

## UNA REFLEXIÓN FINAL SOBRE TODO LO DICHO

## ÍNDICE

<b>XV. UNA IMAGEN DEL SIGLO XX Y CATORCE PERSPECTIVAS PARA EL SIGLO XXI (Y SIGUIENTES).....</b>	<b>399</b>
COMENCEMOS POR LA HISTORIA .....	399
EL PAPEL PRINCIPAL DE LAS RELACIONES INTERPERSONALES .....	406
UN INCISO ESCLARECEDOR SOBRE LOS BUITRES, LOS OSOS Y LOS BURROS COMO CUASIPERSONAS.....	409
EL SENTIDO DE DAR SENTIDO A LO QUE A LO MEJOR CARECE DE SENTIDO.....	413
EL PAPEL DE LA LIBERTAD DE EXPRESIÓN .....	418
EL ETERNO PAPEL DE LAS MINORÍAS COMO ADMINISTRADORES DE NOTICIAS: EL EJEMPLO DE LAS VANGUARDIAS.....	424
LA APARICIÓN DE LA BELLEZA .....	428
LO SINGULAR DE LA BELLEZA .....	433
CONTEMPLACIÓN, BELLEZA, FEALDAD, VERDAD .....	437
EL CAMINO DE LA FENOMENOLOGÍA Y DE LAS MATEMÁTICAS .....	439
EL CAMINO AXIOLÓGICO.....	445
LA VÍA PERSONALISTA .....	449
LA COMUNICACIÓN Y LA BELLEZA EN KAROL WOJTYLA Y EL REGRESO A LAS PREGUNTAS DE HABERMAS .....	454
LA CAPACIDAD COGNITIVA DEL AMOR Y EL EMPÑO DE DIOS EN HACERSE NOTAR.....	458
HACIA UNA ÉTICA DIALÓGICA: LA PROPUESTA (ANTEPENÚLTIMA) DE JÜRGEN HABERMAS .....	461
ALGUNOS OBSTÁCULOS PRINCIPALES PARA UNA RELACIÓN INTERSUBJETIVA.....	465
LA RELACIÓN INTERSUBJETIVA COMO NEOPATRIOTISMO .....	470
EL PREDOMINIO DE LA IDENTIDAD EN EL MUNDO ACTUAL COMO RUPTURA DE UN EQUILIBRIO HISTÓRICO .....	474
POR QUÉ NOS HEMOS ORIENTADO HACIA LA IDENTIDAD: EL FONDO ANTROPOLÓGICO DEL 68 .....	477
LA ARGUMENTACIÓN DE LO IDENTITARIO Y SUS CONSECUENCIAS POLÍTICAS .....	480
LA PROPIA RELIGIÓN COMO IDENTIDAD.....	486
LA TRASCENDENCIA TEOLÓGICA DEL CONCILIO VATICANO II Y LA TRASCENDENCIA FILOSÓFICA DE LA REVOLUCIÓN DEL 68.....	494
EL 68 CATÓLICO.....	498
Y, ANTE ESTO, DOS CAMINOS .....	503
EN LOS ANTÍPODAS .....	508
EL PROBLEMA DE LA IRREDUCTIBILIDAD DEL HECHO CRISTIANO.....	512
PERO ¿ESTORBAMOS?: UNA RESPUESTA, EN EL EMPLEO COTIDIANO DE LAS PALABRAS	517
¿PODEMOS PREGUNTARNOS SI ES QUE TENEMOS MIEDO?.....	520
PERO HAY QUE CONVIVIR Y EL PROBLEMA ES LA GRATUIDAD.....	525
DOS LÍMITES EXTREMOS: EL MUNDO Y EL FETO .....	528
¿MÁS ALLÁ DE HABERMAS O COMPLETAMENTE DE ACUERDO CON HABERMAS?.....	535

AÚN MÁS ALLÁ DE HABERMAS, LA EPISTEMOLOGÍA RELACIONAL DE DONATI .....	542
LA DUDA Y LA SOSPECHA COMO DOS DECISIONES LIBRES .....	548
PERO TAMBIÉN ES LIBRE EL CONOCIMIENTO .....	551
LA POSIBILIDAD (Y LOS LÍMITES) DE LA ESPERANZA HUMANA EN LO HUMANO .....	554
LO CRISTIANO COMO PROBLEMA Y EL ALCANCE DIALÓGICO DE LA LIBERTAD RELIGIOSA .....	560
PENÚLTIMO RECURSO: LA GRATUIDAD NUEVAMENTE .....	563

## **XV. Una imagen del siglo XX y catorce perspectivas para el siglo XXI (y siguientes)\***

*José Andrés-Gallego*

Explicaba al principio cómo había nacido esta obra. A esa explicación ha seguido la aportación que ha hecho cada uno de los coautores de este volumen –cada uno con su manera de pensar y ver las cosas- y, por esto último sobre todo, me parece imprescindible justificar ahora por qué les atribuí la coherencia –únicamente discursiva, al margen de la opinión de cada uno- que me llevó al principio a proponer incluso una subtitulación que iba enlazando cada capítulo con el siguiente.

### *Comencemos por la historia*

Si se relee ahora ese plan del libro que acaba de hacerse realidad con la última página del capítulo anterior a éste, se observará que comenzábamos por la historia. Supuesto que era el nuestro un diagnóstico que remitía al relativismo como punto de partida, siquiera fuera lógico, había que empezar por preguntarse qué sabemos decir –por poco que sea- sobre cuándo, cómo y por qué hemos dejado de remitir a Dios cuando buscamos una razón para decidir o para explicar nuestra actuación y, por tanto, también para organizar la convivencia entre los que pensamos de muy distinta forma.

---

\* Estas páginas se encuadran en el Proyecto de Investigación BHA2003-09878-C02, desarrollado dentro del Plan Nacional de Investigación, Ministerio español de Educación y Ciencia, y del que es investigador principal José Andrés-Gallego, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Eso implica una afirmación que la doy por supuesta, sin duda, y que a lo mejor hay, hoy día, quien pone en discusión, y es que eso presupone que ha habido alguna época en que se remitía a Dios cuando se buscaba una razón para decidir y convivir. Pero se me permitirá que, si se da esa duda (cosa que considero verosímil), es porque hemos cambiado tanto que incluso se ha perdido de vista la historia de la realidad de cosas que fueron sustanciales en otros momentos. Y no es cosa de que me ponga aquí a recordar lo que se puede hallar en cualquier enciclopedia mediana. Baste que recuerde, del modo más escueto, que uno de los aspectos de la convivencia –sólo uno- es el derecho internacional; que el derecho internacional, antes de denominarse así, se llamó derecho de gentes, *ius gentium*; que el *ius gentium* fue derecho romano que después se cristinizó y que fueron teólogos cristianos (católicos) quienes lo perfilaron en el siglo XVI y juristas cristianos (protestantes) quienes lo rehicieron en el siglo XVII, unos y otros remitiendo a Dios<sup>1</sup>.

Pues bien, a la pregunta de por qué hay muchos occidentales que no apelan a Dios para buscar la convivencia, intenta dar respuesta, en la primera contribución de este volumen, Antonio Ruiz Retegui. Matizando lo que él afirma de forma más rotunda, se diría que, a su entender, en el principio hay un hecho muy positivo que consiste en que el crecimiento inaudito de poderío técnico ha desatado a los hombres de muchos de los vínculos de dependencia que los unían a la naturaleza y que nos hemos imbuido en la idea de que estamos en tiempos de *desarrollo*, de *progreso*, de *ciencia*, en fin de *libertad*.

Esto es profundamente cristiano –mejor, bíblico- porque, en último término, significa que estamos cumpliendo el mandato divino de dominar la tierra. Pero se da la circunstancia de que algunos filósofos –precisamente entre los que

---

<sup>1</sup> Lo que digo es un lugar común que no requiere prueba bibliográfica. De todos modos, entre el sinfín de lugares donde se alude a este proceso como algo real, está la ponencia de Jürgen Habermas en la “Tarde de discusión” con Joseph Ratzinger desarrollada el 19 de enero de 2004 en la Academia Católica de Baviera, en Munich, en torno al tema de *Las bases morales del estado liberal*: “El liberalismo político (que yo defiendo en la forma especial de un republicanismo kantiano –dijo Habermas en esa ocasión-) se entiende como una justificación no religiosa y postmetafísica de los fundamentos normativos del Estado constitucional democrático. Esta teoría se mueve en la tradición del derecho racional, que renuncia a las fuertes presuposiciones tanto cosmológicas como relativas a la historia de la salvación, que caracterizaban a las doctrinas clásicas y religiosas del derecho natural. La historia de la teología cristiana en la Edad Media, y en especial la Escolástica española tardía, pertenecen, naturalmente, a la genealogía de los derechos del hombre. Pero los fundamentos legitimadores de un poder estatal neutral en lo concerniente a cosmovisión proceden finalmente de las fuentes profanas que representa la filosofía del siglo XVII y del siglo XVIII. Sólo mucho más tarde fueron capaces la teología y la Iglesia de digerir los desafíos espirituales que representaba el Estado constitucional revolucionario.”

Ahora y en las demás ocasiones en que mencione las ponencias de los dos filósofos alemanes reunidos en aquella ocasión emplearé la traducción de Manuel Jiménez Redondo: *Debate Habermas-Ratzinger: Discusión sobre las bases morales del estado liberal*, 2004, disponible en [www.avizora.com/publicaciones/filosofia/textos/0071\\_discusion\\_bases\\_morales\\_estado\\_liberal.htm](http://www.avizora.com/publicaciones/filosofia/textos/0071_discusion_bases_morales_estado_liberal.htm).

profesan creencias bíblicas- ven este tiempo como el de «la abolición del hombre» (C. S. Lewis), de la pérdida de la sabiduría (Leo Strauss), de la incapacidad para pensar en la naturaleza (Robert Spaemann), de la pérdida del sentido de la persona en el dominio de la «razón abierta» (Hans Urs von Balthasar) y otros modos afines.

Al Dios de los cristianos, detalla Ruiz Retegui, lo han suplantado «los dioses de la ciudad»: la «libertad», la «democracia», la «autonomía», el «progreso», el «bienestar», la «educación», lo «científico», la «cultura»... se han convertido, dice, en valores absolutos. No es que antes no fueran valores, sino que eran relativos, en el sentido de que dependían de otros. Lo singular ahora es que se han hecho independientes y absolutos.

Me gustaría poder decir a Ruiz Retegui que, en lo que acabo de resumir de su contribución, ha dado dos pasos y no sólo uno: ha comenzado por hablar del desarrollo de la técnica y ha derivado luego hacia la deificación del progreso, del bienestar, de lo científico –todo lo cual tiene clara relación con la técnica, es cierto-, si bien el teólogo habla además de la deificación de la educación –que habrá de ser, por tanto, la educación técnica- y la de la cultura –que habrá que entender, por ello, en sentido asimismo técnico, de cultura técnica-; es más difícil conciliarlo con la deificación de la libertad y la democracia, a la que también se refiere. La libertad, sí, podría decirse que se convierte en requisito para sacar todo el partido a la tecnología: hay que ser libre para usarla y, cuanto más libre sea uno, más podrá usarla (la use o no la use). Pero ¿la democracia?

También, es cierto, se pueden ver vinculaciones entre tecnología y democracia: como la libertad de uso de la tecnología por cada persona causa por necesidad “conurrencia”, hace falta que unos se impongan y que otros cedan y lo más sencillo es decidirlo a votos.

De todas formas, parece que está claro que, en el razonamiento, se vinculan dos hechos que, en puridad, son distintos: uno es el desarrollo tecnológico y otro es la deificación de una serie de realidades concretas que explican un uso concreto de esa tecnología, que, por la misma razón, podría haberse usado y se podría usar de otra manera.

Si ahora le preguntamos a Ruiz Retegui por qué ha ocurrido así –que la tecnología y su uso se han dado de ese modo-, la respuesta que da en esas páginas no deja lugar a dudas: se puede afirmar –sin miedo a hacer simplificaciones deformadoras, dice explícitamente- que las circunstancias de nuestros años son fruto de los principios que afirmaron en el siglo XVII Hobbes, Descartes, Galileo y demás teóricos de primera línea.

No es cosa de recordar ahora cuáles fueron esos principios. En relación con los dos pasos anteriores –el impacto de la tecnología y los conceptos explicativos que, de facto, se aducen o se asocian a ello- se recordará que Descartes dio un paso principal para proponer que el conocimiento dependa de

mí mismo, y no de la realidad que se me representa en el objeto de mi conocimiento; que Galileo optó definitivamente por la experiencia como guía prioritaria de la ciencia y que Hobbes llegó a la conclusión de que lo que descubrimos así no es lo principal de la realidad, pero es exactamente lo que nos permite dominar la realidad, y que de eso se trata.

Pero Ruiz Reteguí da aún otro paso adelante y nos explica no ya cómo ha ocurrido, sino cómo *ocurren* esas cosas en la historia; esto es: da una respuesta al problema del cambio histórico como problema propiamente epistemológico, no como hecho histórico concreto. Dice al respecto que, en nuestros días, los cambios aparecen inquietantemente arrasadores, como no se manifestaron cuando aquellos principios fueron formulados, en el siglo XVII. En un principio –sigue–, los principios inspiradores de la “modernidad” (palabra que, lo confieso, no me gusta; porque es un barbarismo y porque puede ser una petulancia de los que se consideran modernos a sí mismos<sup>2</sup>) fueron expresados casi exclusivamente en ámbitos intelectuales, sin especial fuerza inmediata para configurar el mundo y la mentalidad de las personas y de los pueblos. Que en aquellos tiempos aún estaban fuertemente vigentes costumbres, actitudes, opiniones, realizaciones culturales, que tenían raíces cristianas desde muchos siglos atrás. (Yo añadiría que, salvo Spinoza, acaso todos los padres de la criatura fueron cristianos, varios de ellos piadosos cristianos, algunos de los cuales, católicos). Pero que las realidades culturales (y esto ya no es cosa exclusiva del siglo XVII), aunque puedan ser fuertemente coherentes, no son simultáneas: los elementos de una misma cultura aparecen en tiempos sucesivos. Quizás en los primeros estadios de la cultura aparecen las ideas de fondo, luego las fuerzas elementales, por último suelen aparecer las construcciones culturales más sofisticadas. Cuando se vive un «siglo de oro» de una cultura, suele ser cuando sus bases han muerto y sus fuerzas están debilitadas. En el siglo XVII, por lo que ya hemos dicho, se pusieron en solfa las bases del conocimiento filosófico (Descartes) y científico (Galileo), las de su utilidad (Hobbes), luego vino la física de Newton y fue Emmanuel Kant quien tradujo todo eso a la filosofía moral, ya a finales del siglo XVIII.

Más de una vez me he revelado contra este tipo de razonamiento y he “denunciado” que no pocos filósofos, al trazar este tipo de análisis de las situaciones históricas como reflejo y consecuencia de unas propuestas filosóficas concretas, suponen un determinismo tan grosero como el de los materialistas de antaño. Pero, en mi función de abogado del diablo, que, en la introducción a este libro, ha empezado por someter a juicio el orden temático que he dado yo mismo a aquello que dijimos desde 1997, tengo ahora que decir que eso –dar un orden a unos hechos o, al menos, a unas tendencias– es lo

---

<sup>2</sup> Sobre el origen de la acepción de *moderno* y de *modernidad* a que nos referimos, la primera lección que recoge Jürgen Habermas en *El discurso filosófico de la modernidad (Doce lecciones)*, Madrid, Taurus, 1991, 462 págs.

mismo que hace Ruiz Retegui y que, por tanto, lo que diga de sus páginas debo decirlo de las mías.

De lo que explica Ruiz Retegui, me quedo con este hilo argumental: al dar la primacía al conocimiento que uno mismo obtiene por su propia experiencia, aquellos pioneros se abocaron a un escepticismo radical, fueran o no conscientes (Hobbes sí lo fue) de que lo que se descubre de esa forma es una mera dimensión de la realidad, y no la más importante. Concretamente, de esa manera no puede averiguarse la esencia, ni la finalidad, ni siquiera el significado último de lo que conocemos.

Consecuentemente, la versión científica de la ética que se gestó de hecho fue la «ciencia de la costumbre», como recuerda Ruiz Retegui. La propuesta de aquellos filósofos, si se llevaba a efecto, implicaba poner a la gente a merced de lo que los científicos les aportaran. Llegó con ello, y estamos hoy, en la hora de los *expertos*. Como resultado de aquellos planteamientos, hoy son no pocos los no atienden tanto al saber que ellos mismos alcanzan con la lectura directa y con la aplicación de la propia inteligencia como al que se logra por medio de la aplicación del método científico y se les da a conocer por los resultados. Así, aprecian el saber por su valor instrumental, su aplicabilidad práctica, más que por su fuerza significativa y por su riqueza de *verum*, advierte Ruiz Retegui.

Consecuentemente, la ausencia de significado que tiene el conocimiento científico deriva hacia una manipulabilidad sin límites de ese conocimiento y de la realidad a la que da acceso. Pensemos en si no es esto lo que hay tras los razonamientos que se aducen para justificar el uso de embriones humanos en la bioética (del que se ha hablado en este libro por ésta y por otra razón, que a su tiempo daremos). Es en realidad, dice Ruiz Retegui, una actitud patética, porque se trata de la búsqueda de algo que previamente se ha hecho imposible. La verdad a la que se llega por el camino de lo que empezó siendo un racionalismo experimentalista es una verdad esencialmente hipotética, penúltima, completa y científicamente exenta de cualquier referencia al fin y, por tanto, absuelta del *bonum*. Ha aparecido un tipo de *verum* que no tiene ninguna relación con el *bonum* ni con el *pulchrum*, que antaño se decían “convertibles”. Las doctrinas de la verdad que se han desarrollado han sido predominantemente lógicas, de *veritas ut adequatio*. De entre las tradicionales disciplinas filosóficas, la única que ha sobrevivido medianamente es la lógica. Sobre la ética natural, se ha impuesto la ética consecuencialista, que no es la ética del *verum* como *bonum* y *pulchrum*. Al despojar el conocimiento de su capacidad de alcanzar la naturaleza y la teleología de las cosas, la única referencia posible para la conducta humana es el precepto externo o las consecuencias de la acción. La ordenación de la inteligencia hacia la verdad ha sido sustituida por la ordenación de todo conocimiento hacia el dominio del mundo, y el dominio del mundo se entiende de modo exclusivamente instrumental. Y, al mismo tiempo, por su propia dinámica, el *pulchrum* -la belleza- se traduce en teorías del arte por el arte, con las que se rechaza como

retrograda o «moralista» cualquier presentación de la belleza en dependencia de la verdad o del bien.

Lo malo es que se ha pagado un precio enorme: se ha perdido la realidad más real, la persona humana. Si la realidad es sobre todo lo que conoce la ciencia, el hombre será, ante todo, aquello que pueden dar a conocer las ciencias biomédicas, y todo aquello que se consideraba suprema manifestación del espíritu -la libertad, la entrega, el amor, la vida mística, la culpa...- se nos presentan en la divulgación científica como epifenómenos de procesos que en el fondo son tan materiales como el movimiento de los planetas. La visión científista presenta al hombre como un sistema biológico, más complejo de lo habitual, que por esa complejidad se ve abocado a algunos fenómenos exclusivos que llevaron antiguamente, cuando el hombre era aún ignorante de la verdad científica, a hablar de cosas como el alma, la libertad, el conocimiento o la dignidad de la persona.

Es verdad que, en la escuela, se enseña a todo niño y niña occidental que, en 1789, hubo en Francia una revolución que llevó a extender por el mundo la convicción de que la libertad, el conocimiento y la dignidad humana son varias de las cosas principales por las que hay que luchar. Pero –arguye Ruiz Retegui- se encargó Foucault, en *Las palabras y las cosas* (1966<sup>3</sup>), de advertir que eso quiere decir, en realidad, que el hombre es un invento del siglo XVIII, precisamente de los *philosophes* cuyas ideas se impusieron con la revolución liberal.

En consecuencia, el ser del hombre se confunde con su vivir físico, y los bienes de esta vida se identifican con los bienes que son propios de la condición de «cuerpo vivo» que tiene la persona humana. La actual pasión por la salud, por el deporte, por la comodidad y el confort, la difusión universal de métodos de gimnasia y de ejercicios para «estar en forma» -deduce Ruiz Retegui- son expresión de que el bien de la persona se ha situado esencialmente en los bienes de la vida física.

Doy por supuesto que Ruiz Retegui no ve mal que se cuide el cuerpo, sino que eso responda a una reducción a la vida física como el valor fundamental. En realidad, ¿no será eso también –un puro y simple reduccionismo, y no una consecuencia de la dignidad de la vida humana- lo que hace que repugne tanto la posibilidad de un castigo que signifique la destrucción de esa vida y, por tanto, no será eso lo que late detrás de la abolición de la pena de muerte, que se ha hecho general en Occidente en las últimas décadas?

No me atrevo a decir que sí. Me parece reduccionista. Pero tampoco puedo asegurar que no.

---

<sup>3</sup> Michel Foucault: *Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*, París, Gallimard, 1966, 400 págs.



El materialismo marxista –devuelvo la palabra a Ruiz Retegui-, pero también el consumismo no son sino formas distintas de la primacía de lo biológico (que han acabado por generar una dinámica económica perversa, que consiste en fabricar las cosas con la doble finalidad de que sean funcionalmente perfectas y que caduquen prontamente para que puedan ser sustituidas por el “nuevo modelo”).

Cosa que tiene la más paradójica relación -en términos de puro razonamiento, claro está- con la eutanasia. Si la dimensión radical y esencial de la vida humana es la dimensión biológica y si los bienes reales de la existencia humana son los bienes de la corporalidad y de los sentidos, entonces, cuando la vida física decae de tal manera que ya no puede ofrecer ni biología pujante, ni placer, ni sensaciones gratas, ni emociones satisfactorias, ni experiencias ricas, no se le ve el sentido a mantenerla. Lo confirman incluso los argumentos que se emplean, al menos cuando se alega que la dignidad de la persona conlleva el derecho a la *calidad de vida* que se considera imprescindible y, por tanto, a una muerte «digna». Aquí, dignidad de la persona es un concepto obviamente reductivo, si es que es en efecto reductiva una cualificación de la vida, incluso biológica, en términos materialcientíficos. Pero lo nuevo es esto último: no que haya gente que desee morir y ponga los medios –como han hecho habitualmente los suicidas-, sino que el argumento sea científicotécnico.

En realidad, diría yo, lo singular acaba en la íntima relación entre lo que interesa de la ciencia y la búsqueda de la propia felicidad reducida en último término a hedonismo. Le diría con gusto a Ruiz Retegui que la actitud que describe podría denominarse hedonista científica y le diría también que así se explica la referencia que él mismo hace a la violencia a renglón seguido. Un hedonismo científico, tal como él lo describe –sin llamarlo así- es la creación y la aceptación de una necesidad que se vincula a la convicción de que nos comportamos conforme a leyes necesarias –fijas, inmutables, superiores a nosotros mismos-, y eso implica dejarse llevar también por la violencia como si fuera fruto de esa ley general. Sería absurdo –explica el filósofo- tratar de evitar la caída de un cuerpo inerte que se guía por la ley de la gravedad, dándole razones, hablándole para que se detenga. La manera de controlar lo que tiene un comportamiento necesario es interferir en las fuerzas que lo arrastran según las leyes del paralelogramo de fuerzas; es decir: no hay otra vía, para detener la violencia, que la propia violencia. Es sugestivo lo que recuerda que decían algunos griegos de la época clásica: que el régimen propio del ágora, que era donde las personas ejercían la libertad, era la política y el diálogo, en tanto que el régimen propio de la casa era la violencia, porque el ámbito del hogar -ese espacio en que tenían lugar los procesos vitales elementales como el nacimiento, la nutrición, el crecimiento, la enfermedad, la muerte- era un ámbito de necesidad, y la necesidad se gobernaba y se gobierna con la violencia. Si estas necesidades se prolongan y se trocan en hedonismo, alentado por la oferta científica, se comprende que Ruiz Retegui llegue a

concluir que, en una cultura en la que se fomenta e incluso se excita la búsqueda de los placeres puramente biológicos, carece de sentido que los mismos que fomentan ese hedonismo alcen clamores contra la violencia o que los sociólogos se extrañen de las dificultades para erradicar la violencia de una sociedad apoyada en esos cimientos. Hay una afinidad intrínseca, dice, entre la visión cientifista, el hedonismo y la violencia en el trato entre las personas.

### ***El papel principal de las relaciones interpersonales***

Tiene que ver todo eso con las relaciones humanas: si las situaciones de alegría, de amor, de fe, de gozo de cualidades, son consideradas como situaciones del mecanismo humano, ya no importa quién las provoque –el amigo, la amiga-, sino que puede ser mejor –más satisfactorio, más barato, menos comprometido...- lograr esas situaciones por otros medios que se nos brinden en la ciencia. La importancia que va tomando la construcción de la llamada «realidad virtual» tiene que ver con ello y es más importante de lo que parece porque implica la afirmación de que los contenidos esenciales de las experiencias humanas los constituyen las situaciones del sujeto, y la subjetivización de las experiencias –afirma Ruiz Retegui- implica la manipulabilidad ilimitada de las personas. Si la persona es un ser relacional, la manera adecuada de tratarla será el diálogo. Pero, si es un mecanismo en el que se pueden provocar afecciones diversas, se le puede tratar exclusivamente con medios biofisiológicos. Algunas veces, el recurso a los sedantes –siendo tan conveniente en tantos casos- se convierte en no pocos en una consecuencia de lo que acabo de decir con las palabras de Ruiz Retegui. Es lo mismo que ocurre con las drogas o con la bioética, cuando lleva a la paradoja de que se hable de “crear” *hermanos* que –matándolos- aporten células para curar a sus *hermanos* (según se ilustrará más adelante para que no haya dudas de la interpretación).

La historia se comprende, en esa perspectiva –viene a decir el teólogo-, como sucesión de acciones humanas preferentemente científicotécnicas que tienen un carácter lineal y homogéneo: es el tiempo cósmico de la regularidad de los movimientos planetarios, explica Ruiz Retegui. Toda visión trascendente o vertical desaparece del horizonte. Ya no interesa la épica. De la historia interesa la vida cotidiana, lo ordinario y común, cree Ruiz Retegui (y, sobre esto, hay que advertir que el interés por lo ordinario se justifica de otro modo, más que de sobra).

Interesa el *progreso*, entendido como lo que conduce al disfrute cada vez mayor que nos proporciona la ciencia. No se ha tenido en cuenta en grado suficiente la idea de Von Balthasar de que, después de la revelación cristiana, la historia como totalidad, así como el hombre singular, proviene de Dios y va hacia Dios, sino que, entre los teólogos, se afirma que el tiempo pagano, mítico, sería cíclico, siempre retornante a su principio, mientras que el tiempo de la revelación se desarrollaría en línea recta.

Pero Ruiz Retegui va más allá y se pregunta *si la dirección unívoca del tiempo bíblico es una característica, sobre todo, del tiempo del Antiguo Testamento, en el cual la misma revelación se desarrolla temporal e históricamente, y si se puede pretender una linealidad semejante para el tiempo del Nuevo Testamento, después de la ascensión de Cristo al cielo.* En todo caso –explica-, “la ilusión de un tiempo puramente lineal sólo pudo surgir cuando se concibió el tiempo no ya de modo religioso y teológico, sino material y científico. Pero entonces al mismo tiempo aparecieron las «antinomias de la razón pura»: ¿cómo puede, en efecto, «desembocar» en la eternidad de Dios un tiempo mundano.”

La primera respuesta es muy simple: es que se ha renunciado justamente a desembocar en la eternidad de Dios.

¿En la eternidad de Dios pero no, en cambio, en alguna otra forma de eternidad? A esto Ruiz Retegui no responde porque las personas que piensan como él dice –luego me preguntaré si las hay- procuran expulsar de su horizonte la perspectiva de la muerte. Bien entendido que la comprensión cristiana del tiempo y de la historia no lo resuelve todo de manera que los cristianos no podamos entender por qué otros no lo son o por qué viven como si no lo fueran. Eso sería la más repugnante de las prepotencias. “Permanecer con Jesús expuestos a los riesgos de «la hora» -escribía también Von Balthasar y cita Ruiz Retegui-, significa renunciar para siempre a toda tentativa de abrazar en una mirada, que unifique sin residuos de ambigüedad, la historia del mundo y la historia de la salvación. Nada en el devenir de la historia humana puede valer como signo, inequívoco para una razón neutral, de que se encuentra en un punto determinado de la historia de la salvación.”

Von Balthasar entendía, por eso, que la afirmación del jesuita Teilhard de Chardin de que hay que considerar la fe y la ciencia como «un único, global acto de conocimiento» supone que son dos los ojos con los que el hombre mira hacia el fin de la historia y a través de los cuales obtiene una imagen plasticoprospectiva de la marcha hacia el fin. Y eso hace “inevitable que cada ojo -el del conocimiento y el de la fe- asista al otro con su capacidad visiva, de donde se da lugar a una ciencia global, filosoficoteológica del sentido de la historia”.

No es éste el lugar propio para plantearse si eso es suficiente o si hay que atender a la existencia de un tercer ojo a que se viene refiriendo el teólogo indioespañol Raimon Panikkar, cuando dice que hemos de conocer por medio del cuerpo, de la razón y del espíritu para acercarnos a un conocimiento cabal de la realidad –Realidad, con mayúscula, en sus escritos- porque la Realidad consiste en Dios, los hombres y el mundo y no como parcelas separadas, ni siquiera complementarias, sino radicalmente respectivas entre sí, entre las tres, de manera que una no es real sin la otra (no se me ocurriría decir que *no puede* ser real sin la otra; digo exclusivamente que no son reales). En Panikkar, eso llega a una idea de Dios y de la Trinidad que no es de este lugar, al menos por

ahora, pero que nos ayuda a comprender que el reduccionismo que hay en el hecho de concebir la historia como mero progreso biológico homogéneo y lineal es mayor incluso de lo que se podía pensar<sup>4</sup>.

Por lo demás, no hay que ser adivino para advertir que el biologismo reduccionista tampoco es ajeno a algunas formas del ecologismo actual y de la defensa de los animales –sobre todo en la medida en que implican una cierta “antropomorfización” de los mismos, o una reducción animal de las personas-, ni le es ajeno el denonado afán de no pocos astrofísicos por descubrir que hay vida en otros lugares de universo (a partir del supuesto de que no hay razón para que este rincón de la realidad que es la Tierra detente un privilegio semejante).

En ese sentido, a Ruiz Retegui le preocupa que el biologismo reduccionista haya llegado a empapar el comportamiento común con algunas costumbres y formas de expresión que no son patrimonio de los científicos. Quizás es excesivo inquietarse porque la gente hable de «ponerse las pilas» para decir que va a desplegar una actividad más intensa y vigorosa o porque, en los ordenadores, se denomine «cuadros de diálogo» a algunos recursos con los que se presentan las posibilidades automáticas del artefacto (porque, en el fondo, dialogamos, en efecto, con ellos, sólo que como máquinas que median entre nosotros y la persona o las personas que lo construyeron). En lo que ciertamente se llega más allá –sin que haya que espantarse- es en que, a esas máquinas, las llamemos “inteligentes”, como en efecto ocurre a veces. Y aún le convence menos al filósofo –que es sacerdote católico- que, en algunas parroquias, se instituyan «talleres de oración», como si se tratara de un lugar donde se construyen justamente artificios, aunque sea en el sentido etimológico de esta palabra.

Pero lo verdaderamente grave sería que todo eso que ver con lo que él considera el cambio capital que se ha llevado a cabo en la inteligencia y en el modo de razonar de las personas y que es el que ha abocado a la pérdida progresiva de la capacidad de reconocer y tratar a las personas singulares, de comprometerse, de ser fieles, de tomar decisiones que verdaderamente configuren la vida sin enajenarla en hedonismo científico o acientífico.

Ruiz Retegui lo liga a lo anterior porque cree que, de esa forma, la inteligencia ha dejado de ser principalmente el “órgano” de la conexión dialógica con Dios y con los demás y se ha reducido a la capacidad de abstraer leyes universales que regulen, trascendiéndolos, los casos particulares. En esta situación, el uso de la inteligencia se hace instrumental y está intrínsecamente ordenado al dominio de la realidad. Que ya no aparece como digna de contemplación, sino como conjunto de materias primas, dotadas de

---

<sup>4</sup> Remito a Raimon Panikkar: *De la mística: Experiencia plena de Vida*, Barcelona, Herder, 2005, 302 págs.

propiedades pero desprovistas de significados, que pueden usarse para cualquier fin.

Y eso tiene que ver con la libertad en la medida en que, según el teólogo, el sentido originario de la libertad es el de la capacidad de dar respuesta propia a las interpelaciones de la realidad, especialmente de la realidad de la otras personas cuando nos encontramos comprometidos con ellas en un proceso dialógico. Cuando el diálogo se olvida como actividad humana de primer orden –arguye textualmente- y los niveles vitales más altos se sitúan en las experiencias sensibles o en las intervenciones sobre la naturaleza, la libertad pasa a ser considerada simplemente la posibilidad de actuar para hacer lo que se quiera –es decir: para infundir los significados que se decida- sobre un mundo neutral. Así no puede entenderse la expresión evangélica *veritas liberabit vos*. La libertad se reduce a conocimiento de leyes universales que permiten dominar: *abstrahere et impera*. Y por ello se entiende que la libertad se desplace del ámbito de las decisiones humanas comprometidas y de las relaciones personales dialógicas hacia el ámbito del dominio. No se ve el sentido de usarla como capacidad de tomar decisiones radicales, que configuran de verdad la propia vida.

### ***Un inciso esclarecedor sobre los buitres, los osos y los burros como cuasipersonas***

El dictamen que acabo de glosar suscita a este abogado del diablo varias preguntas. La primera es la de *si se piensa así* o, mejor, *si hay alguien que piense así* y explique su actitud de esa manera. Que hay hombres y mujeres violentos, que hay mujeres y hombres hedonistas, que hay ecologistas desmadrados, que hay drogadictos y ludópatas, es cosa clara para quien lee un periódico habitualmente y se relaciona con los demás. En la introducción a este libro he hablado de los ecologistas que matan el día –en realidad, se ganan el pan- contando buitres en el alto de un monte al que han subido en un todoterreno y con silla de plástico. Y, sin renunciar a suscitar una sonrisa al menos en el lector (porque, a estas alturas, lo necesita), querría resaltar lo que supone precisamente el hecho de que nos haga sonreír. Lo del ecólogo *contando buitres* lo ha visto el que suscribe con sus propios ojos, en el ejercicio del montañismo y con regocijo. En cuanto al insólito cambio de hábitos alimenticios de los buitres –que ya no se conforman con lo que se han conformado durante siglos, la carroña, y recurren a cazar animales vivos-, se descubrió en los Pirineos cuando empezaba el tercer milenio: un pastor consiguió que su queja llegara al periódico regional; los buitres atacaban a sus ovejas; el consejero de Medio Ambiente de turno respondió en el mismo diario con unas declaraciones socarronas: *decir que un buitre ataca animales vivos es como decir que un buey vuela*. Pero el campesino insistió; otros campesinos le secundaron y, en efecto, se comprobó que el cuidado de los ecologistas no se compadecía con la disminución de la carroña. ¿Qué hacer? Lo primero de todo,

indemnizar debidamente a los pastores beneficiados<sup>5</sup>. Y digo beneficiados porque les pagaban muy bien, como debe ser.

Pocos años después, en 2005, cuarenta ganaderos pirenaicos, de España y Francia, se reunieron para hacer frente a la pretensión de los gobernantes de la capital respectiva de soltar osos.

Se supone que lo que se intentaba era que el Pirineo volviera a su ser, entendiendo por su ser lo *autóctono* y, ¿por autóctono?, autóctono, ¿cuándo (y eso, no porque no fuera autóctono el oso pardo pirenaico, sino porque a lo mejor también lo fue el dinosaurio? Lo que se puede asegurar es que los cuarenta ovejeros lo entendieron así –como búsqueda de lo autóctono- porque se hicieron una fotografía para la prensa con una rudimentaria pancarta donde se leía *Que nadie tape nuestra voz* y uno de ellos explicó a un periodista *que habían convivido con los dos osos que había, Cannelle y Camille, porque decían que eran autóctonos, pero que no iban a permitir que se introdujera ninguno más; que por ahí no pasaban*<sup>6</sup>. Se colige que *Camille* era oso y *Cannelle* era osa y que *Cannelle* se había muerto sin procrear.

En semejante situación, ¿cómo asegurar la subsistencia de los osos autóctonos? No había más remedio que importar alguna osa, se supone que sin detenerse en el pensamiento de que ya no sería autóctona y, consecuentemente, sus posibles retoños serían, en el mejor de los casos, mestizos autóctonos, no autóctonos de siempre, por decirlo así.

No importaba. De facto, la reunión y declaraciones de los cuarenta ovejeros suscitaron en pocas horas reacciones virulentas. Un miembro del Grupo de Reflexión Basabiziaren Aldeko Taldea les dio la razón, pero para recordarles seguidamente que tampoco eran compatibles los cuervos con los corvifigidas que echaban al maíz, ni las abejas con los insecticidas y fungicidas que ellos mismos empleaban, *ni tantas y tantas especies pertenecientes a la fauna y flora con el Progreso y el Desarrollo, sea este sostenible o no; como tampoco un aire respirable, ni mares vivos, ni aguas limpias, ni...*<sup>7</sup>

No en días, sino en horas, llegó la solución definitiva:

**“Autorizados 100.000 euros para indemnizar los ataques del oso**

*“El Gobierno continuará también con las compensaciones y medidas preventivas*

“GEMA SANTAMARÍA. P[...].

---

<sup>5</sup> Me referí a éste y otros hechos que abundan en lo mismo en *Navarra, cien años de historia: Siglo XX*, Pamplona, Diario de Navarra, 2003, cap. “El culto a la naturaleza”.

<sup>6</sup> *Cfr. Diario de Navarra*, 30 de abril de 2005, pág. 42.

<sup>7</sup> “Osos, ganaderos y ecologistas”: *Diario de noticias*, 5 de mayo de 2005 (“Cartas al director”).

“El Gobierno [...] ha aprobado una partida de 100.000 euros (16,6 millones de pesetas) para indemnizar los ataques del oso al ganado que se produzcan en 2005. Las indemnizaciones se dan por animal muerto o herido, con el correspondiente certificado del guarderío de Medio Ambiente.”

Hay constancia de que, unos años antes –pocos-, cuando *Camille* empezó a matar ovejas y los del Gobierno a pagarlas, un campesino de la comarca y un historiador afincado en ella mantuvieron conversaciones sobre la posibilidad de comprar un rebaño de ovejas y un oso, soltar ambos en el común, debidamente enseñado el oso sobre la ubicación de las ovejas, y pasar al consejero de Medio Ambiente las facturas que, sin lugar a dudas, generaría la consiguiente relación, que cabría llamar obúsula. No lo hicieron porque el campesino era mecánico y el otro historiador y les suponía a los dos cambiar de oficio y, sobre todo, de hábitos, y no tenían una necesidad tan acuciante como la que habían mostrado los buitres ante el abasto de carroña. Pero, en previsión de que pudiera concebirse un designio como ése –precisamente previsible por la subsistencia de mentalidades pre ecológicas en el momento de que se habla-, los del Gobierno se adelantaron, primero, a señalar *oseras* –o sea poner puertas al campo y decidir dónde debía habitar el oso- y a advertir que, de los cien mil euros dichos, ninguna explotación de ganado extensivo ovino podría percibir más de 3.005, 6.010 ó 9.016 euros al año, dependiendo de la osera en que se encontraran las ovejas susceptibles de ser atacadas, así como del tiempo que las susodichas permanecieran en las mencionadas oseras. No se sabe que hubiera normas que contemplaran la posibilidad de que algún oso se saliera de la osera y, en ese caso, si mataba ovejas foranas a la osera en cuestión, qué cantidad podría llegar a cobrar un mismo ovejero a quien le sucediera varias veces. Y esa laguna era importante porque podía dar lugar a artimañas como las que soperaron, según queda dicho, el historiador y el mecánico de la zona.

En todo caso, se trataba de un asunto identitario pero científico –no simplemente autoctonizante-: en la misma noticia se hacía saber que los correspondientes técnicos franceses y españoles habían elaborado unas bases para preservar el oso pardo y que esas bases incluían

“diseñar un programa con la mayor aceptación y participación social posible para duplicar la población de osos con un seguimiento exhaustivo; evitar la mortalidad de la especie por la acción humana, erradicar las prácticas furtivas y el uso de venenos, estableciendo medidas para reducir el riesgo de muerte de osos durante la práctica de la caza; medidas de protección y prevención de los ataques al ganado y el pago de indemnizaciones y compensaciones; impulsar la información y educación ambiental; promover el desarrollo con apoyo de la imagen del oso y asegurar los fondos para desarrollar el plan”<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> *Diario de Navarra*, 10 de mayo de 2005.

En la nota de prensa se resaltaba, como se ha visto, lo de los cien mil euros para los ganaderos. No se decía lo que habían cobrado los técnicos por sentar esas bases, ni si las tendrían que desarrollar y detallar y cobrar por tanto, ni lo que supondría la aplicación de las mismas, incluidos los gastos y dietas que, por lo menos, tendrían que percibir los ecólogos necesarios para contar todos los días los osos, esto último sobre la base de que, si había que contar buitres, no se ve que pudiera haber razón alguna para no contar osos. Al menos todas las semanas. O, como poco, cada quince días. Tampoco se aclaraba lo que quería decir la penúltima base: lo de *promover el desarrollo con apoyo de la imagen del oso*. Salvo que se refirieran a fomentar el turismo a base de pintar osos en las tapias, junto a las carreteras, o cosas así.

Se ve más gravedad en el asunto si se tiene en cuenta que estas cosas son contagiosas y que, en una época como la nuestra, de preocupación por la identidad (de lo que algo se ha dicho en este libro y se ha de volver sobre ello aquí), el problema que plantea la reivindicación del oso autóctono es que hay lugares donde –aunque haya buitres– no se les tiene por autóctonos y, en un caso así, ¿qué procede reivindicar?

Cuando sucedía lo de los osos pirenaicos, algunos de Zamora -antiguo Reino de León, España-, que se encuentran precisamente en ese aprieto, ya habían respondido que el burro. No iba a ser menos un burro que un oso. Ya que no buitres, se habían puesto a contar burros, previa definición del *burro zamoranoleonés* (“animal corpulento –explicaban en léxico científicozoológico-, de cabeza voluminosa y con orejas anchas y agrandadas”), y resultó que sólo quedaban 1.300 por los años de 2005. En realidad, eran muchos más burros en León y Zamora que buitres en todo el Pirineo, desde el Mediterráneo hasta el Atlántico. Y no digamos osos (aunque, para esas fechas, las cosas se habían empezado a complicar en este otro asunto, y ya se hablaba de que *Cannelle* había parido un oseño antes de morir; lo malo es que no se daban razones para que asegurasen que el padre era autóctono y que no se trataba de un mestizo; porque se hablaba ya de que había tres osos machos -*Camille* y *Aspe Oeste*, que eran pirenaicos auténticos, y *Néré*, al que le habían puesto nombre euskaldún y de emakume pero que era esloveno- e incluso se contaba que en realidad llegaban a quince los que deambulaban por estos parajes; aunque todos debían ser machos porque incluso los del Gobierno de la Francia estaban decididos a echar cinco osas vírgenes y asegurar el porvenir<sup>9</sup>).

