pero ¿es realmente el relativismo el hilo conductor? Quiero decir: ¿suceden esas cosas porque impera el relativismo? Eso ya no me atrevo a asegurarlo.

No sólo eso, sino que, si pretendo dar un paso más e intento dar una respuesta, las cosas se complican extraordinariamente. En el fondo, el relativismo –tal como aquí lo entendemos- concierne a los tres problemas que, de acuerdo con Habermas, que no es autoridad sospechosa en punto a antropología filosófica, siguen siendo los principales interrogantes de nuestra cultura: el problema de la fiabilidad del conocimiento humano –precisamente como conocimiento-, el problema de qué cosa sea la verdad –aunque yo preferiría decir qué cosa sea lo real, o cómo es real lo real, o en qué consiste ser real- y el problema del sentido de la existencia.

Sin embargo, me apresuraré también a advertir que éstos son los problemas principales para Habermas y para muchos otros hombres cultos. Pero también que, cuando los encuestadores de turno preguntan a unos cuantos habitantes de mi país (cosa que hacen una vez cada dos o tres meses) cuáles son los

problemas que más les preocupan, las respuestas no se refieren casi nunca al conocimiento, la verdad y el sentido, al menos como tales, en sí mismos, sino al terrorismo, al paro, a la droga y al coste de la vivienda. Y eso no me parece baladí. Habrá que preguntarse por qué es así. Se me respondera que *primun vivere deinde philosophare*, pero recordaré que esta frase es de tiempos en que la gente sufría más que mucho con conseguir el pan de cada día y que, hoy día, en mi país, no suele faltar el pan. Enseguida se me dirá que es que no sólo de pan vive el hombre (sin referirse por ello a la religión) y añadiré que justamente es eso lo que me llama la atención: que, siempre (casi siempre - digamos por prudencia-), hay algo que preocupa a los hombres más que filosofar, aunque no les falte el pan ni el coñac.

Eso tiene que ver, sin duda, con la razón de ser de la filosofía: quizá con su propio carácter cotidiano, por paradójico que parezca. La filosofía no es más que una de las últimas respuestas que se dan cuando nos empeñamos en buscar razones, sean razones para actuar, sean razones para explicar por qué hemos actuado de determinada manera. Es decir: la filosofía es un asunto de grado en la explicación, no es un razonamiento específicamente distinto de los demás razonamientos. Consecuentemente, la mayoría de la gente busca razones y, probablemente, las encuentra en medida suficiente como para no seguir preguntándose. Es decir: se conforma con razones que no son últimas y por eso no filosofa. Si no, filosofaría y, de hecho, hay mucha más gente que filosofa que gente que sea filósofa de profesión, o sea que viva de ello o que viva para ello.

Pero esto ya nos acerca a lo singular de nuestro tiempo (en este punto de la ribera del Atlántico): durante siglos, casi todo el mundo de este punto de las orillas de este océano, si se empeñaba en preguntarse por las razones últimas de lo que fuera, o se hacía filósofo o remitía a Dios y, como esto último estaba realmente al alcance mental de todos, la inmensa mayoría de los mortales lo resolvía de esta última forma. Y, en ese caso, lo que hay que preguntarse es por qué no sucede ahora lo mismo: por qué mucha gente, quizá la mayoría –no sé-, ya no remite a Dios, sin que por eso estudie filosofía. Esto último es importante.

Responder a semejante pregunta ¿es responder a la pregunta de por qué se ha descristianizado el mundo o exige antes preguntarse qué es lo que lleva a cada uno a remitirnos a Dios, a la Nada o al Caos cuando nos preguntamos por las últimas razones?

Me parece que hemos de comenzar por esto último.

Por otra parte, no olvido que he desautorizado a los filósofos, al decir que mucha gente ha dejado de alegar a Dios como razón última de su manera de portarse y no por eso ha remitido a la filosofía. Volveré más tarde sobre ello. De momento, querría explicar dónde sitúa este historiador –quizá porque es historiador- la decisión humana y la explicación que se aduce para razonarla.

*Decidimos desde hábitos (y un inciso sobre lo que no pretende este libro)*

A la hora de decidir, todos –sin excepción- los hombres y todas sin excepción las mujeres partimos de hábitos de comportamiento que son aquellos con los que, de manera consciente o inconsciente, afrontamos las situaciones vitales en que hay que optar por algo: desde cómo sentarse a cómo hablar con Dios. En realidad, eso es la “cultura” en la acepción antropológica de conjunto de hábitos compartido por una comunidad humana<sup>13</sup>.

No hay culturas cerradas, sino que cada hombre y cada mujer tiene sus hábitos y, al conjunto de hábitos *compartidos*, es a lo que llamamos cultura. Por eso, las culturas cambian (necesitamos que cambien) y, por eso también, hay culturas dentro de las culturas (o, si se prefiere, culturas, subculturas, supraculturas y todo lo que quieran, puestos a hablar cacofónicamente).