En cualquier caso, y sin duda porque 1.300 burros les parecían pocos burros a los de Zamora y León y, en todo caso, para evitar que se llegara a la situación del oso pardo pirenaico –aunque hubiera quince y alguno extranjero-, tomaron cartas en el asunto las gentes más sensibles a esos problemas. En realidad, para

---

<sup>9</sup> Cfr. *Diario de Navarra*, 18 de mayo de 2005. Más información, *ibidem*, 5 de agosto de 2005 (“Francia retrasa la introducción de osos en el Pirineo hasta 2006”).



entonces, los de la Asociación Nacional de Criadores de Ganado Selecto de Raza Zamorano-Leonesa ya habían suscrito convenios con varias universidades del país (España, me refiero) y, concretamente en la Universidad Complutense (pero no la de Compluto-Alcalá de Henares, sino la de Madrid), en el Departamento de Medicina y Cirugía Animal, se habían dirigido varias tesis doctorales sobre el asunto. Por el carácter científico del problema es más prudente transcribir el dictamen de una de las investigadoras del susodicho:

“A[...] Á[...] explica que el principal problema con el burro zamorano es que la mayoría de los que quedan son muy viejos y la población está muy aislada, de ahí que sea necesario probar prácticas diferentes de inseminación. Las dos últimas primaveras han instalado en Zamora un circuito de inseminación artificial que ha obtenido muy buenos resultados. Á[...] añade que el semen que se ha utilizado es semen refrigerado, que es el que se obtiene del burro, se mantiene a 15 grados centígrados y se utiliza en un plazo no muy superior a las 24 horas. En el Departamento también se investiga con la posibilidad de utilizar el semen congelado, ya que se cuenta con un buen banco de semen de especímenes valiosos, pero de momento no se ha conseguido que sea eficaz para preñar a las burras”<sup>10</sup>.

### ***El sentido de dar sentido a lo que a lo mejor carece de sentido***

Haya o no conseguido la sonrisa de quien lea esto, habrá que preguntarse (y, cuando llegue el momento, querría saber lo suficiente para hacerlo) si suscitamos nosotros sonrisas parecidas con los comportamientos que a nosotros nos parecen “naturales”. Sería un saludabilísimo baño de crítica. En puridad, uno lee los periódicos más ajenos a su manera de pensar, todos los días, precisamente para eso: primero y principal, para saber cómo piensan los demás (y por eso me llaman la atención cosas como las de los buitres y los burros) pero, de paso, me entero de lo que, probablemente, piensan de mí. Y no me veo retratado, la verdad. Lo cual no empece, sin embargo, que me haga más preguntas para saber por qué las cosas son así y qué es lo que alza esas barreras de inexplicable incomprensión entre un historiador sesentón y no digo un burro, sino sus valedores.

De todas formas, lo que ahora me pregunto sin chanza es si hay una persona que, ella sola, tenga en su mente el sistema de pensamiento que traza Ruiz Retegui o el que yo mismo construí desde 1997 (y que expuse en la introducción a este libro) con los elementos que iba arrojando aquella tormenta de ideas de que se habló al principio. Y me parece que hay muy pocos.

Algunos sí. Pero pocos.

Y eso supone varias cosas: una, la de ser conscientes de que no son pocos, en cambio, los que se ven abocados o se deciden a ser hedonistas, o violentos,

---

<sup>10</sup> “Reproducción del burro zamorano”: *Servicio NotiWeb de Madrid*, 6 de mayo de 2005.

o dominadores y todo lo demás. Otra, que, aunque siempre haya habido peronas que han sido esto o aquello, parece convenido que *son más que antes*; aunque, en rigor, lo único que podemos asegurar es que, antes, cada una de esas actitudes se veía como anormal y ahora hay muchos que lo ven como cosa normal. Y esto último quiere decir que es que se ha constituido en hábito de comportamiento; esto es: en lo que al principio dijimos que entendíamos por *cultura*.

Ha nacido una nueva cultura, que convive con otra (y otras), o, si se prefiere, ha nacido una subcultura que convive con otras subculturas dentro de la cultura occidental que nos es común.

Y, como hábitos de comportamiento que son los que la forman, no requieren explicación para llevarlos a la práctica. Que el miembro del Grupo de Reflexión Basabiziaren Aldeko Taldea se la diera, según vamos a ver, es otro cantar. La gente no es tonta; todos pensamos y, tal cual vez, nos preguntamos por qué hacemos las cosas, también aquellas que solemos hacer. Pero no siempre llegamos a construir un sistema coherente. En puridad, son muy pocos –poquísimos– los que llegan a construirlo, y eso por la sencilla razón de que, para ello, habría que revisar todos y cada uno de los hábitos de comportamiento, que van –queda dicho– desde cómo sentarse hasta cómo desayunar o entender a Dios, si se cree en Dios.

Lo más que algunos logran es un sistema coherente pero parcial, incluso elemental, con muy pocas variables.

Cada persona –viene a decirme Higinio Marín en un comentario a estas páginas– no sigue la secuencia lógica de las ideas; a veces junta ideas por asociación, por evocación, por confusión; prescinde de corolarios necesarios o de supuestos inevitables que suplanta por otros y, sin embargo, habita –aunque sea de modo discontinuo– en una red de referencias ideológicas coherentes, que incluso pueden fundirse incoherentemente con otras y formar la sábana zurcida de imposibles con la que se cubre de la intemperie para dormir.

Eso ha ocurrido siempre así; no es un rasgo de nuestro tiempo. Durante muchos años –más de veinte– me he dedicado a rehacer, empíricamente, documento tras documento, la cosmovisión dominante entre la gente hispana del siglo XVIII (incluyendo en la *gente* a los esclavos igual que a los marqueses; en realidad, más esclavos que marqueses, por la sencilla razón de que había más) y llegué a publicar un primer libro donde adelantaba las conclusiones, *Quince revoluciones y algunas cosas más* (1992<sup>11</sup>). Pues bien, el resultado fue el que cabía esperar (y temer): por lo general, la gente común no enunciaba teorías, ni sistemas de pensamiento, ni siquiera justificaciones suficientemente consideradas; simplemente actuaba y, a veces, decía por qué. En consecuencia, *fue este historiador* quien *compuso* un sistema de pensamiento –una

---

<sup>11</sup> Madrid, Editorial Mapfre.

cosmovisión- con esas notas sueltas. Y lo único que puede afirmar sobre su posible veracidad –sobre su mera verosimilitud- es que es un sistema mínimamente *coherente* pero que, al hacerlo, descubrió *incoherencias* y, claro está, las expuso<sup>12</sup>.

También debo decir, sin embargo, que, según mi propia definición de *cultura* –conjunto de hábitos de comportamiento para responder a la mayoría de los problemas habituales en la vida de unas personas que conviven-, el hecho de que mis testigos del siglo XVIII no dejaran prueba documental de las reflexiones que les llevaron a hacer eso o aquello no significa que no reflexionaran.

Otra cosa es que no tuvieran los medios para expresarlo de manera que pudiera llegar hasta nosotros, siglos después. Hoy sí los hay y, por eso, nos llegan más explicaciones, que no son más coherentes o que, si son coherentes, suelen ser fragmentarias o, mejor, parciales, de una pequeña parte del sistema de vida en que se vive.

Ya hemos visto que aquel miembro del Grupo de Reflexión de marras llamaba la atención de que lo irreconciliable no era sólo el oso con la oveja, sino también los cuervos con los corvifigidas y las abejas con los insecticidas y fungicidas, y que de ahí pasaba a contraponer *tantas y tantas especies pertenecientes a la fauna y flora con el Progreso y el Desarrollo, sea este sostenible o no*. (Lo cual inducía a pensar que no admitía el *desarrollo sostenible*, que era la meta a conseguir, en cambio, por no pocos ecólogos, y eso era ya un modo suyo particular de pensar.)

Pues bien, el asunto quedaba claro al leer a continuación que, a su modo de ver –el del miembro del Grupo de Reflexión-, lo que suponía todo eso es que se había roto el equilibrio ecológico y *era imposible la vida salvaje*, además de que la de los animales domésticos también tenían plazo fijo de muerte *en esta sociedad industrial desbordada*.

Daba la impresión, tal como lo decía, de que el mal estaba en haber hecho imposible *la vida salvaje*. (Hay que advertir que *Basabiziaren Aldeko Taldea* –

---

<sup>12</sup> En puridad, algunas incoherencias las he ido advirtiendo después. Advertí las relativas al ejercicio de la justicia en un libro que sólo se ha editado en CD: *Derecho y justicia en la España y la América prerrevolucionarias*, Madrid, Fundación Histórica Tavera, 2000, 250 págs., en *Nuevas aportaciones a la historia jurídica de Iberoamérica*, coord. por José Andrés-Gallego, con colaboraciones de Enrique González Fernández, Jesús García-Añoveros, Silvia Hunold Lara, Manuel Lucena, Víctor Tau Anzoátegui, Javier Barrientos Grandon, Rigoberto Gerardo Ortiz Treviño, Marta Milagros del Vas Mingo, Roseli Santaella Stella, Miguel Ángel Fernández Delgado, Tamar Herzog, Jean-Pierre Tardieu, Carmen Bernand, Edgard Leite, José Antonio Ferrer Benimeli, Beatriz Vitar, Ernesto J. Maeder, Alberto Navas Sierra, Iván Darío Toro Jaramillo, Alejandro Guzmán, Norberto C. Dagrossa y José María Mariluz Urquijo.

Las incoherencias que he hallado en el ejercicio de la esclavitud, las he expuesto en *La esclavitud en la Monarquía hispánica*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2005. Se debe completar con *La Iglesia y la esclavitud de los negros*, en colaboración con Jesús García-Añoveros, Pamplona, Eunsa, 2002, 191 págs.

el nombre del Grupo de Reflexión del que era miembro- se puede traducir por “Grupo a favor de la Vida Salvaje”; aunque, siendo *bizi* “vida”, “salvaje” es propiamente *basati*, en tanto que *basa* se emplea más bien en el sentido de “rural”<sup>13</sup>; probablemente *basabiziaren* como “de la vida salvaje” es un giro batúa.)

Así que ya podía adivinarse con esto que, al final, la culpa recaería en los capitalistas o en los gobernantes (o en ambos), aunque la patada a aquéllos y a éstos repercutiera en el lipurdi de los modestos ovejeros:

“Y hacen falta grandes dosis de cinismo para hablar del futuro del oso en el Pirineo y no hablar del dismantelamiento de los complejos turísticos, pantanos, carreteras, líneas eléctricas, estaciones de esquí, etcétera, es decir, volver a dejarlo como estaba en la época anterior al sistema industrial. Sistema éste basado en el *oro negro* que está a punto de colapsarse, mientras tanto lo seguimos padeciendo en forma de guerras, represión, pandemias y enfermedades nuevas que se extienden a causa del cambio climático, la deforestación, la desertización, la destrucción de los ecosistemas, etcétera...”

A partir de esto, la intemerata:

“La tecnología nos desquicia, la ingeniería genética puede hacer habitable para las personas un planeta inhabitable, el hambre se incrementa en millones de personas año tras año, el paro también, el trabajo mata física y psicológicamente, el abuso de poder y la humillación están creando un polvorín que tiene todos los visos de estallar de forma sangrienta. La drogadicción es la vía para resistir, para aguantar el ritmo, para olvidar que nos estamos destrozando a la vez que destrozamos la Tierra. Ante esta situación, los Estados modernizan sus ejércitos, sus armas de destrucción masiva, su aparato represivo-judicial, el control internacional: están preparándose para ahogar en sangre las insurrecciones venideras.”

La solución, la libertad como anarquía, si puede interpretarse de ese modo la conclusión de que

“La única postura coherente, real y capaz de afrontar mínimamente el problema es la que lucha por la erradicación del sistema; empezando por toda domesticación ya sea política, económica o tecnológica”<sup>14</sup>.

Esto es: la oveja, como animal doméstico, no era más que un eslabón de la cadena de domesticación en que consistía la relación entre los poderosos y los demás y los demás.

Sin duda, sea acertado o no el dictamen, la realidad es más compleja; hay que contar con más variables para abordar un problema de semejante magnitud. También hemos domesticado muchas enfermedades, que por eso

---

<sup>13</sup> La explicación me la da Fermín Sáez Andrés.

<sup>14</sup> “Osos, ganaderos y ecologistas”: *Diario de noticias*, 5 de mayo de 2005 (“Cartas al director”).

han dejado de matar, y casi nadie está dispuesto a rechazar esa domesticación. En última instancia, salvar el oso autóctono importando osas foranas no dejaba de ser una domesticación de lo autóctono por la vía de fabricar un mestizaje...

Por otro lado, parte del dictamen sobre la realidad de nuestro tiempo estriba en la equiparación de los animales a las personas y, consecuentemente, la reducción o incluso la negación del carácter singular del hombre y de la mujer, no digo como imágenes de Dios, sino sencillamente por lo que implica ser persona (que es cosa muy compleja, ya lo sé, pero que es justamente eso, compleja, y no simplemente animal). En puridad, lo que argüía el miembro del Grupo de Reflexión Basabiziaren Aldeko Taldea podría reconciliarse con la consideración de todo lo natural, sin exceptuar a los animales humanos, como sujeto de derechos en pie de igualdad. Pero no es difícil topar con otros que, pensando eso mismo o algo muy parecido, no deducen que hay que recuperar *la vida salvaje*, sino que hay que extender los derechos del hombre a los animales. En mayo de 2005, en la Eurocámara, se acordó que la jornada de trabajo no excediera de las cuarenta y ocho horas en ningún lugar de la Unión Europea. La mayoría de la gente supuso que se referían a los *trabajadores*, o sea a las *personas que trabajan*. Y, sin embargo, pocas horas después de que se difundiera la noticia, se supo que, en el ayuntamiento de Blackpool, tomaron la decisión de aplicarlo a los burros en que se paseaban los turistas. Blackpool está en la costa de Inglaterra y era un lugar a donde afluían entonces muchos turistas, de manera que, inspirados acaso en el ejemplo de los burros turísticos de la costa de la Andalucía mediterránea, eran ya cerca de doscientos los burros dedicados al menester de pasear por las playas a los turistas que pagaran dos libras por paseo (al dueño del burro). Pues bien, en coherencia con su manera de pensar –que no era la de Ruiz Retegui pero tampoco la del miembro del Grupo de Reflexión Basabiziaren Aldeko Taldea-, los del ayuntamiento decidieron imponer a los burros la jornada laboral de ocho horas y un día de descanso a la semana, lo que hacía las cuarenta y ocho que se prescribieron en la Eurocámara; eso además de exigir que, como a cualquier persona que trabaja, se les dejara una hora para comer y reposar a lo largo de la jornada<sup>15</sup>.

Y todavía se puede aducir una tercera argumentación coetánea, en la que ya no caben las sonrisas. Me refiero a la posibilidad de manipular a un ser humano como si no fuera persona –en realidad, justificándose jurídicamente en que no es persona- y expresarlo con términos que presuponen que es persona. No es otra cosa lo que hay en aquello de hablar de *hermanos* –con esta palabra, usada expresamente en 2005 en el debate español sobre el uso de embriones humanos con fines terapéuticos-, *bebés*, para explicar por qué se va a permitir que –quitándoles la vida si Dios no lo remedia- aporten células para curar a sus *hermanos*.

---

<sup>15</sup> La noticia, en *20 minutos*, 13 de mayo de 2005, pág. 11. He intentado verificarla pero, tecleando las palabras *Blackpool*, *twenty four hours* y *ass*, obtengo 16.100 páginas webs.

## **“El Gobierno aprueba la selección de embriones para salvar a un hermano enfermo**

“[...] El Consejo de Ministros aprobó ayer el nuevo proyecto de Ley de Reproducción Asistida, que permite seleccionar, entre varios embriones obtenidos por fecundación *in vitro*, aquél compatible con un hijo enfermo de la misma pareja, de modo que las células del nuevo bebé puedan salvar a su hermano”<sup>16</sup>.

¿Es que la gente no se entera de qué va la fiesta o es una desmedida perversión del parentesco familiar para apelar al sentimiento –cristiano- de fraternidad y estimular así que se acepte que otros quiten la vida a un *bebé* con un propósito loable, nada menos que fraternal?, ¿o se confunden ambas cosas, la perversión del léxico en unos casos con la inconsciencia del alcance que hay en hablar de los embriones como *bebés* y *hermanos* que mueren por sus *hermanos* a manos de un médico, previa *rigurosa evaluación caso a caso por la Comisión Nacional de Reproducción Asistida*<sup>17</sup>?

¿No sirve entonces el dictamen de Ruiz Retegui? Sirve, sin duda –a mi entender-, en la medida en que lo que hace es buscar la coherencia que no hay y *decírsela* a quien lo requiere, o descubrir la coherencia que sí que hay y que esa persona no se imagina que late en su propio comportamiento, y decírselo también para que, si quiere, en uno u otro caso, reflexione sobre ello, lo rechace o lo acepte y obre o no en consecuencia con las conclusiones a las que llegue por su cuenta, pidiendo consejo o sin pedir consejo de género alguno. Esto es: una “recomposición” como la de Ruiz Retegui quiere ser un estímulo para la reflexión del otro y eso es lo que la hace legítima y útil<sup>18</sup>. Si no, no pasaría de ser una especie de autocomplacencia en el error ajeno o en el acierto propio y (lo sé) no es lo que pretendió nuestro filósofo ni pretende bajo ningún concepto este libro. Quedaría, incluso, en pura filosofía de la sospecha. Y, de la sospecha, se ha dicho algo en este libro y hemos de volver sobre ello.

### ***El papel de la libertad de expresión***

Ahora querría llamar la atención sobre otro rasgo de lo que apunta Ruiz Retegui: como se recordará, pone las fuentes del relativismo en unos filósofos concretos del siglo XVII, siendo así que el otro hecho básico en que se basa su dictamen –el desarrollo tecnológico- ha sido asunto del siglo XX. Aunque se lleve lo primero hasta la propuesta relativista que acabó en nihilismo, Nietzsche murió en 1900 y la difusión de las lavadoras automáticas, de las píldoras anticonceptivas, de los televisores y de los ordenadores y todo lo

---

<sup>16</sup> *El país*, 7 de mayo de 2005.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> Por lo demás, claro es que no se trata de la única posible. Entre tantas, véase la de Rodrigo Guerra López: “Crisis cultural y esperanza fundada: Consideraciones sobre el significado del cambio epocal moderno”: *Ecclesia*, xviii, núm. 3 (2004), 291-313.

demás se hizo realidad, en el Occidente más rico, sólo en la segunda posguerra mundial, la que empezó en 1945.

Ya puedo dar, por tanto, una respuesta: la raíz no está en la tecnología... a no ser que la propia investigación tecnológica estuviera sesgada, como vino a advertir Heidegger en la *Carta sobre el humanismo* que hizo correr en 1946.

¿Sesgada?, ¿o incluso impulsada por el relativismo, siquiera sea en alguna de sus facetas?

La cuestión es azarosa –porque puede acabar en un manifiesto que propugne el regreso precisamente a *la vida salvaje*-, pero no podemos rehuirla. El desarrollo tecnológico de los dos últimos siglos y medio ¿ha sido fruto –sobre todo- (i) del deseo de saber, (ii) del deseo de servir, (iii) del deseo de poseer o (iv) del deseo de dominar? Yo no apresuraría la respuesta. La función de las guerras como motor de la economía y de la investigación es cosa obvia. Pero habría preguntarse eso ha servido también para que se desarrollen los saberes que permiten curar (y otras diversas cosas que no son deleznable<sup>19</sup>).

Mas, por ahora, conformémonos con pensar que Heidegger colaboró con los nazis, que Heisenberg les asesoró para obtener la bomba atómica y que Einstein hizo lo propio con los gobernantes de los Estados Unidos de América, para concluir que no fue la tecnología en sí, sino parte del desarrollo tecnológico concreto el que estuvo sesgado, de manera que, ciertamente, es la propia investigación científica –no simplemente el uso que se hace de ella-, pero una investigación científica concreta, no cualquier investigación científica que se haga, la que está implicada, ella misma, en el dictamen que hemos hecho.

Ciertamente, eso quiere decir que la raíz de nuestros males –y la de nuestros bienes- no está en el desarrollo tecnológico, ni siquiera en ese concreto desarrollo tecnológico del que disfrutamos, sino en las razones que guían a quienes lo hacen realidad y lo gobiernan. Pero tampoco cabe olvidar que, una vez convertida en realidad, la técnica concreta y real que resulta de una investigación tiene sus propios efectos, los quiera o no el científico o el tecnólogo que la ideó. Los tiene porque obedece a su propia lógica y los tiene también porque los hombres y las mujeres somos capaces (y lo hacemos de hecho) de reinventar lo inventado, de manera que lo empleamos para lo que no fue ideado ni construido. El ejemplo de los anovulatorios es prístino; nacieron para curar pero se vio enseguida que sus efectos suspensivos sobre la

---

<sup>19</sup> Algo de ello se puede ver, a pesar de todo, en la obra clásica de William McNeill: *La búsqueda del poder: Tecnología, fuerzas armadas y sociedad desde el año 1000 d.C.*, Madrid, Siglo XXI de España editores, 1988, 450 págs. Pero es más claro en obras como *Aportaciones militares a la cultura, arte y ciencia en el siglo XVIII hispanoamericano: Actas de las I Jornadas Nacionales de historia militar (19-22 de febrero, 1991)*, Sevilla, Cátedra General Castañoa (Capitanía de la Región Militar Sur), 1993, 287 págs.

ovulación podían emplearse para evitar los embarazos. Y cosas parecidas podríamos decir de la energía nuclear.

Lo cual supone que harían falta muchas cosas para salir de esta situación y crear un mundo mejor, además de filosofar para ello. Haría falta, por lo pronto, desarrollar otra técnica, que, en un régimen de libertad como es el nuestro por fortuna (en la medida en que lo es), es previsible que sólo desbancaría a la otra técnica si fuera sencillamente *mejor* (y para eso tendríamos que tener claro qué es *lo mejor*, al menos los técnicos que se decidieran a caminar por ese camino), y otra cosa que haría falta es desarrollar más los hábitos de independencia respecto de la técnica que se nos ha metido en casa y que nos viene muy bien para conseguir muchas cosas legítimas a las que no tenemos por qué renunciar.

No me refiero a que los padres de familia se pongan delante del televisor cuando aparece la consebida escena de cama. Eso me parece grotesto y grosero. Más valdria preocuparse uno mismo del valor que da a su propio pudor e inculcar a sus hijos que tomen opciones en virtud de un sentido crítico –el suyo- permanente. No digo que el resultado vaya a ser óptimo. El problema es que el sistema no es óptimo porque lo sea el resultado, sino porque, si predicamos lo que se ha dado en llamar *libertad responsable*, tenemos que empezar por respetar la libertad –también la de obrar mal- y renunciar, además, a pedir después responsabilidades derivadas de ese uso libre que uno mismo ha alentado. Dejemos que otros le pidan cuentas, o que él mismo se las demande, o que le responda la vida, que es lo que ocurrirá con seguridad. Si no, a lo mejor llega a la conclusión de que nuestro ofrecimiento de una libertad responsable era simplemente una trampa, muy semejante a la libertad de prensa decretada en España en 1966, que consistió en sustituir la censura previa por la censura *a posteriori*: el director de cada periódico tenía que censurarse a sí mismo –en vez de remitir a los censores las galeradas como había tenido que hacer hasta entonces- y, a la vista de lo que libremente publicaba, actuaba el censor y sobrevenía la multa o la suspensión si hacía al caso. El efecto tuvo dos caras: la libertad se hizo palpable desde el día siguiente a la aplicación de la ley; el síntoma más elemental fue que las noticias internacionales dejaron de ocupar la primera página, reemplazadas por las noticias nacionales, y eso por la sencilla razón de que, hasta entonces, las noticias nacionales que se daban en los periódicos carecían de interés o se sabían manipuladas. Como contrapartida, los directores de aquella época la recuerdan como la de una continua zozobra y, de hecho, basta recordar la aventura del diario *Madrid* para saber hasta dónde podía llegar y llegó la censura *a posteriori*<sup>20</sup>. Cuentan que, un día, el ministro de Información –Manuel Fraga Iribarne- invitó a comer al humanista –en funciones de periodista- Antonio Fontán para decirle, entre otras cosas, que iba a cerrarle el periódico.

---

<sup>20</sup> Lo traté con Antón M. Pazos en *La Iglesia en la España contemporánea*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1999, t. II.



Esta digresión no es ociosa porque no es una digresión. En lo anterior, hemos dado un paso adelante: en la introducción, se ha comenzado por proponer un cúmulo de males y de bienes de nuestro tiempo tal como ha *ordenado* esos males y esos bienes este historiador. Luego este mismo historiador lo ha puesto en duda porque parte de la base de que todos los hombres y las mujeres toman decisiones a partir de las propuestas que les brinda su propia cultura –entendida como conjunto de hábitos de comportamiento- y un conjunto de hábitos no obedece a un *orden* entendido como sistema coherente. Pero, en un tercer paso, le ha dado la palabra a un filósofo –Antonio Ruiz Retegui- y resulta que también él, desde la filosofía, ha mostrado la coherencia *filosófica* de los males y de los bienes reales y concretos de nuestro tiempo. Ahora hay que preguntarse –cuarto paso- si eso ha ocurrido siempre igual o si tiene que ver con la libertad y, por lo tanto, con la dinámica entre permiso y represión por parte de cualquiera que ejerza autoridad (y todos ejercemos autoridad, aunque sea sobre un mero rebaño de ovejas o sobre las ramas de un enebro) y, consecuentemente, si todo esto que decimos ha dependido, en parte al menos, de la historia de la libertad.

Y la respuesta empieza por aquí: buena parte de los males y de los bienes de nuestro tiempo tiene que ver con la combinación –histórica, real y concreta, no general y abstracta, sino tal como ha sido llevada a la práctica- entre libertad de expresión y tecnología. Y la libertad de expresión es una conquista de la Revolución liberal.

Eso nos remite otra vez a la historia y me obliga a decir que no rehuyo el tema, con tal que sea en otro libro: tendríamos que preguntarnos, primero, no sólo cómo se impedía la libertad en Francia antes de 1789 (cosa que han hecho y a la que han respondido muchos historiadores y lo sabemos aceptablemente), sino también cómo se lograba ser libre en Francia antes de 1789<sup>21</sup>. Sólo así podremos saber algo más de lo que supuso (y de lo que no supuso porque ya estaba conseguido) la libertad de expresión. Quizás entonces descubramos que había otra clave que era la incapacidad del gobernante anterior a 1789 para controlarlo todo<sup>22</sup> y entreveamos la posibilidad –tan sólo como hipótesis, cuidado- de que la libertad de expresión se haya desenvuelto a la par que la

---

<sup>21</sup> Remito a Mitchell Harvey: "Tocqueville's mirage or reality? Political freedom from Old Regime to Revolution": *The journal of modern history*, lx (1988), 28-54.; Gerd van den Heuvel: *Der Freiheitsbegriff der Französischen Revolution: Studien zur Revolutionsideologie*, Gottinga, Vandenhoeck und Ruprecht, 1988, 292 págs., y Isaiah Berlin: *La traición de la libertad: Seis enemigos de la libertad humana*, Méjico, Fondo de Cultura Económica, 2004, 233 págs.

<sup>22</sup> En este sentido, algo de lo que dice Pablo Piasenza: "Juges, lieutenants de police et bourgeois à Paris aux XVIIe et XVIIIe siècles": *Annales ESC*, núm. 5 (1990), 1.189-1.215, y, sobre todo, del mismo autor, *Politizia e Città: Strategie d'ordine, conflitti e rivolte a Parigi tra sei e settecento*, Bolonia, Il Mulino, 1998, 418 págs. Yo mismo resalté esto en el mundo hispánico dieciochesco en *Quince revoluciones y algunas cosas más*, Madrid, Editorial Mapfre, 1992.

capacidad de control por parte de los poderosos. Y si ha crecido precisamente con la tecnología. Y si además ha fomentado el crecimiento de la tecnología que permitía y permite mejor el control, pero de manera que los gobernantes que lo han fomentado no han podido (o no han querido) evitar que, al obrar así, se generase una situación muy distinta de lo que habían previsto: han acabado por perder el poder o han tenido que aliarse con los que desarrollan y controlan la tecnología de la comunicación<sup>23</sup>.

A partir de esta hipótesis –porque no pasará de ser una hipótesis mientras no la verifiquemos con los datos de la experiencia histórica, en una investigación que, como toda investigación, ha de mantenerse permanente y radicalmente abierta a probar lo contrario de lo que se supone en la hipótesis-, acaso lleguemos a la sencilla conclusión de que los bienes y los males de hoy son resultado de una combinación perversa –porque tiene como fin la pura y simple dominación- entre poder político y poder tecnológico, por más que tenga la virtualidad de que, en lo que no concierne propiamente al poder –que es muchísimo, por fortuna- deja a los demás hombres y mujeres actuar en libertad.

Y esto último ha dado pie a dos actitudes diversas (por más que compatibles en una misma persona, según de que se trate cuando actúa): una es la del que, dándose cuenta o no de que sólo se le respeta un ámbito marginal de libertad, tiene la fortuna de que *el ámbito de libertad que más desea* es justamente ese que es marginal para los poderosos, porque no sirve para dominar. Es la libertad de los que no ambicionan dominio alguno sobre nadie ni propiamente sobre nada, fuera de su camisa y poco más. (Claro que hay muchos grados intermedios en la ambición y en el dominio y, por lo tanto, en su ausencia.) Y tengo que decir que me parece la postura más sabia.

La otra actitud es la de aquel a quien el pequeño ámbito de libertad que se le deja se le presenta como la libertad verdadera y fundamental. Nos hallamos ante el iluso y hay multitud de ilusos. Otros lo han venido llamando alienación. Y puede ser, con todo, una ilusión de personas inteligentes y hasta sagaces. Quizá sin comprender el alcance de sus palabras, el cineasta Ridley Scott, nacido en South Shields, en Inglaterra, en 1937, y director de una recreación de las peleas entre musulmanes y cristianos por dominar la Tierra Santa hacia 1189 -la película *El reino de los cielos*-, en la que se dio un papel importante a un herrero cristiano llamado Balian. “¿Cree que los conflictos religiosos

---

<sup>23</sup> Remito a las obras clásicas de la escuela canadiense y a quienes lo han estudiado: así, Judith Stamps: *Unthinking modernity: Innis, McLuhan, and the Frankfurt School*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 1995, xviii + 205 págs. El ejemplo de España (con todas las salvedades que se quiera a algunos de los afirmaciones que se hacen en sus páginas), los libros de Ramón Reig: *Medios de comunicación y poder en España. Prensa, radio, televisión y mundo editorial*, Barcelona, Paidós, 1988, 295 págs., y *Dioses y diablos mediáticos: Cómo manipula el poder a través de los medios de comunicación*, Barcelona, Urano, 2004, 322 págs.

actuales tienen una conexión histórica directa con lo que ocurrió en aquellos años de las Cruzadas?”, le preguntó un periodista en 2005.

“Uno de los muchos historiadores que han estado implicados en el proceso de esta película –responde Scott- me dijo que en aquellos tiempos era impensable poner la fe en duda. Es decir, alguien como Balian no pudo haberse expresado en voz alta y como lo hace en la película, poniendo en cuestión su fe. Pero creo que no solamente yo, sino la gran mayoría de la población se hace la misma pregunta que proponemos en el guión: ¿por qué nos resulta tan difícil aceptar la fe en la que hemos sido educados? Es una pregunta que yo siempre me he hecho.”

Scott no parecía darse cuenta de que, seguramente sin querer, ya había avanzado la respuesta al decir que Balian no pudo expresar sus dudas de fe en 1189 *en voz alta*. Esto es: Scott lo relacionaba con la libertad de expresión. No llegó a añadir que, además, en 1189, a Balian le hubiera hecho falta –para hacerse oír como se hizo oír en *El reino de los cielos*- la tecnología adecuada (por ejemplo, la cinematografía). De hecho, continúa así la respuesta de Scott:

“Creo que estamos donde estamos porque hasta hace bien poco no se podía pensar en voz alta sobre religión, simplemente había que aceptarla. Y esto es algo que todavía ocurre en muchos lugares del mundo. Contestando a su pregunta, creo que la conexión histórica es obvia”<sup>24</sup>.

Pues bien, no hay tal. A Balian le faltó, en efecto, libertad de expresión. Pero, con libertad y sin medios de difusión de sus dudas, sus gritos hubieran servido de poco. Le faltaban además medios técnicos.

Y aún nos quedaríamos cortos si no añadiéramos, como un tercer factor fundamental, el poder de convicción de los disidentes. En 1189 –como le dijo el historiador que asesoraba a Scott al hacer la película- no había apenas disidentes y, como los pocos disidentes que había no tenían libertad para expresarse ni medios para hacerse oír, casi nadie ponía en duda la fe; no se lo planteaban.

Pero, si no se lo planteaban, es que debía ser una fe *habitual* (en el sentido que hemos dado a la palabra *cultura*, como conjunto de comportamientos habituales de una comunidad, y sin negar que, además de *habitual*, fuera *teológica*; ésta es otra cuestión, perfectamente compatible, a mi juicio).

Pero tampoco es sólo eso, sino que, si, como dice Scott, *no solamente él, sino la gran mayoría de la población se hace la misma pregunta que propone en el guión -¿por qué nos resulta tan difícil aceptar la fe en la que hemos sido educados?-,* eso quiere decir que se ha generado otro *hábito* y que ésta es asimismo una pregunta *habitual* (siempre entendido el *hábito* de la manera cultural que acabo de recordar). Cosa que me parece importante e incluso

---

<sup>24</sup> Carlos Reviriego: “Ridley Scott”: *El cultural*, 28 de mayo de 2005, pág. 43.

grave pero que supone algo fundamental, básico y necesario, que es saber dónde estamos y en qué consiste específicamente el mal, en el caso de que haya mal. Sin ese conocimiento, no hay manera de arreglar nada.

***El eterno papel de las minorías como administradores de noticias: el ejemplo de las Vanguardias***

Lo dicho sobre el mayor poder de convicción de los disidentes, en comparación con el poder de convicción de la mayoría, no sólo lo han afirmado y argüido, sino que además lo han demostrado algunos *practitioners* de la psicología social con investigaciones *de campo*: uno de los elementos que influyen –he dicho sólo “influyen”– en que una propuesta concreta y precisa provoque o no provoque un cambio de comportamiento en la gente –o sea un cambio en la cultura como conjunto de hábitos de comportamiento– es el mero hecho de que la propuesta lo sea o no de cambio, precisamente<sup>25</sup>. Lo explicaré con un ejemplo: uno puede tener razón en que los católicos deberíamos hacer caso al papa e ir a misa, y eso es así de cierto tanto si vamos como si no vamos. Pero, si son muchos los que van, la propuesta tiene menos fuerza que si son pocos los que van.

Y, si es así, quiere decir que, en el proceso que conduce a cualquier decisión –como opción a partir de una propuesta habitual de comportamiento–, interviene un tercer factor –con mi cultura y mi libertad– que es la noticia. Se le puede llamar de otras maneras pero a mí me resulta gráfico llamarlo noticia. La estructura lógica de la decisión humana radica en *criterios* y *noticias*. El criterio es un hábito mental y la noticia es la novedad que nos interpela. Y, si eso es de ese modo, quiere decir que dependemos –por lo menos, en parte– de la recepción de noticias, de las noticias que recibamos y, en suma, de quien administra noticias.

Esto ha ocurrido siempre pero exigiría tantas páginas demostrarlo que me remito a un libro en prensa que tengo sobre la comunicación en el mundo hispano del siglo XVIII, en el que intento rehacer cómo se difundían los criterios y cómo se difundían las noticias (y lo que importa más: cómo se *buscaban* los criterios y, sobre todo, las noticias) en un mundo tan torpe desde el punto de vista de la tecnología de la comunicación de hoy día<sup>26</sup>. Examinando ese sistema, termina de entenderse, creo, el alcance de la mutación cultural que ha supuesto esa tecnología, que, como adivinó Heidegger –pero de otra manera, quizá–, no sólo ha cambiado cuantitativa sino

---

<sup>25</sup> Remito a las páginas donde se habla de ello en *La influencia social inconsciente: Estudios de psicología social experimental*, ed. por Serge Moscovici, Gabriel Mugny y Juan Antonio Pérez, Barcelona, Anthropos, 1991, 365 págs.

<sup>26</sup> El libro está escrito hace tiempo y yace en la lista de espera del Servicio de Publicaciones del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Lo titulé, provisionalmente, *El papel del rumor y la tardanza en España y la América virreinal*. No sé qué será de él, francamente.

cualitativamente. Por lo pronto, hemos pasado de *buscar* la noticia a *discernir* entre la multitud de noticias que nos llegan sin necesidad de buscarlas y a *buscar* nuevamente, pero a buscar las noticias que no nos llegan, por torpeza o por manipulación de los comunicadores, o simplemente porque ellos mismos tienen que llevar a cabo una selección y su criterio no es el nuestro. Suelo leer varios periódicos –a la semana, no al día- que sé que contrarían aspectos principales de mi manera de pensar y lo hago justamente por eso: porque, leyéndolos, descubro los intereses de los comunicadores y de las personas a quienes se dirigen como a público propio, y eso me parece importante para entenderlos, metiéndome de algún modo en mente.

Pues bien, si es así, para entender el relativismo (y para resolver de alguna forma el problema inmediato que plantea la convivencia), de lo primero de que he de ser consciente es justamente de eso: de que el relativismo llegó a su cénit con Nietzsche, que murió en 1900, y que el cambio de que hablo ante la noticia –de la búsqueda de la noticia a la necesidad de discernir ante el exceso de noticias que, además, ya se nos dan seleccionadas - se ha dado mucho después, entrada la segunda posguerra mundial, de 1945 en adelante. No podemos entender, por tanto, lo que nos ocurre sin asomarnos por lo menos a lo que sucedió entre 1900 y 1945 que permitió que se mantuviera la propuesta relativista con suficiente vida como para que, llegado el tiempo y la ocasión oportunas –tal vez el de la técnica-, nutriera de argumentos a los que, con la mayor propiedad (a pesar del equívoco que podemos provocar), llamaremos tecnócratas. Por eso hace al caso y se incluye en este libro el texto de María del Rocío Oviedo sobre las Vanguardias.

María del Rocío Oviedo es profesora de crítica literaria y, en sus páginas, se ha limitado a poner de relieve que lo que ha leído durante años en las Vanguardias y ha observado en el arte vanguardista se corresponde de forma singular con el dictamen que trazó Juan Pablo II en las encíclicas *Fides et Ratio* y *Veritatis Splendor* y en la *Carta a los artistas* sobre las formas de pensar de nuestro tiempo –medio siglo largo después de que escribieran y pintaran los vanguardistas-, por lo cual le parece razonable preguntarse cómo puede haber sucedido así: por qué aquellos dijeron que pretendían hacer lo que en efecto ha sucedido según el papa, pero mucho después.

Adelantaré unas cuantas estimaciones –sin alejarme mucho de sus propias palabras- de lo que puede hallarse en esas páginas.

Por lo pronto, es paradójico, como advierte Rocío Oviedo, que el proceso de descristianización del arte comenzara tras una etapa –la romántica- que se había visto marcada por un fuerte acento precisamente religioso y concretamente cristiano. Pero es que el romanticismo no sólo fue cristiano y religioso: no fue el mero retorno que pareció o creyeron algunos –primero, en la parafernalia del romanticismo histórico, pero también en el romanticismo liberal-, sino que, como ella dice, fue una exaltación de lo individual por encima de lo racional: lo individual sentimental y, de seguida, el ocultismo;

todo lo cual nos habla ya –sigue Rocío Oviedo- de las teorías de Schopenhauer y Nietzsche sobre el genio, el superhombre, la muerte de Dios y el eterno retorno (ese eterno retorno que hemos visto advertía Von Balthasar en la concepción lineal de la historia). El tránsito se aprecia –entre tantos otros lugares- en lo que va de *Los miserables* (1862) de Victor Hugo al creacionismo impulsado por la poesía del chileno Vicente Huidobro (*Ecuatorial, Poemas árticos*, ambos de 1918). En el liberal y cristiano novelista francés, se percibe – en realidad, aflora de manera completamente explícita- el problema de conciliar a todo trance cristianismo y liberalismo, siquiera sea por la senda de la coincidencia que le brindaba el moralismo de matriz puritana protestante que había conseguido terminar de empapar el catolicismo a lo largo del siglo XVIII. Nada tiene que ver con el primer Huidobro, formado en un colegio jesuítico de Santiago de Chile, en el seno de una familia católica, rica y culta, que se espantó cuando leyeron las crónicas de *Pasando y pasando* (1914), donde su joven vástago arremetía contra los jesuitas y exponía sus dudas sobre la religión que le habían inculcado.

Nada tenía que ver si no era el papel capital de París en la cultura católica latina. El propio Huidobro se había nutrido de las revistas francesas a las que su madre estaba suscrita y cuyo contenido se comentaba en la tertulia que mantenía ella habitualmente. Huidobro, luego, innovó más que los poetas franceses que conoció en París. Pero empezó por ir a París.

Y el caso es que los modernistas legaron a su vez una utopía que –me parece diáfano- podría haber evocado la creencia en los trascendentales escolásticos. Me refiero a lo que les atribuye Rocío Oviedo: la creencia en la íntima relación entre Bien, Belleza y Verdad, a través de la unidad, conseguida por medio de la analogía. Para Rubén Darío, por ejemplo, la salvación se encuentra en “practicar la religión de la Belleza y de la Verdad, creer, cristalizar la aspiración en la obra, dominar al mundo profano, demostrar con la producción propia la fe en un ideal”. La recreación del pasado, la torre de marfil o los paraísos artificiales de los modernistas entrelazan –nos recuerda Rocío Oviedo apoyándose en Ricardo Gullón- la verdad y la belleza en un sistema de analogías. Sólo que no lo encontraron en el cristianismo que conocieron y, por eso, buscaron nuevas religiones o recurrieron al espiritismo, al ocultismo o a la teosofía. Con las Vanguardias, irrumpió definitivamente la influencia de la sensibilidad del Oriente medio y extremo en la de Occidente. El centro de atención de los vanguardistas se trasladó del conocimiento al lenguaje y hacia la técnica y las estructuras generales de relación. Late, calladamente, la sensación de que los vanguardistas se sentían incapaces de lograr un conocimiento seguro. Nada trasciende a nada, dice Oviedo. Todo se nutre y se fundamenta en sí mismo. Ya no se habla de Dios; es el hombre el que se transmuta en “un pequeño dios”, como dirá Huidobro. Y, por tanto, renuncia al tiempo. O sea lo niega: se figura instalado en un eterno presente: el de la juventud, sin previsión o interrogación hacia el futuro. Por lo mismo, sólo tiene

sentido el juego, que pasó a ser una constante de la literatura fantástica y el realismo mágico.

La concepción heraclitiana del tiempo –sigue Oviedo- se encuentra tanto en Bergson como en Octavio Paz, en quien se podría comparar a una espiral que progresa continuamente pero vuelve sobre sí misma. Otra vez el retorno de lo que, al tiempo, paradójicamente, es efímero. Recuérdense igualmente los tiempos paralelos de Borges, una suerte de infinitud por medio de la vida de otros, una especie de metempsicosis voluntaria, como ocurre en *Pierre Menard autor del Quijote*, o una creación del tiempo infinito como en *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*, creación temporal y espacial de un mundo de sabios. Pero el mismo Octavio Paz se fijará en la plenitud del instante, así en *Viento entero*, en tanto que, en en la narrativa del *Boom*, lo que se supone es una especie de tiempo infinito, como sucede en la novela que casi la origina, *Cien años de soledad*, donde la saga de los Aurelianos Buendía se continúa en un personaje cuya repetición lo hace en eterno.

En realidad, fueron los poetas –sigue nuestra autora- quienes lo expresaron mejor: así en la recuperación del tiempo del principio, del tiempo mítico, como ocurre con Proust o con Joyce. Un tiempo mítico a menudo explicitado mediante el regreso a la madre, símbolo de la infancia, de la fe, de lo maravilloso, como ocurre en la poesía de César Vallejo, en quien lo temporal oscila desde la plena relatividad (“el traje que vestí mañana no lo ha lavado mi lavandera”) hasta la conciencia de que se trata de un camino que termina inexorablemente en la muerte.

Tiempo en sí mismo revolucionario y rupturista, que trata de materializarse en un espacio que otorgue existencia real al hombre y le permita alejarse del transcurso del tiempo. Es decir, regreso al tiempo del creador, conocedor de todos los tiempos, poseedor del infinito, pero tiempo que se concibe de modo paradójico, desde la contingencia, desde la percepción de un instante material que a menudo se percibe como el instante pleno del erotismo.

Indefinido o caprichosamente diverso el tiempo, los vanguardistas se volvieron hacia el espacio, como puro ámbito de ruptura y novedad. Las figuras de animales, no sólo como metáfora del hombre (cosa que ya se encontraba en las fábulas más antiguas), sino como verdadero ser del hombre, guiados además por corrientes ocultistas de signo ancestral, pueblan la literatura y el arte de Vanguardias, nos recuerda Rocío Oviedo.

Sólo que, con lo inasible del tiempo, se revalúa lo efímero y se aboca al reino de la apariencia, que es algo tan ligero, tan tenue, que conduce a lo ilusorio. Lo onírico, la locura, la magia cobran carta de naturaleza en el surrealismo, que finalmente aboca al Realismo Mágico.

Prima el lenguaje como expresión en sí y por sí, sin dependencias de los significados. El creacionismo y el ultraísmo irán por ahí. En las Vanguardias, dice Oviedo, se considera ya perdida la antigua relación entre la realidad y la

palabra. Lo expresa bien la idea de Lacan de la total separación entre la realidad –el *se-* y lo referido –lo ilusorio o lo inaccesible-. La vieja relación entre la mimesis y la realidad se ha perdido; como afirmaría Saussure, el signo es arbitrario. Situación que implica la formación de un lenguaje fuera de toda norma, que no busca su significación, sino su propia manifestación: una expresión en la que dominan por igual la idea de experimentación y la idea de ruptura (tanto en *Altazor* de Huidobro, como en *Trilce* de Vallejo, cuyos mismos títulos son un índice más del valor de la palabra por la palabra en sí o de su nulo valor).

Autores que se imbuyen de filosofías orientales como el hinduismo o el Tao encuentran la significación total en el silencio. Un silencio que es a su vez una especie de catarsis creadora. Desde el vacío vuelve a surgir la palabra original y precisa que logra aunar lo disímil (*El mono gramático* o *Blanco*, de Octavio Paz). Pero también un proceso que puede adoptar una vertiente mágica basada, por ejemplo, en las culturas primitivas que acentúa, más que la palabra en sí, el ritmo, como ocurre con la poesía de Nicolás Guillén, según observa nuestra autora.

Predomina lo inconsciente y sentimental y, de este modo, se convierte en algo esencial el propio análisis del lenguaje. Si traza Heidegger el círculo hermenéutico, se apresura a advertirnos Wittgenstein que lo indecible es lo más valioso de la comunicación. Y eso aboca a la mística y al monólogo.

Pero la creatividad, en Nietzsche, era absoluta y, por tanto, cabía pensar que uno mismo es su primera creación y, en consecuencia, cabe dudar de la existencia propia, como si fuéramos un sueño de otro que es soñado a su vez (como en el Unamuno de *Niebla* o en *El Golem* de Borges).

### ***La aparición de la belleza***

Claro es que hubo otras formas de interpretar e incluso de intentar reconducir el movimiento vanguardista: desde la raciovitalista de Ortega y Gasset<sup>27</sup> a la del marxismo culturalista de Gramsci<sup>28</sup>. Pero cierto es también que, al cabo, todo lo que hemos dicho se expresó estéticamente en la primera mitad del siglo XX -aunque continuara después- y hete aquí que, avanzado el

---

<sup>27</sup> Vid. Luis de Llera: "Ortega y las vanguardias históricas", en *Treinta años de vanguardias españolas*, ed. por Gabriel Morelli, Sevilla, Ediciones El Carro de la Nieve, 1991. El propio Luis de Llera vuelve sobre ello en la introducción al libro de José Ortega y Gasset: *La deshumanización del arte*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, pág. 72-128.

Sobre las conexiones, en cambio, con la ciencia de la época, el número monográfico coord. por Linda Dalrymple Henderson: "Writing modern art and science...": *Science in context*, xvii, núm. 4 (2004), 423-609.

<sup>28</sup> Vid. Umberto Carpi: "Gramsci e le avanguardie intellettuali": *Studi storici*, xxi, núm. 1 (1980), 19-30.



tercer milenio, se corresponde de la manera más notable con una de las formas de conducta de la gente de nuestro tiempo, y no exclusivamente de la gente lectora de libros y poemas ni de los entendidos en arte. ¿Por qué ha sido así? O, mejor, ¿cómo ha podido ser así?

¿Y qué tiene todo eso que ver con la técnica?

Tiene que ver de manera muy clara: por lo pronto, tiene que ver directamente en la medida en que el desarrollo enorme de la tecnología ha requerido *formas de presentación* de la propia novedad tecnológica y de sus subproductos –presentación que es una forma de noticia-, bien entendido que hablo de *formas* plásticas, sensibles, visibles, audibles, y eso ha dado a la estética vanguardista un escenario insospechadamente amplio, incluso universal en la medida en que la tecnología ha desenvuelto formas de comunicación universal, sobre todo por medio de la televisión y del cine. Se puede examinar con atención la evolución de los “anuncios” periodísticos, radiofónicos y televisivos, y se observará fácilmente el proceso de la penetración de la estética vanguardista y cómo, por ejemplo en España –me atrevo a decir que, en torno al segundo lustro de los años sesenta del siglo XX-, la estética dio paso a formas insólitas, con las que se intentaba sorprender –para atraer la atención y llevarla al producto- por medio de expresiones rupturistas, fuera por la vía de la provocación, fuera por la ironía, fuera por cualquier otra alternativa<sup>29</sup>. Aventurar que esto no tuvo o que esto ha tenido influencia en algo más que en la evolución de la sensibilidad –en definitiva: asegurar que ha influido en el comportamiento- es algo que exigiría desde luego una investigación documental pero que no constituye una hipótesis improbable.

Cuando hablo de formas de representación me refiero a todo el proceso que lleva desde la forma física del producto hasta la manera de presentarlo a fin de hacerlo apetecible. En los años cincuenta del siglo XX, estudiábamos en libros de texto que estaban ilustrados por algún que otro “santo” en blanco y negro (ya es significativo que, a las ilustraciones de los libros, las llamásemos “santos” y que dijéramos los niños –como decían de nosotros las personas mayores- que estábamos *viendo santos* cuando se nos veía hojeando un periódico, un tebeo o un libro, y que los mayores nos animaran a *ver los santos* cuando nos exhortaban a entretenernos de esa forma); hoy los libros de texto son una sinfonía de colores y cada página suele ser un modelo distinto de composición gráfica. Hoy son de varios colores, en atractivas combinaciones, incluso los antidepresivos y las píldoras que se toman para ayudar a que la próstata se comporte.

---

<sup>29</sup> Se enmarca lo que digo en las visiones de Diego Coronado e Hijón: *La metáfora del espejo: Teoría e historia del cartel publicitario*, Sevilla, Alfar, 2001, 176 págs., y Juan Carlos Pérez Gauli: *El cuerpo en venta: Relación entre arte y publicidad*, Madrid, Cátedra, 2000, 314 págs., sin duda entre otras.

Se me dirá que esas píldoras no conllevan ideas. Pero eso implica una idea muy pobre de la idea. Y, en todo caso, ignora por completo la capacidad “adoctrinadora” que tienen las artes, incluso las que no manejan palabras; más aún: también las artes con las que no se pretende otro fin que el expresar belleza (cuando es bello), sin ánimo alguno adoctrinador.

En su contribución a este libro, el filósofo Alfonso López Quintás lo explica de manera cabal. Comienza por una escena que bastaría por sí sola para que lo entendiéramos. Los alumnos de Historia de la Música –relata- se hallan en una sala fría y sórdida del Conservatorio Nacional de un país centroeuropeo; corre el año 1943, en plena guerra, especialmente dura y destructiva en Europa, quizá no lejos de donde está el Conservatorio. Llega el profesor y les hace oír y les comenta varias obras polifónicas de Giovanni Perluigi da Palestrina y de Tomás Luis de Victoria. “Ya no hay paredes feas y frías -comenta un testigo-, sino el despertar de un mundo desconocido que no tiene límites ni en el espacio ni en el tiempo”. Dicho de otra manera: la transformación del comportamiento se obró y el milagro lo hicieron los sonidos. Que esa transformación fuera efímera –que se diluyera cuando acabase la clase- es otra cuestión (que también tendremos que preguntarnos por qué sucede a veces y, a veces, no).

En su contribución, Alfonso Pérez de Laborda propone una aproximación sugestiva a las razones por las que ocurre así. Su pensamiento avanza por tríadas, dice: deseo, imaginación y razón; mundo, cuerpo de hombre y realidad; carne enmemoriada, carne maranatizada y carne hablante, para terminar desembocando, en el ser en plenitud, plenitud que le viene donada por el ser en completud.

Pérez de Laborda ve el punto de partida en la libertad y en la insaciabilidad de bien que hay en todo hombre o mujer (en todo cuerpo de hombre, que no es mero cuerpo físico). Parte, por lo tanto, de un hecho, por decirlo así, establecido; un hecho, por lo demás, con el que es difícil no estar de acuerdo. El mero afán de plantearnos cómo convivir quienes concebimos incluso la propia convivencia de manera distinta supone que buscamos lo mejor o, a lo menos, algo mejor y, como eso lo hacemos continuamente –la convivencia tiene que ver con el argumento de la historia de la humanidad-, es de pensar que no nos sacia por completo ninguna solución.

Pérez de Laborda observa, ante esto, que eso que nos mueve –el deseo- nos lleva incluso a imaginar mundos mejores y realidad. Pero realidad racional, de razón práctica. Un edificio, por ejemplo.

Lo hacemos desde el mundo, que es donde tenemos un lugar donde ser. Pero creamos realidades corporales –corporalidades, las llama- que se incorporan a ese mundo sin dejar de ser nuestras y que, por esa misma razón, tienen nuestra propia dicotomía: están y estamos en el mundo pero no son ni somos del mundo, se podría decir. Y no habla de entelequias: habla de ordenadores, árboles frutales, películas, constituciones, museos, lenguas, códigos de la

circulación, religiones, edificios, filosofía, cárceles, monasterios. Pero incluye también como corporalidad creada los decires, el mero decir, el habla y aquello que se quiere que los demás entiendan, o sea que también las explicaciones que damos sobre el mundo y, por tanto, la ciencia. También la ciencia es realidad – corporalidad- que creamos.

A todo esto lo llama una segunda tríada –mundo, cuerpo de hombre y realidad-, mientras que la tercera es la de la carne enmemoriada, la carne maranatzada y la carne hablante. Lo diré como él lo dice: nuestra carne es carne enmemoriada en el sentido de que no vive en el mero recuerdo notarial, sino en la construcción carnal de la memoria, que es la que le lleva y le da el ahora en el que es carne, y viéndose incitada, como carne maranatzada (pues siempre y de manera continua vive mirando más allá que nunca puede terminar de alcanzar ya que siempre se renuevan creativamente), entrevé un más-allá definitivo, el que llama punto  $W$ , que atrae la carne hasta ese punto, dándose aquí un proceso reductivo, que configura nuestro ahora como carne hablante. Este juego nos pone en un lugar distinto al mero tiempo cronológico, al tiempo físico; se nos ofrece en un tiempo que no lo es, que podemos llamar la temporalidad. Nos pone, así, mucho más allá del mundo, pues nos pone en la realidad.

De esta manera, la primera tríada –deseo, imaginación, razón- consiste en un proceso creador; la segunda –mundo, cuerpo de hombre, realidad- sitúa esa creación entre el cuerpo de hombre, que está en el mundo, y la realidad, que lo es todo, y la tercera tríada –carne enmemoriada, carne maranatzada, carne hablante- conjuga todo ello al describir la situación en que “quedamos” (pero sin detenernos) como fruto de ese proceso creativo.

Ahora bien, la situación en que quedamos, sin detenernos, es la de ser en plenitud a base de construir seres en plenitud. El deseo inicial, el de ser mejor, es –ya se dice- ser. Ser mejor (por medio de construcciones de realidad que se añaden al mundo y tienen corporalidad propia) equivale, por tanto, a ser más. Nuestra insaciabilidad de ser mejores, en otras palabras, la colmamos con algo que, en cierto sentido, *está fuera* de nosotros. No sólo está fuera en el sentido de que lo que creamos es lo otro, y queda fuera (en el sentido de que es distinto) de nuestro cuerpo de hombre, sino que la mera posibilidad de crearlo implica generar algo cuyo fundamento no es –no puede ser- mi propia imaginación, a no ser que mi imaginación supere mi propio cuerpo de hombre y, en ese caso, tendré que concluir también, por otro camino, que hay algo que *se me da*. Como poco, se me da la posibilidad de construir realidad y eso me induce a preguntarme *quién me la da*.

Así me atrevo a expresar, a mi modo, la idea de donación que emplea Pérez de Laborda. En puridad, él no responde a esa última pregunta –quién me da la posibilidad de crear realidad- porque se adelanta, sin más, a afirmar que se trata de la realidad del logos.

¿Y qué se entiende aquí por logos?, ¿palabra o razón?, ¿y de quién?

Preguntémosnos antes qué tiene todo esto que ver con el arte.

En puridad, no podría sino decir que lo tiene todo: la obra de arte, afirma Pérez de Laborda, es producto de la creatividad del que llamaba proceso de retroducción.

Pero, entonces, toda realidad creada es arte.

Y, sin duda, lo es.

Pero, como también es cierto que no lo es –que todo el mundo sabe que son cosas distintas el palo de una escoba, por artístico que resulte en una circunstancia- y la Venus de Milo, busca ese *algo más* definitorio de lo que de verdad llamamos arte y descarta, primero, la copia de otra obra de arte – aunque no la inspiración que suscita una obra de arte de manera que da lugar a otra-, incluso la copia platónica de algún arquetipo, y pone el acento en la novedad. (De nuevo, la noticia. Recuérdese aquella dinámica de criterios y noticias como portal de toda decisión.) Nos atrae la novedad, imaginamos novedades, creamos realidades nuevas, disfrutamos al hacer realidad lo que imaginamos (y creemos que vale la pena hacerlo real), la novedad tiene que ver con lo singular pero está abocado a lo societario –*damos*, también nosotros, nuestra creación al mundo y a los demás vivientes-, es una forma de expresarnos y, por lo tanto, es una forma de comunicarnos...

Añadamos, con Pérez de Laborda, que también llevamos a cabo todo eso cuando admiramos la obra de arte de otro o sencillamente un paisaje; porque esa admiración no deja de ser una recreación, una creación; no sólo admiramos lo que está ahí, sino que, al admirarlo, lo contemplamos como novedad y, así, lo hacemos nuestro, lo recreamos en ese sentido, lo hacemos ya distinto.

En realidad, ¿puede haber obra de arte sin espectador? El filósofo se adelanta a decir que no.

Pero eso no quiere decir sino que, en toda obra de arte, hay al menos dos creadores: el que la crea y el que la contempla (quien, por lo dicho, la recrea); por tanto, se podría decir que hay tantas obras de arte –en una sola- como espectadores más uno, si no contamos al artista como contemplador.

Acabamos de introducir, sin embargo, un elemento principal, que es la contemplación. Si la tenemos ahora en cuenta, concluiremos que es lo nuevo lo que nos induce a contemplarlo. Y no nos negaremos a aceptar que nos induce porque es bello. El problema estriba en saber, por tanto, qué cosa sea la belleza.

Pero podemos dar aún algún paso si observamos, glosando nuevamente las palabras de Pérez de Laborda, que la propia atracción tiene que ver con la fuerza de cogencia de que él habla, de manera que podríamos decir que la belleza existe cuando, de lo admirado, surge una fuerza de cogencia y, en el admirador, hay un deseo de apreciarlo, incluso de tenerlo y de apropiarse de ello (pero no exactamente poseerlo, ni mucho menos convertirse en

propietario, sino enriquecerse uno mismo como cuerpo de hombre –como ser humano, si se prefiere; como hombre o como mujer- a cambio de nuestra admiración y nuestro amor). Bella, en suma, es cualquier realidad que, al descubrirla (porque se nos presenta como novedad, aunque la conociéramos de antaño y nunca la hubiéramos apreciado) nos induce a contemplarla y nos transfigura cuando la contemplamos.

Pero el hecho de que nos transfigure no le es ajeno a esa realidad que lo consigue. Hace mucho leí a un filósofo que decía que amar es alegrarse de que el amado exista<sup>30</sup>. Ahora pienso que lo fundamental no está en la existencia –son muchas cosas las que existen y no las amamos, al menos de esa forma-, sino en la alegría que su existencia nos causa, y que nos la causa porque nos *llena* sin necesidad de que nos haga propietarios. Tiene una misteriosa manera de darse y satisfacer (“hacernos suficientes”, “hacernos bastante”, *satis facere*) sin dejar de ser ella misma y darse a otros. En el fondo, es un guiño de una plenitud que se nos da sin diluirse en mí sin embargo.

### ***Lo singular de la belleza***

¿Es eso simplemente la belleza (y nada menos que eso)?

Reconozcamos que en la belleza hay un *más* (Pérez de Laborda prefiere hablar de un *más allá*) que no he acertado a definir, a explicar, y que, sin embargo, *aprecio*: lo percibo, incluso lo entiendo. Pero, además, me gana; se me da, lo tomo y me doy a ello. Pero ¿por qué? ¿Por qué se me da, lo descubro, lo aprecio, lo contemplo, lo quiero, lo hago mío sin que sea mío y quiero sin embargo ser suyo? ¿Porque es bueno? Entonces, ¿la belleza es una forma de bondad?

¿O es una forma de verdad?

¿O sucede más bien que la verdad es al ser lo que la bondad es al amar y la belleza se suscita –se constituye- cuando descubro lo que es y, al tiempo, ama?

La respuesta de Abelardo Lobato es una visión clásica, diría yo que brillantemente clásica, y nada es más propio de lo clásico que una frase imperecedera (sobre todo, si es cierta): *Naturaliter homo desiderat pulchritudinem*, nos recuerda que dijo santo Tomás.

Pero, en la frase del Aquinate, hay un elemento que no hemos valorado hasta ahora: lo natural, *naturaliter*, la naturaleza, en este caso la naturaleza humana como inclinada –siempre- a la belleza.

No se me ocurriría –al menos, por ahora- detenerme en el concepto de naturaleza. Sobre lo que llamo la atención es sobre el hecho de que todo

---

<sup>30</sup> Probablemente fue Gustave Thibon: *Sobre el amor humano*, Madrid, Ed. Rialp, 1978, 202 págs.

hombre y toda mujer –y sólo los hombres y las mujeres- deseen la belleza y que lo hagan como algo propio de su forma de ser.

De su forma de *ser*. O sea que radica en el ser o, mejor, en que somos y en que lo bello es. Lo bello ¿es entonces lo que se es o, mejor, ser? Por tanto, ¿es ser verdad? ¿Y es al tiempo el bien? ¿Es, en suma, la apreciación del bien verdadero?

La verdad es que toda aproximación se me queda corta.

Abelardo Lobato no lo plantea así, sino que hace un recorrido rápido y certero por varias tentativas de abordarlo de manera distinta: la de Von Balthasar y su teología del esplendor de la belleza, la de Daneels que parece insinuar que san Agustín se distrajo con la belleza mientras no encontró la verdad, por más que el obispo de Hipona advirtiera que, si eso sucede, es por la capacidad de seducción que la belleza tiene sobre cada uno de los sentidos, y eso hasta el punto de que llegó a la conclusión de que, cuando la belleza llama a las puertas, es preciso dejarla pasar; la de Michel Ciry cuando fue capaz de pintar el rostro de Jesús como expresión de la belleza de Yavé; la de los cristianos orientales que repiten con convicción que la belleza salvará el mundo; la de Ciorán que ve *nacer a Dios* cuando escucha a Bach; la de Malraux si fue él quien dijo que el siglo XXI será religioso o no será; pero sobre todo la de Maritain, que fue quien dejó claro que todo hombre se abre a lo bello en las tres dimensiones que constituyen justamente lo bello: la objetiva (orden natural), la subjetiva (arte) y la proyectiva (estética<sup>31</sup>).

Lobato esboza una relación que, si la entiendo bien, es tan recia como ésta: para que sea religioso, el siglo XXI ha de ser metafísico (se ha de recuperar en él la metafísica), hay que partir del ente y desarrollar los trascendentales más allá de donde los llevó el Aquinate e incluir lo bello como algo *convertible* con el ser, verdadero y bueno. Abelardo Lobato no se enfrenta a las propuestas alternativas de enumeración (y explicación) de los trascendentales del ser que vienen formulándose desde 1960, a partir de la noción de *actus essendi* como origen de todo origen, tal vez por la prudencia a que le induce el hecho de que esas propuestas impliquen, quiérase o no decir así, una verdadera modificación del tomismo y una rectificación hecha a Aquinas<sup>32</sup>. Pero me apresuro a advertir

---

<sup>31</sup> Vid. Jacques Maritain: *Arte y escolástica*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1958, 225 págs.; del mismo, *La poesía y el arte*, Buenos Aires, Emecé, 1955, 474 págs. En la misma línea, Abelardo Lobato: *Ser y belleza*, 2ª ed., Madrid, Unión Editorial y AEDOS, 2005, 158 págs. Entre ambos, Francis J. Kovach: *Die Ästhetik des Thomas von Aquin: Eine genetische und systematische Analyse*, Berlín, Walter de Gruyter & Co., 1961, 279 págs. El propio Abelardo Lobato había vuelto sobre ello en “El horizonte estético del hombre medieval: La perspectiva tomista medieval”, *Revista española de filosofía medieval*, núm. 6 (1999), 57-68, y “El misterio de Cristo y de la Iglesia en el comentario de santo Tomás al salmo 45”: *Communio* (2002), 6-54. También, Antonio Ruiz Retegui: *Pulchrum: Reflexiones sobre la Belleza desde la antropología cristiana*, Madrid, Ed. Rialp, 1998, 196 págs.

<sup>32</sup> Por su mentís rotundo a los trascendentales clásicos, es obligado remitir a la orientación estudiada por Salvador Piá Tarazona: “La antropología trascendental de Leonardo Polo”:

que, en esas propuestas (en las que conozco), tampoco está lo bello como trascendental y, si se encuentra, lo hace con una cierta indecisión, siquiera con un asomo de reserva. Leonardo Polo, sin ir más lejos, lo expresa así:

“El primer trascendental en el orden creado es el acto de ser, por lo que también hay que hablar de otros trascendentales metafísicos creados, a saber, la verdad y el bien (y la belleza)”.

¿Por qué entre paréntesis? (No le recrimino. Únicamente lo pregunto.) Juan Fernando Sellés responde que es que, en la filosofía de Polo, la belleza es un trascendental metafísico, pero no antropológico, y eso porque la belleza humana es del orden de la esencia humana, no del acto de ser<sup>33</sup>. Pero, si recordamos que, en la filosofía de tradición aristotélica, la esencia es aquello por lo cual y en lo cual el ente tiene ser, sin que sea otro ser, quiere todo eso decir que lo bello forma parte de aquello por lo cual y en lo cual un hombre es hombre y una mujer es mujer. Y eso es tremendo. Mejor dicho: suena a algo tremendo. Y me permito decirlo así de cordialmente –*suená*- porque empiezo a intuir que se mueve en el límite de lo que es inefable. Y, si lo es, ¿es inefable porque no tengo palabras para expresar lo que atisbo o porque soy incapaz de reducirlo a concepto?

En otras palabras: la belleza ¿no se somete al bien, ni a la verdad, ni aun al ser, porque es un reflejo de aquéllos –una especie de “subtrascendental”-, o es por completo “convertible” con ellos, como trascendental (y, en ese caso, qué es), o se halla por encima y nuestra manera de razonar y de expresarnos se da de bruces con lo bello, a la hora de razonarlo, explicarlo y decirlo, sencillamente porque se sitúa en la esfera de lo que es inefable (pero no inefable en sentido poético o lírico, sino en el sentido léxico y lógico que cabe dar a ese adjetivo)? Al percibir lo bello, ¿no será que percibimos el *más allá* a que se refería Pérez de Laborda justamente porque está más allá: porque expresa el enlace entre la dimensión humana y otra u otras que nos trascienden, que se hallan *más allá* de nuestras posibilidades de razonar<sup>34</sup>?

El caso es que las reflexiones de Abelardo Lobato –tácitamente- pueden inducir a concluir en algo que se acerca a lo que acabo de plantear. *Tú eres hermoso, el más bello de los hombres*, leen Tomás de Aquino y Lobato en el salmo 45 (44), que es –nos recuerda el segundo- un epitalamio con que se hizo

---

*Studia Poliana*, núm. 1 (1999). Él mismo lo desarrolla en *El hombre como ser dual: Estudio de las dualidades radicales según "La antropología trascendental" de Leonardo Polo*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2001, 478 págs. Sobre el proceso de gestación de esa doctrina, Jan A. Aertsen: *La filosofía medieval y los trascendentales: Un estudio sobre Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2003, 404 págs.

<sup>33</sup> Juan Fernando Sellés: *El conocer personal: Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2003, pág. 12, donde incluye también la cita de Polo que he transcrito.

<sup>34</sup> Sobre la dimensión cognoscitiva de lo inefable, Raimon Panikkar: *De la mística,...*, *cit. supra*.

el elogio de unas bodas regias. Para comprenderlo, tanto Aquinas como Lobato parten del *actus essendi* y, por ello, buscan la razón de ser de lo bello precisamente en la razón, pero como búsqueda de lo verdadero, que es tanto como decir persiguiendo el ser, ese acto de ser. Y, sin embargo, *se nos escapa*, por decirlo gráficamente. Somos conscientes de que lo que se busca es *trascendente* (el Aquinate fue uno de los primeros en emplear la palabra *transcendentia*, recuerda Abelardo Lobato), o sea que *nos trasciende*, está más allá o, mejor, no se queda en nosotros, no se reduce a nosotros mismos.

Santo Tomás lo recondujo al acto de ser. Recondujo incluso a Dios, al poner la *sublimis veritas* en la revelación a Moisés: *soy el que soy*. No puso al mismo nivel –el metafísico, como había hecho Dionisio Areopagita- la afirmación joánica de que *Dios es amor*<sup>35</sup>, ni la conclusión del salmo 45 de que es *el más bello de los hombres*. (¿Quién?, ¿el Mesías?) Y a lo mejor no se lo preguntó porque su gran hallazgo parecía ser suficiente: al descubrir el ente –explica Lobato-, los filósofos griegos que lo hicieron y lo desarrollaron llegaron a la realidad suprasensible y, al hacerlo y al enlazarlo el Aquinate con la revelación a Moisés –*soy el que soy*-, lo introdujo en el horizonte de la trascendencia. En el Aquinate, trascendencia y ser son dos extremos de una sola realidad (mejor, de una realidad respectiva): la del ser como acto y la del ente como composición de acto y potencia. En Tomás –explica Lobato- se unifican ambas dimensiones, la realidad en su nivel más hondo y la apertura por encima de cualquier límite. En Kant, en cambio, se disocian y a partir de él persiste el orden trascendental, pero se excluye la metafísica. Que es lo mismo que llevó a cabo Husserl más de un siglo después, cuando intentó salvar el racionalismo –tácitamente- del vaciamiento apurado por Nietzsche. Y es lo mismo –añade Lobato- que apuntaría en el llamado *tomismo trascendental* iniciado por Maréchal.

En Aquinas, no. En Aquinas la unidad se mantiene y es en esa unidad donde aparece incrustado lo bello: el ente se despliega en dos órdenes -el categorial y el trascendental- y este último en sus seis propiedades, una de las cuales es la verdad, una de cuyas definiciones correspondería a lo bello. Lo bello, así, no añade nada real al ente, sino que explicita algo que está implícito –y sólo implícito- en él.

Por decir lo mismo que el ente, lo bello (y todas las demás propiedades y sus diversas definiciones) se *convierte* con el ente; pero, por decir algo explícito que en el ente está implícito, se distingue del ente con distinción de razón, según el tomismo clásico. Bien entendido que el Aquinate no incluye *pulchrum* como trascendental: para él, el ente es *verdadero* por su adecuación al entendimiento y es *bueno* por su conveniencia con el apetito racional. Fueron tomistas del siglo XX -Czapiewski, Elders, Mondin, Maritain- quienes hablaron de prolongar el desarrollo del ente hasta que acogiera la belleza como una

---

<sup>35</sup> 1 Io 4, 16.



propiedad. Lo bello, explica Lobato, cumple las tres condiciones para que pueda considerarse trascendental: es una *aditio*, que no puede ser real sino solo de razón, pero no puede quedarse en un juego de palabras o una *tautologia* como pretende Kant; permite la *conversio*, es decir se pueden cambiar el sujeto y el predicado de la proposición y el significado se conserva: *el ente es bello, lo bello es ente*. Se da, por fin, una *processio*. O sea que la explicitación requiere un proceso. Así, lo verdadero supone lo uno, y el que no entiende lo uno no puede alcanzar lo verdadero.

Y, en este último caso, ¿lo bello?, ¿qué lugar de la procesión ocuparía lo bello?

Santo Tomás no lo contempló, sino que lo relacionó con el bien, por la vía de la contemplación. Lo bello, así, sería lo bueno que nos mejora con sólo contemplarlo. *Pulchra dicuntur quae visa placent; id cuius apprehensio placet*. Lobato sí lo dice: *lo bello se engarza como el último anillo hasta donde llega intacto todo el contenido del ente; viene en pos de lo verdadero y de lo bueno porque supone a ambos y no se identifica con ninguno*<sup>36</sup>.

### ***Contemplación, belleza, fealdad, verdad***

Al terminar sus páginas, Abelardo Lobato no oculta la dificultad que implica entender lo bello: “Hemos querido apresarlos, pero tal vez se nos escapa de las manos como un pez inquieto.” Pero también añade que hemos encontrado su horizonte metafísico –el de los trascendentales del ser-, que se apoya en los entes y se ofrece como senda válida para llegar al propio ser. Invitemos a los demás –concluye- a sentarse en torno a la mesa de la belleza, que es la del bien, la de la verdad y la del ser en todo su esplendor.

Pero no nos hagamos ilusiones –se adelanta a advertir el propio teólogo-: lo bello es plenitud y, por eso, es difícil conquistarlo, mantenerlo, multiplicarlo. Pero es más difícil aún en una cultura en la que –dice- el puesto de los trascendentales ha sido arrebatado por sus opuestos. La cultura actual opta por los contrarios a las propiedades del ente. Por lo tanto –se sigue-, difícil es que llegue a la belleza realmente.

Pues precisamente por eso es importante o, mejor, *todavía* es más importante (puesto que lo es por sí mismo). El segundo modo de ver la belleza en Aquinas –ese según el cual lo bello lo relaciono con el bien por la vía de la contemplación- parece descuidar la faceta de *verdadero* que tiene lo bello, según la primera forma de ver la belleza que hemos apuntado en el propio Aquinas. Pero ahora vemos que el hecho de introducir la *contemplación* como algo vinculado a la belleza nos remite a aquella experiencia que anotábamos antes: la del efecto que nos hace a veces una mirada en la que *se ve* lo que no

---

<sup>36</sup> *Ser y belleza*, 139. Siguen siendo útiles, además, las páginas de Luis Juan Guerrero: *Qué es la belleza*, 3ª ed., Buenos Aires, Columba, 1965, 6 págs.

se buscaba, ni por lo tanto se quería, ni se amaba, pero *se desea sin saber por qué*, y eso hasta el punto de que *nos convierte* a aquél o a aquélla a quien miramos.

Pues bien, algo muy semejante a eso es lo que advirtió Platón en *Fedro* –lo recordaba no hace mucho el que sería Benedicto XVI<sup>37</sup>- cuando sentimos esa sacudida emotiva y saludable que nos permite salir de nosotros mismos y nos entusiasma y atrae hacia otro. Eso era, justamente, lo que Platón consideraba el encuentro de la belleza. Y lo entendía de una manera singularmente precristiana: hemos perdido la perfección original para la que fuimos concebidos, la buscamos continuamente para sanarnos –porque tenemos nostalgia de ella, aunque no sepamos cómo era- y, al hallarla, nos remueve.

Por eso, añade Platón, la belleza también hace sufrir. “Podríamos decir, en sentido platónico –anotaba el entonces Joseph Ratzinger-, que el dardo de la nostalgia lo hiere [al hombre] y justamente de este modo le da alas y lo atrae hacia lo alto.”

Pero casi nunca lo alcanza. Muchas veces, ni siquiera llega a saber qué es aquello hacia lo que se siente atraído.

Por otra parte, en no pocas ocasiones, se engaña. Esto es: le entusiasma una belleza *engañosa*, que no es *verdadera* (o, mejor, que no es *buen*). En aquella ocasión, el entonces teólogo distinguía tácitamente belleza y esteticismo. Pero no bastan las palabras. ¿Dónde hallaremos el criterio que nos permita distinguir lo *verdaderamente* bello de lo que lo es falsamente?

Y, a la inversa, a lo largo de los siglos, en el rostro desfigurado de Cristo muerto, ha habido (hay) multitud de hombres y mujeres que han encontrado aunadas belleza, bien y verdad.

Traigo aquí a colación el rostro de Cristo porque lo hace el hoy Benedicto XVI. Pero lo hago únicamente como *muestra* de que el dolor y el desfiguramiento son *feos* porque no son armónicos pero pueden atraer como bellos por otra razón. Y, en ese caso, ¿cuál es esa razón?

No seré yo quien se apresure a concluir que la razón estriba en que se trata de Cristo. Para llegar a esa conclusión, hay tiempo (relativamente). Me parece mejor poner otro ejemplo más común: la conmoción interior de aquel a quien traspasa la imagen de un pobre harapiento con quien se cruza ¿es simplemente caridad y, por tanto, pura *bondad*? ¿O es sencillamente la tragedia de la *verdad*? Sin duda, las dos cosas.

Pero, de esa verdad concreta –la del pobre harapiento- que contrasta con la bondad, ¿qué es lo que nos conmociona?, ¿el contraste entre verdad y ausencia de bondad o la belleza? Y, si no es la belleza, ¿por qué es, en cambio, bello el

---

<sup>37</sup> Joseph Ratzinger: *La contemplación de la belleza*: Mensaje a los asistentes al *meeting* de Rímini del 24-30 de agosto de 2002. No conozco una edición crítica de este texto.

rostro desfigurado de Cristo muerto, a lo menos para muchos cristianos? ¿Qué añade? ¿O es que, en rigor, no es bello?

Opto otra vez, abiertamente, por no pasar de aquí y por buscar por otro camino, antes de apresurarme a cualquier otra cosa (entre otras cosas, porque, si me apresurase a relacionar la belleza del dolor y Dios, me vería abocado al problema del mal y eso me llevaría muy lejos del problema de convivir. ¿O justamente no es así, sino al contrario?)

### *El camino de la fenomenología y de las matemáticas*

De lo que quiero ahora hacerme eco –de aquella misma intervención del que sería Benedicto XVI- es de la afirmación de que *volver a encontrar esa forma de conocimiento* –el de la verdad por medio de la belleza- *es una exigencia apremiante de nuestro tiempo*.

En puridad, habría que preguntarse, por tanto, por qué, en el proceso histórico que lleva a nuestro tiempo, han cambiado los hábitos de comportamiento en términos tales, que hay mucha gente que (i) no busca lo verdadero (las más de las veces, porque no sabe dónde está, ni siquiera si existe), en todo caso (ii) lo desvincula del bien y (iii) no lo relaciona con lo bello. Así que va a ser cierto que la raíz es metafísica o, mejor, gnoseológica; porque la verdad se conoce o no se conoce; es cosa clara, en todo caso, que se refiere al orden cognitivo.

Y, si es así, lo que hemos dicho que nos dice Abelardo Lobato se corresponde rigurosamente con lo que recordábamos que recordaba Habermas cuando insistía en que los principales interrogantes de nuestra cultura continúan siendo el problema de la fiabilidad del conocimiento humano –precisamente como conocimiento-, el problema de qué cosa sea la verdad y el problema del sentido.

Pues bien, me he referido antes a Husserl y a su intento de salvar el racionalismo, del vaciamiento propuesto por Nietzsche. Preguntémonos en qué ha quedado el intento (claro es que sin trazar una historia de la gnoseología del siglo XX, ni otra pretensión que la de hacer un balance somero y de historiador que se preocupa más de lo común de la gente que de lo singular de los sabios, a no ser que lo singular de los sabios llegue de una u otra manera a lo común de la gente).

En su obra filosófica, lo que hizo Edmund Husserl fue aceptar la consistencia del primer problema –el del conocimiento-, al tomar como punto de partida la conciencia de sí mismo y apoyarse en esta noción que solemos llamar *subjetiva* para afrontar el segundo problema: el de la verdad. Y observó que todo lo demás que se le presentaba como real eran fenómenos de cuya existencia extramental no podía dar fe, pero que no sólo percibía, sino que entendía, y para ello contaba con unas leyes lógicas que no podían ser creación de su propia conciencia; porque su conciencia era radicalmente única,

irrepetible, y, por tanto, particular, y, de lo particular, no podía surgir un conjunto de leyes generales que le hicieran entender los fenómenos. La prueba se la dieron las matemáticas<sup>38</sup>.

A mediados del siglo XIX, los positivistas habían terminado de consagrar la matemática como ciencia *exacta* (un nombre que empleaba ya en el siglo anterior el rey Carlos III al fundar en la Corte de las Españas la Academia de Ciencias *para promover el estudio, aplicación y perfección de las ciencias exactas*; denominación que tomó, por lo demás, del francés *sciences exactes*, expresión que relativamente frecuente allí en el Seiscientos). Las matemáticas eran el paradigma del saber con el que se podía alcanzar un grado de certeza absoluto y, por tanto, el camino para lograr, en todos los demás saberes –en la medida en que podían expresarse de forma matemática- un conocimiento evidente.

Ni siquiera podían compararse con ellas las ciencias experimentales, que se apoyan en el principio de causalidad; principio que no constituye un dato de experiencia y, por tanto, tiene que reducirse al campo de lo probable. Las verdades matemáticas, en cambio, son *verdades de razón* y, por tanto, de *relación de ideas*.

Obsérvese que se trataba de una noción perfectamente conciliable con el idealismo. Los partidarios del intuicionismo matemático del siglo XIX habían encontrado un apoyo fundamental en la gnoseología de Kant, que había dicho que la intuición presenta a la razón sus objetos en su singularidad y que no puede haber otra intuición de contenidos que la que se adquiere por medio de los sentidos. Captamos por los sentidos –intuitivamente- la verdad de la proposición matemática y, a partir de esa intuición, se elabora el concepto apropiado, que consiste en la presentación intelectual de la intuición *a priori* correspondiente<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> De aquí en adelante, intentaré rehacer la historia de las matemáticas en la medida en que me conduzca a la tesis –que considero importante- de Guillerma Díaz Muñoz: *Zubiri y la matemática: Un nuevo constructivismo*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1995, 772 fotogramas en tres microfichas. También está disponible en Internet: [www.zubiri.org/works](http://www.zubiri.org/works). No existe, que yo sepa, edición en papel. Permítaseme, por brevedad, no indicar expresamente cuándo me baso en Díaz Muñoz y cuándo en otros autores. Requeriría una heurística completamente desproporcionada. Sí debo reconocer mi deuda con Jesús Mosterín: *Los lógicos*, Madrid, Espasa, 2000, 324 págs., y con José Ferreirós y Antonio Durán (ed.): *Matemáticas y matemáticos*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2003, 210 págs. Dada la orientación de mis páginas, por otra parte, subrayo asimismo la dependencia –lógica- del propio Xavier Zubiri: *Espacio, tiempo, materia*, Madrid, Alianza Editorial y Fundación Xavier Zubiri, 1996, 714 págs., especialmente 186-205 por lo que atañe a la evolución de las teorías científicas en el último siglo y medio. Una buena orientación sobre las actuales corrientes de investigación, en el número monográfico dirigido por Leo Corry: “The history of modern mathematics”: *Science in context*, xvii, núm. 1-2 (2004), 1-262.

<sup>39</sup> Una puesta al día del tema, en José María Méndez: *La intuición matemática*, Madrid, Estudios Axioma, 1999, 39 págs.

Cosa que no podía conciliarse –es obvio- con el vaciamiento del racionalismo a que había abocado Nietzsche. Pero el caso es que, en 1900, cuando Nietzsche murió, dos y dos seguían siendo cuatro y, ese mismo año, el matemático francés Henri Poincaré publicó *Sobre el rol de la intuición y de la lógica en la matemática*, donde insistía en la concepción intuicionista de las matemáticas<sup>40</sup>. Y aún la reforzaría desde 1912, radicalizándola, el matemático holandés Luitzen Egbertus Brouwer, para quien ni siquiera resultaba posible reducir todo lo matemático a lógica; porque la lógica no pasaba de ser un método que se había desarrollado con las matemáticas pero que no las trascendía. La lógica clásica no bastaba para las construcciones matemáticas<sup>41</sup>.

Brouwer se apartó de Poincaré, entre otras cosas, en ese punto fundamental, que era el de conciliar intuición y lógica como había propuesto Kant. Y otros lo hicieron en sentido contrario: en el de acentuar el carácter lógico en vez de la intuición. Una vez más en los mismos días de la muerte de Nietzsche (y de Dios), también el “logicismo” se resistía a morir. Quedó patente con *Los principios de la matemática* del filósofo inglés Bertrand Russell (1903) y, más aún, con los *Principia Matemática* del también inglés Alfred North Whitehead y del propio Russell (1910-1913). Whitehead y Russell no sólo mantenían la consistencia de la lógica matemática –más aún: la identificación entre matemática y lógica-, sino que la intentaban enlazar con una metafísica esencialmente dinamista y vital, alejada de la abstracción y cercana a lo concreto en toda la medida de lo posible. En el fondo, se podía pensar que lo que hacían era prescindir de la metafísica, entendida en sentido estricto.