La razón de que ocurra así es que, seguramente desde Adán y sin duda desde Eva, la gente arbitra soluciones y se las inculca a sus hijos, quienes, en un momento u otro, deciden mantenerlas o cambiarlas por otras (con la singularidad de que, a veces, mantenerlas exige *cambiar*, por la sencilla razón de que la circunstancia es otra y lo es hasta el punto de que llega a ser más difícil optar por lo que optaron nuestros padres, es decir mantener lo que me inculcaron; esto ya lo observó Zubiri).

Esto es: nuestros padres generalmente (en realidad, todos aquellos que nos introducen en la vida, o sea que *nos forman*) nos inculcan hábitos, más que darnos información para decidir.

Eso suena muy poco liberal, ya lo sé; pero, en honor a nuestros padres, hay que apresurarse a decir que, si no lo hubieran hecho así, tendríamos que haberlo inventado todo, no digo mamar y andar, pero sí hablar. El habla – mejor dicho: el conjunto de signos que le permiten a uno comunicarse con otros justamente porque se trata de hábitos compartidos- es el primer gran artificio que recibe cada hombre y cada mujer del primero o de la primera que intenta enseñarle algo.

La historia, por lo tanto, se articula por medio de soluciones culturales que predisponen a comportarse de un modo pero que se resuelven en decisiones individuales que pueden ser o no conformes con la respectiva cultura.

Que cambiemos las respuestas que hemos recibido por hábito puede responder a una razón o a otra: puede responder a la decisión pura y simple de actuar de otra manera, que nos parece mejor (mejor para el que decide o mejor para los que creemos que se verán afectados por nuestra respuesta), o incluso que nos parece peor y somos masoquistas (lo que, en realidad, es una

---

<sup>13</sup> Su génesis la estudiaron Alfred Louis Kroeber y Clyde Kluckhohn: *Culture: A critical review of concepts and definitions*, Nueva York, Vintage, 1952, x + 435 págs.

forma paradójica de buscar el bien en el mal), o puede responder a que, como acabo de decir, *las circunstancias* nos impelen a actuar de manera distinta a como nos inculcaron. Ahora bien, en este último caso, lo que llamo *circunstancias* en un primer intento, es en realidad el sistema de respuestas habituales que llamo cultura. Es decir: mucha gente cambia de manera de comportarse porque *los demás* han cambiado o cambian y, entre vivir como le inculcaron o vivir como los demás, opta por esto último. No es muy heroico pero es cosa normal; es lo más fácil y es por completo humano. Otra cosa es que cada hombre y cada mujer se pregunte en general y en cada ocasión si lo que hace es mejor o peor y que también esa reflexión sea humana.

El problema estriba, por ello, en descubrir no sólo cuándo, sino por qué y cómo cambia el conjunto de respuestas en grado tal, que podemos decir que ha cambiado nuestra cultura. Por tanto, la pregunta sobre las razones por las que mucha gente de ambas orillas del Atlántico ha dejado de remitir a Dios – y al Dios de los cristianos concretamente, y entendido al modo cristiano, o a los modos cristianos establecidos- nos remite al problema del cambio cultural: algo ha ocurrido que ha hecho que la gente deje de acordarse de Dios (y ahora habría que entrar a explicar si el verbo apropiado es *acordarse*, o es *creer*, o es *crear* etcétera; “acordarse” es suficientemente claro, o así me lo parece).

Claro está que esto nos conduce a la historia y que este libro no es de historia. Pero no estará de más apuntar alguna cosa que nos ayude a entender todo esto. O, mejor, varias cosas –distintas- para que podamos debatirlas. Recuérdese que este libro no se ha gestado como fruto de un programa de investigación, sino como resultado de una *storm of ideas*, y ahora debo añadir –y subrayar cuanto haga falta para que se tome en toda la consideración que el hecho merece- que, pasada la tormenta y ordenadas las ideas por mí, no se hizo un reparto de temas entre los distintos participantes, sino que elaboré precisamente la síntesis de ideas que he puesto al principio y Fernando Fernández la difundió para animar a cuantos quisieran a escribir sobre lo que quisieran, a favor o en contra y sobre todo o acerca de una parte.

Según fueron llegando los textos, se procedió a intercambiarlos para que unos leyéramos los de otros y nos hiciéramos las sugerencias que le parecieran oportunas a cada cual y, sobre esa base, se llegó a la redacción final de cada contribución, que, por tanto, es la propia y exclusiva de cada uno de los que contribuyen. No hay, en este volumen, *una propuesta* sobre el relativismo y la convivencia, sino un conjunto de *reflexiones* sobre ello.