Uno de los asertos principales de Russell fue la negación de la noción de causalidad, como algo que consideraba indemostrable, y proponía sustituirla con la idea de *función*: el hecho de que, cuando sucede A, ocurre B, no prueba que A sea la causa de B, sino que hay *relación funcional* entre A y B.

Pero, por lo mismo, tampoco es válida la distinción entre sustancia y accidente, ni entre sujeto y predicado. La prueba la ofrecían las propias matemáticas: en cualquier función matemática, cada uno de los términos puede ponerse en función de los demás.

En las matemáticas, por otra parte, se crean los objetos en el campo funcional con total independencia de lo sensible, mientras que, en las demás ciencias, no ocurre así, sino que dependen de lo sentido. Hacia 1820, lo había comprendido el alemán Carl Friedrich Gauss al concebir lo que se llamaría geometría hiperbólica, que implicaba, respecto a la euclideana, la posibilidad

---

<sup>40</sup> Vid. Javier de Lorenzo Martínez: *La filosofía de la matemática de Jules Henri Poincaré*, Madrid, Tecnos, 1974, 384 págs.

<sup>41</sup> Vid. Walter P. van Stigt: *Brouwer's intuitionism*, Ámsterdam, Elsevier Science Publishers, 1990, xxvi + 530 págs. También, *Intuitionisme et théorie de la démonstration: Textes de Bernays, Brouwer, Gentzen, Gödel, Hilbert, Kreisel, Weyl*, reunidos, traducidos y presentados por Jean Largeault, París, Librairie philosophique J. Vrin, 1992, 566 págs..

de que la geometría no tuviera un carácter apriorístico. Gauss no lo publicó porque temió el rechazo de los filósofos idealistas de corte kantiano, defensores del apriorismo; así que fue su amigo el húngaro Farkas Boyai quien permitió a su hijo János añadir un “Appendix scientiam spatii absolute veram exhibens” al volumen primero de su *Tentamen iuventutem studiosam in elementa matheseos purae introducendi* (1823), que vino a ser, de hecho, la primera expresión importante de esa geometría, que János llamó *absoluta*. Quién le dio el nombre de *geometría hiperbólica* fue el ruso Nikolái Ivánovich Lobachévski, que, sin relación alguna con Gauss y los Bolyai, empezó a publicar sus conclusiones, en ese sentido, en 1826 y propuso el postulado –llamado en adelante *postulado de Lobachévski*- que había de sustituir al de Euclides: según Lobachévski, por cualquier punto que no esté situado en una recta, se pueden trazar dos paralelas a esa recta; postulado que rechazaría un discípulo de Gauss, el pastor luterano Bernhard Riemann al desarrollar una geometría basada justamente en la hipótesis contraria, la de que no hay punto alguno por el que puede trazarse una paralela a una recta. Lo expuso ya en la lección *Sobre las hipótesis que subyacen en los fundamentos de la geometría* (1854), convertida muy pronto en un clásico; nacía así la geometría elíptica, según la cual el espacio es una concreción de las multiplicidades de elementos cualesquiera; multiplicidades a cada una de las cuales se le asigna una constante –un número-, que Riemann denominó curvatura del espacio y que caracteriza las diversas geometrías posibles<sup>42</sup>.

Se deducía de ello que la geometría podía consistir en construir libremente sistemas de axiomas y postulados a partir de los cuales se dedujeran, por vía de la lógica, todos los teoremas geométricos. Se trataba ahora de hacer –con Russell- lo mismo en el saber matemático: renunciar a la concepción de las matemáticas como la ciencia de la cantidad y entenderla como la ciencia que se preocupa de obtener conclusiones necesarias a partir de un conjunto dado de axiomas o postulados.

Podía verse en ello un resabio de platonismo: Russell partía de la base de que las verdades matemáticas se descubren, no se crean; son objetos ideales de carácter eterno e inmutable. De facto, todo eso y otras cosas no sólo lo apartaron de Brouwer, sino también de Poincaré, con quien el mismo Russell contendió<sup>43</sup>, y lo aproximaron en cambio al alemán David Hilbert, que era otro

---

<sup>42</sup> Vid. *1830-1930, a century of geometry: Epistemology, history and mathematics*, ed. por L. Boi, D. Flament y J.-M. Salanskis, Berlín, Springer-Verlag, 1992, viii + 304 págs. Pero la definición de la geometría elíptica es de Díaz Muñoz: *Zubiri y la matemática...*, cap. 2, n. 31.

<sup>43</sup> Vid. *Poincaré, Russell, Zermelo et Peano: Textes de la discussion (1906-1912) sur les Fondements des Mathématiques: Des antinomies à la prédictivité*, reunidos por Gerhard Heinzmann, París, Librairie Albert Blanchard, 1986, 332 págs. Sobre Whitehead, Luca Gaeta: *Segni del cosmo: Logica e geometria in Whitehead*, Milán, Led (Edizioni Universitari di Lettere Economia Diritto), 2002, 150 págs. Es obvio que, en estas notas bibliográficas, sólo me asomo a la muy extensa bibliografía que hay sobre todo ello.

disidente del vaciamiento del racionalismo. Sus *Fundamentos de geometría* se habían publicado en 1899, unos meses antes de la muerte de Nietzsche.

Hilbert argüía que los axiomas básicos no son evidentes, sino que ponen de relieve la existencia de relaciones lógicas entre elementos que no tienen otra determinación que la que les da el mismo hecho de obedecer a los axiomas.

Pero, en los dos volúmenes de los *Fundamentos de matemática* (1934 y 1939), hizo ya una una propuesta que resultaría revolucionaria –ya que no definitiva- para el saber estrictamente matemático: el formalismo, entendido como intento de construir una teoría de la demostración en la que los axiomas, las reglas de la lógica y la deducción fueran sustituidos por determinadas reglas de manipulación de los símbolos. Concretamente, los requisitos principales de un sistema formal matemático son la “completitud” y la consistencia. Un sistema formal es completo si cada una de las sentencias que se pueden expresar con su lenguaje formal se puede decidir a partir de sus axiomas. Partiendo de sus axiomas y aplicando las reglas lógicas, podemos llegar a la conclusión de A o no-A. Un sistema formal será además consistente si no puede deducirse dentro del sistema A y no-A<sup>44</sup>.

Así, según logicistas y formalistas, las matemáticas son una ciencia formal, en virtud de que su método es lógico-deductivo, a diferencia de las ciencias empíricas, cuyo método es inductivo<sup>45</sup>.

En último término, se moverían en la misma onda el *Tractatus logicophilosophicus* de Wittgenstein<sup>46</sup>, los integrantes del llamado Círculo de Viena y los diversos propugnadores del positivismo lógico.

Pero hacía ya mucho que había quedado claro que, en punto a matemáticas, la evidencia se resistía a morir. Si el punto de partida era la pura subjetividad abocada a la nada, como había propuesto Nietzsche, era como si los intuicionistas pensaran que la subjetividad era *lógica* y, consecuentemente, había que preguntarse qué era primero: el *Selbst* o el *Logos*. Nietzsche hubiera respondido que el *Selbst* e intuicionistas, logicistas y formalistas se limitaban a mostrar la solidez de las leyes lógicas. La casa donde dormía Nietzsche estaba construida sobre el *Logos*, no sobre el *Selbst*. A lo sumo, para asegurar los cimientos, el *Selbst* se había servido del *Logos* pero no lo había creado, se trascendían mutuamente.

---

<sup>44</sup> Me parece necesario advertir que vuelvo a emplear palabras de Díaz Muñoz: *Zubiri y la matemática...*, 2.2.1.1.

<sup>45</sup> Vid. Jeremy Gray: *El reto de Hilbert: Los 23 problemas que desafiaron a la matemática*, Barcelona, Crítica, 2003, 351 págs.

<sup>46</sup> Vid. las páginas introductorias de José Rodríguez de Rivera: *Filosofía analítica: Evolución histórica de sus principales corrientes y conceptos centrales*. en [www2.uah.es/estudios\\_de\\_organizacion/epistemologia/filosofia\\_analitica.htm](http://www2.uah.es/estudios_de_organizacion/epistemologia/filosofia_analitica.htm).

Así que no es extraño que algunos filósofos –idealistas- se basaran en ello para proponer una alternativa al vaciamiento final del racionalismo. El principal fue Edmund Husserl, moravo de familia judía, él mismo agnóstico, que se había formado en el aristotelismo del católico austriaco Franz Brentano en la segunda mitad del XIX<sup>47</sup> y había comenzado a publicar sus obras filosóficas fundamentales el mismo año de la muerte de Nietzsche (1900): las principales, *Investigaciones filosóficas* (1900-1901) e *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica* (1913), pero que se había iniciado en la matemática intuicionista, mejor, psicologista (*Filosofía de la aritmética*, 1891), influido por el propio Brentano, para derivar luego a la matemática intuicionista de la mano de la obra del teólogo católico checo - lógico y matemático él mismo- Bernhard Bolzano (muerto en 1848) y derivó después hacia el logicismo (*Lógica formal y lógica trascendental*, 1919) por el camino que había trazado Hilbert, cuya influencia en él no fue menor, como tampoco lo fue la de Lotze. De Brentano adoptó Husserl el concepto de "intencionalidad", herencia escolástica. De Bolzano aprendió a separar la esfera psicológica de la esfera lógica, así como del neokantiano Paul Natorp, con quien discutió sobre la posibilidad de la intuición de esencias y compartió el interés por la psicología, no tanto en su sentido naturalista sino en su sentido específico humano.

En suma, la consistencia de la lógica indujo a Husserl a concluir que había un mundo ideal, que no pertenecía a su conciencia, ni al mundo, sino que era objetivo. Fue una verdadera filosofía de la objetividad, por tanto, lo que Husserl propuso. Pero una objetividad que abocaba a un idealismo trascendental. Mantenía la idea platónica y leibniziana de que lo que no es sensible sólo podemos intuirlo y, consecuentemente, cabe bucear en el contenido de lo que intuimos, no en su realidad o en su existencia, de la que no podemos dar fe.

La clave del concimiento no radica, por tanto, según Husserl, en ahondar sobre los fenómenos, sino en hacerlo sobre la propia lógica, que es lo único de lo que puedo estar seguro –con certeza racionalista, por así decir- de que se da fuera o antes de mi conciencia. Mejor: se trata de entender los fenómenos e intentar conocerlos no como realidades extramentales –que sería pretender lo imposible-, sino como lo dado a mi conciencia en cuanto lógico.

Lo cual supuso tres renunciaciones: (i) renunciar a buscar la historia del fenómeno –porque no se puede saber si la tiene ni por lo tanto averiguarla- y conseguir, en cambio, llegar a lo *originario* del fenómeno, que por fuerza ha de hallarse en el hecho de que me acontezca y lo entienda; (ii) renunciar a lo existencial del fenómeno para quedarme con lo eidético –lo esencial- que es lo único de lo que estrictamente soy consciente cuando lo percibo, y (iii)

---

<sup>47</sup> Una valoración del pensamiento de Brentano, Mauricio Beuchot: “Aristóteles y la escolástica en Freud a través de Brentano”: *Espíritu*, xlvii, núm. 118 (1998), 161-168.



renunciar a lo trascendente del fenómeno mismo, que me distrae de la única trascendencia de la que soy consciente, que es mi *intención* –si se prefiere, la intención de mi conciencia- de comprenderlo.

De esta manera, llegó a percibir, primero, su propia conciencia; segundo, la intención de buscar o de aceptar aquello que irrumpe en mi conciencia – haciéndola precisamente conciencia- como fenómeno, de cuya existencia extramental en sí no tengo prueba alguna, y, tercero, las leyes lógicas que me permiten entenderlo y que son puramente ideales y, por tanto, sólo dejan pensar en un idealismo trascendental, si hemos de colocarle una etiqueta (que, es, ciertamente, la que se colgó al sistema de Husserl<sup>48</sup>).

### *El camino axiológico*

Husserl y los fenomenólogos que le siguieron quedaron convencidos de que la solución del primer problema –de los tres que recordaría Habermas más de medio siglo después-, el del conocimiento, quedaba por lo menos encauzado. Pero algunos añadieron que no era suficiente hablar de consistencia de la lógica por sí misma para explicar lo que no era lógico, sino sencillamente bueno o, si se prefiere, amoroso.

El asunto ya había sido planteado por algunos neokantianos, concretamente en los que se considerarían *escuela de Friburgo*, formada en torno a Wilhelm Windelband, que había publicado unos interesantes *Preludios filosóficos* en 1884 y concebía los *valores* como un mundo aparte, absoluto, independiente tanto de la razón como de la realidad extramental. Podía concluirse, por lo tanto, que el idealismo trascendental no sólo se basaba en la realidad de la lógica, sino también en la realidad del amor; cabía considerar, así, que había una tercera esfera autónoma –con mi conciencia y las leyes lógicas- que eran precisamente los valores.

Pero hubo quien subrayó lo mismo –la importancia de los valores- en una perspectiva más cercana a la filosofía realista, y no a la idealista. En concreto, otro discípulo del aristotélico Franz Brentano –Christian von Ehrenfels- publicó en 1897-1898 un *Sistema de la teoría de los valores*, que fue enseguida superado, no obstante, por la propuesta de Max Scheler, al menos desde *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* (1913<sup>49</sup>).

---

<sup>48</sup> Siendo la bibliografía sencillamente ingente, remito sólo a la muy valiosa interpretación de Husserl, en Emmanuel Levinas: *La teoría fenomenológica de la intuición*, Salamanca, Epidermis, 2004, 222 págs. *Vid.* también el número monográfico “Husserl y la teleología”, ed. por Urbano Ferrer: *Anuario filosófico*, xxviii, núm. 1 (1995), y “Juicio e intencionalidad en Husserl y en Heidegger I y II”: *ibidem*, xxxvi, núm. 1 y 2 (2004). Una interesantísima continuación de la fenomenología, en Jan Patocka: *El movimiento de la existencia humana*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2004, 283 págs.

<sup>49</sup> Sobre lo que sigue, Juan Fernando Sellés: *Modelos antropológicos del siglo xx: M. Scheler, D. von Hildebrand, E. Stein, M. Merleau-Ponty, J.-P. Sartre y H. Arendt*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2004, 148 págs. También, claro está, los textos principales del propio

En la vertiente religiosa de todo esto, ahondarían principalmente Ferdinand Ebner –sobre todo entre 1919 y 1931<sup>50</sup>- y Martín Buber (fallecido en 1965<sup>51</sup>).

Del planteamiento axiológico de Scheler se podía deducir que hay algo más –en la conciencia del fenómeno (porque partió del mismo punto que Husserl)- que no se reduce a conciencia ni a lógica: precisamente los valores, o sea la belleza, el bien, la santidad... Y a la valoración y estudio de estas realidades se dedicó seguidamente.

Entiéndase bien que Max Scheler no se refería únicamente a lo concreto que es valioso, sino al principio en virtud del cual algo es valioso. Si no, se podía replicar que los valores pueden ser creaciones culturales, o –por mejor decir- de mi conciencia. Lo que decían los seguidores de Scheler –uno entre ellos, y no de los primeros en llamar la atención, el polaco Karol Wojtyła<sup>52</sup>- es que podía ser creación de mi conciencia la manera de ser que prefería en los valores –qué tipo de belleza, qué género de bien, qué modelo de santidad...-; no el valor en sí mismo: la belleza en sí, el bien en sí, la santidad en sí. Por eso era importante entender la axiología como afirmación de la trascendencia del principio que hace valioso lo valioso.

Pero el medio de llegar a ello que proponía Max Scheler –manteniéndose en la conciencia como punto de partida- no era el quehacer racional, la razón, sino la emoción, concretamente la intuición emocional, que es la que nos permite tener acceso –no así la razón- al cosmos objetivo de los valores. Que, por tanto, no dependen de nuestra percepción, sino que son lo que son y como son: enteramente inmutables. Lo que hace cada hombre es estimar y entender algunos e infravalorar e incluso desconocer otros. Pero eso es lo que añade la cultura o la persona concreta, sin que cambien por ello los valores en sí.

Los valores no eran para Max Scheler, sin embargo, el único paso adelante respecto a la fenomenología de Husserl –un añadido al idealismo trascendental, que hubiera consistido en afirmar que la lógica se relacionaba con lo valioso-, sino que remitían de manera radical a la persona. En Husserl, la conciencia entendía por medio de la lógica; en Scheler, es la persona la que se constituye o consiste, en realidad, en valor. Fue suya la propuesta que,

---

Max Scheler. Hace especialmente al caso la *Gramática de los sentimientos: Lo emocional como fundamento de la ética*, Selección y Prólogo de Paul Good, Barcelona, Crítica, 2003, 230 págs. Además, la biografía intelectual de Antonio Pintor-Ramos: *Max Scheler (1874-1928)*, Madrid, Ediciones del Orto, 1997, 94 págs.

<sup>50</sup> Un buen elenco bibliográfico sobre Ebner, en <http://mondodmani.org/dialegesthai/ab01.htm>.

<sup>51</sup> Es muy útil la web [www.buber.de](http://www.buber.de) para obtener la necesaria información bibliográfica.

<sup>52</sup> Vid. Karol Wojtyła: *Max Scheler y la ética cristiana*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1982, viii + 223 págs. Además, el estudio clásico de Rocco Buttiglione: *El pensamiento de Karol Wojtyła*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1992, 352 págs. En una perspectiva de conjunto, Thomas D. Williams: “What is Thomistic Personalism?": *Alpha omega*, vii, núm. 2 (2004), 163-197.

enseguida, se llamó *personalista* y que desarrollaron Mounier y los demás personalistas franceses (aunque hubiera entre ellos diferencias).

En Scheler, la primera tarea de toda persona es conocerse a sí misma como persona, con la particularidad de que eso implica ser consciente de que existen los otros y lo otro; que lo otro –lo finito impersonal- no puede conocerse a sí mismo y, en cambio, sí pueden conocerse los otros, las otras personas; pero de modo tal que no se trata de una multitud de solitarios, sino que son (somos) personas en nuestra respectividad con los otros y lo otro. Esta conciencia del lugar que ocupo en la vida es lo que Scheler resalta como la *dignidad* de la persona, que entiende como “la autoposición consciente del hombre libre” pero no solitario, completamente singular, irrepetible, idéntico consigo mismo y únicamente consigo mismo, pero radicalmente respectivo. Cada hombre, dice, es como un microcosmos. Pero lo es siendo respectivo. No es que sea, además, respectivo. Ciertamente, el hombre el que da el sentido a todo lo demás, al cosmos; la persona es *el valor* por antonomasia. Pero lo es respectivamente (él dirá, lo veremos, de manera *interpersonal*).

Esto es: me amo a mí mismo amando a los demás y a lo demás. Y lo amo y los amo porque conocerme a mí mismo –conociendo a los demás como lo que soy respectivamente- es conocer lo que es valioso. El valor forma parte esencial del conocimiento de mí mismo como persona respectiva. Me conozco en mi libertad y en respectividad y conozco todo lo interpersonal como valioso.

La ética scheleriana es, por tanto, radicalmente interpersonal: constitutivamente interpersonal y amorosa (porque, al cabo, el valor que mueve toda apreciación del valor es el amor).

Es interpersonal hasta el extremo de que no hay solución de continuidad entre mí mismo y el tú del otro que es mi *amigo* y que -como tú de otro- forma parte de mí mismo. Por eso, la comunicación interpersonal es uno de los valores más estrechamente ligados a la dignidad personal. Y lo es por el valor de la propia persona, no sólo por el de los demás. Recuérdese que la interpersonalidad no se añade, sino que es la forma en que soy persona. En la comunicación, por tanto, me encuentro conmigo mismo, en lo más íntimo de mí ser; es como tomo conciencia de mí y, por tanto, es como me autoposeo; es la manera en que soy realmente libre –con la paradoja de que, así, me libero porque me doy a conocer, y eso hasta el punto de hacerme transparente-.

Más: me hago cada vez más transparente; es decir: la comunicación me permite crecer en libertad, en autoposición, en valor; digámoslo finalmente – con Scheler-: en amor, entendido sencillamente como *querer el bien*, para uno mismo y para los demás (que es lo mismo, en virtud de mi carácter interpersonal).

Y por eso me comunico con los demás y por eso heredé y empleo y recreo un lenguaje; cosa que sólo pueden hacer las personas, aunque sea sin palabras,

con gestos y signos: para expresar mi aprecio; en último término, mi amor. Ya es singular que las personas y sólo las personas estemos dotadas de aparato fonético, a diferencia de los animales, observa Scheler. Es el lenguaje el que me permite expresar los pensamientos que son la traducción de mis sentimientos, que no son sino lo que mi amor provoca.

Es inevitable que me comunique más y mejor con los más próximos y con aquellos que hablan mi propio idioma y, por eso, el proceso culmina cuando se llega a la *amistad*. Pero la meta de la comunicación –que, por eso y con ese alcance, es *social*- es que sea universal. La humanidad es una *unidad social* y cada uno de nosotros es miembro de la unidad social; condición a la que corresponde el valor de la *solidaridad*. Solidaridad que, por tanto, ha de ser ella misma universal.

¿Es todo esto una mera ampliación del idealismo trascendental de Husserl? No, porque Husserl no se libró del idealismo y Scheler se situó en una perspectiva diametralmente opuesta al idealismo. Situó los valores en un orden cuasimaterial, ajeno por completo al formalismo de cuño kantiano en que se movió Husserl. El valor no es un ente ideal, sino que se encarna en el hombre y en todos los bienes, pero no se confunde con ellos, sino que es real en sí. *Los valores son*, dice Max Scheler. Tienen, por tanto, una entidad ontológica y *metaantropológica*. En último término, el fundamento del valor es Dios, que lo hace posible y atractivo (o sea que lo hace, justamente, valioso).

Ni que decir tiene que, planteado así, ningún conflicto puede resolverse por medio de la violencia, sino por el diálogo, que es –él mismo- un valor especial de la dignidad de la persona.

Y no ya el conflicto, sino la mera convivencia –que, recordemos, es el asunto de este libro nuestro- ha de basarse en el valor supremo que es el amor, manifestación por antonomasia de ser persona, siendo así que esto último –el ser específico de la persona- es lo que constituye el hilo conductor –y la novedad metodológica- de la axiología de Max Scheler. Y subrayo esto –que otros ya han subrayado<sup>53</sup>- porque, sin esa advertencia, no quedaría claro lo que Scheler añade a la ética natural de tradición aristotélica. Lo que añade concretamente es el ahondamiento en aquello en lo que consiste ser persona.

Por lo demás, que sus planteamientos tenían que ver con esa tradición aristotélica es cosa explícita en sus páginas y en la trayectoria de más de uno de sus principales continuadores. Hemos hablado antes de Karol Wojtyła y es la hora de referirse, por ello, a la contribución que hace Pilar Ferrer a este volumen porque la trayectoria filosófica del futuro pontífice es particularmente expresiva de lo que digo.

---

<sup>53</sup> Por ejemplo, Salvador Vergés: “El valor de la dignidad de la persona en Max Scheler”: *Espíritu*, lii, núm. 128 (2003), 301-302

### *La vía personalista*<sup>54</sup>

La trayectoria intelectual de Karol Wojtyła como filósofo tiene especial interés –en lo que atañe al hilo de estas páginas- porque le llevaría a desarrollar de manera particular esa relación entre el realismo de tradición aristotélica y la axiología. Si además se considera que, entre las actividades que llevaría a cabo como primado de la Iglesia desde 1978, aquella que se considera principal por unanimidad –o casi por unanimidad, a juzgar por lo que dijeron unos y otros, agnósticos y creyentes de muy diversas religiones, cristianas y ajenas al cristianismo, al cumplir veinticinco años de pontificado- fue su contribución a la paz del mundo, y este libro tiene que ver con la convivencia –también universal-, se entenderá mejor que me pregunte por lo que llevó a Juan Pablo II a actuar de ese modo.

Sin duda, en las bases de su actuar está la fe cristiana y, con ella, criterios que le fueron *revelados* por esa fe. Pero, como filósofo –o sea en sus escritos filosóficos anteriores a 1978, fecha en que comenzó el pontificado-, llama la atención justamente el hecho de que no solía apelar a las Escrituras, ni a la tradición, ni al magisterio de la Iglesia, sino que simplemente razonaba. Y es de este modo y en ese ámbito donde y como se planteó el fundamento de la ética, que está en la base de la convivencia humana. La suya es, por lo tanto, una filosofía de la conciencia que va abriéndose camino hacia el desvelamiento del misterio del hombre como persona, consistente en un irreductible carácter de sujeto. No retorna al objeto, como intentó hacer Husserl, sino al hombre persona, como hizo Max Scheler, y eso a través de la experiencia, no desde una concepción antropológica previa.

Si se buscan los orígenes de este hecho, late seguramente –además de su modo de ser personal- la afición al teatro que le inculcó Mieczyslaw Klotarczyk –uno de sus profesores- y que le hizo descubrir la función del actor como *sacerdote del arte* –recuerda Pilar Ferrer- y el propio arte como belleza, y su inmersión en la mística de san Juan de la Cruz y Teresa de Ávila por influencia de un sastre que colaboraba en la parroquia cercana a su casa, Jan Tyranowski, en cuyo piso se reunían para escuchar su manera de ver la vida, que debía ser de una más que notable hondura. La influencia de Tyranowski le llevaría a elaborar su tesis doctoral en filosofía sobre el santo abulense (*Los problemas de fe en la obra de san Juan de la Cruz*, 1948).

Para entonces, la formación eclesiástica que había comenzado a recibir para ordenarse sacerdote lo había sumergido no sólo en el tomismo, sino en la escolástica, que era lo que se enseñaba entonces en los seminarios católicos. Y no le resultó fácil conciliarla con su formación anterior.

---

<sup>54</sup> Para el asunto –insoslayable- de la mediación entre las teorías y los usos, es útil el número monográfico coordinado por Daston Lorraine y H. Otto Sibum: “Introduction: Scientific personae and their histories”: *Science in context*, xvi, núm. 1-2 (2003), 1-8.

Pero no tardó en hallar relación entre su incipiente personalismo y el realismo de tradición aristotélica.

No abandonó, sin embargo, aquella otra percepción inicial, radicada en la representación teatral y en la literatura mística, sino que abordó la tarea de recorrer el camino inverso: el que le pudiera llevar de la belleza a la metafísica. Era, en definitiva, lo que había empezado a llevar a cabo Max Scheler –aunque no hubiera llegado a elaborar una metafísica estricta –; Karol Wojtyła elaboró su tesis en teología sobre *El sistema ético de Max Scheler* (1953) y el resultado fue el intento de seguir adelante en la reflexión axiológica del filósofo germano hasta enlazarla con la metafísica realista de tradición aristotélica pero no en la situación en que había recibido Max Scheler esa misma tradición, sino en la que se había abierto camino a partir de la noción de *acto de ser*.

Esto es fundamental. En su esfuerzo por adecuar al cristianismo el pensamiento filosófico de Aristóteles, santo Tomás había añadido una distinción capital en la historia de la filosofía, por más que no empezara a fructificar propiamente hasta el siglo XX, la distinción entre *actus essendi* y *ens*: entre acto de ser y ente. Sin duda, el hecho de que creyera en Dios fue decisivo. Entender a Dios como ser ilimitado y origen de todo origen implica que Dios *es* puro *acto de ser* y que es impropio hablar de él, por tanto, como del Ser infinito. En Dios, todo es una misma realidad -acto de ser y ser-, igual que lo es esencia y existencia (aunque más tarde se diría que, por eso mismo, carece de sentido hablar de esencia en Dios; Dios simplemente es).

En Dios, por la misma razón, no se puede hablar de acto y potencia; es puro acto, pero el acto anterior a todo lo anterior, si puede hablarse así. En los seres creados, en cambio, es distinto el acto de ser que el ser, y la esencia que la existencia, y la potencia es diferente del acto; más aún: el acto de ser por el cual el ente es, debe incluir ese otro acto formal que le hace ser un ente determinado<sup>56</sup>.

---

<sup>55</sup> *No tengáis miedo!: André Frossard dialoga con Juan Pablo II*, Barcelona, Plaza & Janes, 1982, pág. 15-16.

<sup>56</sup> Esta última apreciación, en Luis Pifarré: *El itinerario del ser: Resumen histórico*, Barcelona, PPU, 1989, cap. XVI. Se trata de una síntesis tan sencilla como útil para quien quiera iniciarse en esos problemas, por más que acabe reduciendo la posibilidad de una filosofía cristiana precisamente a que parta del acto de ser. Sobre este concepto –ciertamente trascendental-, *vid.* además Joseph Owens: *The doctrine of being in the Aristotelian Metaphysics: A study in the Greek background of mediaeval thought*, Prefacio de Etienne Gilson, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1978, xxxi + 539 págs.; Josep-Ignasi Saranyana: “Sobre la contribución de Alberto Magno a la doctrina del *actus essendi*”, en *Albert der Grosse, seine Zeit, sein Werk, seine Wirkung*, ed. por Albert Zimmermann, Berlín y Nueva York, Walter de Gruyter, 1981, pág. 41-49; Natale Colafati: *L’actus essendi in Santo Tommaso d’Aquino*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1992, 77 págs.; Pablo María Lacorte Tierz: *El actus essendi como fundamento de la verdad de las cosas, según santo Tomás*, Roma, Athenaeum Romanum Sanctae Crucis, 1992, 88 págs. También, Joseph Owens: *St. Thomas and the future of metaphysics: The Aquinas lecture*, Milwaukee, Wisc., Marquette University Press, 1957, 97 págs.; Battista Mondì: *La filosofia dell’essere di S. Tommaso d’Aquino*, Roma,

Los continuadores del Aquinate no fueron sin embargo por ahí y algunos de ellos elaboraron alternativas consistentes que resultaron decisivas para que el pensamiento filosófico corriera por distintos caminos. Pero hay que advertir que es que el mismo santo Tomás no fue coherente con su propia noción de *acto de ser* (para empezar, en varias de las cinco vías probatorias de la existencia de Dios, que presuponían la noción de *ens* y no la de *actus essendi*). De facto, hacia 1600 –con la obra de Suárez-, este punto de partida pasó a segundo plano y no se redescubrió hasta el siglo XX<sup>57</sup>. Desde Suárez, el tomismo quedó reducido virtualmente a pura ontología (palabra que se acuñó, precisamente, en los días de Suárez y al rebufo de su filosofía<sup>58</sup>).

Sólo en los primeros años del siglo XX, un teólogo español formado en la universidad de Santo Tomás de Manila y profesor en Friburgo –Norberto del Prado- puso al descubierto que Aquinas y sus seguidores no habían apurado la distinción entre *ens* y *actus essendi*, que los segundos habían acabado por abandonarla y que, en esa distinción, radicaba la clave de todo el problema metafísico y antropológico posterior. Empezó a subrayarlo en esos días en artículos de revistas de teología y filosofía y lo elaboró de manera definitiva en *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, publicado en la propia Friburgo en 1911<sup>59</sup>. Insistirían luego en ello –de maneras muy diferentes- Franz-Maria Sladeczek, sobre todo desde 1930 (y en Friburgo también<sup>60</sup>), Aimé Forest, especialmente desde 1931<sup>61</sup>, Etienne Gilson, ante todo desde 1948 y no tanto como *actus essendi*, sino como *esse*<sup>62</sup>, que acaso no recogía ni

---

Herder, 1964, 335 págs.; Jan A. Aertsen: *La filosofía medieval y los trascendentales: Un estudio sobre Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2003, 404 págs. (el planteamiento y las conclusiones, en 7-34 y 403-423).

<sup>57</sup> Cuando digo que se abandonó del todo, me aventuro a suponer algo que no se ha estudiado, que es lo que sucedió con la metafísica de los dominicos que, hasta fines del siglo XVI, subrayaron la importancia de la noción de *actus essendi*.

<sup>58</sup> Courtine halla por primera vez el término *ontología* en una obra de Goclenius (R. Göckel) publicada en Frankfurt en 1613: *cfr.* Giovanni Reale, “Prefazione” a Courtine: *Il sistema della metafisica...*, ix.

<sup>59</sup> *Ex typis consociationis Sancti Pauli*, xlv + 659 págs. *Vid.* José María Barrio Maestre: *El ser y la existencia: Analítica del ser como acto y como hecho*, Madrid, Universidad Complutense, 1988, v + 539 págs.

<sup>60</sup> Franz-Maria Sladeczek: “Die verschiedenen Bedeutungen des Seins nach dem hl. Thomas von Aquin”: *Scholastik*, núm. 5 (1930), 192-209 y 523-550. Luego publicaría *Ist das Dasein Gottes beweisbar? Wit steht die Existenzialphilosophie Martin Heidegger zu dieser Frage?*, Würzburg, Triltsch, 1967, xvi + 127 págs. La noticia de 1930 y la que sigue de Forest en 1931, en Enrique Alarcón: “Una cuestión de método: Consideraciones previas a la interpretación de Sto. Tomás de Aquino”: *Thémata*, núm. 10 (1992), 387-401; disponible en [www.unav.es/filosofia/alarcon/cuestmet.html](http://www.unav.es/filosofia/alarcon/cuestmet.html).

<sup>61</sup> Aimé Forest: *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d’Aquin*, París, Librairie philosophique J. Vrin, 1931, 380 págs.

<sup>62</sup> *Vid.* sin embargo Etienne Gilson: *Études de philosophie médiévale*, Estrasburgo, Commission des publications de la Faculté de Lettres, 1921, vii + 292 págs.; *Le thomisme: Introduction au système de Saint Thomas d’Aquin*, París, Librairie philosophique J. Vrin,

recoge totalmente los matices de aquella otra expresión. Pero, sólo en 1960, se multiplicaron los escritos teológicos y filosóficos que avanzaban desde ese punto hasta rehacer, en algún caso, toda la metafísica y la antropología de Aristóteles y Aquinas, aunque fuera con el ambivalente prurito de respetar el léxico aristotelicotomista (y digo ambivalente porque ese léxico venía cargado de evocaciones de una ontología que la mayoría de los filósofos que no eran escolásticos consideraban, con razón, obsoleta; empeñarse en mantenerla, dotando de nuevo contenido esos conceptos, era una forma de “regenerar” el pensamiento de escolásticos y tomistas –si se prestaban a ello- pero también una manera de disuadir a muchos de la mera decisión de leer los nuevos escritos, sencillamente porque la fraseología escolástica les resultaba insoportable y se erguía ante ellos como un muro que no valía la pena franquear).

Pues bien, fue ese nuevo tomismo el que llegó a aprender Karol Wojtyla. Pero el primerizo –el comprendido entre la figura pionera de Norberto del Prado y la eminentemente difusora de Etienne Gilson-, no –en un primer momento- el desarrollado y lentamente difundido desde 1960. Circunstancia que contribuye a explicar que –felizmente a mi juicio- Wojtyla integrara en su pensamiento la filosofía del acto de ser pero no abandonara el método axiológico y, por lo tanto, su filosofía no partiera del acto de ser, sino del fenómeno y la persona, como habían hecho Husserl y Scheler.

Digo felizmente porque tampoco era cosa de caer en un nuevo reduccionismo –el que pudiera haber en reducir la filosofía cristiana al neotomismo, aunque fuera el mejor neotomismo o la mejor tradición de Aristóteles- cuando se habían abierto caminos –y no tan sólo el axiológico- que podían arrojar recia luz para entender un poco mejor la realidad.

Además, el grupo que se llegó a formar en torno a Karol Wojtyla empezó a tomar cuerpo en los años finales del pontificado de Pío XII (fallecido en 1958), que mantenía a ultranza la teología escolástica y rechazaba de forma taxativa todo lo que pudiera confundir a los católicos con los protestantes<sup>63</sup>. Y se daba la circunstancia de que Max Scheler era hijo de judía, se había convertido al catolicismo en su primera juventud pero había abandonado la Iglesia en los años veinte, cuando se le negó la nulidad de su matrimonio, y había muerto en

---

1922, 239 págs. (revisada y aumentada en sucesivas ediciones); *L'être et l'essence*, París, J. Vrin, 1948, 331 págs.; Etienne Gilson y Fernando Rivas Sacconi: *La existencia en santo Tomás de Aquino: Conferencias pronunciadas en Bogotá durante los días 16 al 20 de abril de 1956*, Bogotá, Fondo Universitario Nacional, 1956, 82 págs.; a título póstumo (Gilson murió en 1978), *Constantes philosophiques de l'être*, París, J. Vrin, 1983, 253 págs. En relación con ello, Etienne Gilson y Jacques Maritain: *Correspondance, 1923-1971: Deux approches de l'être*, Editada y comentada por Géry Prouvost, París, Librairie philosophique J. Vrin, 1991, 300 págs. También, *Lettres de M. Etienne Gilson adressées au P. Henri de Lubac et commentées par celui-ci*, París, Editions du Cerf, 1986, 204 págs.

<sup>63</sup> Son estremecedoras las notas del diario del dominico Yves Congar: *Diario de un teólogo (1946-1956)*, Madrid, Editorial Trotta, 2004, 503 págs.



1928 bajo la acusación de panteísmo. No podía decirse, por tanto, que la axiología scheleriana hubiera llegado a incorporarse estrictamente al catolicismo y sólo en parte al cristianismo, si bien es cierto que el personalismo tenía otras raíces, algunas de ellas católicas, y que concretamente la expresada por el francés Charles Renouvier en *Le personalisme* (1903) había cuajado en Francia, en el movimiento que acaudilló Emmanuel Mounier, con la fundación de la revista *Esprit* en 1932 y la publicación de *Revolución personalista y comunitaria* (1935). Además, del círculo de Husserl y de Scheler había surgido ya un primer intento importante de conciliar fenomenología y tomismo en la persona de la judía Edith Stein, que se había bautizado en 1922. Wojtyla conocía bien estas corrientes, a las que, además, no faltaban representantes en la propia Polonia<sup>64</sup>.

Había desde luego otra razón para que aquel obispo católico (lo fue desde julio de 1958, unos meses antes de que falleciera Pío XII) siguiera ese camino en los años cincuenta, y es que lo hacía en Polonia, sujeta a un gobierno comunista que se declaraba totalitario y ateo. Optar por la elaboración de una propuesta que, sin ocultar su carácter cristiano, consistiera desde el principio en buscar lo común para convivir con quienes no lo eran ni reconocían siquiera la libertad de serlo –en toda la medida necesaria y también exigible- y concretarlo, además, en una oferta de *amistad* –antropológicamente entendida, o sea en la mayor profundidad- daban a esa orientación un alcance especial.

Así se entiende que, como recuerda Pilar Ferrer, en los años cincuenta y sesenta, las preocupaciones filosóficas de Wojtyla continuaran centradas en la ética y en la antropología filosófica clásicas y que fuera esa orientación la que inspirase al grupo de teólogos, filósofos y gente de cultura que se había formado en torno a él y que luego dio contenido a la llamada *escuela ética de Lublín y Cacrovia*. En 1960, el propio Wojtyla leyó en la Academia de Ciencias de la Universidad Católica de Lublín una disertación en la que hizo una *Valoración de la posibilidad de construir una ética cristiana basada en el sistema de Max Scheler*; ese mismo año, publicó *Amor y responsabilidad* y, en 1969, dio a luz *Persona y acción*, que serían sus obras principales<sup>65</sup>.

En sus escritos, Karol Wojtyla acude con frecuencia al Aquinate. Pero en lo que concierne a la antropología y a la ética, sólo secundariamente a la metafísica, que apenas es objeto de su reflexión escrita. En 1979, siendo ya papa, pronunciaría sin embargo un discurso ante los profesores del *Angelicum*, con motivo del centenario de la encíclica *Aeterni Patris* (1879), en el que se pronunció expresamente sobre la conveniencia de asumir la noción de *acto de ser*, si bien no se trataba de regresar al sistema tomista, sino de tomar como

---

<sup>64</sup> Sobre todo esto, Carlos Díaz: *Treinta nombres propios (Las figuras del personalismo)*, Madrid, Fundación Emmanuel Mounier, 2002, 167 págs.

<sup>65</sup> Es así como se ha traducido al castellano *Osoba i czyn*, que en inglés se ha traducido por *The acting person*.

punto de partida la *filosofía del ser* donde la había dejado el Aquinate, que era en la distinción entre *ens* y *actus essendi*<sup>66</sup>. Lo repetiría en la encíclica *Fides et ratio* (1998), que es el objeto de la glosa que se incluye en este volumen y que debemos al filósofo Eudaldo Forment.

En ella, a partir de su propio tomismo, Forment recuerda que, en la encíclica, lo que dijo Juan Pablo II es que la filosofía del acto de ser es una especie de patrimonio espiritual de todos los hombres y punto de referencia de las *diversas escuelas filosóficas*. Palabras estas últimas que dejaron muy claro que el tomismo era una de ellas, sin duda más que estimable, pero que no impidieron, consecuentemente, que el propio papa volviera en 1999 a su perspectiva anterior en una *Carta a los artistas* con la que penetraba en el territorio de la teoría de la belleza, enlazando gran parte de lo dicho. A ella concierne la contribución del filósofo Alfonso López Quintás a este volumen nuestro.

### ***La comunicación y la belleza en Karol Wojtyla y el regreso a las preguntas de Habermas***

Digamos ante todo, con López Quintás –que no lo expresa así–, que la *Carta* no es sólo un texto teísta, sino expresamente cristiano. Empieza por invitar a los artistas a ver su labor de artífices estrechamente asociada a la tarea creadora de Dios, lo que implica que los artistas tienen la máxima dignidad y la mayor responsabilidad.

Pero se observará que, en este comienzo, ya se huye implícitamente de una comprensión reductiva del arte. Es cierto que, enseguida, la *Carta* levanta acta de “esta especie de destello divino que es la vocación artística” -de poeta, escritor, pintor, arquitecto, músico, actor...-, para volver, no obstante, a la idea de que la experiencia estética se puede y debe cultivar en las más diversas facetas, en una enumeración que ya no incluye sólo a los artistas: habla, en efecto, de la creación de nuevas formas artísticas, pero también de la contemplación de obras de arte, de la consideración estética del paisaje y de la propia vida humana como realidad que ha de configurarse bajo el impulso de una idea rectora y que, en la medida en que lo hace, provoca admiración (que

---

<sup>66</sup> Entiendo así las dos referencias que hizo al *actus essendi* en el discurso de 1979, al que remitía después, en la *Fides et ratio*:

“6. [...] la filosofia di San Tommaso è filosofia dell'essere, cioè dell'actus essendi, il cui valore trascendentale è la via più diretta per assurgere alla conoscenza dell'Essere sussistente e Atto puro, che è Dio. [...]”

“7. [...] tutta la ricchezza di contenuto della realtà ha la sua sorgente nell'actus essendi [...]. Le altre correnti filosofiche [...] debbono essere considerate come alleate naturali della filosofia di San Tommaso [...]” (Discurso di Giovanni Paolo II al Pontificio Ateneo “Angelicum”, 17 novembre 1979, apud [www.vatican.va/hoy\\_father/john\\_paul\\_ii/speeches/1979/november/documents](http://www.vatican.va/hoy_father/john_paul_ii/speeches/1979/november/documents)).

<sup>67</sup> Núm. 1.

también es estética). En último término, el propio artista –profesional, llamémoslo así- no sólo ha de crear formas nuevas, sino intentar ser –él mismo- una obra de arte, con lo que de armonía y belleza implica esa expresión.

Queda en el aire la pregunta de qué es lo que añade la belleza del arte del artista, considerada esta última expresión en un sentido restrictivo, profesional. Quizá se ha de pensar en que la belleza, la estética y el arte son una realidad que no es restringida y que lo que intenta añadir aquel que, expresamente, quiere crear belleza es justamente eso, el deseo de hacerlo. Y nada más.

En todo caso, Juan Pablo II no duda en relacionar la belleza con el bien, terciando –tácitamente- en la cuestión de los trascendentales. “La belleza es, en cierto sentido, la expresión visible del bien, así como el bien es la condición metafísica de la belleza”.

Para Wojtyła, por lo tanto, la belleza no es un trascendental, sino su expresión sensible (aunque diga *visible*). Cosa que induce a preguntarse cuál es, entonces, la expresión sensible de la verdad. ¿Será el *logos*, entendido como *palabra razonable* (pero audible, visible o tangible)?

López Quintás observa que, en ese punto, Juan Pablo II seguía la tendencia griega a vincular íntimamente la belleza y la bondad. Pero no situaba el canon de la belleza-bondad en la armonía, como hicieron los filósofos griegos, sino en la expresividad como camino hacia la realidad más profunda del hombre y del mundo. Esto es importante. Al menos, es ver la misma realidad en una perspectiva distinta. Podría decirse, en efecto, que la búsqueda de la armonía es tanto como la búsqueda de la realidad más profunda del hombre y del mundo, si es que estamos de acuerdo en que esa realidad debe ser por completo armónica, incluso ella misma armonía.

Pero ha de *expresarlo*. Recuérdese lo que nos preguntábamos sobre los motivos por los que el rostro desfigurado de Cristo muerto es bello para muchos cristianos. En ese caso, la belleza es ante todo *expresión* de *algo*.

Pero sobrevive el problema de si eso que se expresa en bueno y veraz.

De cualquier forma, sigue Juan Pablo II,

“La auténtica intuición artística va más allá de lo que perciben los sentidos y, penetrando la realidad, intenta interpretar su misterio escondido. Dicha intuición brota de lo más íntimo del alma humana, allí donde la aspiración a dar sentido a la propia vida se ve acompañada por la percepción fugaz de belleza y de la unidad misteriosa de las cosas”.

¿No será entonces la belleza la percepción de la unidad misteriosa que hay entre todo lo que es real, incluido Dios?

Se observará que, en este texto, el papa ha dado un paso más y ha relacionado la belleza con la pregunta sobre el sentido de la propia vida. Si estamos en que la belleza es expresión sensible del bien y que “convertible”

con la armonía, se sobrentiende, por lo menos, que hay una verdad que buscar. Y, en la verdad, está el sentido.

Sea como fuere, esa fuerza expresiva que dinamiza las figuras y les da el poder simbólico propio de las imágenes –explica López Quintas resumiendo el pensamiento de aquél- vuelve transparentes los medios sensibles y les otorga un carácter *mediacional*. Lo que llama *mediacional* es distinto del elemento expresivo sensible que es *mediatizador*; porque éste se interpone entre el sujeto contemplador y la realidad contemplada, en tanto que lo *mediacional* constituye el lugar viviente de *presencialización* de la realidad expresada.

En el fondo, es de nuevo el personalismo: los símbolos –explica López Quintas- presentan una condición relacional; se hallan en el universo -que se asienta en energías estructuradas, interrelacionadas- y, singularmente, en el mundo personal, que se configura merced a la relación de encuentro.

Que no se trata de una teoría, intenta mostrarlo al hilo de una valoración epistemológica de la capilla *Redemptoris Mater*, consagrada en el Vaticano en el año 2000 sobre el diseño del sacerdote esloveno Marco Ivan Rupnik, con quien colaboró el artista ruso Alexander Komoukhov y a quien asesoró el teólogo moravo Tomas Spidlic. El propio Rupnik expondría después la teoría que intentó hacer realidad material en esa capilla y, por una vez, la tentación en que suelen caer algunos artistas cuando “explican” sus obras –sin darse cuenta de que, con eso, reconocen que esas obras no bastan por sí solas para expresar lo que él deseaba expresar con ellas- es una tentación afortunada y resulta que las explicaciones son enteramente personalistas. Pero, en su explicación, avanza un paso, incluso dos: no sólo relaciona la belleza con el bien, sino con el amor, y aún añade que el amor es el principio del conocimiento, entiendo que en sentido propiamente gnoseológico:

*El amor es el elemento cognitivo verdadero para nosotros los cristianos, dice. Ahí es nada.*

En lo que acabamos de ver, hay varios elementos que llaman la atención especialmente (también, en relación con el relativismo y la convivencia): el primero es que, en nuestro hilo conductor, ha irrumpido Dios. En pureza, ha

---

<sup>68</sup> Recuérdese cómo El Greco -de tradición ortodoxa griega- imprime un dinamismo especial a las figuras que componen escenas celestes. Ejemplo eminente de ello es la parte superior de su obra *El entierro del conde de Orgaz*.

<sup>69</sup> Cf. *La Capilla “Redemptoris mater” del Papa Juan Pablo II*, Monte Carmelo, Burgos 2002, págs. 179-180.

<sup>70</sup> Cf. *O.cit.*, págs. 180-181.

<sup>71</sup> *Apud La capilla “Redemptoris Mater” del papa Juan Pablo II, regalo del Colegio cardenalicio al Santo Padre con ocasión del 50 aniversario de la ordenación sacerdotal, realizada por el taller de arte espiritual del Centro Aletti*, Edición de M. Apa, O. Clément y V. Valenziano, Edición española supervisada por Pablo Cerver, Burgos, Monte Carmelo, 2002, pág. 183.

estado a punto de asomar en varios momentos. No lo ha hecho porque este introductor ha embridado la pluma (el ordenador, en realidad) en espera de que llegara a ser inevitable. ¿Por qué? Porque plantearse, como nos hemos planteado en este libro, la relación entre relativismo y convivencia, y además como reto, equivale a preguntarse cómo se puede conseguir la convivencia si, por lo menos, una de las partes no cuenta con Dios. Y, desde ese punto de partida, no hay más que tres caminos: o nos preguntamos seguidamente si los cristianos somos capaces de convivir con los demás *gracias a Dios*; si, para que exista la mera posibilidad de convivir, hace falta que, por lo menos, una de las partes *cuenta con Dios*, o si todo hombre y toda mujer *necesita* a Dios para lograr la convivencia.

Ahora bien, responder que sí a lo primero o a lo segundo sólo nos serviría a los creyentes. A lo sumo, podríamos lograr que los que no lo son nos envidiaran cordialmente e incluso que nos dieran las gracias más efusivas por convivir con ellos e incluso por creer lo que ellos no creen. Pero, como punto de partida, me parece una hipótesis pretenciosa, que difícilmente aceptaría un agnóstico. Sin más que proponerla, no pocos agnósticos y no pocos ateos nos dirían que ése es el viejo asunto que les da la razón: el de que la gente cree en Dios *porque lo necesita*, de manera que se ha de preguntar honradamente si, para creer, lo crea (porque necesita que exista y, por tanto, necesita inventarlo). De aquí, tendríamos que pasar al problema de la “objetividad” de la existencia de Dios: a ver si hay manera de demostrar que Dios *se nos impone como realidad* antes de hacerlo como necesidad o, en el peor de los casos, al mismo tiempo en que se nos hace necesario. Y acabaríamos por remitir el problema del relativismo y la convivencia a la cuestión de la fe. Pero, por lo mismo, haríamos que la convivencia fuera vulnerable a la falta de fe; falta de fe que resultaría, por tanto, *culpable...* al mismo tiempo en que afirmamos que Dios es *amor*. No hay por dónde cogerlo. Me parece que es mal camino y prefiero intentarlo por el sendero inverso.

Primero, el amor ¿es el mejor camino para conocer, como afirma Rupnik? La pregunta remite de manera directa a aquella afirmación de Habermas de que el primer problema a resolver es el de la fiabilidad del conocimiento humano. El conocimiento por amor ¿existe? Y, si existe, ¿es fiable? Pero, además, ¿puede llegar a considerarse el mejor?

En segundo lugar, si consiguiéramos resolver el problema gnoseológico, tendríamos que preguntarnos si tenemos resuelto el segundo, de los tres que recordaba Habermas: el de la verdad. Concretamente, la fiabilidad del conocimiento que se consigue por amor ¿tiene que ver con la verdad?, ese conocimiento ¿es fiable porque es verdadero o porque nos resuelve el problema de convivir y punto?

En la respuesta que demos, a lo mejor ya respondemos a la tercera pregunta de Habermas, la del sentido. En todo caso, es ahí donde veremos *de qué nos sirve Dios*, cognitivamente, y tenemos que estar dispuestos a llegar a la

conclusión de que no sabemos decir para qué nos sirve, si es que no terminamos con que no nos sirve de nada o incluso que constituye un *obstáculo* para la convivencia.

### ***La capacidad cognitiva del amor y el empeño de Dios en hacerse notar***

Que el amor es un modo de conocer es algo que se sabe desde hace siglos. No es otra cosa el conocimiento por *connaturalidad*, que es un hallazgo viejo, apuntado ya por el Aquinate. Si acaso, habrá que preguntarse por qué no se le ha sacado más partido, propiamente gnoseológico. Se ha ahondado mucho más en el conocimiento racional y se ha tendido a ceñir la connaturalidad al conocimiento de Dios que logra el místico. Y eso ha ocurrido sobre todo –y a mi entender– por el recelo de no pocos teólogos y pastores católicos ante la pura y simple sensiblería y el irracionalismo. Incluso en las muy pocas ocasiones en que se ahondado en ello –en el conocimiento por connaturalidad que tenemos de otras personas, no ya en el que tenemos de Dios–, se ha puesto por delante la advertencia de que el conocimiento intelectual es superior a ese conocimiento connatural, que, en puridad, no es sino un camino más, un tanto insólito pero muy frecuentado –sin saberlo–, para iluminar la inteligencia, que es la que, al final, dice qué conocimiento es verdadero y cuál no. *Nihil volitum nisi praecognitum*, decían los escolásticos, incluidos aquellos –muy pocos– que abogaban por la importancia del conocimiento por connaturalidad<sup>72</sup>. El conocimiento por connaturalidad tiene que ver con el afecto –en eso están todos contestes– pero hay no poca gente, entre los teólogos y entre los moralistas, que recela –no sin razón– del sentimentalismo; lo considera más vulnerable que el racionalismo –entendido éste no en el sentido dieciochesco, sino en el más general de primacía de la razón sobre la voluntad– y esa vulnerabilidad da miedo a casi todos: a unos, porque puede llevar a los hombres y a las mujeres a comportamientos precisamente irracionales, por mor de que el amor se nos presenta como alternativa del razonamiento –asegurado en cambio por medio de la lógica–, y a otros, porque piensan que es someter la creencia en Dios a las veleidades de la sensibilidad.

Esta última reflexión es paradójica, porque la mayoría de quienes piensan de ese modo aseguran al mismo tiempo que el conocimiento más elevado de Dios, o más profundo, no es el que se consigue razonando, sino el que se logra amándole (aquello de la mística como fruto de connaturalidad, precisamente). ¿O sea que, también en este caso –en el conocimiento de Dios por connaturalidad–, no hay en realidad conocimiento mientras no lo ratificamos intelectivamente? La verdad es que así me es más fácil aceptarlo que cuando se me dice que no lo hay mientras no lo ratifica *el intelecto*. Gran parte del

---

<sup>72</sup> En este sentido, uno de los poquísimos libros dedicados al conocimiento de lo natural –y no sólo lo sobrenatural– por connaturalidad: José Miguel Pero-Sanz Elorz, *El conocimiento por connaturalidad: La afectividad en la gnoseología tomista*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1964, 224 págs.

problema está en el empeño en “cosificar” lo que es una mera *distinción* de carácter, además, *funcional*, actuante. En realidad, parece innecesario argüir por qué, cuando digo que *conozco* por connaturalidad, estoy diciendo que lo *entiendo*; no son, por lo tanto, dos fases, ni dos filtros, sino una misma realidad: *conocer*.

El problema radica, por tanto, en algo muy distinto, que consiste en ahondar en la relación que existe entre gnoseología, metafísica, teodicea y antropología filosófica. Y no es lo propio de este libro abordar de lleno el problema del punto de partida de esa relación, que es la filosofía del conocimiento (aunque bien me tienta). Lo que no cabe es ignorar que está en la base del relativismo. Pero del relativismo entendido en dos sentidos a los que ahora me referiré un poco más: el relativismo como fuente de duda y el relativismo –respectivismo, si se prefiere- como interpersonalidad constitutiva de toda persona.

Bastará por ahora decir que, al final, al desarrollar la gnoseología realista, incluso los filósofos que parten del “racionalismo” de Aristóteles y de santo Tomás ponen la iluminación final de la razón en el intelecto agente –el viejo hallazgo de Aristóteles- y la del intelecto agente, en Dios (cosa que ya no vio Aristóteles). Entre los filósofos de formación católica, váyase por dónde se vaya –por Descartes, por Rosmini, por Rahner, por Zubiri o por Polo-, al final del proceso que hace posible el conocimiento está Dios. El gran intento de Heidegger –hombre de formación católica, no se olvide- consistió justamente en evitarlo y, como es bien sabido, acabó invocando la manifestación histórica del Ser, que tiene historia –concluyó-, y Habermas replicó en *El discurso filosófico de la modernidad* que eso volvía a ser puro teísmo solapado; porque, desde 1946-1947 y, sobre todo, en los últimos años de su vida, Heidegger ya no hablaba, como en *Ser y tiempo*, del ser finito como lo único existente y que se manifiesta en el tiempo como esencialmente finito y sólo da continuidad a la historia en la medida en que se transmite, de unos seres a otros, una memoria *ekstática*, que es lo que trasciende la nada a que aboca la muerte de todos y cada uno de los seres, sin excepción, pero que abre por otra parte el círculo hermenéutico consiguiente; porque tiene que ser entendida esa memoria en su propio ser –el de cada ser que la piensa- y, por tanto, decodificada y recodificada, según diría luego Derrida.

Tras la experiencia de la segunda guerra mundial y de su relación con Hitler, Heidegger ya no habló de una mera sucesión de seres finitos contingentes e históricos, sino de un Ser con historia, es decir: del Ser, que se va manifestando en la historia de diversas maneras, de suerte que lo que cabe –después del horror de Hitler (y de Stalin y Truman, añadiría yo)- es *esperar* a que el Ser se manifieste nuevamente pero de una manera *mejor*. Se puede

afirmar, sin asomo de ironía –más bien con la sensación de que pudo ser trágico-, que Heidegger murió *a la espera* de que el Ser *se manifestara*<sup>73</sup>.

En esto, es cierto, la lengua la alemana nos juega la pasada de escribir con mayúscula todos los nombres, sean comunes o propios, y los traductores españoles (y de otros idiomas) han optado por escribir *ser* cuando Heidegger habla de la ontología propuesta en *Ser y tiempo* y, en cambio, poner *Ser* cuando habla el Heidegger de posguerra.

En todo caso, ahora se ve la trascendencia que tiene, en este orden de cosas, el empeño de los personalistas en aunar amor y ser en la persona y, aún más concretamente, en la acción personal y en la experiencia personal. En el conocimiento por connaturalidad entendido al modo tomista, en efecto, se hablaba de que el amor *previo* a aquello en cuyo conocimiento se ahonda interviene en ese ahondamiento y lo hace más fácil; más: induce a desearlo y, por tanto, a buscarlo y lograrlo. Pero, en el origen, tiene que haber un conocimiento previo de aquello que se ama. En el personalismo, sin embargo, no es el conocimiento de aquello que se ama lo que llama la atención, sino que, en la anterioridad a todo lo anterior, está la identidad antropológica entre ser y amar (que, en realidad, es imagen de la identidad metafísica entre amar y ser, que, a su vez, no es sino el reflejo más sencillo de lo que el Dios de los judíos dijo de sí mismo, primero al presentarse a Moisés como *soy el que soy* y luego al inducir a san Juan a afirmar que *Dios es amor*, y no por mera exaltación o devoción, según advertiría después Dionisio Areopagita). Entendido así, conocer no es sino poner en acción la inclinación de todo hombre a constituirse precisamente como hombre –como persona- en los demás y en lo demás, conociéndolo primero y, después, amándolo, pero porque el amor ya está en el principio: en lo que nos induce a constituirnos constituyendo a los demás, o sea en la acción y en la experiencia, que empieza justamente por conocer para encontrar lo amable. Si no es así, no sé explicar el fenómeno –relativamente frecuente- de que la conversión (en el sentido fuerte de la palabra: el del cambio en la concepción de la vida) no empiece por un proceso reflexivo, sino por una mirada en la que *se ve* lo que no se buscaba, ni por lo tanto se quería, ni se amaba, pero *se desea sin saber por qué*.

Se me dirá que acabo de describir, precisamente, un proceso que comienza con el conocimiento. Pero no es así. Si acaso, empieza por la percepción –la pura aprehensión- de la mirada del otro; es decir: la percepción sensible. Pero, en la percepción, se encuentra ya *lo que no se buscaba* y, sin embargo, *se quiere* al percibirlo, siendo así que todavía *no se sabe por qué* se desea, o sea

---

<sup>73</sup> Son esclarecedoras al respecto las páginas de Jeffrey Andrew Barash: "Martin Heidegger in the perspective of the twentieth century: Reflections on the Heidegger *Gesamtausgabe*": *The journal of modern history*, lxiv (1992), 52-78. Pero también y sobre todo, Víctor Farías: *Heidegger y el nazismo*, Barcelona, Muchnik Editores, 1989, 414 págs.; el libro de Farías se publicó inicialmente en francés, en 1987; pero la edición castellana tiene al añadido de un prólogo donde responde al debate que suscitó.



que se quiere por un movimiento que ni siquiera es objetivo (en el sentido cognoscente de esta palabra, el de la formación del *objeto* de conocimiento). Se puede considerar que es un fenómeno de connaturalidad. Pero de connaturalidad *antecedente*: lo quiero porque, sin saberlo, *lo quería ya*. Cosa que sólo acierto a explicar si el amor es constitutivo del ser persona –que se constituye en la acción, no lo olvidemos- y, por tanto, lo que percibo en esa mirada es lo que *ya quiero ser* pero no porque lo conozca, sino *porque en eso consiste ser*.

Y, si es así, la percepción, en la mirada del otro, de lo que quiero ser –sin objetivarlo- debe tener alguna relación con el conocimiento por hábitos. Pero no me atrevo a pasar de aquí. (Por ahora.)

Lo que sí diré es que todo esto tiene que ver (o así me lo parece) con la *unidad de la experiencia*, que es un hallazgo primordial en los personalistas, por más que pueda verse esbozado en Aquinas. Y la unidad de la experiencia la da precisamente el amor, que supera la dinámica objeto-sujeto del mismo modo que supera el paralelismo entre inteligencia y voluntad<sup>74</sup>.

### ***Hacia una ética dialógica: la propuesta (antepenúltima) de Jürgen Habermas***

Si ahora añadimos lo que hemos visto antes –que la persona lo es siendo interpersonal-, concluiremos que todo hombre y toda mujer consisten justamente en convivir, sólo que *amorosamente* (llámese amistad, gratitud, solidaridad y de tantas otras maneras).

Y no se olvide que éste es un libro sobre relativismo y convivencia y que, por lo dicho, convivimos coincidiendo incluso en el concepto básico –el de relativismo-, sólo que, para unos, eso es motivo de desasosiego o de duda y, para otros, eso es lo que nos constituye y lo que hace posible, precisamente, que convivamos. En ambos casos, relativismo hace referencia a la *relación*, sólo que, en el primero, la *relación* se ve como algo exógeno que es fuente de inseguridad porque no se domina y, en el segundo, la *relación* es constitutiva de cada uno de nosotros y, por tanto, nos da seguridad.

Una seguridad, cuidado, que nos hace enormemente vulnerables; porque nos lleva a compadecernos empecinadamente de todo aquello que nos es próximo

---

<sup>74</sup> Esto último, en Juan-José Pérez-Soba Díez del Corral: "*Amor es nombre de persona*": *Estudio de la interpersonalidad en el amor de santo Tomás de Aquino*, Roma, Mursia, 2001, pág. 57-66. Pérez-Soba hace una lectura personalista del Aquinate a fin de comprobar la relación entre ambos modos de pensar. En realidad, el personalismo evoca más bien la gnoseología de Zubiri, sólo que Zubiri, partiendo como parte de la idea de que Dios es amor –también en sentido metafísico-, cesa enseguida de apoyarse en este punto de partida cuando explica el modo en que conocemos, que es voluntaria y esforzadamente descriptivo en su obra. Sobre lo central de esa idea de Dios, Juan José García: "El poder de lo real en Xavier Zubiri y su lectura de los padres griegos": *The Xavier Zubiri review*, iv, (2002), 19-66 (disponible en Internet).

o prójimo e incluso ante lo que desconocemos pero nos imaginamos que existe y merece compasión precisamente porque existe y nos hace conscientes de ello, entre otras cosas porque lo hace tales haciéndonos conscientes asimismo – valga el retruécano- de nuestra radical indignancia.

Compasión e indignancia que nos constituyen inevitablemente –quiero decir saludablemente- en personas que piden. Pero que *viven de pedir*; o sea que viven porque piden; piden concretamente la limosna de que nos constituya quien pueda constituirnos (y que los trascendentales sirvan de algo a la postre, no se queden en “metafísicas” y se cumplan en cada uno de nosotros y en todos y en las cosas a la vez).

Aquí tiene sentido el libro lúcido que ha dedicado Juan Antonio Estrada a la actitud de Habermas ante la religión<sup>75</sup>, si bien he de advertir que el teólogo jesuita tendrá que revisar la evolución del pensamiento del filósofo alemán a la luz del discurso de agradecimiento del Premio de la Paz de los librerías alemanes que pronunció en la Paulskirche de Frankfurt en 2001, ratificada en la ponencia que sostuvo en enero de 2004 en la “Tarde de discusión” organizada en la Academia Católica de Baviera con el teólogo Joseph Ratzinger como oponente (que no se opuso en nada o, mejor, llegó a la misma conclusión a que llegó Habermas<sup>76</sup>). Por eso hablo de un antepenúltimo pensamiento de Habermas. El de 2001-2004 es necesariamente el penúltimo (aunque es de desear que haya muchos penúltimos).

Como se sabe, Habermas es el último gran valedor del racionalismo. Claro que también es suficientemente lúcido como para darse cuenta de que, entre el Setecientos –cuando se proclamó el progreso continuo como fruto de una existencia ordenada por la más estricta y pura razón (la humana)- y el tercer milenio, ha mediado un sinfín de males: matanzas multitudinarias, cientos de guerras como nunca sangrientas, destrucciones gigantescas... La razón humana –concluye sin asomo de duda- es falible. Pero es lo único que tenemos; de manera que habrá que conformarse con lo que la razón –falible y todo- vaya averiguando y con una ética de consenso –fruto de una relación intersubjetiva- que, por lo menos, haga posible la convivencia entre todos los hombres que estén dispuestos a convivir con los demás sin imponerles su ley con ánimo excluyente.

Habermas reconoce, sin embargo, que, por ese camino, se puede llegar a una convivencia aceptable, relativamente feliz incluso, pero que se corre el peligro de que, al relacionarse intersubjetivamente y buscar la concordia, nadie se acuerde del que sufre y no tiene palabra siquiera para expresarse y hacer su

---

<sup>75</sup> Juan Antonio Estrada: *Por una ética sin teología: Habermas como filósofo de la religión*, Madrid, Editorial Trotta, 2004, 235 págs.

<sup>76</sup> Ya he mencionado la traducción castellana de las dos ponencias y del discurso de 2001, hecha por Manuel Jiménez Redondo: *Debate Habermas-Ratzinger: Discusión sobre las bases morales del estado liberal*, cit. *supra*.

propuesta intersubjetiva. Para eso, sirve la religión. Sirve de momento –decía Habermas en ese antepenúltimo modo de pensar-: mientras los filósofos y los científicos no sean capaces de resolver el problema de que la relación intersubjetiva aboque a integrar necesariamente la compasión. Cuando eso se consiga, la religión no hará ninguna falta.

Esto último se explica porque Habermas partió, en su momento, de una perspectiva materialista y se propuso exactamente una *Reconstrucción del materialismo histórico* (que fue como tituló uno de sus mejores libros, publicado en 1976). En realidad, lo intentó de la forma más singular y atrevida que pueda imaginarse, que es la de conjugarlo con un vitalismo de cadencias nietzschianas. Simplificando enormemente las cosas, podríamos decir que las fuerzas productivas han dado y dan lugar a un epifenómeno de la naturaleza que es la especie humana, en la que se da sin embargo la peculiaridad de que genera por sí misma una subjetividad que construye sujetos. El sujeto humano, así, se produce a sí mismo. En este sentido (y sólo en este sentido), puede decir, de sí mismo, que existe. Pero, como fruto que es de una subjetividad absoluta –o sea que carece de ordenación a un código o realidad que la trasciende, por la sencilla razón de que es pura inmanencia-, ha de procurarse la más completa libertad. Y, por tanto, su existencia consiste, en buena parte, en una continua pelea por desasirse –*emanciparse*, dice- de toda autoridad. Porque, por todo lo dicho, toda autoridad es fáctica, impuesta.

Ahora bien, no es cuestión de volver a intentar esa emancipación de la manera trágica que nos condujo a la segunda Guerra mundial. Hay que lograrlo por la vía del conocimiento, que es el que permite al sujeto aurrregarse.

Pero conocimiento, ¿de qué, si todo es subjetivo? No puede ser de la verdad...

En efecto: no se trata de conocer lo que no existe, sino lo necesario para recuperar el ideal aristotélico de la *vida buena*, que es una vida de sosiego, felicidad y respecto al otro (siquiera sea únicamente porque nuestra felicidad depende de que no haya demandas en los otros: en que estén, por lo menos, aceptablemente satisfechos). Si acaso, a esto se le podrá llamar *verdad práctica*. Pero no es propiamente *la verdad*, que es una pretensión inalcanzable. En Habermas, la *praxis* (y hace al caso recordar la importancia que otorgó Marx a esta noción) es más orientadora que la razón, que es falible.

Justamente eso, además, es lo que Habermas echó en cara de los optimistas por excelencia del siglo XIX –los positivistas- y eso es lo que le obligó a corregir también a Marx: unos y otro eliminaron la ética, o la minusvaloraron, o la redujeron a objeto de plebiscito o de imposición revolucionaria. No es por ahí por donde ha de encontrarse la salida (porque la ética hace falta para que convivamos), sino en las circunstancias históricas. Es la historia la que debe dictar la norma.

Y eso ha de ser así porque el sujeto de Habermas se produce a sí mismo históricamente: en la historia, por medio de un proceso dialéctico y, por tanto, en una condiciones concretas de posibilidad. Y las condiciones que encuentra Habermas en el momento en que dice estas cosas (el último tercio del siglo XX y en la Europa y la América más ricas) son las de lo que denomina el *capitalismo tardío* (en la obra que titularía así, *Legitimationsprobleme im Spatkapitalismus*, 1973).

Se trata de las condiciones culturales que ha generado el capitalismo por medio de la burguesía, que fue, como es sabido, su principal producto social: unas condiciones culturales que consistieron, desde el siglo XVIII en el mundo occidental europeo, en la distinción entre la esfera pública y la privada. La existencia de ámbitos públicos permitió el debate sobre las normas sociales y generó algo que no existía hasta entonces, según Habermas, y que denominamos *opinión pública*.

La opinión pública, no obstante, fue pervertida por la burguesía tras la revolución liberal, al emplearla para generar un equilibrio de fuerzas que no eran susceptibles de racionalización. Y eso es lo que explica los desastres del siglo XX.

La solución estriba, por tanto, en promover el debate público –seguir, en suma, respetando y aun reforzando la existencia de esferas públicas- para que se genere una opinión pública que dé lugar a un *consensus* enteramente racional y coherente.

Claro que racional y coherente sólo puede serlo como *verdad práctica*, es decir: como vía fácticamente apropiada para lograr la *vida buena*: probada simplemente por la praxis. Si podemos convivir, es que convivimos. Y viceversa.

Con esto no se trata de decir que vale todo y que lo único que cabe es esperar los resultados, sino que el debate público se ha de llevar a cabo sin perder de vista que lo que importa no es la acción instrumental, sino la acción comunicativa en sí misma. Acciones instrumentales fueron las derivadas de la razón técnica por los positivistas y las generadas por las fuerzas productivas según Marx. En la acción comunicativa hay que primar, en cambio, el trabajo y la interacción, la comunicación y la cooperación, en último término la reflexión intersubjetiva, y eso hasta el punto de que se dé, de esa manera, una verdadera integración social comunicativa. Siempre con vistas a lograr la emancipación respecto de la autoridad.

Y, para que eso se consiga, la comunicación no debe tener restricciones ni constricciones de ningún tipo. No tendría sentido que las tuviera si es un diálogo entre sujetos que se han producido a sí mismos históricamente, según las posibilidades concretas de posibilidad, de que hablábamos antes. Imponer límites al debate público equivaldría a imponer un código superior a la subjetividad, y un código, por elevado que sea, sólo puede ser fruto de la

propia subjetividad, que es lo que está en el punto de partida de lo que llamamos personas.

Todos y cada uno debemos tener libertad para exponer nuestra opinión y argüir por ella. Pero todos y cada uno sólo debemos aceptar esa opinión si nos *convence*. Y nos convencerá si todos y cada uno de nosotros hacemos un buen uso de la razón. Y hacer buen uso de la razón quiere decir compartir el compromiso –vinculante- de hablar –de que todos y cada uno de nosotros hablemos- de manera que se pueda alcanzar un punto de vista que produzca *conformidad*.

Eso es, en definitiva, el núcleo del mensaje que lanzó en otra obra fundamental, *Teoría de la acción comunicativa*, que publicó en 1981.

### ***Algunos obstáculos principales para una relación intersubjetiva***

Se ha dicho que esta filosofía, que el propio Habermas denominó *filosofía trascendental razonada*, tiene mucho de versión lingüística del imperativo categórico de Kant. Preferiría decir que a lo que aboca es a una ética de la razonabilidad, en vez de la racionalidad. Y no me parece que sea un camino erróneo. En realidad, pienso que el camino más seguro, si no el más recto, pasa por ahí: no digo por el análisis histórico de Habermas, sino por la búsqueda de un compromiso razonable. A mi entender, el problema (porque hay problema) radica en que la propuesta de Habermas pecaba por defecto, no por exceso. No necesitaba a Dios pero tampoco necesitaba a los hombres. Propiamente, reducía el hombre a sujeto creado por sí mismo y, por tanto, primaba la relación intersubjetiva y su único fruto posible, el *consensus*. Ésta era, a mi juicio, la cortedad de su propuesta: que *sólo* era consensual.

Llamo la atención sobre el hecho de que *sólo* es consensual porque, a mi juicio, la ética ha de ser consensual. Lo que quiero decir es que no basta con que sea consensual.

Aparte, habría que preguntarse, como historiador, si la distinción entre esferas públicas y privadas como fruto del ascenso de la burguesía se dio tan claramente en la historia –sobre todo en el Setecientos europeo- o si se trata de una simplificación tan fértil como grosera –de grueso, de grosor-, igual que lo fueron las de la Revolución burguesa y el divertido –por denonado- esfuerzo con que se debatía en los años sesenta y setenta cuáles eran realmente los *modos de producción* por los que *tenía que* pasar cualquier sociedad. De momento digamos que los estudios históricos sobre lo público y lo privado son ya multitud<sup>77</sup>. Sólo que la inmensa mayoría de ellos están hechos sobre la base

---

<sup>77</sup> Entre lo mejor, Roger Chartier: *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII: Los orígenes culturales de la Revolución francesa*, Barcelona, Gedisa, 1996, 263 págs. Proyectado sobre Iberoamérica: *Los espacios públicos en Iberoamérica: Ambigüedades y problemas, siglos XVIII-XIX*, ed. por François-Xavier Guerra y Annick Lamperrière, Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1998, 366 págs. Xavier Guerra ya había hecho un adelanto

de explicar cómo *se dio* lo privado y lo público en el lugar y el momento correspondiente, sin preguntarse *si se dio*. Y eso no vale. El análisis contrafactual que hizo famosa a la otrora *New Economic History* sigue siendo rentable y necesario, claro que con la cautela de evitar que nos lleve a negar la evidencia. De momento, la distinción entre lo público y lo privado ha dado lugar a un sinfín de investigaciones que, como ocurre en estos casos, ilustran el espíritu gregario que es tan común entre los historiadores (como en cualesquiera seres humanos): son pocos los que se han planteado la verificación empírica de la interpretación propuesta –en esta caso la de Habermas-; la mayoría no es que se haya limitado, sino que ha puesto toda la carne en el asador y el entusiasmo en la selección de los datos para mostrar que, *también allí y entonces*, surgió la distinción entre la esfera pública y la privada. Y, con ésas, no llegamos a parte alguna.

Pero un historiador tendría que preguntarse además si, en el tercer milenio, la relación humana de los occidentales (y muchos más) continúa tan nítidamente dividida entre la esfera pública y la privada.

Y, en relación con esto asimismo, tendríamos que aclarar si las esferas primordiales –pero no de la relación entre los hombres, sino del quehacer humano– son la política y la economía (que es la suposición que está en la base de la distinción entre lo público y lo privado y, en puridad, en la definición de los conceptos de *liberalismo* y *burguesía* con la fuerza que se les dio en el siglo XIX y el XX). Esto es: haría falta que reconsiderásemos, a la luz de lo que hemos visto hasta ahora, toda la historia occidental de esos siglos. Pero no la historia que suelen trazar no pocos filósofos cuando intentan *contextualizar* el pensamiento de cada época, ni la historia que elaboran los historiadores de inspiración dogmática, sino la historia que realmente *fue*, siquiera sea por lo poco –poquísimos– que podemos saber de ella. A lo que entiendo por la historia que *fue* le he dedicado un pequeño libro y no voy a aprovechar la ocasión para repetir lo que dije en él<sup>78</sup>. En todo caso, rehacer esa historia nos llevaría lejos del objeto de este libro (aunque no lo rehuyo como tarea a desarrollar si Dios me da vida).

Algo tendré que decir, a pesar de todo. Pero, primero, querría poner de manifiesto la insuficiencia de la propuesta en sí, para preguntarme después por qué afirmo que lo es por defecto, no por exceso, y qué es, en tal caso, lo que falta (o, mejor y más prudentemente, qué es lo que echo de menos, aparte de otras cosas que otros echen de menos).

---

importante, sobre todo en *Modernidad e independencia: Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, Madrid, Editorial Mapfre, 1992, 406 págs. En puridad, la proyección de la distinción habermasiana sobre la gestación de la Revolución liberal fue la aportación principal de François Furet, que esbozó luego una cierta epistemología en *L'atelier de l'histoire*, París, Flammarion, 1986, 312 págs. (La edición inglesa que conozco es de 1984.)

<sup>78</sup> José Andrés-Gallego: *Recreación del humanismo, desde la historia*, Madrid, Editorial Actas, 1994, 199 págs.

A lo primero responde el capítulo de este libro nuestro que ha redactado Luis Núñez Ladevéze (a quien me atrevería a calificar de filósofo de la comunicación, como parte de su antropología filosófica). Enlaza con lo que acabo de decir sobre ese tránsito de la fe a la razón y de la razón a la comunicación; porque lo que viene a decir es que Habermas es heredero de una tradición que ha pasado de la *religión* sin más a la *religión civil* y de ésta a una *ética civil* que no requeriría ningún género de religión, ni siquiera civil. Y eso nos lleva a preguntarnos si es que ha habido algún tipo de “retroceso” en Habermas –para que ahora afirme que, al menos de momento, la religión es necesaria para que haya compasión- y, en caso afirmativo –que haya sufrido un retroceso-, a qué se debe y hasta dónde llega y si nos sirve o no nos sirve (para convivir, en nuestro caso, que es de lo que se trata en este libro).

La *religión civil*, explica Luis Núñez, nació como resultado de la propuesta racionalista de las *Lumières* (el *Enlightenment* británico, el *Illuminismo* italiano o la *Aufklärung* alemana..., que, en el mundo hispano –añado por cierto-, cuando lo traducimos de esas lenguas, llamamos impropriamente *Ilustración*, siendo así que, de nuestra denominación de la propuesta cultural del siglo XVIII, está ausente la idea de *luz* o de *claridad*, que prima en cambio en todas las demás; lo nuestro no fue luz, por lo visto, sino algo que *ilustró* o que *dio lustre*, que son, como se sabe, dos cosas diferentes pero curiosamente emparentadas).

El caso es que las *Lumières* han abocado al relativismo y Habermas no ha hecho sino cambiar el concepto de razón a secas por el de *razón comunicativa*, que, en realidad –viene a decir Luis Núñez-, es otra forma de denominar la razón *falible*, que es lo que es la razón humana, como subraya el propio Habermas. Y, sobre lo falible y relativo, no se puede fundar seguridad de ningún tipo, ni resolver, por tanto, el problema del multiculturalismo. Que es el último estadio –por ahora- del relativismo.

Claro que esto, en un primer momento, nos induciría a concluir que, entonces, no hay solución, si no es la de que la gente tome conciencia de que vivimos de seguridades y no de dudas. Cosa que no es de desdeñar. Una reflexión sobre la negación de la reflexión –el *carpe diem*- nos haría a ver fácilmente el montón de seguridades que supone la exhortación que hizo inmortal el bueno de Horacio. Implica por lo pronto que, al menos, (i) hay otro –aquel a quien se dirige la exhortación-; (ii) que hay interés porque el otro aproveche el día; (iii) que, si hay interés, tiene que haber en ello altruismo o egoísmo, o las dos cosas; (iv) que hay día y quizá noche y (v) que se puede aprovechar o desaprovechar, o sea (vi) que hay *provecho*.

Supuesto que estemos en la fase del *Spatkapitalismus*, lo segundo que hay que decir –y dice Luis Núñez- es que la idea de que los derechos humanos son principios democráticos que deben respetarse por *todas* las sociedades es compartida como dominante sólo y precisamente en las sociedades que se consideran democráticas, que son, de facto, las que proceden de la cultura

griega clásica. Ahora bien, en esa cultura, se ha llegado a descomponer la herencia ilustrada, se ha asumido el relativismo y, consiguientemente, se ha abocado al multiculturalismo. Y, para lograr la convivencia en una sociedad que, por democrática, es multicultural, sería necesario que los demás –aquellos que proceden de tradiciones culturales ajenas a las de esa sociedad considerada democrática- estuvieran dispuestos a respetar los derechos humanos. Cosa que es propia solamente de la cultura de tradición griega y de muy pocas más. Lo que sucede hoy mismo con el islam –y no sólo con el terrorismo islámico, sino también con el rechazo de la libertad religiosa y de las libertades políticas en la mayoría de los países musulmanes, incluidos los de autoridades más transigentes- es sobrada prueba de ello.

Dicho de otra manera: hoy –mucho más claramente que cuando empezó a hablar Habermas sobre esto-, el problema inicial consiste en convencer de que sean demócratas y liberales los que no tienen nada que ver con la democracia ni con el liberalismo. Y no está claro –hoy por hoy- que eso lleve camino de lograrse (entre otras cosas, porque algunos demócratas y liberales con bastante poder se han preocupado de asegurar el silencio de las gentes de otras culturas por medio de dádivas, de corrupción o de poder, con el fin de que no importunen a los que quieren vivir sin corrupción –si es que eso no es corromper- y con el poder que ya tienen). Esto es: la llamada de Habermas es una apelación a una buena voluntad que no existe y que, si logramos que exista –y hemos de conseguirlo, claro está que predicando con el ejemplo-, tiene que empezar por *convertir* a la democracia y la libertad a quienes no tienen demasiado interés en ser demócratas (ni aun libres).

Y aquí hace al caso considerar la decisión de aquellos revolucionarios franceses de 1789 (y de sus herederos, que ya no son precisamene *sans-culottes*) de obligar a la gente a ser libre. ¿Tenemos derecho u obligación de obligar a la gente a ser libre?

Surge, pues, el problema –reanudo el hilo de Núñez Ladevéze- de cómo mantener principios universales como los derechos humanos en sociedades en que se reconoce el principio de equiparación multicultural. Es decir: no se trata tan sólo de que las comunidades en las que se respetan los derechos humanos se armen materialmente –con ejércitos si hace falta- para defenderse de la agresión de otras comunidades humanas donde no se respeten, sino que, en las propias comunidades respetuosas de los derechos humanos, el multiculturalismo consecuente con el relativismo *mete* en su entraña, por así decir, el problema de la ordenación de la convivencia.

Hasta las postrimerías del siglo XX –sigue el filósofo-, el multiculturalismo no se basaba en un principio relativista, sino en un supuesto de tolerancia. Tolerar, admitir, no es lo mismo que considerar relativo. Ortega se consideró tolerante y no tenía empacho en dar a entender que la civilización occidental era superior a todas las otras. En eso, se mantenía –claro está que tácitamente- en la misma dinámica –no digo en el exacto pensamiento- que llevó a Hernán



Cortés a derribar los ídolos aztecas y a fray Juan de Zumárraga a quemar sus códices, a fin de que los indígenas no cayeran en la tentación de volver a leerlos y creérselos, y eso no por “inquisición”; a lo mejor, ni siquiera por intolerancia (no estuve allí y no lo sé): más bien por el afán de proteger a los que habían conseguido conocer una realidad mejor, para que no perdieran semejante conquista. No hay que olvidar –recordaba el teólogo Joseph Ratzinger antes de suceder a Pedro- que, sólo en la consagración de la última reforma del templo principal de los aztecas, en cuatro días de 1487, fueron sacrificadas veinte mil personas, y algunos creen que más, en los altares de Tenochtitlán<sup>79</sup>.

Luis Núñez llega a advertir algo de enorme alcance cuando llega a afirmar que, si todo es equiparable, lo que en Occidente llamamos democracia no es más que la manifestación de una identidad cultural, que no tienen por qué compartir -ni comparten- los sujetos definidos por otra identidad. Me llama la atención esta afirmación porque pone el dedo en la llaga –en una llaga más-, que es la de la primacía, en el mundo de hoy, de la identidad particular. Y es eso justamente lo que no advertía Habermas (o así me lo parece), cuando defendía las tesis que he pretendido resumir, y es lo que nos empieza a explicar que su propuesta quedase corta.

¿Estamos, pues, ante un callejón sin salida? Veamos cómo razona Núñez Ladevéze su afirmación. Lo primero que quiero advertir es que las palabras que emplea al criticar la postura de Habermas son éstas y no otras: dice que la idea de Habermas de que la razón comunicativa tiene por función corregir los defectos o excesos irracionales de las comunidades resulta paradójica y, por ello, *incongruentemente inestable*. Resulta paradójica porque no puede dejar de aplicarse ese postulado a sí misma; también ella *ha de someterse a crítica*. Y, como se ha sometido a crítica, han surgido la postmodernidad y el multiculturalismo (y no se olvide que, sobre todo desde 1968, el pensamiento de Habermas se ha definido por su oposición al pensamiento llamado postmoderno).