Si a alguien le llama la atención, no sin razón, que nos hayamos centrado precisamente en el relativismo, tendremos que decir que nos centramos en muchas cosas más y que, justamente por eso, adelantamos un primer volumen con un conjunto de contribuciones que tenían coherencia porque se referían a

la familia<sup>14</sup> (y no porque nos pareciera más importante que el relativismo o la convivencia, sino porque estuvo acabado antes); para entonces, ya habíamos decidido afrontar la elaboración de un segundo volumen –éste- sobre el relativismo; enseguida empezamos a trabajar en un tercero -sobre el nacionalismo- y optamos además por remitirnos lo que otros grupos de trabajo empezaron a hacer o ya hacían en otras direcciones, algunas tan decisivas –cara al tercer milenio y también a los sucesivos- como la teoría y la práctica económica –bajo la dirección de Rafael Rubio de Urquía- o la antropología filosófica y el objeto moral, comandado esto último por Juan José Pérez-Soba.

Sin tener en cuenta la existencia de este haz de trabajos, nuestra perspectiva para el tercer milenio quedaría muy corta o sería muy estrecha.

Si se toma en consideración que, además, escribimos ayudándonos mutuamente, pero dejando a cada uno la decisión final sobre lo que firma, se entenderá que, además, en este prólogo comente de forma crítica –o, si se prefiere, emprenda el diálogo con ellos- las diversas aportaciones de los distintos autores.

Advierto además que, al principio de cada capítulo, va un título general con el que pretendemos relacionarlo con todo lo demás del volumen –título del que no es responsable el respectivo autor- y que, después, va el nombre del autor y el título que él mismo ha querido dar a sus páginas.

El resultado ha sido éste:

## I. PRIMER PASO: CONSTATEMOS LA COHERENCIA ENTRE EL RELATIVISMO COMO ACTITUD Y LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

*Antonio Ruiz Retegui (+): Diagnóstico para el tercer milenio*

## II. EL PAPEL DECISIVO DE LOS MEDIADORES: EL EJEMPLO DE LA VANGUARDIA

*María del Rocío Oviedo: La Vanguardia, como profecía de nuestro tiempo*

## III. ¿ESTÁ LA CLAVE EN LA BELLEZA?

---

<sup>14</sup> *Pensar la familia*, Madrid, Ed. Palabra, 2001, 406 págs, coordinado por José Pérez Adán y José Andrés-Gallego, con colaboraciones de Irene Briones, Juan Manuel Burgos, Jutta Burggraf, Reyes Calderón, Blanca Castilla, María Elósegui, José A. García Durán, Manuel Herrera, Ana Teresa López de Llergo, Mónica Meza, Lucina Moreno, Claudia Ortega, Juan José Pérez-Soba y Javier Prades.



***Alfonso Pérez de Laborda: Una aproximación a la belleza, en torno a la obra de arte***

#### IV. BELLEZA Y SER

***Abelardo Lobato OP: El horizonte metafísico del pulchrum***

#### V. AMOR Y PERSONA

***Pilar Ferrer: Una aproximación a la obra de Karol Wojtyla***

#### VI. EL ACTO DE SER

***Eudaldo Forment: Antropocentrismo y salvación***

#### VII. BELLEZA Y CONVIVENCIA

***Alfonso López Quintás: La belleza y su poder transfigurador***

#### VIII. CONVIVENCIA Y ÉTICA CIVIL

***Luis Núñez Ladevéze: De la religión civil al vacío cívico***

#### IX. EL PARTICULARISMO, COMO NECESIDAD Y OBSTÁCULO

***Urbano Ferrer: Tendencias particularizantes y universalistas al comienzo del nuevo milenio***

#### X. EL LENGUAJE, COMO NECESIDAD Y OBSTÁCULO TAMBIÉN (Y EL EMPECINAMIENTO DE DIOS)

***Armando Segura: Presencia y muerte de Dios en el siglo XXI***

#### XI. ¿INCOMUNICACIÓN O MIEDO?

***Aquilino Polaino-Lorente: Los miedos del hombre***

#### XII. CONVIVIR, ¿A COSTA DE LA MUERTE DE LAS COSAS?

***Pablo Martínez de Anguita y María Dolores Velarde en colaboración con Javier García Cañete, María Angeles Martín y Ramón Rodríguez***

**Pons: Descubrir el misterio: Propuestas para una educación medioambiental**

**XIII. ¿INCLUSO CON LA CULTURA DE LA MUERTE?**

***Manuel de Santiago: Los desafíos de la bioética en los albores del siglo XXI***

**XIV. EN EL PRINCIPIO, UNA DECISIÓN: O SOSPECHAMOS O ESPERAMOS**

***Higinio Marín: Revisiones del mundo***

**XV. UNA REFLEXIÓN FINAL SOBRE TODO LO DICHO**

***José Andrés-Gallego: Una imagen del siglo XX y catorce perspectivas para el siglo XXI (y siguientes)***