Luis Núñez nos recuerda que Augusto Comte comprendió y anticipó que el tercer estadio de la humanidad –lo que llamó el estadio *positivo*- se caracterizaba por la pérdida de los valores sociales que se habían transmitido secularmente (recuerden lo que decíamos sobre el concepto de *cultura*, que no es otra cosa que esto). Ésos eran los valores *sustantivos* y había llegado la hora de los valores *positivos*, que son los aceptados en la conciencia de cada uno conforme a su propia percepción razonada. Diciendo de otra forma lo que dije al hablar de *cultura* como conjunto de hábitos de comportamiento compartidos por una comunidad humana (que es por eso, entre otras cosas, comunidad), y

---

<sup>79</sup> Cfr. Joseph Ratzinger: *Fe, verdad y tolerancia: El cristianismo y las religiones del mundo*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2005, pág. 67. Remite a W. Krickeberg *et al.*: *Die Religionen des alten Amerika*, Stuttgart, 1961, pág. 49.

con la salvedad de que Comte lo dijo más de cien años antes de que escribiéramos este libro, lo sustantivo es la base, el fundamento, el sustrato de la percepción; por su parte, la crítica es el proceso intelectual mediante el que la razón reconsidera la sustancia heredada y la sustituye –si es necesario- por las consecuencias de las percepciones, una vez procesadas por la reflexión. Con palabras de Ortega que recuerda Luis Núñez, se trata de sustituir “las creencias en las que se está” por las “ideas que se tienen”.

Pero ¿cómo se puede sustentar, organizar y mantener una sociedad cuyo principio básico es la crítica?, se preguntó ya Comte. No es posible –dice Luis Núñez- a menos que, y esta fue la propuesta de Comte, construyamos una religión civil.

### ***La relación intersubjetiva como neopatriotismo***

En realidad –dice-, la idea de la “religión civil” ya había sido anticipada a Comte por Rousseau al final de *El contrato social* (recordaré que antes aún: en la línea escasa del *Proyecto de constitución para la Córcega* donde advirtió que, para la solidez del estado, es fundamental que los ciudadanos tengan *sentimiento nacional*, y eso hasta el punto de que, si no lo tienen, *hay que crearlo*<sup>80</sup>).

El lector ya ha advertido el trágico alcance que, en la historia real del siglo XIX en adelante (hoy mismo), iba a tener esta última propuesta: era necesario, si hacía falta, no ya *inventar la tradición*, sin *inventar la historia*, concretamente la respectiva historia nacional.

Pero no hablemos de nacionalismo (sola y exclusivamente porque pensarnos dedicarle otro libro, cuya conexión temática con este de ahora quizás ha quedado clara precisamente en este punto). Digamos simplemente que la religión civil por excelencia fue el sentimiento nacional como principio rector de todo lo que se pudiera ordenar a la cohesión y al reforzamiento del estado. (Adviértase que se trataba –se trata- de fomentar el sentimiento de *nación*, pero no para consolidar la nación, sino para consolidar el *estado*, o sea que es la propuesta de una dinámica asimétrica, y eso es fundamental, según hemos de ver –quizás- en ese otro libro.)

Luis Núñez prefiere dirigir la reflexión por otro camino: por el de llamar la atención sobre el hecho de que, si bien se piensa, lo que hacían tanto Rousseau como Comte al proponer que hubiera una común religión civil era manifestar su impotencia para reemplazar la religión por otra cosa; impotencia que no se debía a falta de poder, sino a la conciencia de que las alternativas con que contaban no eran capaces de lograr lo que se conseguía con una religión.

---

<sup>80</sup> En algún lugar de Jean-Jacques Rousseau: *Proyecto de Constitución para Córcega. Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia*, Madrid, Tecnos, 1988, 158 págs.

Claro que esto se podía entender y se entendió de dos formas: una –la más atrevida y la que ellos intentaron llevar a la práctica- era convertir en religión la propuesta política liberal (lo que ya equivalía a reconocer que no bastaba a convencer como mera propuesta política liberal); la otra era la de servirse de la religión –la vieja, la cristiana, debidamente ahormada al caso- para inducir a que se aceptase la propuesta política liberal. Adelantémonos a decir que la antepenúltima propuesta de Habermas –que es la que hemos apuntada hasta ahora- estaba a medio camino entre ambas.

Luiz Núñez explica de ese modo la explicación que podemos llamar psíquica de la primera opción: el pacto social o la ciencia positiva se construyen a partir de un momento, de un presente, de una asamblea, de una investigación, de un experimento. Siempre se construyen *a partir de* algo. Pero ese *algo* está destinado a convertirse en tradición y, por tanto, a ser sustituido, reemplazado por un nuevo pacto de una nueva asamblea o por un experimento que pone a prueba el experimento anterior. No hay un punto de partida estable, sino una constante renovación de los puntos de partida. Y eso conduce a la inestabilidad. Por eso entendieron Rousseau y Comte que la única manera de imbuir en la gente común un punto de vista que fuera a la vez positivo y estable era atribuir a esa misma gente una identidad que quedase por encima de la capacidad deterioradora de la crítica. Pero eso es justamente lo que es la religión y la tradición. Y eso también es lo que pone en cuestión el incesante proceso de la crítica. A Rousseau, no (fue un calvinista paradójicamente ferviente<sup>81</sup>). A Comte, en cambio, la lógica de su reflexión crítica lo llevó incluso a la conclusión de que había que filtrar de la sociedad los prejuicios religiosos. La idea de una “religión civil” surgió, por tanto, como fórmula para resolver esa exigencia de que hubiera signos contrarios.

Pero una religión civil –sigue Luis Núñez- es una religión desprovista de fundamento religioso precisamente; una religión cuyos adeptos saben que no es una religión, sino el fruto de un convenio. Desde el punto de vista retórico, la expresión “religión civil” es un oxímoron –dice nuestro filósofo-, un modo de encubrir, mediante el ropaje de la palabra, la contradicción interna en que se basa el concepto. Se trataba de imponer un sistema político enteramente y totalmente racional -reduciendo además lo racional al resultado de un conocimiento empíricamente contrastado o conscientemente consensuado por medio de un proceso deliberativo- sobre la base de unas creencias que no eran racionales, ni contrastables empíricamente, ni consensuadas (¿o sí, sin saberlo?), sino compartidas por los ciudadanos, pero no en calidad de ciudadanos, sino en calidad de personas con sentimientos y creencias estrictamente religiosas.

---

<sup>81</sup> Lo declara inequívocamente en *Les confessions*, París, Garnier frères, 1946, 3 volúmenes. Pero lo hace de manera paradójica porque explica cómo sus relaciones sexuales con su protectora católica y aristócrata le indujeron a abrazar el catolicismo durante algún tiempo.

No se trata, por lo demás, de una entelequia, ni de una mera teoría, ni mucho menos de algo que es propio del pasado. En nuestros días y en España, no ve otra cosa Luis Núñez tras el hecho de que se hable de “fiestas de invierno” y no de fiestas “navideñas” (pero manteniendo esas fiestas e incluso varios de sus ritos más importantes y ligados al culto del Dios niño); que los matrimonios civiles se celebren con la adopción de formas rituales que son las propias de los matrimonios sacramentales; que se haya *bautizado por lo civil* a un recién nacido y que, a comienzos del tercer milenio, en uno de aquellos matrimonios civiles –esto no lo dice Luis Núñez-, el alcalde o el juez leyera la epístola de Pablo donde se habla de los deberes de los cónyuges, aunque Saulo lo hiciera porque los consideraba imagen de la unión de Cristo y su *ecclesia*, o sea como algo totalmente cristiano.

La preferencia posterior –actual- por expresiones como *moral civil* o *ética civil* no son más que pequeños avances del pudor que induce a no llamar las cosas por su nombre. El afán de algunos homosexuales por conseguir no sólo que se les den los beneficios fiscales y demás de que gozan los matrimonios, sino que *se les denomine* matrimonios abunda en lo mismo. Habrá mala intención –no puedo asegurarlo- en algún caso. Pero lo que late con fuerza inusitada es el empeño en escudarse en las formas externas de aquello en lo que, paradójicamente, ni se cree, ni se ama, ni aun se respeta. Es una pena que a algunos de nuestros homosexuales les falte valor tanto para evitar su condición –si es que pueden- como para asumirla e incluso hacerla valer como lo que es, sin tapujos, y exigir además el respeto que merecen como personas, igual o más que el que esto escribe.

Y, cuando hablo del respeto que merece, incluyo el que merece la convivencia entre dos de ellos, como la convivencia entre cualesquiera personas; espero que la ley que los declare marido y mujer –o no sé qué- no les exija demostrar que efectúan actos carnales; porque tendría que exigírselo también a los heterosexuales y el asunto podría acabar mal. ¿No sería mejor dejar el matrimonio como lo que es, una forma de familia o de núcleo familiar, y proceder en cambio a contemplar jurídicamente los más diversos tipos de *familia* que existen (incluidas las familias religiosas y tantas otras más) y dejarse de actos carnales que no es posible –ni decente ni factible- exigir ni probar?

Pero volvamos al problema de la convivencia: ¿cómo puede tener un valor relativo un principio universal como el de la necesidad de convivir (todos sin excepción)?, se pregunta Luis Núñez. Kant no sugirió ningún modo de resolver esta antinomia de la razón práctica. Si es sustantivo el valor de un principio universal –por ser universal el principio-, es fundamental y no es relativo. ¿Cómo asignar, en la práctica de las transacciones morales o éticas –dice-, un alcance relativo y negociable a un principio sustantivo innegociable?

¿Delimitando un mínimo ético común?

Pero ¿cómo establecer –y conseguir que todos acepten- un mínimo ético común para la convivencia entre culturas basadas en conceptos fundamentales tan contrarios que, al menos una de ellas –la occidental precisamente- se basa en la relatividad de todos los fundamentos, incluso del propio principio de universalidad, y otras, como contrapartida, en la afirmación dogmática de sus propios principios particulares, y no universalizables?

Núñez Ladevéze vuelve a explicarlo en clave de identidad, y llamo la atención nuevamente sobre ello.

El “patriotismo constitucional” que en su día propuso Habermas –y al que recurrió en España el senador Francisco Laporta en 1998 (muchos años antes de que se leyera este libro nuestro, en una época lejana en que hubo que desintegrar políticamente España para que los españoles se convencieran de que, a pesar de todo, existía como *nación* sin nacionalismo –que es como debe ser una nación, a mi juicio-, de manera que procedía ponerse a recomponerla como estado si valía la pena por aquello del bien común) está en la misma línea. Núñez Ladevéze admite que lo del patriotismo constitucional podía ser útil en la España que comenzó el tercer milenio discutiendo acerca de si existía o no existía (esta última aclaración es mía), pero el hecho de que Habermas tuviera que recurrir a ella es una prueba de que su propia teoría de la comunicación intersubjetiva es insuficiente. Como a Rousseau el sentimiento nacional para consolidar el estado, a Habermas le hizo falta el sentimiento patriótico -constitucional- para hacer posible la convivencia. La propuesta no carece de interés semántico: traspone lo patriótico a lo constitucional, de suerte que la patria es la constitución. ¿O es que sigue siendo el estado, con tal que sea constitucional?

Hay que advertir que, en 2004, Habermas dijo abiertamente que no y que se le había entendido mal:

“Pues frente a un malentendido ampliamente extendido, ‘patriotismo constitucional’ no significa que los ciudadanos hagan suyos los principios de la Constitución, no sólo en el contenido abstracto de éstos, sino que hagan propios esos principios en el contenido concreto que esos principios tienen cuando se parte del contexto histórico de su propia historia nacional. Si los contenidos morales de los derechos fundamentales han de hacer pie en las mentalidades, no basta con un proceso cognitivo. [...] entre los miembros de una comunidad política sólo se produce una solidaridad (por abstracta que ésta sea y por jurídicamente mediada que esa solidaridad venga), sólo se produce una solidaridad, digo, si los principios de justicia logran penetrar en la trama más densa de orientaciones culturales concretas y logran impregnarla”<sup>82</sup>.

---

<sup>82</sup> *Apud* Manuel Jiménez Redondo: *Debate Habermas-Ratzinger...*, *cit. supra*.

Esto es: el patriotismo constitucional implica una suerte de “interiorización”, de asimilación de las libertades como componente histórico propio (si entiendo bien).

Tal como lo propuso Habermas, el “patriotismo cívico” es propiamente un sentimiento: la *adhesión* a principios cívicos comunes. Pero eso –arguye Luis Núñez- tampoco es coherente con la teoría habermasiana del *consensus* como resultado de un proceso deliberativo; al contrario, resulta que, antes de deliberar, hace falta tener un sentimiento previo común.

Pues esto justamente –recordemos ahora- es lo que los personalistas afirman: que, en la base de la convivencia, debe haber una relación interpersonal gratuita, amistosa, solidaria, en definitiva amorosa.

Luis Núñez aún objeta, sin embargo, que el problema de Habermas, como para Locke lo era el de la religión, es que sabe que el sentimiento patriótico no es nunca efecto de una reflexión o de un diálogo, sino una fuente de conflictos. (Habla, sin duda, el español. Otra cosa sería lo que nos dijera un polaco<sup>83</sup>.)

Se entiende –concluye Núñez Ladevéze- que los defensores del pacto, por ejemplo Adela Cortina en la propia España, consideren el *consensus* conseguido por medio del diálogo como algo éticamente superior a la adhesión patriótica, que no requiere *consensus*, sino que supone el previo sentimiento de adhesión.

Pero no es por ahí por donde nuestro filósofo lleva al final el razonamiento, sino hacia la advertencia de que, siendo –como se ve- necesarias, no todas las adhesiones religiosas o patrióticas son iguales. Las hay “universales” y “cívicas” y las hay “excluyentes” y “fanáticas”. O sea que tampoco la religión, sin más, es la panacea.

### ***El predominio de la identidad en el mundo actual como ruptura de un equilibrio histórico***

Detengámonos en ese punto, que ya es hora de hacerlo y es una de las claves para entender –también- la dialéctica entre relativismo y convivencia:

“Parto del supuesto –escribe Luis Núñez Ladevéze- de que, si las identidades comunitarias pueden distinguirse de las identidades personales es porque son previas a ésta y no posteriores y de que si las identidades comunitarias pueden evolucionar y modificarse es porque las identidades personales, es decir los planes de acción personal que se concertan para formar un plan de acción colectiva pueden clasificarse de varias maneras, que en resumen podemos sintetizar de este modo: planes basados en la conservación de la propia tradición; planes o

---

<sup>83</sup> Evoco una de las tesis principales del libro de Juan Pablo II: *Memoria e identidad: Conversaciones al filo de dos milenios*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2005, 234 págs. En otro lugar –que podría ser el libro que estamos elaborando sobre el nacionalismo- querría volver sobre él.

actuaciones que se proponen o sin proponérselo contribuyen a modificar esa tradición o planes que alteran deliberadamente esa tradición para convertirla en otra.”

Hay, pues –concluye luego-, dos tipos de tratamiento de las identidades históricas, el retrospectivo y el prospectivo. Y ninguno de los dos puede presumir de antemano de ser más progresista que el otro. Se puede cambiar para mejorar y se puede cambiar para empeorar. Pero la tradición es tan necesaria como el cambio; porque –llega a decir Luis Núñez, cierto que con otras palabras- la capacidad para proyectar el futuro depende de la veracidad de la identidad de origen.

Aún añado otra cosa fundamental y es que, si eso es así, una persona no formula proyectos ni está en condiciones de ejecutarlos hasta que no está formada su personalidad, precisamente sobre los perfiles de identidad compartida de que se nutre.

Esto nos lleva de la mano a la contribución de Urbano Ferrer a este libro, que es la advertencia de que la dinámica entre particularismo y universalismo es constitutiva de la cultura de tradición grecolatina, que nos encontramos en la época de los particularismos y que es preciso no perder de vista el otro principio –el universalista- y, en último término, la importancia de mantener la dinámica entre ambos principios como una forma de seguir siendo lo que somos (si es que nos place ser así, añadiría yo).

En puridad, Urbano Ferrer adelanta algo de lo que querríamos desarrollar en el libro sobre el nacionalismo de que ya he hablado y dedica toda la primera parte de su estudio a la gestación del problema nacionalista. No es eso, sin embargo, lo que nos induce a incluirlo en este libro, sino la explicación fenomenológica -inspirada en Husserl- que da de la dinámica entre lo particular y lo universal, que no es válida sólo para las relaciones entre naciones.

Concretamente, empieza por contraponer la identidad de las formaciones logicomatemáticas y la multiplicidad *in infinitum* de los actos —no solo en un mismo sujeto individual, sino también en la pluralidad inagotable de los sujetos— que se hacen cargo de las identidades logicomatemáticas. Husserl describía esta antítesis como *unidad en la multiplicidad*, entendiéndolo con ello que la multiplicación de los actos psíquicos representativos de los correlatos que los especifican no comporta una multiplicación paralela en estos correlatos; porque, frente a la temporalidad efímera de los actos, se alza la omnitemporalidad o sempiternidad de las unidades científicas objetivas, que se pueden reiterar en los más diversos actos no simplemente como lo igual, sino más estrictamente como lo idéntico.

“Piénsese, por ejemplo, en la voluntad de paz, de colaboración, o en la transmisión de los conocimientos..., como diversas concreciones, todavía muy generales, del único fin aglutinante de la comunidad universal en el que se sustenta toda la convivencia.”

Y en este libro hablamos, precisamente, de convivencia.

Urbano Ferrer vincula a ello la sustitución de la *costumbre* o la mera convención por la *recta ratio*, aspecto éste en el que nos deberíamos detener si lleváramos nuestra reflexión por el viejo pero nunca abandonado camino – completamente conectado al de la convivencia- de las fuentes del derecho. Sobre el que también habría mucho que hablar.

Husserl –que es en quien se basa sobre todo Urbano Ferrer en esta parte de su estudio- no pensaba en la ciencia matemática, que recubre el mundo natural con un revestimiento ideal que le es artificial, sino ante todo en la razón especificadora del hombre, que es la que lo conduce de acuerdo con normas universales y que aspira a resolverse en percepciones originarias.

“En cambio –sigue, y esto es fundamental, a mi entender-, la geometría, nacida con Euclides, se aplica solo a un sector reducido, cuya evidencia se sustenta sobre el mundo de la vida latente en ella; su admirable exactitud ha llegado a funcionar en el mundo mecanizado y tecnificado como un retículo que puede impedir la donación de las verdades mundanales originarias.”

Coherentemente con el carácter central del sujeto –continúa Ferrer-, los fines mundanos variables se llegan a hacer relativos; porque ninguno de los fines que se pueden proponer y llevar a cabo se conmensuran con la naturaleza de fin en sí que cualifica a la persona, haciéndola digna.

“Las libertades de los antiguos, según la denominación de Benjamin Constant –concluye Urbano Ferrer-, pretendían conjugar el campo individual de acción con la ciudadanía legal. El Estado era necesario para la síntesis, al otorgar la ciudadanía. Hoy, en cambio, las libertades de los modernos apuntan a modos públicos de participación que preserven la actuación libre de los individuos y de los grupos culturales frente a las amenazas de absorción provenientes de las mayorías representadas legalmente. Se ha desplazado el acento de la búsqueda de protección en lo universal unitario a la salvaguarda y promoción de lo singular diverso.”

Y eso es grave. Ferrer llama la atención sobre el hecho de que, a finales del siglo XX, se desarrollara en los Estados Unidos un recio debate entre los partidarios del liberalismo procedimentalista cosmopolita y quienes preferían

---

<sup>84</sup> MADARIAGA, S. de, *op. cit.*, Parte Primera. MARÍAS, J., *España inteligible*, Madrid, 1985

<sup>85</sup> HELD, K., "La diagnosi fenomenologica dell'epoca presente in Husserl e Heidegger", *Husserl. La 'Crisi delle scienze europeè e la responsabilità storica dell'Europa*, M. Signore (ed.), Franco Angeli, Milano, 1985, pp. 125-142.

<sup>86</sup> ETZIONI, A., *La nueva regla de oro*, Paidós, Barcelona, 1999.

<sup>87</sup> WALZER, M., *Tratado sobre la tolerancia*, Paidós, 1998; FERRER, U., "El desafío multiculturalista al liberalismo", *Universalismos*, Universidad de La Laguna, 1999, pp. 235-252..



un comunitarismo sustantivo cultural, que argüían que, para la práctica de la justicia distributiva, no sólo se precisan unas instituciones liberales suficientemente representativas, sino también unos ejes de solidaridad intercudadana que sean sensibles a ella; ejes que son incompatibles con las exclusividades de grupo.

La conclusión de nuestro filósofo es optimista.

### ***Por qué nos hemos orientado hacia la identidad: el fondo antropológico del 68***

De esto, querríamos ocuparnos más detenidamente en el libro sobre el nacionalismo. Aquí me debo referir a lo que considero que está detrás del predominio de lo identitario en el mundo en que nos ha tocado vivir, y eso porque es sin duda necesario para afrontar el problema de la convivencia.

A mi juicio, la clave está en lo sucedido en la primavera de 1968. Mayo de 1968 tuvo, en efecto, unas implicaciones filosóficas de primer orden<sup>88</sup>. Había llegado a la juventud una generación que no había hecho la segunda guerra mundial ni había conocido las dificultades –el hambre incluso- que siguieron en algunos países y medios sociales; había nacido ya en la sociedad de consumo, disfrutaba de una de las principales conquistas del siglo XX –la democratización de la enseñanza, incluida la universitaria- y recibía los mensajes culturales por medio de una tecnología de la comunicación que había alcanzado niveles insospechados de eficacia. Ya había advertido Heidegger que el desarrollo tecnológico cambiaría cualitativamente al ser humano, y no sólo cuantitativamente.

En esa tesitura, habían comenzado a cuajar corrientes culturales al tiempo innovadoras y críticas: innovadoras porque acudían a esos nuevos conocimientos técnicos, para proponer, sin embargo, soluciones de todo género –desde la arquitectura a la filosofía- que suponían la ruptura con el orden que podemos llamar “canónico” en aquellos momentos. Fue la época, por ejemplo, de la Internacional Situacionista, una suerte de asociación, con sede en Amsterdam, que formaron en 1957 varios filósofos, arquitectos, artistas y escritores, cuya postura teorizaron Guy Debord en *La société du spectacle* (1967<sup>89</sup>) y Raoul Vaneigem en el *Traité de savoir-vivre à l’usage des jeunes générations* (en 1967 también<sup>90</sup>).

---

<sup>88</sup> Sobre el punto de partida, Richard Bessel y Dirk Schumann (ed.): *Life after death: Approaches to a cultural and social history of Europe during the 1940s and 1950s*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, 363 págs. También, Mark Kurlansky: *1968, el año que conmocionó el mundo*, Barcelona, Destino, 2005, 560 págs.

<sup>89</sup> París, Buchel y Chastel, 1967, 176 págs. Ya había publicado Guy Debord: *Mémoires: Structures portantes d’Asger Jorn*, ¿Amsterdam?, L’Internationale situationiste, 1959, 64 págs.

<sup>90</sup> París, Gallimard, 1967, 287 págs. Luego publicaría Raoul Vaneigem *La résistance au christianisme: Les hérésies des origines au XVIIIe siècle*, París, Fayard, 1993, 490 págs., y *De*

Entre los jóvenes más cultos, corrían mientras tanto el freudomarxismo de Herbert Marcuse (*Eros y civilización* (1955), pero también sus críticas del comunismo ruso (*El marxismo soviético*, 1958) y del capitalismo norteamericano (*El hombre unidimensional*, 1964) y la valoración de la capacidad contestataria de las minorías (*El final de la utopía*, 1967)<sup>91</sup>. Y en el mismo 67 llegó *No lo dejéis a la serpiente* y la resurrección de Nietzsche por parte de Harvey Cox<sup>92</sup>.

El propio Heidegger había pretendido, en cierto modo, evitar esas actitudes con una recreación de la metafísica que superase no sólo el viejo realismo aristotelicotomista, sino también el idealismo de Hegel, que estaba en la raíz del vaciamiento del racionalismo que culminara con Nietzsche al acabar el siglo XIX. Pero no lo había logrado. Al menos de manera que bastase para evitar lo que se cocía en los medios más cultos del occidente de Europa y los Estados Unidos. Su sistema filosófico también había abocado al nihilismo y, en los países latinos, tuvo una versión al alcance de mucha gente culta pero sin formación filosófica estricta por medio de la obra del francés Jean-Paul Sartre (cuya afirmación de la libertad radical del individuo había rechazado, no obstante, Heidegger en la *Carta sobre el humanismo*, de 1946, que se consideró una réplica a *L'existentialisme est un humanisme*, de Sartre, publicado ese mismo año).

Una nueva generación se hacía oír. De entonces datan los primeros ensayos de Gianni Vattimo sobre Nietzsche<sup>93</sup>; *Le discours de la guerre* (1967<sup>94</sup>), del ensayista francés André Glucksmann...

En 1968 mismo, moría Alexandre Kojève, un viejo hegeliano que, hacía años, había anunciado lo que resultaría de todo esto, impresionado por lo que había visto en el viaje que hizo a Extremo Oriente: nos esperaba en Occidente

---

*l'inhumanité de la religion: Essai*, París, Denoël, 2000, 202 págs. La Internacional Situacionista se disolvió a partir de 1972: *vid. Internationale situationiste: La véritable scission dans l'Internationale*, París, Éditions Champ libre, 1972, 147 págs.

<sup>91</sup> Herbert Marcuse: *Eros and civilization: A philosophical inquiry into Freud*, Boston, Beacon Press, 1955, xii + 227 págs.; *Soviet Marxism: A critical analysis*, Nueva York, Columbia University Press, 1958, 271 págs.; *One dimensional man: Studies in the ideology of advanced industrial society*, Boston, Beacon Press, 1964, xvii + 260 págs.; *Die Ende der Utopie. Herbert Marcuse diskutiert mit Studenten und Professoren Westberlins and der Freien Universität Berlin über die Möglichkeiten und Chancen einer politischen Opposition in den Metropolen in Zusammenhang mit den Befreiungsbewegungen in den Ländern der Dritten Welt*, ed. por Horst Kurnitzky y Hasnmartin Kuhn, Berlín, Verlag v. Maikowski, 1967, 151 págs. De todas ellas, se hicieron pronto traducciones a los principales idiomas.

<sup>92</sup> Harvey Gallagher Cox: *On no leaving in to the snake*, Nueva York, Macmillan, 1967, xviii + 174 págs.

<sup>93</sup> Recogidos luego en Gianni Vattimo: *Dialogo con Nietzsche: Saggi 1961-2000*, Milán, Garzanti, 2000, 301 págs. De esa época anterior al 68 y del mismo autor, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Turín, Edizione di Filosofia, 1963, viii + 202 págs., e *Ipotesi su Nietzsche*, Turín, Giappichelli, 1967, 198 págs.

<sup>94</sup> París, l'Herne, 377 págs.

una sociedad regida por el formalismo, el encanto de lo exquisito y los gestos vacíos de contenido, convencional en suma. Los ideales universales –como la libertad y la justicia- iban a ser abandonados, o postergados, o falseados. Y él no tenía solución que ofrecer, fuera de una dictadura de los que sabían qué se debía hacer<sup>95</sup>.

Quedaba aún la huella de los hombres principales de la Escuela de Francfort. Pero Adorno murió en 1969 –no sin haber escrito un duro análisis de *La pensée 68: Essai sur l'antihumanisme contemporaine*<sup>96</sup>- y Horkheimer falleció en 1973 y fue Marcuse quien reorientó la reflexión de la Escuela hacia la euforia propiciada por la euforia económica de los tiempos y la insatisfacción con las soluciones políticas.

Por otra parte, la búsqueda de nuevas formas de expresión y de construcción de la realidad no se expresaba sólo con palabras, cuyo sentido podía discutirse, sino que se metía por los oídos y los ojos: por medio de una música nueva –el *rock* principalmente-, panfletos y carteles que abrieron una nueva época decorativa (y comunicativa) en los pasillos de algunas de las principales universidades del Occidente americano y europeo. Se trataba de dar a lugar a formas nuevas de moral, de enseñanza, de arte, de relación familiar, de política... *La imaginación al poder*, iba a ser de inmediato uno de los *slogans* más felices.

A los observadores más sagaces, no se les escapó el fondo ideológico de la revolución –poco más que estudiantil- a que abocó todo ello y que se desencadenó en Trento, Berkeley y París, entre otras ciudades. Entre mayo y junio del mismo año 1968, el teólogo dominico Marie-Joseph Le Guillou, su colaborador Olivier Clement y el teólogo protestante Jean Bosc<sup>99</sup> intentaron explicarse a sí mismos, en unas notas, lo que acababa de estallar en Francia y, en su origen, ya vieron una crisis principalmente espiritual. “La sociedad secularizada instaurada con la civilización industrial –puede leerse en las notas que tomaron en esos días- no parece tener otra razón de ser que el desarrollo de los medios de vivir.” “Al no transmitir ya la significación del mundo, al no saber ya, sino excepcionalmente, iniciar en la vida del espíritu, la paternidad se convierte, bajo todas sus formas, en una opresión insoportable.” “[...] el hombre se halla en lo sucesivo enfrentado con el sentido mismo de su sentido.”

---

<sup>95</sup> Remito a su *Introduction à la lecture de Hegel: Leçons sur La phénoménologie de l'esprit, professées de 1933 à 1939 à l'École des hautes-études*, Paris, Gallimard, 1947, 595 págs. Sobre la tentación totalitaria en Kojève, Lilla: *Pensadores temerarios...*

<sup>96</sup> París, Gallimard, 1985.

<sup>97</sup> Estrada: *Por una ética sin teología...*, 45.

<sup>98</sup> *Vid.* .

<sup>99</sup> Esta caracterización de Clement y Bosc, en Gabriel Richi Alberti: *Teología del misterio: El pensamiento teológico de Marie-Joseph Le Guillou O.P.*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2000 pág. 21-22.

“En muchos jóvenes intelectuales, tanto del Este como del Oeste, crece así, una vez saciadas las necesidades elementales y descubiertas las falsas, la exigencia de *otra cosa*, de algo insaciable al parecer. Rebelión de ‘ricos’, tanto más significativa.” “Esta experiencia primera ha buscado desesperadamente, por perdurar, una liturgia del ser y una especie de iglesia de los hombres. Liturgia del ser: eso fue la explosión de la *Fiesta* [...].- Iglesia de los hombres: a través de la ambigua simbología de los ‘internacionales’, pero trascendiéndola, se presiente la instauración de una *conciencia pan-humana, planetaria*. Simultáneamente, el carácter único de cada persona quiere afirmarse en una ‘creatividad’ siempre renaciente. Tradición socialista y tradición anarquista, en un lenguaje ya racionalizado, [han] designado, por su convergencia misma y su imposible integración, las dos dimensiones de la comunión humana: la unidad de la humanidad y la unicidad de cada uno.” “Si la juventud de hace veinte años fue trágicamente curada de los ídolos por los Hitler y los Stalin, la de hoy busca nuevos héroes y cree hallarlos en ese ‘memorial’ de los revolucionarios de otras épocas y sobre todo de otras partes: Mao, certeza esférica de la ‘totalidad’, *Che Guevara*, o el caballo de la muerte.- Estos jóvenes han leído a Sartre en ediciones de bolsillo y las filosofías de la nada y del escarnio, divulgadas, han desviado su necesidad de absoluto hacia el solo campo político. En muchos de sus mayores no han hallado otra visión coherente de la historia que un marxismo en descomposición, pero repentinamente rejuvenecido por las orfebrerías de los intelectuales y las revueltas del Tercer Mundo.” “La negativa a definirse, la carencia de ideal, el gusto por la violencia y la destrucción, el todo o nada, son otros tantos signos de que para muchos ‘la verdadera vida está en otra parte’, ausente con una ausencia que no es política y social sino al nivel de los reflejos, o de los mitos”<sup>100</sup>.

### ***La argumentación de lo identitario y sus consecuencias políticas***

En los días siguientes, las propuestas innovadoras se multiplicaron. En el mismo año 1968, publicaba André Glucksmann *Stratégie de la révolution*<sup>101</sup>, en tanto que Jean-Benoist daba a luz *Marx est mort* en 1970, Jean-Paul Dollé *Le désir de la révolution* en 1972<sup>102</sup> –el mismo año en que Ernest Coeurderoy

---

<sup>100</sup> M.-J. Le Guillou, Olivier Clement y Jean Bosc: *Evangelio y revolución, en el corazón de nuestra crisis espiritual*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1970, pág. 31. El capítulo del que tomo estas frases está fechado en mayo-junio de 1968. Y del mismo año 1968 es la edición francesa de *Évangile et révolution au coeur de notre crise spirituelle*. La bibliografía sobre los sucesos de 1968 es amplísima. Una incisiva nota crítica sobre la bibliografía norteamericana – nota de la que se desprende la complejidad de motivos y facetas que tuvo el movimiento en el ámbito anglosajón-, Maurice Iseerman: “The not-so-dark and bloody ground: New works on the 1960s”: *The American historical review*, xciv (1989), 990-1.008.

<sup>101</sup> *Stratégie de la révolution: Introduction*, París, C. Bourgois, 1968, 127 págs.

<sup>102</sup> París, B. Grasset, 269 págs.

editaba *Pour la révolution*<sup>103</sup> y Jean-François Lyotard *Dérive à partir de Marx et Freud* en 1973<sup>104</sup> y, en 1977, Bernard-Henry Lévy insistía en que los totalitarismos ya no tenían qué hacer (*La barbarie à visage humaine*<sup>105</sup>). Un paso más allá, también en 1970 había aparecido *La sociedad de consumo* de otro ensayista francés, Jean Baudrillard<sup>106</sup>, que pretendía vincular el estructuralismo lingüístico de Saussure con el análisis del fenómeno consumista para advertir un elemento fundamental: que, a los dos tipos de valor económico que había examinado Carlos Marx (el valor de uso y el valor de cambio), se añadía el *valor simbólico*. En la sociedad de consumo, justamente el consumo se movía en gran parte por el valor simbólico del objeto consumido, más que por su valor de uso o de cambio. Era una consecuencia de algo que habían anotado Le Guillou y sus amigos, según acabamos de ver: la del 68 había sido una revolución de jóvenes ricos, miembros de una sociedad – o de unas fracciones sociales- donde ya no se atendía a las necesidades primarias por la sencilla razón de que, como problema, no existían; no se planteaban jamás.

Pero, en una sociedad basada en los símbolos (sin necesidades primarias pero además sin dogmas ni cosa parecida), llegaría a pensar Baudrillard (*Simulacros y simulaciones*, 1981<sup>107</sup>), la dinámica social podía orientarse hacia la pura creación y, por tanto, hacia la simulación: cada uno tiene capacidad de reproducir su propia imagen (y no la ajena), pero la reproducción puede *simularse* o, mejor, ser una *simulación* de mi imagen, de manera que todo sea reversible y ser útil e inútil, verdadero y falso, bello y feo, de izquierda o de derecha. A la postre, le parecía –y algo había de ello- que todo se había convertido en un ejercicio colectivo de simulación, una vez aceptado –como él aceptaba- que no había manera de saber si había verdad.

En 1979, lo había abordado otro ensayista francés –Jean-François Lyotard- en *La condición postmoderna*<sup>108</sup>, donde había un penúltimo intento de salvar la condena marxista de la realidad por medio de otra forma de análisis del lenguaje: la de la *metanarrativa*. Metanarrativas llamaba a las religiones, los sistemas filosóficos, los sistemas éticos, las ideologías políticas; construcciones teóricas que tenían como misión justificar tres cosas: la forma

---

<sup>103</sup> Ernests Coeurderoy: *Pour la révolution, précédé de Terrorisme et révolution*, París, Cham libre, 1972, 335 págs.

<sup>104</sup> París, Union générale d'éditions, 316 págs. Antes, *La phénoménologie*, 6ª ed. puesta al día, París, Presses universitaires de France, 1967, 128 págs.

<sup>105</sup> París, B. Grasset, 236 págs.

<sup>106</sup> *La société de consommation: Ses mythes, ses structures*, París, S.G.P.P., 1970, 298 págs.

<sup>107</sup> *Simulacres et simulation*, París, Galilée, 1981, 235 págs.

<sup>108</sup> *La condition postmoderne: Rapports sur le savoir*, París, Éditions de Minuit, 1979, 109 págs.

concreta de las relaciones sociales de dependencia que hubiera en cada caso, la imposición de unos presupuestos científicos –que eran otra manera de dominio- y el valor del conocimiento en sí. Todo era falso. No había otra narración válida que la de cada esfera de la existencia (narrada), porque las reglas de esa esfera son inmanentes al propio juego en que consiste la narración (que no es sino una justificación).

Lo cual quería decir que sólo cabe *describir*, sin tener la osadía de sacar consecuencias, que no serán sino un intento de dominar a los demás. Ni mucho menos cabe intentar una síntesis del saber, que anule las diferencias radicales que hay entre las diversas esferas de lo que conocemos, todo con el fin de dominar a los demás. Lo que supone, por cierto, que tampoco cabe la búsqueda del *consensus*, con el afán de convivir: no hay síntesis posible entre lo que es irreductiblemente distinto (*Le différend*, 1983<sup>109</sup>).

En el fondo, era Nietzsche (sin duda, una de las interpretaciones que se daban a Nietzsche<sup>110</sup>). Se había adelando a señalarlo, en el mismo año de la revolución de Mayo, en *Différence et répétition* (1968), el filósofo francés Giles Deleuze<sup>111</sup>: desde Platón, el afán de los principales filósofos se había encaminado a asegurar la identidad entre realidad e idea y eso había culminado con Hegel, en quien la razón había venido a convertirse en dictadora de lo que había de ser real. Se trataba de un *pensamiento vertical* completamente incompatible con la heterogeneidad de las cosas y, al cabo, con el *principio de la diferencia*, que consiste en reconocer lo otro como otro y dejarlo en paz, amitiendo su condición de irreductible. Que era, en definitiva, lo que Deleuze veía en Nietzsche, el *filósofo de la diferencia* por excelencia.

---

<sup>109</sup> Jean-François Lyotard: *Le différend*, París, Éditions de Minuit, 1983, 279 págs.

<sup>110</sup> Para ver un amplio elenco de las diversas interpretaciones del filósofo alemán, remito a Katja Galimberti: *Nietzsche: Una guía*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión Saic, 2004, pág. 165-216. Por otra parte, la bibliografía sobre él y, concretamente, sobre el concepto de *identidad* en Nietzsche (concepto que, veremos, afecta directamente a lo que sigue), es amplísima. Remito sólo al estudio de Remedios Ávila: *Identidad y tragedia: Nietzsche y la fragmentación del sujeto*, Barcelona, Crítica, 1999, 318 págs. Llamo también la atención sobre la tesis doctoral de Elena Nájera Pérez: *Del alma fuerte al superhombre: Descartes y Nietzsche, dos versiones del sujeto moderno*, Valencia, Universidad, 2002. Puede consultarse en [www.tdx.cesca.es/TDX-1031103-142430](http://www.tdx.cesca.es/TDX-1031103-142430). Un examen del proceso filosófico de que hablamos, expresado precisamente en 1968, en Battista Mondin: *I teologi della morte di Dio: Storia del movimento dell'ateismo cristiano e diagnosi delle sue dottrine*, Turín, Borla, 1968, 211 págs.

<sup>111</sup> París, Presses universitaires de France, 1968, 409 págs. Ya había publicado –ciñéndome a lo que se acerca más a nuestro asunto- *Empirisme et subjectivité: Essai sur la nature humaine selon Hume*, París, Presses universitaires de France, 1953, 152 págs.; *La philosophie critique de Kant: Doctrine des facultés*, París, ibidem, 1962, 103 págs.; *Marcel Proust et les signes*, París, ib., 1964, 91 págs.; *Le bergsonisme*, París, ib., 1966, 120 págs.; *Nietzsche et la philosophie*, 2ª ed., París, ib., 1967, 233 págs.; *Spinoza et le problème de l'expression*, París, Éditions de Minuit, 1968, 332 págs.

Era, en el fondo (y ya se ve que en la superficie) Nietzsche sólo que tamizado por la realidad de una naturaleza –la del hombre- que se empeñaba en buscar lo absoluto y que, por otra parte, era social. Esto es: era una “socialización” política del subjetivismo de Nietzsche, imprevista por Nietzsche. Había venido a entenderse que el único absoluto es uno mismo (el *Selbst*) y que la búsqueda de redenciones en un absoluto distinto de uno mismo –Dios ante todo- es un empeño de los débiles, que necesitan defenderse de alguna manera y escapar de las consecuencias de su propia ineptitud. El cristianismo, para Nietzsche, era una religión de cobardes. Y el liberalismo y el socialismo, también; porque, como excrescencias del racionalismo, no habían llevado a éste hasta sus últimas consecuencias –la autonomía total de la razón humana individual-, sino que se habían refugiado en nuevos absolutos –la libertad universal, la justicia para la humanidad entera- que no eran sino sucedáneos del cristianismo. Es el *Selbst* la medida de todas las cosas, y su voluntad, la única regla de conducta. Cualquier aceptación de una norma ajena a uno mismo es una forma de suponer otro absoluto, ajeno también.

Pero este planteamiento, convertido en acción social, no sólo había generado la ley del más fuerte, sino que fue lo que dio lugar a algo más sutil que fue la primacía de la identidad personal, entendida como aquello que me distingue de los otros: aquello en lo que soy diferente, sea lo geográfico (la patria), sea la propia tradición (la raza, la nación, la cultura propia, la lengua, el folclore), sea lo sexual (la homosexualidad, lo femenino). Un pensador cristiano diría que la permanente sed de absoluto que hay en los seres humanos, como imagen de Dios que busca regresar a aquel del que es imagen, llevó a que, desechados aquellos idearios absolutos, se “absolutizara” lo particular.

Con una consecuencia paradójicamente social (y bien ajena a Nietzsche): que la incapacidad de convertirse en superhombre indujo a los más a *unirse* con los que proponían una identidad semejante<sup>112</sup>.

Adquirió así sentido el rechazo de toda autoridad, desde la paterna hasta la del estado, en el neoanarquismo que afloró en las universidades occidentales de Mayo del 68 en adelante. Y la proclamación del absolutismo de la voluntad personal indujo a una creatividad asimismo absoluta, sin límites ni normas, que llegara a sus máximas expresiones en la alegría y el dolor, esto es: en la fiesta y en la violencia. Desde el punto de vista de la dinámica racional –y sólo desde ese punto de vista-, subyacía lo mismo –esa “absolutización” de lo distintivo- en los pomposos desfiles públicos de lo *gay* –apoteosis de la fiesta- que en el terrorismo nacionalista que subsistía en países (España) donde se habían impuesto formas de autonomía política y cultural que parecían más que

---

<sup>112</sup> Vid. Víctor Silva: "La compleja construcción contemporánea de la identidad: Habitar el 'entre'": *Espéculo*, núm. 18 (2001), en [www.ucm.es/info/especulo/numero18/compleja.html](http://www.ucm.es/info/especulo/numero18/compleja.html).

suficientes para colmar esas demandas (en España, con la articulación de las *comunidades autónomas* que se contempló en la constitución de 1978).

Es revelador que, precisamente en España, el predominio de una mentalidad católica y la subsistencia de una dictadura, de inspiración católica también, hasta 1975, hubieran inducido a pensar que era la singularidad española, en relación con el Occidente demócrata, lo que explicaba la ruptura que también hubo aquí en los últimos años sesenta. Pero no era así de sencillo. En 1977-1978, se instauró un régimen partidocrático como el de los demás países de Occidente y el movimiento hacia la creatividad como absoluto no se detuvo, ni se encauzó en todos los casos por vías de convivencia: ocurrió como en los demás países que ya eran partidocráticos por lo menos desde 1945.

En los años ochenta del siglo XX, en la propia España sinárquica, los curas nacionalistas vascos vieron con estupor que la juventud les volvía la espalda. Siendo radical el catolicismo en el origen de aquel nacionalismo, justificada incluso la violencia terrorista de ETA y la *kale borroka* (“lucha callejera”) por medio de la teología de la liberación, resultaba que aquellos jóvenes no querían saber nada de Dios; la religión era para ellos un mal. En los noventa, algunos sociólogos examinaron el fenómeno y vieron algo más: comprobaron que es que el propio nacionalismo –mejor: *el Pueblo vasco*- se había convertido en objeto de fe, no en sentido metafórico sino estricto: con sus dogmas, sus *hierofanías* y su liturgia<sup>114</sup>.

Ahora bien, si lo que se observaba era el movimiento homosexual, el feminista o el neonazi -en algunas de sus principales manifestaciones-, se concluía lo mismo.

En 1983, Gilles Lipovetsky concluía de esta manera su ensayo sobre *L'ère du vide*:

“Mayo del 68 [...] tiene una doble cara, moderna por su imaginario de la Revolución, posmoderna por su imaginario del deseo y de la comunicación, pero también por su carácter imprevisible o salvaje, modelo probable de violencias sociales del futuro. A medida que el antagonismo de clase se normaliza, surgen explosiones aquí y allá, sin pasado ni futuro, que desaparecen con el mismo fulgor con que aparecieron. Ahora, las violencias sociales tienen un elemento en común, y es que ya no entran en el esquema dialéctico de la lucha de clases articulada en torno a un proletariado organizado [...]. Si la revolución libertaria de los años sesenta era aún ‘utópica’, portadora de valores, hoy día, las violencias que estallan en los ghettos se apartan de cualquier proyecto histórico, fieles al proceso narcisista. Revolución pura del desempleo, del paro, del vacío social. Al licuar la esfera ideológica y la personalidad, el proceso de personalización ha liberado

---

<sup>113</sup> Vid. Scan 5941.

<sup>114</sup> En este sentido, Izaskun Sáez de la Fuente: *El Movimiento de Liberación Nacional Vasco, una religión de sustitución*, Bilbao, Instituto Diocesano de Teología y Pastoral y Editorial Desclée de Brouwer, 2002, 312 págs.



una violencia tanto más dura por cuanto no tiene esperanza, *no future*, a imagen y semejanza de la nueva criminalidad y de la droga. [...] Último desclasamiento, la violencia entra en el ciclo de la reabsorción de los contenidos; conforme a la era narcisista, la violencia se desubstancializa en una culminación hiperrealista sin programa ni ilusión, violencia *hard*, desencantada”<sup>115</sup>.

Y el narcisismo no era sino Nietzsche y la conversión de lo identitario en valor absoluto<sup>116</sup>.

Sólo que, en el propio pensamiento de Nietzsche, lo absoluto abocaba al dominio del débil por el fuerte y, consecuentemente, tenía que proyectarse, por necesidad, en la política y, por tanto, en la capacidad estructurante de las normas jurídicas. Y fue así. En la medida en que esos planteamientos fueron ganando adeptos por mor del desarrollo –enorme- de la tecnología de la comunicación, llegaron a trastocar la propia cosa pública. Hacia 1998, recordaba algún analista, no sin cierta perplejidad<sup>117</sup>, que en el Antiguo Régimen –en Francia, hasta la revolución de 1789-, el poder civil se había subordinado al poder religioso en lo doctrinal. (Digo en lo doctrinal porque, en lo político, el período que corre entre el final de las guerras de religión en 1598, y 1789 había consistido justamente en lo contrario, en la imposición del poder absoluto de los reyes.) Pero el poder absoluto era ejercido para imponer la norma religiosa de la Iglesia, considerada como saber de salvación. La revolución de 1789 supuso la liberación ideológica del estado: lo convirtió en la suprema fuente normativa, no sólo en el sentido de que tenía todo el poder legislativo (antes, también lo tenía el rey), sino en el de que la gobernación apuntaba a liberar a todo ciudadano de los prejuicios ancestrales –por medio de la educación, a la postre- y convertirlo precisamente en ciudadano, que equivalía a hacerlo libre; incluso a obligarlo a ser libre. La libertad había desempeñado desde entonces el valor absoluto que, hasta 1789, correspondía a la fe en Dios. No es que la religión fuera negada, sino que había sido relegada a la esfera privada. Había surgido, precisamente, la distinción entre lo privado y lo público y, consecuentemente, se había separado del Estado la sociedad civil, que era en parte expresión de lo privado.

Pues bien, esta ensoñación había durado hasta 1968<sup>118</sup>, y sus últimos restos –los regímenes comunistas que perseguían una justicia universal- acabarían por desaparecer en 1989. Desde 1970-1975 sobre todo, se iría imponiendo en

---

<sup>115</sup> Gilles Lipovetsky: *La era del vacío: Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1986, pág. 219-220. En el texto, *hard* no aparece en cursiva.

<sup>116</sup> Es de raíces distintas el ejemplo de sacralización de lo nacional que ha descrito Alberto Mario Banti: *La nazione del Risorgimento: Parentela, santità e onore alle origine dell'Italia unita*, Turín, Einaudi, 2001, xii + 214 págs.

<sup>117</sup> En lo que sigue, interpreto a Maurice Gauchet: *La religión en la democracia*, Barcelona, El Cobre, 2003, 139 págs. El original francés es de 1998.

<sup>118</sup> Gauchet dice, en un lugar, 1970 y, en otro, 1975.

los gobernantes el criterio de adecuarse al ciudadano, en vez de “convertir” al ciudadano, educándolo, como hasta entonces se había propugnado (principalmente en Francia y en los países que bebían en el modo francés de concebir la libertad). Al cabo, al ideal de la libertad políticamente entendida, se había sobrepuesto la libertad considerada como respeto a la “identidad” de cada cual. La defensa de la propia identidad era el nuevo ideal: hundidos los grandes idearios de salvación de la humanidad, religiosos o laicos, se había impuesto todo lo contrario, lo particular. Y, convertido con ello el estado en el garante no ya de la justicia o de la libertad universales, sino de lo particular, se impuso la dialéctica de las minorías (incluso cuando se trataba de mayorías, como sucedió con el feminismo en cuanto reivindicación de los derechos de la mitad de la humanidad).

La propia religión no interesaba como ofrecimiento de una verdad objetiva, sino como identidad. Y servía en la medida en que contribuía a dar sentido a la existencia (y, se sobreentiende, a la convivencia). Se había colocado al nivel de las filosofías de salvación, como el marxismo o el liberalismo lo habían sido. Continuaría retrocediendo el número de practicantes. Pero quizá no desaparecería. Siempre serviría para dar sentido –uno de los sentidos posibles– al hecho de pertenecer a una comunidad humana.

### ***La propia religión como identidad***

Lo que acabo de decir es fundamental para el asunto de este libro. Me atrevo a enunciarlo así:

Desde el siglo XVI, la mayoría de los teólogos católicos había entrado en la dialéctica de la confrontación con el protestantismo y, al mismo tiempo en que conseguían ponerle coto en diversos espacios doctrinales, abandonaron, eso mismo hizo que se descuidaran o dejaran de lado –de todo hubo– algunos puntos doctrinales rigurosamente cristianos<sup>119</sup>. Actuaron así, generalmente, justo porque los protestantes insistían en esos puntos y, por tanto, evitarlos parecía una forma de evitar el contagio. Pero lo que lograron con ello es que no hubiera una teología del sexo, ni una consideración teológica del laicado, ni se desarrollara de manera satisfactoria la doctrina sobre el sacerdocio universal de los fieles, ni apareciera por lado alguno –hasta el siglo XX– una teología de las realidades temporales, ni se midiera debidamente el alcance de la doctrina de la justificación por la fe, insistiendo en la necesidad de *las obras* en términos que llevaban a un excesivo voluntarismo, que perdía de vista que, según la propia teología católica, todo bien es obra de Dios. Etcétera etcétera<sup>120</sup>.

---

<sup>119</sup> He intentado explicarlo un poco más detalladamente en “Sobre las raíces católicas de la descristianización”: *Rocinante*, núm. 1 (2004), que puede consultarse también en [www.joseandresgallego.com](http://www.joseandresgallego.com).

<sup>120</sup> Para entender mejor lo que sigue, P. Gisel: “Théologie protestante et première mondiale: quel rapports?”: *Cristianesimo nella storia*, xxii, núm. 3 (2001), 659-686.

De estos etcéteras formó parte la exégesis bíblica, que es básica en una religión que no procede de una elucubración teológica, sino que parte de la aceptación de unos *hechos*, que en buena parte se recogen justo en las Escrituras. Por miedo a la influencia protestante, se prohibió en la Iglesia católica la traducción de la Biblia a las lenguas vernáculas y se mantuvo hasta el siglo XIX la preferencia por una interpretación literal, al mismo tiempo – siglo XIX- en que tomaba fuerza, entre los exégetas protestantes, la idea de que el Antiguo y el Nuevo Testamento, por inspirados que estuvieran por Dios, no dejaban de ser unos textos históricos que había que someter al método histórico-crítico que venía desarrollándose entre los estudiosos de la historia profana y al que se sometía cualquier otro documento.

Hubo gente clarividente, como Maurice Blondel, quien, a comienzos del siglo XX, advirtió los problemas que aquella actitud había acarreado y acarrearía aún al catolicismo<sup>121</sup>. Pero es verdad que lo que se veía en algunos exégetas protestantes no alentaba a los exégetas católicos a abordar el problema. Algunos protestantes habían empezado por rechazar la existencia de unos libros “canónicos” –los inspirados-, distinguiéndolos de los “apócrifos”, o discutían cuáles eran lo uno o lo otro, y, al enlazar esta exégesis con la filosofía del lenguaje que comenzaba a abrirse paso entre los filósofos idealistas –protestantes o agnósticos sobre todo-, habían acabado por vaciar de sentido la propia Escritura. En este punto, iba a ser muy influyente la obra del exégeta luterano Rudolf Bultmann, sobre todo a partir de *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (1921), seguida de *Jesús* (1929), *Revelación e historia sagrada* (1941), *Teología del Nuevo Testamento* (1948) y *Fe y comprensión* (1952-1968)<sup>122</sup>, por ceñirme a lo principal. Que fue, por lo demás, donde fue dejándose ver la influencia de la filosofía del lenguaje (la importancia de la memoria *ekstática* y el círculo hermeneútico consiguiente) que definía Heidegger por entonces. En su obra, Bultmann abogaba de forma decidida por la necesidad de distinguir entre *el Jesús de la historia* y *el Cristo de la fe*, siendo éste el producto de la idealización elaborada en el seno de las primeras comunidades cristianas, que se habrían apartado así de la historia real, si es que podía hablarse de una historia *real* (porque sólo *ekstáticamente* es como la memoria es “real”). En consecuencia, lo que se había de buscar en los evangelios no era la verdad de la vida pública de Jesús –que no podemos conocer, según esa exégesis-, sino la verdad de lo que creían los cristianos que

---

<sup>121</sup> Vid. Maurice Blondel: *Histoire et dogme: Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne*, Extrait de la *Quinzaine* des 16 janvier, 1er et 16 février 1904, La Chapelle-Montligeon (Orne), Imprimerie-librairie de Montligeon, 1904, 72 págs.

<sup>122</sup> Rudolf Karl Bultmann: *Jesus*, Berlín, Deutsche Bibliothek, 1929, 204 págs.; *Offenbarung und Heilsgeschehen*, Munich, A. Lempp, 1941, 69 págs.; *Theologie des Neuen Testaments*, 7ª ed., Tubinga, Mohr, 1977, xvii + 692 págs. (no he localizado la primera edición); *Glaube und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Tubinga, Mohr, 1952-1968, 6 volúmenes (de los que había publicado en el mismo lugar y editorial un avance en 1933, 336 págs.).

había sido Jesús, un centenar de años después de su vida pública, que es cuando los evangelios habrían tomado su forma definitiva.

A la postre, el modernismo católico de finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX había sido ya un intento, en buena medida, de añadir al catolicismo todo lo que fuera asumible de la teología protestante, incluida la exégesis y la filosofía laica. Y Pío X se había visto impulsado a intervenir para poner los puntos sobre las íes..., sin conseguir, no obstante, que se salvara todo lo que podía y debía salvarse. Concretamente en el terreno de la exégesis, fue importante el papel de la Comisión Bíblica Pontificia que había sido creada en 1902 por León XIII: desde ella, y en forma de decretos<sup>123</sup>, se defendió una interpretación demasiado restrictiva del Libro; interpretación que pasó por ser la propia del Magisterio y que frenó sobremanera, en el campo católico, la necesaria aplicación del método histórico -en conjunción con la reflexión teológica orientada por ese magisterio- a los estudios bíblicos. No se acertó con el punto medio. No se salvaron ni los bolandistas (que ya es decir<sup>124</sup>). Ni siquiera bastó el esfuerzo del papa Pío XII por acercarse a la manera de conciliar ambos extremos -Magisterio y exigencias historicocríticas-; esfuerzo patente en la encíclica *Divino afflante Spiritu* (1943<sup>125</sup>).

Por eso resultó más valiosa aún la persistencia de algunos teólogos católicos en tomar de la teología protestante y de la filosofía laica todo lo que fuera asumible por el catolicismo, y lo enriqueciera además<sup>126</sup>. Fue lo que volvió a pretender y logró la generación de 1930 que dio lugar a la *nouvelle théologie*, nombre francés que se dio a un movimiento que fue, sobre todo, germano, con una aportación importante de la teología francesa.

La *nouvelle théologie* enlazó ciertamente con los hallazgos de los personalistas franceses -Gabriel Marcel<sup>127</sup>, Jacques Maritain<sup>128</sup>, Emmanuel

---

<sup>123</sup> Joseph Ratzinger: “La relación entre el magisterio de la Iglesia y exégesis”, en J. Ratzinger *et al.*: *Escritura e interpretación: Los fundamentos de la interpretación bíblica*, Madrid, Palabra, 2003, pág. 177, enumera los decretos sobre la autenticidad mosaica del Pentateuco (1906), sobre el carácter histórico de los primeros tres capítulos del Génesis (1909), sobre los autores y la época de composición de los Salmos (1910), sobre los evangelios de san Marcos y san Lucas (1912), sobre la cuestión sinóptica (1912 también)..., como muestra principal de esta orientación reductiva.

<sup>124</sup> Vid. Friedrich von Hügel, Cuthbert Hamilton Turner *et les Bollandistes: Correspondance*, Presentación, edición y comentario de Bernard Joassart, Bruselas, Société des Bollandistes, 2002, 157 págs.

<sup>125</sup> La situación del problema en 1962-1965, en Walter Kasper: *Fe e historia*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1974, 316 págs., especialmente 107-113.

<sup>126</sup> Sobre esto y lo que sigue, François Bousquet (dir.): *Les grandes révolutions de la théologie moderne*, París, Bayard Centurión, 2003, 310 págs.

<sup>127</sup> Vid. la reevaluación de José Rubén Sanabria: “Gabriel Marcel, filósofo de la interioridad, del amor y del absoluto”: *Espíritu*, xlvii (1997), 143-158.

<sup>128</sup> Un estado de la cuestión reciente (cuando escribo estas líneas), en Piero Viotto: “La riflessione sulla persona in Jacques Maritain”: *Alpha omega*, vii, núm. 3 (2004), 465-484.

Mounier, Maurice Nédoncelle ante todo<sup>129</sup>-, católicos por cierto, pero también con los llamados filósofos del diálogo -Ferdinand Ebner, Martin Buber, Emmanuel Lévinas- y los fenomenólogos del círculo de Gotinga -Adolf Reinach, Theodor Conrad, su esposa Hedwig Conrad-Martius, Edith Stein-<sup>130</sup>, procedentes varios de ellos del mundo social y mental del judaísmo y del protestantismo –germano y francófono sobre todo- pero abiertos a una comprensión del Otro que abocó a varios de ellos a la Iglesia católica<sup>131</sup>.

Para comprender ese acercamiento, hay que tener en cuenta –entre otras muchas cosas- que, en las esferas protestantes y agnósticas, también se había dado un retorno a la reflexión que pudiera sacar el mundo del caos en que lo había sumido la segunda guerra mundial. En ese sentido, resulta especialmente significativo lo que había ocurrido con lo que se llamó Escuela de Francfort.

Mas, para que se comprenda mejor lo que siguió, hay que decir que no era asunto que se limitara a sectores muy cultos, sino sencillamente cultos, sin más. Acaso quede un poco más claro lo que quiero decir al transcribir la impresión que todo lo dicho y lo no dicho dejaban por los años de 1955 en un campesino francés, católico, que era filósofo autodidacta:

“Tal vez nunca como ahora el hombre se haya sentido tan a disgusto encerrado en sus propios límites. Así como ha logrado la desintegración del átomo, ha hecho también estallar dentro de sí todas las dimensiones de lo humano. De tal modo se ha vaciado de su equilibrio natural y de sus seguridades terrestres, que ya sólo puede retenerlo al borde de la nada el contrapeso de lo absoluto”<sup>133</sup>.

Sin duda, por campesino que fuera el lugar en que se expresaba Thibon (que era quien escribía esas cosas), no dejaba de ser una visión que compartía la cultura más selecta de la Francia de entonces. Pero induce a pensar que lo que

---

<sup>129</sup> Un elenco más amplio, con una valiosa selección de textos, en Carlos Díaz: *Treinta nombres propios (Las figuras del personalismo)*, Madrid, Fundación Emmanuel Mounier, 2002, 167 págs.

<sup>130</sup> La enumeración –ligeramente distinta-, en Joaquín Ferrer Arellano: “Evolución de la teoría de la respectividad en el pensamiento personalista de Zubiri (Respectividad y personabilidad)”: *Espíritu*, li, núm. 126 (2002), 217. *Ibidem*, una interesante llamada de atención sobre la calidad de la filosofía española del siglo XX. Vid. Catherine Chalier: *Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*, Barcelona, Herder, 2004, 310 págs. También, Paul Ricoeur: *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Editorial Trotta, 1988, 494 págs.

<sup>131</sup> El caso principal es el de Edith Stein. Vid. Michel Esparza: *El pensamiento de Edith Stein*, Pamplona, Eunsa, 1998, 317 págs. Vid. Claire Toupin-Guyot: *Les intellectuels catholiques dans la société française: Le Centre catholique des intellectuels français (1941-1976)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2002, 369 págs.

<sup>132</sup> Juan Antonio Estrada: *Por una ética sin teología: Habermas como filósofo de la religión*, Madrid, Editorial Trotta, 2004, pág. 44-45.

<sup>133</sup> Gustave Thibon: *Nuestra mirada ciega ante la luz*, Madrid, Ed. Rialp, 1973, pág. 13-14. La versión original es *Notre regard qui manque à la lumière*, París, Amiot-Dumont, 1955, 270 págs.

percibía de esa manera era algo más que un clima ceñido al reducido territorio de los filósofos principales. Era una forma –culto- de entender la vida que empezaba a cundir.

Tampoco deja de ser significativo –de la actitud que se asumió entre los católicos que también eran cultos y filósofos- que en 1950, en Alemania, culminara la renovadora obra teológica de Romano Guardini con *El final de la Edad Moderna*<sup>134</sup> y, simultáneamente, en la encíclica *Humani generis*, Pío XII advirtiera de los peligros que implicaba dejar a un lado la escolástica y asumir los hallazgos de filósofos judíos, protestantes y agnósticos. Los papas anteriores (Pío X en el motu propio *Doctoris Angelici*, 1914; Pío XI en la constitución apostólica *Deus scientiarum Dominus*, 1931) habían insistido en la vigencia del tomismo y en la necesidad expresa de que, en las facultades de filosofía, se enseñara *la filosofía escolástica según el método y principios de santo Tomás*, como puede leerse en el último documento que cito<sup>135</sup>.

Eran dos modos muy distintos de aceptar el reto de eso que, desde el siglo XIX, parecía destinado a llamarse per sécula seculorum *el mundo moderno*, como si lo de uno mismo no fuera moderno, simplemente porque era distinto. Por aquellas calendas, el primitivo origen de la expresión *mundo moderno*<sup>136</sup> ya se había olvidado y la denominación resultaba confusa, si no rechazable.

Pero, otra vez, en la práctica de la curia romana y de no pocas curias y seminarios diocesanos, lo que se hizo fue refrenar cualquier novedad que sonara a protestantismo y, en definitiva, subrayar la necesidad de mantener a todo trance la escolástica, que, en rigor, no servía para abordar y resolver problemas principales –algunos de los cuales acabamos de ver- que se habían planteado no ya los teólogos protestantes sino los filósofos laicos<sup>137</sup>.

Iba a ser grave:

“Desde el siglo XVI –escribiría el dominico francés Marie-Joseph Le Guillou en 1973-, la Iglesia católica no ha hecho otra cosa en realidad

---

<sup>134</sup> Romano Guardini: *Das Ende der Neuzeit: Ein Versuch zur Orientierung; Die Macht: Versuch einer Wegweisung*, Maguncia, Matthias-Grünwald-Verlag, 1995, 186 págs. La primera edición es de 1950 y hay varias reediciones y traducciones. La primera castellana que conozco es *El ocaso de la Edad Moderna: Un intento de orientación*, Madrid, Guadarrama, 1958, 188 págs.

<sup>135</sup> Cit. Santiago Ramírez: *Introducción a Tomás de Aquino: Biografía, obras, autoridad doctrinal*, ed. actualizada por Victorino Rodríguez, Madrid, La Editorial Católica, 1975, pág. 255. Sobre el tomismo de Pío X, *ibidem*, 232-235.

<sup>136</sup> Remito otra vez al primera lección que publicó Habermas en *El discurso filosófico de la modernidad*, cit. *supra*.

<sup>137</sup> Un ejemplo de los recelos con que era acogida la *nouvelle théologie* en una parte de la jerarquía eclesiástica, en Santiago Mata: “Leopoldo Eijo y el Instituto Francisco Suárez del CSIC”: *Hispania Sacra*, xlix (1997), 688-698. Y ejemplos de los sufrimientos que esto acarreo, en los diarios de Yves Congar o en la correspondencia del jesuita Daniélou, publicada esta última en la revista *Amis du cardinal Daniélou* entre 1976 y 2002, que yo sepa.

que mantener el *statu quo* en materia dogmática. No ha llegado a revelar en profundidad las raíces de la crisis en la que estaba metida. Por eso la doctrina y la disciplina han quedado fijas, mientras que la predicación y la espiritualidad se han adaptado con demasiada facilidad a la mentalidad moderna.

“Sin embargo, a partir del siglo XIX, el *statu quo* doctrinal garantizado a golpes de autoridad desde Trento al Vaticano I, comenzó a ceder. Los frenazos autoritarios de Pío X y de Pío XII no han podido eliminar un proceso cuyos resortes funcionaban tanto más libremente cuanto que permanecían oscuros y el pensamiento cristiano no llegaba a iluminarlos, a responderlos positivamente mediante una revelación más profunda del misterio”<sup>138</sup>.

En la actitud de Pío XII, pesó también –no hay que olvidarlo– el desarrollo de la *guerra fría* entre norteamericanos y soviéticos; el papa se había resistido a convertir la segunda guerra mundial en una cruzada contra el comunismo, como intentaron los diplomáticos nazis y fascistas; pero el comunismo se unía ahora al protestantismo (que había latido ya en su enemiga al nazismo) en los recelos del pontífice<sup>139</sup>.

En realidad, la *nouvelle théologie*, aun envuelta en sospechas, no sólo había proseguido su camino, sino que había alcanzado el cénit en torno a 1955, en los escritos de Yves-Marie Congar (*Jalons pour une théologie du laïc, 1953*), Jean Daniélou (*Essai sur le mystère de l'histoire, 1953*), Henri de Lubac (*Méditation sur l'Église, 1953*), Marie-Dominique Chenu (*Pour une théologie du travail, 1955*), Urs von Balthasar (*Die Gottesfrage des heutigen Menschen, 1956*), Karl Rahner (primeros volúmenes de los *Schriften zur Theologie*), Schillebeeckx..., sobre todo en las aulas de Innsbruck, Jerusalén, Lovaina, Lyon-Fourvière, Le Saulchoir y Tubinga.

Pero, al cabo, sería Juan XXIII quien, sin ser teólogo, tuvo la claridad y la serenidad necesarias para dar lugar a que se revisara todo lo que hubiera de revisarse, también la teología, y convocó para ello el Concilio Vaticano II (1962-1965). Antes de ser nombrado papa, Angelo Roncalli –un sacerdote italiano de origen campesino que despuntó muy pronto por su inteligencia y bondad– había desarrollado una sensibilidad especial ante la realidad del mundo en que vivía: había sido capellán y enfermero durante la primera guerra mundial, incluida la terrible batalla de Caporetto (1917), donde hubo 45.000 bajas italianas; capellán luego de estudiantes (1919), fue amigo de Giuseppe Montini; presidió las Obras Misionales Pontificias desde 1921; simpatizó con don Sturzo y desconfió de Mussolini cuando éste llegó al poder (1922); profesor de patología en el Laterano desde 1924, levantó sospechas de modernismo; se acercó y entendió con la iglesia ortodoxa y su situación en

---

<sup>138</sup> M.J. Le Guillou: *El misterio del Padre: Fe de los Apóstoles. Gnosis actuales*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1998, pág. 36-37.

<sup>139</sup> Vid. É. Fouilloux: “L’Église catholique en ‘guerre froide’ (1945-1958)”: *Cristianesimo nella storia*, núm. 22 (2001), 687-715.

una sociedad musulmana como visitador apostólico en Sofía (1925) y luego (1935) como delegado apostólico en Turquía, donde lo sorprendió la segunda guerra mundial y pudo desarrollar una importante labor de salvamento de judíos, sobre todo para conseguir que los de Varsovia pudieran pasar a Israel; en 1944, su amigo Montini, entonces sustituto de la Secretaría vaticana de Estado, logró que Pío XII lo nombrara nuncio en París, para conseguir, junto al general Charles de Gaulle –católico y nuevo jefe del estado francés-, que se disipara el malestar causado por la colaboración de no pocos católicos con el régimen fascista de Vichy, recién derrumbado; fue entonces cuando conoció el mundo culto francés, incluidos eclesiásticos principales que buscaban caminos nuevos –Teilhard de Chardin, los curas obreros...-, así hasta 1952, en que fue designado patriarca de Venecia y cardenal; en Venecia comenzaría una aproximación a los socialistas...<sup>140</sup>

En el concilio, sin embargo, no fueron dos (escolásticos y *nouvelle théologie*) los que pugnaron por inspirar los documentos decisivos, entre otras cosas porque se trataba de una alternativa desigual, dado que, en la *nouvelle théologie*, se presentaban posturas muy distintas y carecía, por tanto, del carácter sistémico que poseía en cambio la escolástica.

Algún historiador distinguiría después sino cuatro tendencias teológicas principales y bien perfiladas entre las que se hicieron presentes en la Roma de 1962: la de los escolásticos –comandados por el cardenal Ottaviani-, la de los realistas existenciales, la de los teólogos progresistas que se mantenían fieles al dogma y la de los teólogos progresistas que no mantenían esa fidelidad, en no pocos casos por partir de la asunción de aquella exégesis bíblica protestante que había vaciado de certeza el mensaje cristiano o de la teología –protestante asimismo- propuesta por Tillich, Bonhoeffer, Cox y Van Buren, entre otros.

Si hemos de apurar algo más, lo mejor de lo que denominamos escolástica estaba en el llamado *tomismo aristotélico*<sup>141</sup>; partía de la base de la noción de ser –justamente la de Aristóteles- explicada en la distinción de materia y forma y en el carácter contingente de todo ser finito, que remite a la postre a una causa primera, que es Dios.

Distinto de él era el *tomismo existencial*, que era el que había empezado a balbucear con el dominico Norberto del Prado en Friburgo y dado a conocer por Étienne Gilson, Cornelio Fabro y los demás que mencionábamos antes. Aunque no había plena coincidencia entre ellos, partían de la base de la distinción entre *actus essendi* y *ens*, cierto que interpretada de diversas

---

<sup>140</sup> Entre tantos libros sobre Roncalli, me permito destacar la biografía de Christian Feldmann: *Johannes XXIII: Seine Liebe, sein Leben*, Friburgo, Herder Verlag, 2000, 216 págs.

<sup>141</sup> Lo que sigue sobre los tres tomismos, en Knasas: *Being...*, pág. 9-24; sobre Maréchal y Rahner, *ibidem*, 93-102. Ya se había ocupado del asunto en *The preface to Thomist metaphysics: A contribution to the Neo-Thomist debate on the start of metaphysics*, Nueva York, P. Lang, 1990, 193 págs. Hay que advertir que Knasas desconoce la obra de Norberto del Prado y cree que el comienzo del tomismo existencial está en Gilson y Maritain.



maneras. Se les podía llamar *tomistas existenciales* porque su idea del ser consistía precisamente en acto existencial. Dios era, para ellos, puro acto de ser; estaba ya anunciado en la definición que dio de sí mismo al presentarse a Moisés como *Yo soy El que soy*.

Líneas arriba, he preferido la expresión *realistas existenciales* para dar cabida a quienes, como el joven Karol Wojtyla, intentaban conciliar la filosofía del acto de ser con otras corrientes, en su caso no ajenas al idealismo de Kant aunque engarzadas plenamente en el personalismo derivado de Scheler.

Pero, en realidad, a estos últimos, se les podía considerar como una de las muy diversas orientaciones de la *nouvelle théologie*, siendo así que otros preferirían denominar *tomistas trascendentales* a los *practitioners* de esta última corriente (que, en verdad, era tan sólo una corriente de sensibilidad y expresión teológica y no un sistema). Se habían formado en la escolástica y profesaban, es cierto, el realismo del Aquinate. Pero diferían de los tomistas existenciales desde el mismo punto de partida de su especulación y, de otra parte, los más de ellos no tomaban en consideración el hallazgo del *actus essendi* en la medida en que lo hacían los tomistas existenciales. No es que negaran su importancia, sino que no les preocupaba, como lo primero, la filosofía del ser: partían más bien de la necesidad de desentrañar el conocimiento. Era, en cierta medida, una reflexión jesuítica con la que se intentaba liberar a la Iglesia de la escolástica que habían enseñado los propios jesuitas desde Suárez. No partían de la afirmación de que el cognoscente percibe lo real por medio de conceptos abstraídos de ello, sino que –tal como lo explicaban los teólogos de quienes voy a hablar- el ser humano se proyecta sobre lo real por un dinamismo intelectual innato, constitutivo, que consiste en dirigirse al ser infinito (a Dios). Y es así como conocemos las cosas. En el origen de esa reflexión, latía la filosofía del jesuita belga Joseph Maréchal y, en el ápice, la teología de su discípulo Karl Rahner.

Que la desorientación era grande y, al tiempo, que por doquier existía la idea de que había que dar respuesta al desarrollo del conocimiento científico inusitado que había presenciado el siglo XIX y presenciaba el siglo XX, en gran medida de espaldas a la fe, lo muestra el enorme eco que llegó a tener por aquellos días el pensamiento antropológico del jesuita Teilhard de Chardin, cuyas obras teologofilosóficas fueron publicadas desde 1955 a título póstumo. Traducidas a los principales idiomas desde los mismos años cincuenta, fueron objeto de lectura y recia discusión en los medios católicos de los años sesenta, y no sólo entre los teólogos, inmediatamente antes y durante la celebración del Concilio Vaticano II<sup>142</sup>.

---

<sup>142</sup> En España y 1963, por ejemplo, al impulso del Comité “Teilhard de Chardin”, estaban ya editados *El fenómeno humano*, *La aparición del hombre* (que iba por la 3ª ed.), *La visión del pasado* (3ª ed.), *El medio divino* (2ª ed.), *El porvenir del hombre* y *La energía humana* y se preparaba la publicación de *La actividad de la energía humana*. Y, aparte –fuera de esa enumeración, que se consideraba expresamente “edición oficial”- circulaban ya *El grupo*

## *La trascendencia teológica del Concilio Vaticano II y la trascendencia filosófica de la revolución del 68*

Decíamos también que fue Juan XXIII quien vio la importancia de todo esto –y, presumiblemente, en lo que afectó a la teología- la necesidad de asumir el reto de *mirar hacia el mundo* y, con esa intención, inauguró el Concilio Vaticano II en 1962<sup>143</sup>.

En los sucesivos debates conciliares, las propuestas de los neoescolásticos fueron desechadas y las de quienes pretendían la ruptura con la Tradición –con mayúscula- no fueron tomadas en cuenta<sup>144</sup>. En los documentos finales, hubo mucho de mero esbozo de un camino a seguir que arrancaba de la pura y simple Revelación y, en último término, del Misterio. Pero lo que hubo de “escuela” filosófica en el Concilio Vaticano II afloró desde luego del *realismo existencial* y del *realismo trascendental*<sup>145</sup>.

El cuarto grupo –el más radical- achacaría su fracaso a la muerte de Juan XXIII en 1963 y a la designación de Pablo VI como papa, un “Hamlet de Milán” que había impedido llevar la renovación hasta el límite<sup>146</sup>. La verdad es que nadie que conociera a Juan XXIII y su trayectoria podía pensar que hubiera actuado de un modo doctrinalmente distinto al del papa Montini. De ser las cosas diferentes, a lo mejor lo habían sido en otro sentido. En 1960 –por

---

zoológico humano (2ª ed.), *Cartas de viaje* (2ª ed.), *Nuevas cartas de viaje* y *Génesis de un pensamiento*; estaba en prensa *El himno del universo* y se preparaba la edición de *Construir la tierra* y *Reflexiones sobre la felicidad*. Toda esta información, en Pierre Teilhard de Chardin, *Génesis de un pensamiento...*, 3.

<sup>143</sup> Remito a la notable *Histoire du Concile Vatican // (1959-1965)*, París y Lovaina, Le Cerf-Peeters, 1999 y siguientes, varios tomos, en curso de edición. Sobre los precedentes de la reforma litúrgica, Raymond Loonbeek y Jacques Mortiau: *Un pionier, Dom Lambert Beaudin (1873-1960): liturgia et unité des chrétiens*, Lovaina y Bruselas, Collège Erasme y Éditions de Chevetogne, 2001, xxx + 1.612 págs. en dos volúmenes.

<sup>144</sup> Una versión personal del proceso, en Yves Congar: *Mon journal du Concile*, París, Cerf, 2002, 2 volúmenes. Es distinto de los varios *Diarios del Concilio* que fue publicando en los mismos días en que se desarrolló la asamblea. Sobre el papel fundamental de los teólogos belgas, J. Grootaers: “De plain-pied au Concile: Albert Prignon, acteur et témoin à Vatican II”: *Revue théologique de Louvain*, núm. 33 (2002), 371-397.

<sup>145</sup> En los lugares que he citado, Knasas considera que en el Concilio Vaticano II se impuso el que llama tomismo trascendental y concluye, por tanto, que, sólo en 1979, Juan Pablo II reorientó la teología hacia el tomismo existencial, modificando así lo comenzado en el concilio. Como me advierte Javier Prades, basta examinar, sin embargo, documentos conciliares tan importantes como la constitución *Dei Verbum* para concluir que no se puede hablar de un concilio inspirado por el tomismo trascendental exclusivamente.

<sup>146</sup> La expresión “*il nostro Amleto di Milano*” –atribuida a Juan XXIII- y la interpretación de la muerte de éste y del nombramiento del papa Montini como frustración del Concilio, en Hans Küng: *Libertad conquistada: Memorias*, Madrid, Editorial Trotta, 2003, pág. 431. La misma idea, en el ensayo de Thomas Cahill: *Juan XXIII*, Barcelona, Mondadori, 2003, pág. 302-309. La verdad es que la orientación del cristianismo de Juan XXIII no admite demasiadas dudas leyendo el *Diario del alma y otros escritos piadosos*, Madrid, Cristiandad, 1964, 582 págs.

citar un ejemplo- había dicho a los asistentes al V Congreso internacional tomista:

“Es, pues, nuestro gran deseo que santo Tomás [...] sea cada vez más explotado con suma utilidad para el cristianismo y se difundan ampliamente sus escritos, que no desdican en absoluto ni del método ni del estilo y genio de nuestro tiempo”<sup>147</sup>.

Pero la historia fue la que fue y correspondió a Pablo VI guiar una de las principales propuestas de cambio total que se han hecho en la historia de la Iglesia.

Los defensores de aquella cuarta opción no se dieron cuenta de que lo que los diferenciaba de los *tomistas existenciales* y, sobre todo, de los *realistas trascendentales* como Rahner no era una pura cuestión de énfasis o de grado de valentía y libertad, sino algo mucho más radical que consistía en rechazar o aceptar el Misterio, precisamente; esto es: en tomar o no la propia razón –una razón humana- como medida de lo que se podía reconocer como verdadero y en reducir o no, por tanto, a lo humanamente inteligible, demostrable, el mínimo destello de Dios que, según la teología más antigua, es lo más que puede llegar a descubrir el mejor teólogo<sup>148</sup>. Habían olvidado aquella obra fundamental de la teología alemana que fue *Los misterios del cristianismo*, de Matthias Scheeben (1865). En el fondo (y algunos de ellos, en la superficie también), habían asumido la conclusión de Heidegger de que el hombre está vuelto constitutivamente hacia el mundo y no puede trascender la temporalidad ni siquiera romper el círculo hermenéutico en que está encerrado y que, por tanto, nada se puede afirmar de Dios con plena certeza: ni siquiera los dogmas, que no son sino expresiones codificadas por el hombre concreto que ha formulado cada una de ellas<sup>149</sup>.

El rechazo persistió, por lo tanto. En 1966 resonó por lo pronto el del moralista alemán Bernhard Häring, que proponía una lectura subjetivista de la moral a la luz del *espíritu* del Concilio Vaticano II<sup>150</sup>. Häring había nutrido hasta entonces de literatura ascética a no pocos católicos, y no exclusivamente

---

<sup>147</sup> Cit. Ramírez: *Introducción a Tomás de Aquino...*, 273.

<sup>148</sup> A mi juicio, ésta es la clave explicativa que falta en las memorias de Hans Küng –para entenderse a sí mismo- y en el ensayo de Thomas Cahill que acabo de citar.

<sup>149</sup> Cfr. Christian Ferraro: *Dios y el lenguaje humano en Hans Küng, Karl Rahner y santo Tomás*, [www.tina.org/ediciones/dialogo/dialogo\\_31/ferraro.htm](http://www.tina.org/ediciones/dialogo/dialogo_31/ferraro.htm).

<sup>150</sup> Vid. esta acotación y un análisis de la crisis, en Philippe Delhaye: *La ciencia del bien y del mal*, Pamplona, Eiunsa, 1990, pág. 35-48. En 1966, Bernhard Häring publicó al menos *Moralverkündigung nach dem Konzil*, Bergen-Enkheim bei Frankfurt a. M., Kaffke, 1966, 132 págs., y *Mit dem Konzil in eine neue Zeit*, Remscheid, Verlag der St. Paulus-Mission, 1966, 162 págs., además de *Bernhard Häring antwortet: Aktuelle moraltheologische Probleme unserer Zeit*, Remscheid, Verlag der St. Paulus-Mission, 1966, 160 págs. Todos estos libros se tradujeron de inmediato a diversas lenguas, incluido el castellano, las más de las veces en Ediciones Paulinas.

eclesiásticos<sup>151</sup>. Aún en 1966, se editó el *Catecismo holandés*. En 1967, el sacerdote Hans Küng, profesor de teología en Tubinga, católico también, que había asistido al Concilio Vaticano II como asesor de un obispo germano y que se iba convirtiendo en renombrado ecumenista, publicaba *Die Kirche*, donde expresaba críticas que iban del celibato sacerdotal a la infabilidad de los papas<sup>152</sup>.

Parecía la época, sin embargo, de los *tomistas trascendentales*, aquellos que seguían apurando el esfuerzo por comprender el mundo moderno según la propia lógica de ese mundo, en diálogo continuo con la Tradición de la Iglesia. Simplificando desde luego las cosas, se podría decir que fue la era de Karl Rahner<sup>153</sup>.

Silenciosamente, sin demasiada audiencia, los *tomistas existenciales* seguían construyendo por su parte el edificio metafísico, y después el antropológico, a partir del *actus essendi*. En los mismos días del concilio publicaban sus primeras páginas –importantes– Bertrand Rioux<sup>154</sup>, Battista Mondin<sup>155</sup>, Leonardo Polo<sup>156</sup>, Heinrich Beck<sup>157</sup>, Abelardo Lobato...<sup>158</sup>; los

---

<sup>151</sup> Sobre todo con *La ley de Cristo: La teología moral, expuesta a sacerdotes y seglares*, Barcelona, Herder, 1961, 2 volúmenes. Esta versión castellana se hizo sobre la 5ª ed. alemana.

<sup>152</sup> Hans Küng: *Die Kirche*, Friburgo, Basilea y Viena, Herder, 1967, 605 págs. La traducción inglesa no se hizo esperar: *The Church*, Londres, Burns & Oates, 1967, xiv + 515 págs. La edición castellana que conozco es la 2ª, que data de 1969 (Barcelona, Herder).

<sup>153</sup> No es fácil situar nítidamente al Rahner de 1965 en adelante. Para empezar, nada más terminar el concilio, todavía en 1965, él mismo expuso públicamente la enormidad de la tarea de desarrollo y aplicación que había que abordar; quedaba casi todo por hacer. (La conferencia ha sido publicada en varios lugares; así en Karl Rahner: “El Concilio, nuevo comienzo”, en Karl Lehmann *et al.*: *Karl Rahner: La actualidad de su pensamiento*, Barcelona, Herder, 2004, pág. 67-88.) La actitud de apertura y comprensión hacia las nuevas corrientes que mantuvo hasta su muerte en 1984 ha inducido a algunos a considerarlo un teólogo estrictamente “postmoderno”, rupturista por tanto, concretamente liberacionista (en este sentido, Philip Endean: “Karl Rahner en el ámbito de habla inglesa”, *ibidem*, 137). Pero, en el mismo lugar, precisamente un teólogo de la liberación como Jon Sobrino no duda en precisar los pasos especulativos que Rahner no llegó a dar para que se le pueda considerar como parte de esa corriente. (Vid. Jon Sobrino: “Reflexiones sobre Karl Rahner desde América latina”, *ibidem*, 91-92 y 104-105.)

<sup>154</sup> Vid. su *L'être et la vérité chez Heidegger et saint Thomas*, París, Presses universitaires de France, 1963, ix + 270 págs.

<sup>155</sup> Sobre todo a partir de *La filosofía dell'essere di S. Tommaso d'Aquino*, Roma, Herder, 1964, 335 págs. Una buena síntesis de su pensamiento, en Gaspare Mura: “L'ermeneutica dell'essere personale”, en *Studi in onore di Battista Mondin*, Bolonia, Edizioni Studio Domenicano, 2003, pág. 202-226.

<sup>156</sup> En las obras enumeradas en una nota anterior, desde *El acceso al ser* (1964). Vid. Salvador Piá Tarazona: *Los primeros principios en Leonardo Polo: Un estudio introductorio de sus caracteres existenciales y su vigencia*, Pamplona, Eunsa, 1997, 108 págs.

<sup>157</sup> Vid. su *Der Akt-Charakter des Seins: Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas v. Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels*, Munich, Hueber, 1965, 207 págs. (Hay traducción castellana: *El ser como acto*, citada ya, 432 págs.)

seguirían Joseph de Finance<sup>159</sup>, Carlos Cardona...<sup>160</sup> En 1968, la bibliografía que atañía al *actus essendi* pasaba ya de los trescientos títulos<sup>161</sup>.

Y lo incorporó al magisterio de la Iglesia, explícitamente, el papa Juan Pablo II en el discurso que pronunció ante los profesores del *Angelicum* en 1979, con motivo del centenario de la encíclica *Aeterni Patris* (1879), y en su propia encíclica *Fides et ratio* (1998): no se trataba de regresar al tomismo, sino de tomar como punto de partida la *filosofía del ser* donde la había dejado el Aquinate, que era en la distinción entre *ens* y *actus essendi*<sup>162</sup>.

Pablo VI había sido más drástico: en 1965, cuando terminaba el Concilio Vaticano II, había hablado así a los reunidos en el VI Congreso internacional tomista:

“Vuestros estudios pueden contribuir además a disipar la equivocación de un cierto número de creyentes que se sienten hoy tentados por un renaciente fideísmo. No atribuyendo valor más que al conocimiento de tipo científico y desconfiando de las certezas propias de la sabiduría filosófica, fundan su adhesión a las verdades metafísicas sobre una opción de la voluntad. De cara a esta abdicación de la inteligencia, que tiende a arruinar la doctrina tradicional de los preámbulos de la fe, vuestros trabajos deben insistir en el indispensable valor de la razón natural, solemnemente afirmada por el Concilio Vaticano I”<sup>163</sup>.

Pero la irrupción en la vida de la Iglesia de los planteamientos que se exteriorizaron con la revolución universitaria de 1968 dio a aquella cuarta línea de que hablábamos la ocasión de ganar el terreno que no habían logrado en el

---

<sup>158</sup> Sobre todo desde *Ser y belleza*, Barcelona, Herder, 1965, 146 págs.

<sup>159</sup> Vid. su *Connaissance de l'être: Traité d'ontologie*, París y Brujas, Desclée de Brouwer, 1966, 515 págs.

<sup>160</sup> Sobre todo desde *La metafísica del bien común*, Madrid, Ed. Rialp, 1966, 160 págs. También, *Metafísica de la opción intelectual*, Madrid, Ed. Rialp, 1969, 251 págs. (2ª ed., *ibidem, ibidem*, 1973, 294 págs.) Vid. María Cristina Reyes Leiva: *El ser en la metafísica de Carlos Cardona*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998, 123 págs.

<sup>161</sup> Cfr. Alarcón: “Una cuestión de método...”, 387.

<sup>162</sup> Entiendo así las dos referencias que hizo al *actus essendi* en el discurso de 1979, al que remitía después, en la *Fides et ratio*:

“6. [...] la filosofía di San Tommaso è filosofia dell'essere, cioè dell'actus essendi, il cui valore trascendentale è la via più diretta per assurgere alla conoscenza dell'Essere sussistente e Atto puro, che è Dio. [...]

“7. [...] tutta la ricchezza di contenuto della realtà ha la sua sorgente nell'actus essendi [...]. Le altre correnti filosofiche [...] debbono essere considerate come alleate naturali della filosofia di San Tommaso [...]” (Discorso di Giovanni Paolo II al Pontificio Ateneo “Angelicum”, 17 novembre 1979, apud [www.vatican.va/hoy\\_father/john\\_paul\\_ii/speeches/1979/november/documents](http://www.vatican.va/hoy_father/john_paul_ii/speeches/1979/november/documents)).

<sup>163</sup> Cit. Ramírez: *Introducción a Tomás de Aquino...*, 275-276. El discurso es del 10 de septiembre de 1965.

Vaticano II y a presentarse como continuadora de éste y auténtica intérprete. Iba a tener el lugar el más insólito “rapto” de un concilio, que, empapado en una orientación teológica –sobre todo, el tomismo existencial y el realismo trascendental de que antes hablábamos-, quedaría en adelante convertido en símbolo de otra orientación teológica que había sido rechazada en el propio concilio al que se apelaba. Rapto que, por lo demás, tampoco advirtieron bastantes católicos, que no eran ni tomistas ni realistas trascendentales, sino, lisa y llanamente, escolásticos unos y temerosos otros de toda novedad, quienes, por eso, interpretaron la decisión de Juan XXIII y la labor conciliar de Pablo VI como una grave y trascendental equivocación<sup>164</sup>.

En 1968 había comenzado, al cabo, otra época. Pero distinta de la que se pensaba en 1965.

### *El 68 católico*<sup>165</sup>

Es acaso fundamental para entender lo sucedido aquello que decíamos sobre la exaltación de la creatividad como absoluto; porque fue exactamente ese clima el que explica que se exaltaran a su vez corrientes religiosas que remitían al más caduco racionalismo mecanicista –como el marxismo que empapó la teología de la liberación (por más que fuera ésta otra cosa, como luego diré)- igual que las que las que convertían no ya la tradición cristiana, sino la propia Biblia, en fuente de *identidad* de grupo, y no precisamente de un enorme grupo de vocación universal que siguiera llamándose cristiano. En ambos casos (y en los demás que enseguida diremos) lo que se saludó ante todo, en los círculos cultos occidentales inspirados en el 68 de matriz nietzscheana, no lo relativo a la teología como tal, o a la religión católica, sino lo que había en ellos de ruptura, dado que en esos círculos toda ruptura se veía como creación, en una absolutización de la creatividad que, precisamente por absoluta, aunaba la belleza y la violencia como expresiones máximas de la liberación de todo otro absoluto ajeno al sujeto.

Fue muy importante (y plenamente coherente con lo que acabo de decir) que el replanteamiento de la teología moral católica adquiriera un alcance insospechado. En el mismo año 1968, en la encíclica *Humanae vitae*, Pablo VI había salido al paso de uno de los aspectos principales al recordar la doctrina sobre las relaciones conyugales tal como la habían definido sus antecesores,

---

<sup>164</sup> Un ejemplo de esta orientación, en la interpretación modernista del concilio que intenta desarrollar Dominique Bourmaud: *Cent ans de modernisme: Généalogie du Concile Vatican II*, Étampes, Clovis, 2003, 490 págs.

<sup>165</sup> Más información y elementos de reflexión sobre lo que sigue, en Alejandro Llano: *El enigma de la representación*, ; Pilar Fernández Beites: “Fenomenología francesa y teología”: *Revista de Occidente*, núm. 259 (2002), 124-147; Enrique Carlier: “Qué se plantea hoy la teología moral: Entrevista con el profesor Martin Rhonheimer”: *Palabra*, núm. 478 (enero de 2004), 63-66; Patrick Pasture: “Christendom and the legacy of the sixties: Between the secular city and the age of Aquarius”: *Revue d'histoire ecclésiastique*, xcix, núm. 1 (2004), 82-117.

sobre todo desde Pío X y especialmente Pío XII. Y es que, para entonces, una parte importante del clero y de las religiosas católicas de todo el mundo ya estaba empeñada en librar la mayor batalla contra la generación de vida humana que se había dado en la historia. Difundían personalmente los medios anticonceptivos y, sobre todo, inculcaban la idea de que limitar la natalidad era la actitud más acorde con la “paternidad responsable” de que había hablado, es verdad, Pablo VI... para remitir a los medios naturales de regular la fertilidad, como única opción moralmente aceptable de reducir la natalidad y siempre que hubiera motivos “serios” para ello.

Se obvió, sin embargo, la encíclica<sup>166</sup>. El propio Bernhard Häring publicaría entonces la *Interpretación moral de la “Humanae vitae”* y *La crisis de la “Humanae vitae”*, donde completaba su disensión del magisterio pontificio en materias morales<sup>167</sup>.

En el mismo año 1968, al calor del congreso mundial de los laicos que se celebró en Roma, en 1969 al del symposium europeo de obispos convocado por los presidentes de las Conferencias Episcopales del continente y celebrado en la ciudad suiza de Coira, en 1969-1970 con ocasión del concilio pastoral neerlandés reunido en Nordwijkerhout, en 1970 con la del congreso teológico de Bruselas de la revista *Concilium*, en fin en 1971 con la del sínodo canadiense, se desarrollaría una escalada de reivindicaciones que irían *in crescendo* por la necesidad de acabar con el celibato eclesiástico, admitir el reingreso en el ministerio de los sacerdotes secularizados, dar acceso al sacerdocio a las mujeres, permitir que dijera misa cualquier cristiano, se entiende que incluidos los laicos, *co-consagrando* la eucaristía, esto último como forma de “abolir las diferencias de clases en la Iglesia”, según se dijo en el concilio holandés...<sup>168</sup>

Todavía en 1970, Pablo VI advirtió que no era ése el camino en la carta que dirigió sobre ello al cardenal Villot, referida principalmente al celibato sacerdotal. En privado –así en su correspondencia con Jacques Maritain<sup>169</sup>–, el papa no dudaba en manifestar la consternación que le producía lo que estaba ocurriendo. Pero es que, a esas alturas, sobre todo en el congreso de *Concilium*, había cundido la consigna de *dépasser le Concile*. Había que superarlo, distinguir decididamente entre el Vaticano “textual” y la *receptio*

---

<sup>166</sup> Corrió por doquier la expresión de que “había que saber leerla”.

<sup>167</sup> *Interpretación moral de la “Humanae vitae”*, Traducción y notas de J.L. González Valado, Madrid, Ediciones Paulinas, 1968, 126 págs., y *La crisis de la “Humanae vitae”*, Zalla, Ediciones Paulinas, 1970, 143 págs. Sólo tengo noticia de la edición original del segundo libro: Bernhard Häring, *Krise um Humanae vitae*, Bergen-Enkheim, G. Kaffke, 1968, 93 págs.

<sup>168</sup> La frase entrecomillada, la cita Leo Scheffczyk: “Mi experiencia de teólogo católico”: *Anuario de historia de la Iglesia*, xii (2003), 155.

<sup>169</sup> *Vid.* Philippe Chenaux: *Paul VI et Maritain: Les rapports du "mountainisme" et du "maritanisme"*, Brescia, Istituto Paolo VI, 1994, 120 págs.

del Concilio y conseguir, además, que la reorientación se impusiera en la propia cúspide de la Iglesia. A eso se dirigieron los intentos de manipulación de los sínodos de 1970 y 1971. De hecho, el celibato sacerdotal y sus implicaciones y el ministerio de las mujeres en la Iglesia, más la injusticia en el mundo, fueron los temas planteados en el de 1971, que fue seguido con enorme expectación en todo el mundo católico. Se comprende así que, en España, se viera con recelo –excesivo recelo, a mi juicio- la Asamblea Conjunta de obispos y sacerdotes que se convocó para el mismo año 1971, pese a que se mantuvo en los límites de la ortodoxia<sup>170</sup>.

Al cabo, la teología moral era fruto de la Revelación y también ésta había sido objeto de asalto. A aquella reticencia de la exégesis bíblica católica a asumir el método histórico-crítico, había puesto fin otro texto fundamental del Concilio Vaticano II, que fue la constitución *Dei Verbum*, de 1965, en la que se subrayó la distinción entre Biblia y Revelación<sup>171</sup>. Pero, al abrirse la exégesis bíblica católica, consecuentemente, al método histórico, no pocos estudiosos –católicos- no se limitaron a buscar las aportaciones de la exégesis protestante, que llevaba la delantera, sino que hicieron suya la lectura del Nuevo Testamento que partía de *Die Geschichte der synoptischen Tradition* de Rudolf Bultmann (1921), según hemos dicho. Las obras del exégeta luterano se tradujeron al francés desde 1955, pero sobre todo en 1967-1970<sup>172</sup>, al tiempo en que su pensamiento se divulgaba en castellano<sup>173</sup>. Y, con ello,

---

<sup>170</sup> Estudiamos –Antón M. Pazos y yo mismo- esta coyuntura española concreta en el segundo tomo de *La Iglesia en la España contemporánea*, cit. supra. Se nos ha llamado la atención sobre la valoración positiva que hacemos de los textos discutidos en la Asamblea Conjunta. Pero, una vez releídos, debo decir que me mantengo en ella.

<sup>171</sup> Otra visión de lo que sigue, en A. Vanhoye: “La recepción en la Iglesia de la constitución dogmática *Dei Verbum*”, en Joseph Ratzinger et al.: *Escritura e interpretación: Los fundamentos de la interpretación bíblica*, Madrid, Ediciones Palabra, 2003, pág. 147-174.

<sup>172</sup> Las traducciones de otras obras de Rudolf Bultmann habían comenzado antes: *Le Christianisme primitif dans le cadre des religions antiques*, París, Payot, 1950, 192 págs. (reed. 1969, 255 págs.); *Mythe et Nouveau Testament: Introduction a la pensée de R. Bultmann*, Montpellier, Faculté de Théologie, 1954, 90 págs. (su controversia con Karl Jaspers sobre la desmitificación del Nuevo Testamento); *L'interprétation du Nouveau Testament*, París, Aubier, 1955, 239 págs.; *Histoire et eschatologie*, Neuchâtel/París, Delachaux et Niestlé, 1959, 136 págs. (reed., 1969, 207 págs.); *Connaitre*, Ginebra, Éditions Labor et Fides y París, Librairie protestante, 1967, 117 págs.; *Jésus: Mythologie et démythologisation*, París, Éd. du Seuil, 1968, 248 págs.; *Foi et compréhension*, París, Éd. du Seuil, 1969-1970, 2 volúmenes; *L'histoire de la tradition synoptique*, París, Éd. du Seuil, 1973, 723 págs.

<sup>173</sup> En castellano, lo primero que se hizo fue publicar estudios sobre Bultmann, que divulgaban sus teorías: vid. René Marlé: *Bultmann y la fe cristiana*, Bilbao, Mensajero, 1968, 158 págs.; del mismo, *Bultmann y la interpretación del Nuevo Testamento*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1970, 214 págs.; André Malet: *Bultmann*, Barcelona, Fontanella, 1970, 238 págs.; Thomas F. O'Meara y Donald M. Weisser: *Rudolf Bultmann en el pensamiento católico*, Santander, Sal Terrae, 239 págs.; Karl Barth: *Comprender a Bultmann*, Madrid, Studium, 1971, 159 págs.; Xavier Pikaza: *Exégesis y filosofía: El pensamiento de R. Bultmann y O. Cullman*, Madrid, La Casa de la Biblia, 1972, 380 págs., y otras obras posteriores. La edición de las obras del exégeta luterano no empezó en castellano, que yo sepa, hasta 1974, con Rudolf



redujeron la exégesis precisamente al resultado del método histórico, independientemente de la teología. Esto último, en apariencia; porque el método histórico implicaba (e implica) necesariamente una filosofía y el exégeta luterano había tomado elementos fundamentales de Heidegger según hemos dicho. Para 1968, ya se había puesto de relieve la posibilidad de enlazar los planteamientos de Bultmann con la filosofía de “la muerte de Dios”<sup>174</sup>.

La distinción de Bultmann entre *el Jesús de la historia y el Cristo de la fe* se impuso por doquier entre los curas católicos. Con enorme celeridad, esa interpretación del Nuevo Testamento como elaboración mítica de la tercera generación de cristianos impregnó la enseñanza en los seminarios y llegó a la predicación parroquial, ya en los años setenta. En ella se formó toda una generación de clérigos y laicos, con la que terminó el segundo milenio de la era de Cristo.

Y no era cosa fácil de resolver porque, en el fondo, lo que se había puesto de relieve era la imprecisión del término *tradición*, referido al poso interpretativo de la Iglesia<sup>175</sup>.

Por otra parte, si la exégesis de Bultmann había enlazado con la hermenéutica de Heidegger, y eso hasta el punto de que el propio Bultmann no se había conformado con aplicarla al estudio de la Biblia, sino que había esbozado las primeras consecuencias propiamente teológicas que eso podía tener, esta segunda parte de la tarea la tomó como propia un joven sacerdote católico suizo de notabilísima inteligencia llamado Hans Küng, quien hacia 1960 había comenzado a elaborar una teología de matriz heideggeriana, cuyo alcance iba a ser enorme por obra de aquel ambiente de primacía de la creatividad como absoluto que se impuso en los círculos académicos occidentales desde mayo del 68<sup>176</sup>. En las proposiciones dogmáticas –vino a

---

Bultmann, *Creer y comprender*, Madrid, Studium, 1974, e *Historia y escatología*, Madrid, Studium, 1974, 174 págs.

<sup>174</sup> Vid. *Bultmann et la mort de Dieu*, Presentación, recopilación de textos, traducción, biografía y bibliografía por André Malet, París, Seghers, 1968, 192 págs.

<sup>175</sup> En este sentido, Yves Marie Congar: “Une demarche de demythologisation chez saint Thomas d’Aquin”, en *Homenaje a Xavier Zubiri*, t. I, Madrid, Editorial Moneda y Crédito, 1970, pág. 369-378, y Kasper: *Fe e historia*, 137-145. Del mismo, sobre la figura histórico de Cristo y la importancia de la cristiología, *Jesús, el Cristo*, 4ª ed., Salamanca, Ediciones Sígueme, 1982, 349 págs., especialmente 9-73.

<sup>176</sup> Lo que sigue, en Christian Ferraro: *Dios y el lenguaje humano en Hans Küng, Karl Rahner y santo Tomás*, en [www.iveargentina.org/ediciones/dialogo/dialogo\\_31/ferraro.htm](http://www.iveargentina.org/ediciones/dialogo/dialogo_31/ferraro.htm). Se puede contrastar con la visión de su discípulo Hermann Häring: *Hans Küng breaking through: The work and legacy*, Nueva York y Londres, Continuum y SCM Press, 1998, xv + 377 págs. Creo que se comprende mejor la singladura de Hans Küng con la lectura de su *Libertad conquistada: Memorias*, Madrid, Editorial Trotta, 2003, 619 págs., sobre todo por lo que atañe a su formación en un cristianismo aislado y puritano, a la sobrevaloración de su propia inteligencia (que es realmente más que notable) y al consiguiente rechazo del misterio (y de la posible humildad de los que no han seguido sus pasos, a quienes culpa sistemáticamente de una u otra forma de ambición o diversión: desde el deseo de hacer carrera eclesiástica a la mera preferencia por irse de putas, como insinúa al referirse a Daniélou). En cuanto a esto

decir Hans Küng-, se intenta expresar con palabras humanas aquello en lo que los católicos tienen que creer. Pero son proposiciones humanas y, como tales, están sujetas a la dinámica propia del espíritu humano. No se puede afirmar que hayan sido dichas por Dios.

Ahora bien, toda proposición léxica humana va a la zaga de la realidad: siempre hay desproporción entre lo que quiero decir y lo que digo. La lengua es radicalmente insuficiente siempre; no digamos si, además, pretende hablar de Dios o incluso a decir lo que Dios quiere que sepamos.

Pero es que, por si fuera eso poco, toda proposición humana está sujeta a lo que entiende, al oírla o leerla, el otro. Incluso cuando oigo que otro dice que *Dios existe*, no se puede nunca decir que lo que entiendo por *Dios* y por *existir* sea lo mismo que aquel que lo dijo.

Ni tampoco puedo decir que lo que se entiende *hoy* por Dios sea lo que se entenderá por Dios mañana.

El lenguaje humano, en otras palabras, está encerrado inevitablemente en el círculo interminable de las interpretaciones; interminable porque se puede mover indefinidamente de interpretación en interpretación, sin nunca llegar a un punto fijo, y eso por la sencilla razón de que no hay un referente último de la significación. (Era, ya se ve, el círculo hermenéutico de Heidegger.)

En realidad –añadía el teólogo suizo (que aún iba más allá y enlazaba también con la filosofía de la sospecha de que hablara Ricoeur)-, toda proposición está al servicio de un sistema. Las palabras humanas se encuentran encerradas en el marco de una manera de comprender y de una ideología concretas. Y, con frecuencia, son tergiversadas en razón del sistema al que sirven. Los liberales, por ejemplo, dicen que el liberalismo asegura la libertad del hombre, que es exactamente lo mismo que dicen los marxistas del marxismo. Y es obvio que se trata de dos sistemas diferentes.

Hablar de fórmulas dogmáticas y atribuirles un contenido invariable son, por tanto, ilusiones ingenuas o totalitarias.

Se me permitirá que no me detenga a comentar unas afirmaciones que, en puridad, concebían la lengua como el instrumento de que se valen los hombres para comunicarse de manera que no pueden comunicarse.

Y no me detengo, además, porque el primero que no sacó esas consecuencias fue Hans Küng, a juzgar por los esfuerzos que hizo para que se entendieran representantes de las más diversas confesiones religiosas del mundo y para disuadir a los cristianos de que siguieran los consejos de Juan Pablo II. De esto último no vale la pena hablar demasiado. A lo primero sí habré de referirme, precisamente porque, por fortuna, Hans Küng fue

---

último, es otra la impresión que tiene el lector de las "Lettres...": *Bulletin des amis du cardinal Daniélou* (1976-2002).

incoherente con su manera de pensar sobre filosofía del lenguaje y promovió la convivencia del modo que veremos.

Lo que de momento interesa es advertir que Küng fue algo más que un guerrero aislado. En último término, la derivación que hemos visto en su pensamiento –del círculo hermenéutico a la filosofía de la sospecha- formaba parte de una tendencia general en la gente culta, que el filósofo Rocco Buttiglione expresaría con acierto, a mi juicio, al evocar más tarde la primacía del análisis que dominaba en los años setenta:

“Lo que se da, lo que nos parece evidente en nuestra experiencia cotidiana es, según este tipo de pensamiento, el resultado más inmediato y la apariencia más superficial de algo que está detrás y condiciona todo aquello que experimentamos y vivimos. Este algo es la estructura o el sistema social. Si se quiere actuar de verdad humanamente en el mundo, entonces, no hay que partir de una presencia que nos permita entrar en un contacto directo con la realidad, sino de un análisis que desvele los mecanismos ocultos de los cuales nuestras experiencias inmediatas dependen”<sup>177</sup>.

Así, en la España de 1980, un historiador de formación católica podía escribir que, al crear el crédito agrario como parte del catolicismo social -las cajas rurales- hacia 1900, “la burguesía” –una cuasipersona- había dado al “campesinado” –otra cuasipersonificación de un grupo social-, compuesto por propietarios paupérrimos, *las migajas del capital*, retrasando de esa manera el desarrollo de su potencial revolucionario<sup>178</sup>. Es decir: la beneficencia era dañina; porque, al hacer el bien –y un bien efectivo- a la gente, desactivaba en ésta el deseo de protestar, rebelarse y destruir el orden existente.

Dicho de otra manera, la redención social podía llegar a obligarnos a ser despiadados. Ésta era en último término la justificación de la mayoría de las diversas formas de terrorismo. Que, en Irlanda, en España, en Italia y, enseguida, en Iberoamérica, no fue ajeno tampoco al mundo católico.

### *Y, ante esto, dos caminos*

A todo esto, la Acción Católica se desintegró prácticamente, en un proceso que comenzó también en los años sesenta. Y la incipiente teología de las realidades temporales que habían adoptado los padres conciliares en el Vaticano II fue convertida, en parte, en mera clericalización de los laicos. Muchos sacerdotes entendieron la revaloración conciliar del laicado sin abandonar la eclesiología preconiliar: no es que hablaran de Iglesia *docente* y *discente*; hablaban simplemente de *la Iglesia*; pero, con esta palabra, se

---

<sup>177</sup> Rocco Buttiglione, “La doctrina social de la Iglesia en el contexto de la nueva evangelización”: *Nueva tierra*, núm. 14 (diciembre-enero, 1988-1989), 8.

<sup>178</sup> Creo que interpreto bien lo que dice, en ese sentido, Juan José Castillo en las primeras páginas de *Propietarios muy pobres: Sobre la subordinación política del pequeño campesino en España (La Confederación Nacional Católico-Agraria, 1917-1942)*, Madrid, Ministerio de Agricultura, 1979, 552 págs.

referían únicamente a ellos mismos –los obispos, el clero y los laicos que participaban en las tareas eclesiológicas-; tendieron a reducir la labor de estos últimos en la construcción de la Iglesia a participación en lo eclesiológico (la administración parroquial, a veces la diocesana, la colaboración en la distribución de la eucaristía...). Cosa que, siendo positiva en sí, al confundirse con la doctrina conciliar, equivalía a desconocer o a no valorar el papel constructor del laicado como tal, en sus tareas específicas, no ya en las que, hasta entonces, se habían considerado clericales.

Paradójicamente, se dio en conciliar una apertura de la Iglesia a extremos contrarios a la propia doctrina de la Iglesia (sacerdocio femenino, comunión de los divorciados, relaciones prematrimoniales, relaciones homosexuales...) con la añoranza de los días gloriosos de la Acción Católica y de la antigua fortaleza de la organización parroquial<sup>179</sup>. No se acababa de entender que, en este orden de cosas, el cambio impulsado por el Concilio iba mucho más allá: iba al reconocimiento de la dignidad y de la eficacia eclesial de toda tarea humana, por prosaica y “laica” que fuera; que esto implicaba desde luego la apertura a todos, incluida la izquierda, pero no por razones estéticas o estratégicas (para ofrecer un cristianismo bello y fácil), sino por el afán de que todos y cada uno seamos expresión de la Presencia del Otro entre los demás o, si se prefiere, de *Cristo, que pasa* junto a los otros, sin exceptuar a nadie. No se daban cuenta de que lo bello y lo verdadero son una misma cosa.

Pero tampoco proponían el regreso a los tiempos de Pío XII. Se diría más bien que se trataba de crear una Iglesia que, sin Pío XII alguno y según cómo fuera el obispo, se redujera a ser *pueblo de Dios* y, este pueblo, a una falange de soldados laicos –pura clase de tropa- al servicio del clero parroquial como nuevos herederos de los Apóstoles, si no del mismo Cristo (y al mismo tiempo en que no pocas comunidades religiosas, principalmente de varones, hacían caso omiso de las indicaciones pastorales que recibían, y eso hasta el punto de que, por ejemplo en la España del comenzar del tercer milenio, había obispos – y no precisamente escolásticos- que se lamentaban de que la actitud dominante entre los religiosos de su diócesis, respecto al propio obispo, era simplemente cismática<sup>180</sup>).

No creo exagerar si digo que hubo toda una generación de católicos – incluidos no pocos sacerdotes y algunos prelados- que, al comenzar el tercer milenio, no se habían dado cuenta de ese reduccionismo al que habían sometido el concilio.

---

<sup>179</sup> En el fondo (y, en parte, textualmente) es la eclesiología que subyace en la obra de Juan María Laboa Gallego, entre otros lugares, en la interpretación de los pontificados de Pablo VI y Juan Pablo II que hace en la *Historia de los papas: Entre el reino de Dios y las pasiones terrenales*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2005, pág. 493-518.

<sup>180</sup> La expresión es cardenalicia y data del primer lustro del tercer milenio.

Porque fue esa concepción la que se impuso. En la tremenda mutación de que estamos hablando, no en años sino en meses había cambiado drásticamente la fisonomía doctrinal de facultades de teología y seminarios de todo el orbe católico<sup>181</sup>. Fue una mutación tal, que sería torpe reducirla a maniobra de un grupo de activistas. No hay motivo para dudar de la buena voluntad de todos los católicos que defendieron los desvíos teológicos de que se habla en este libro y no son excepción los de los años sesenta y setenta del siglo XX. Lo sucedido en esos días se entiende mejor a la luz del concepto de “paradigma”, que habían comenzado a elaborar los historiadores de la ciencia para explicar por qué triunfan en un momento dado unas proposiciones y no otras, aunque aquéllas no ofrezcan, por su sola naturaleza, razones suficientes para triunfar<sup>182</sup>.

Del alcance de la crisis –y de su naturaleza gnóstica- había dado razón cumplida el dominico Le Guillou en 1973:

“No tengamos miedo a mirar las cosas de frente –señaló en *El misterio del Padre-*: lo que se cuestiona es la fe en Dios y en Cristo, es la realidad de la Iglesia.”

Su dictamen es largo pero vale la pena. “Las corrientes del momento”, dice sin afán de exhaustividad, son el marxismo, el estructuralismo, el freudismo, el nietzscheísmo, el surrealismo. Ahora bien, el desarrollo de las ciencias llamadas humanas que late tras esos idearios ha inducido a examinar exclusivamente a la luz de esas ciencias el problema de la fe y el del lenguaje necesario para transmitirla, y ha abocado a exigir, en nombre de esas ciencias, cambios decisivos en la fe, cuando no su liquidación.

“A consecuencia de este desarrollo cultural, ligado a una atrofia de la metafísica, muchos intelectuales católicos, incluso sacerdotes, han renunciado a creer que en el seno de la Iglesia era no sólo posible sino incluso necesario un pensamiento filosófico original; que este pensamiento, abierto a las preguntas intelectuales del pasado y del presente, disponía en ella de una mejor capacidad de discernir, de asimilar, de rectificar, de construir; que lo que de este modo se ganara por la razón, se ganaría también por la teología.

“El resultado ha sido una gran confusión de los espíritus en el propio campo de la fe. Lo que parecía hacer posible una relación viva entre el pensamiento del hombre sobre sí mismo y sobre Dios, así como el pensamiento de Dios sobre sí mismo y sobre el hombre, cada vez está menos contemplado en el programa de investigación de una cultura humana en consonancia con la fe y capaz de servirse de ella.

---

<sup>181</sup> Un vívido relato de la inusitada rapidez con que se dio el cambio, en Joseph Ratzinger: *Mi vida: Recuerdos (1927-1977)*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1997, 133 págs. Otro relato, en este caso del cambio en la teología alemana a partir de 1968, en Scheffczyk: “Mi experiencia...”, 147-155.

<sup>182</sup> Me refiero a conceptos que desarrollé en *Recreación del humanismo, desde la historia*, cap. “El peso de la física y el de las revoluciones científicas: Kuhn”.

“Este fallo en el orden filosófico ha afectado a la investigación teológica, que ya no se interroga sobre las ontologías que la inspiran y que se deja guiar por las diferentes corrientes filosóficas contemporáneas.

“[...]

“Por eso la crisis actual no afecta a tal o cual dogma de la fe: pone radicalmente en cuestión el objeto formal de esta fe, garante de su estatuto de verdad y de su valor teológico.

“El objeto formal de la fe es, en realidad, el Dios Vivo que en su Palabra se revela, Él y el designio que ha concebido libremente de crear, de adoptar y de salvar a la humanidad en su Hijo. Coloca al hombre en la situación de descubrirse a sí mismo en Cristo como criatura adoptada filialmente por Dios desde siempre; desvela la articulación de estas dos dimensiones de creación, de adopción en el único ‘misterio’ que es Cristo y que es, como nudo teándrico, el centro hermenéutico ‘católico’ de la Revelación.

“Al tocar el objeto formal de la fe, sin reconocer el misterio como centro hermenéutico, la crisis, que comenzó hace siglos en la Iglesia – sin duda a partir del siglo XIV-, es la más grave que ha conocido la Iglesia después de la gnosis”<sup>183</sup>.

Ahora bien, el dictamen, al remitir a los últimos seiscientos años de historia, ponía el dedo en otra llaga:

“[Ahora, en 1973,] La crisis alcanza ante nuestros ojos su fase radical en un aparente inercia del magisterio que sólo llega, en el mejor de los casos, a repetir las formulaciones tradicionales, en medio de la incomprensión de la mentalidad ambiental”<sup>184</sup>.

Había que construir desde las bases, por tanto: desde la antropología filosófica. Pero el camino estaba claro, si era acertado el que había marcado Le Guillou en aquel dictamen de 1973:

“[...] la solución de la crisis sólo puede venir de una renovación de la inteligencia cristiana, que vuelva a ser capaz de manifestar de la manera más profunda el misterio cristiano que se pone en duda”.

A su juicio, la clave estaba en la necesidad de poner en evidencia, de nuevo, *la estructura teándrica del misterio cristiano*, pensándola, además, en todas sus dimensiones, para que pudiera seguir siendo “la matriz histórica y cultural de una civilización transfigurada” por ese misterio.

---

<sup>183</sup> Sobre la gnosis antigua, Francisco García Bazán: *La gnosis eterna: Antología de textos gnósticos griegos, latinos y captas I*, Madrid, Editorial Trotta y Edicions de la Universitat de Barcelona, 373 págs., sobre todo la introducción general del compilador (pág. 11-46), aunque cada uno de los bloques en que distribuye los textos va precedido de una presentación que permite concretar más lo que fue ese haz de movimientos.

<sup>184</sup> Le Guillou: *El misterio del Padre...*, 37, 40, 36-37, por este orden. Entre otras perspectivas alternativas, Michel Molitor: "L'avenir du catholicisme en Europe: Analyses, questions, convictions": *Revue théologique de Louvain*, xxxiii (2002), 161-186.

Por estructura teándrica entendía la realidad del Dios Vivo que se revela en su propia Palabra y “el designio que ha concebido libremente de crear, de adoptar y de salvar a la humanidad en su Hijo”.

En cuanto a reconocer el misterio como centro hermenéutico, implica que, en el dogma católico, “la economía trinitaria, la confesión apostólica y el orden eclesiástico constituyen un solo y único ‘esquema’ que es el criterio mismo de la Verdad revelada”.

Pero eso requería volver sobre “los tres planos conexos del Ser, del Sentido y de la Paternidad” en que se articula el misterio cristiano. Había que recuperar, por tanto, la metafísica, también como necesidad religiosa, cristianizadora diría yo (que la enlazaría, por eso, con la necesidad de quebrar el círculo vicioso de los idealistas). Aquí, la trascendencia de esa llamada de atención que fue la encíclica de Juan Pablo II *Fides et ratio* (1998), donde el pontífice decía, precisamente, que había que proseguir la filosofía del ser a partir del *actus essendi*.

Había que recuperar la metafísica, además, porque la mera conciencia – contra lo que se había creído a partir de Descartes- no sirve para dar el sentido; “cuando nace en el mundo, la conciencia ya está situada en ese lugar de sentido que es el ser” –había explicado Le Guillou- y, además, “sólo la verdad del ser puede situar al hombre en el lugar hermenéutico de su libertad”.

Ahora bien, el Sentido lo da el Padre, es decir la Revelación y, por tanto, la Iglesia (y, por lo tanto, el Magisterio y la teología, añadía el dominico):

“No es que el hombre sea incapaz de interrogar por sí mismo a su universo, su existencia, su historia, y descubrir ahí, en diversos campos científicos, sectores y fragmentos de sentido. Tampoco que sea incapaz de comprender que le es indispensable con total necesidad llegar a articular entre sí los diversos sentidos que percibe en el interior de un Sentido total. Lo que ocurre es que no está en su poder captar y expresar este Sentido total, a no ser que se deje instruir y renovar por Aquel que es el único que conoce este Sentido porque es él quien lo ha dispuesto y quien lo realiza. [...] Sólo Dios revela el Sentido último del ser y lo hace revelando a Jesucristo como sentido originario y escatológico.”

Revelación que está en la base del hecho radical de que podamos llamar Padre a Dios<sup>185</sup>.

En su contribución a este libro, aseguraba Ruiz Retegui que la garantía adecuada para proteger a la persona de su disolución en formalidades universales es la confesión de la fe en el Dios personal; es decir: en el Dios que decide revelarse a su criatura humana de modo que mantiene un diálogo real con ella. Se refiere al Dios revelado como Trinidad. El dogma de la Trinidad – advierte el teólogo- no debe ser considerado como un conocimiento excelso

---

<sup>185</sup> Le Guillou: *El misterio del Padre...*, 37, 204, 41, 74, 203, 209, 213, 244, por este orden.

pero inútil, poco decisivo en la visión del hombre y de su destino. La doctrina cristiana de la Trinidad da a conocer a Dios y en ese mismo conocimiento da una noticia decisiva de los aspectos más importantes del mundo y de la vida. La unidad de Dios no es «monista»: no es la unidad de las formas separadas simples, sino que la unidad de Dios es trinitaria, y eso descubre que incluye en sí la dualidad y la oposición del Padre y del Hijo en la unidad del Espíritu Santo.

El problema lo plantea el mismo teólogo cuando dice que, sin embargo, nada es tan rechazado por la razón ilustrada como el Dios personal y, concretamente, la religión cristiana y, especialmente, el catolicismo. Responde a la mentalidad racionalista, no respecto de la religión en general, sino respecto de la Encarnación, que implica la entrada de la trascendencia en el tiempo y en la historia de los hechos contingentes.

Y eso es incomprensible y, al tiempo, trascendental, de modo que resulta sencillamente intolerable.

### *En los antípodas*

La verdad es que el otro camino pasaba un tanto lejos. El pensamiento dominante en la otra media naranja de la humanidad (si se puede entender así lo que somos), estaba muy lejos. “El gran reto que se plantea hoy –decía en 2003 el teólogo Juan Antonio Estrada<sup>186</sup>, a quien ya hemos citado- es la vinculación entre metafísica y nihilismo. Es el final de la época y de una forma de metafísica”. Pero no se veía el relevo. No había un sistema –decía- que pudiera responder a todas las impugnaciones del pensamiento postmoderno y, por eso, había que conformarse pragmáticamente con elegir la cosmovisión que a uno le pareciera “más convincente, fiable y plausible”, “mientras no hubiera otra mejor”. No había una demostración de la verdad aunque sí alternativas racionales que exigían evaluación y decisión.

El mandato cristiano de evangelizar –al que no se refería el teólogo jesuita- había de abordarse en una perspectiva ajena a los dogmas, si se intentaba entrar en el terreno de los que no creían en Dios tal como lo presentaba la Iglesia, en vez de conformarse con reafirmar en sus creencias a quienes ya eran cristianos:

“El teísmo de una religión concreta –esto sí lo decía- habría que establecerlo desde una teología de las religiones que acepta la imposibilidad de que una sola pudiera decirlo todo sobre Dios, tanto por el carácter trascendente del referente divino como por la finitud y contingencia histórica de todo lenguaje y cultura. Esto obliga al diálogo, al ecumenismo, a la apertura.”

Pero lo que podía convencer a los otros se reducía, así, a la capacidad de adaptarse a todo. “La marca de universalidad vendría dada por la capacidad

---

<sup>186</sup> En los lugares citados en una nota anterior.



para inculcarse en tradiciones distintas y aprender de otros horizontes religiosos sin perder la propia identidad, aunque ésta siempre sería histórica.”

Concretamente,

“El cristianismo, con su afirmación de la encarnación de Dios, diviniza una experiencia humana concreta y rechaza la resignación y el escepticismo en lo que concierne al conocimiento de Dios. Responde a la incapacidad humana para llegar al Absoluto, con la comunicación de éste en una historia humana. Sin embargo, las mismas pretensiones de la teología cristiana con sus afirmaciones remiten a una confirmación escatológica. En el *interim* histórico, sólo son válidas como convicciones de fe, arraigadas en la propia experiencia, susceptibles de crítica y negación y revisables a la luz de la experiencia histórica. Sólo así pueden escaparse al fundamentalismo idolátrico y servir como apertura a la trascendencia y no como vías sectarias que lleven al irracionalismo”.

Esta reflexión tenía su propia y larga historia. En realidad, el problema de lo que en el siglo XX se llamaría –cacofónicamente- *inculturación* del cristianismo venía de antiguo y había librado su primera batalla importante en el seno de la Iglesia católica, en China y en el siglo XVII, cuando el jesuita italiano Matteo Ricci estudió la manera de acomodar el cristianismo a la cultura de tradición confuciana y se encontró con el rechazo de agustinos y dominicos españoles, misioneros también, que le dijeron que lo que estaba haciendo era más bien podar el cristianismo de todo lo que pudiera molestar a los confucianos y que, por ese camino, no se iba a ninguna parte. La polémica –que duró más de un siglo- se mezcló con la cuestión de si los misioneros dependientes de Roma lo hacían o no lo hacían mejor que los dependientes del rey de España; se confundió, por tanto, con la pugna de jurisdicciones entre Propaganda Fide y el Regio Patronato y ésta es la hora en que no se ha llegado a un acuerdo<sup>187</sup>.

---

<sup>187</sup> En tanto no pueda dedicar a ello el estudio que desearía terminar, remito a J.S. Cummins: *Jesuit and friar in the Spanish expansion to the East*, Londres, Variorum reprints, 1986, 334 págs.; J.P. Duteil: *Le mandat du ciel: Le rôle des jésuites en Chine, de la mort de François-Xavier à la dissolution de la Compagnie de Jésus (1552-1774)*, París, Éditions Arguments, 1994, 411 págs.; A.C. Ross: *A vision betrayed: The Jesuit mission in Japan and China 1549-1742*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1994, xviii + 216 págs.; Manuel Revuelta González: "Los ritos chinos y los jesuitas en el siglo XVIII, según la documentación franciscana": *Miscelánea Comillas*, liv (1996), 143-173; Eva María St. Clair Segurado: *Dios y Belial en un mismo altar: Los ritos chinos y malabares en la extinción de la Compañía de Jesús*, Alicante, Universidad, 2000, 294 págs. Un ejemplo de la persistencia del problema más de un siglo después y cuando ya había sido disuelta la Compañía de Jesús, en Severino Desserti: *Diccionario ricciano y anti-ricciano (publicado en Italiano por..., impreso in Italiano en Sora año de 1793, trad. por el marqués de Méritos ya difunto; dalo a la luz el autor de la verdadera filosofía del alma)*, Madrid, Francisco Martínez Dávila, 1796, viii + 226 págs. El asunto fue relanzado por el propio papa Juan Pablo II con ocasión del Convegno *Matteo Ricci: Per un dialogo tra Cina e Occidente*, desarrollado en la Pontificia Universidad Gregoriana, 24-25 de octubre de 2001.

Se había complicado también con la interpretación del *extra ecclesia nulla salus* de Saulo de Tarso y –por una vía muy distinta- con la conveniencia de que, *cor unum et anima una*, los súbditos de un estado no tuvieran sino una sola y misma religión, a fin de que los uniera y no los separase, y todo eso y otras cosas hicieron que, sobre todo en el siglo XIX y el XX, en medios protestantes, se diera un paso más y se planteara abiertamente la posibilidad de descubrir (y luego profesar) el fondo común de las religiones.

Tampoco podemos ocuparnos aquí de este asunto, que nos llevaría muy lejos, por más que esté en estrecha relación con el asunto del relativismo y la convivencia. Lo que nos interesa subrayar de esa tendencia es que, de lo que se trataba, era de concluir que la opción religiosa –por una u otra confesión- era indiferente. Y eso sí es decisivo para la convivencia.

En el campo católico, esa propuesta –como otras muchas cosas- salió a la luz con la muerte de Pío XII (1958) y brotó con más fuerza a raíz del 68. Desde luego, latía mucho antes. Al comenzar los años sesenta, llamaba la atención, en algunos medios católicos y científicos españoles, la aventura que había emprendido un sacerdote católico que era hijo de un hindú y de una española, Raimundo Pániker. Filósofo y científico notable, había tomado a pecho la decisión de reconsiderar su propia herencia hindú –a la que no quería renunciar- a la luz de la fe cristiana. Para entonces, y además de la tesis doctoral en filosofía (*El concepto de naturaleza: Análisis histórico y metafísico de un concepto*, 1951, que fue Premio Nacional si mal no recuerdo) y de las tesis doctoral en ciencias (*Ontonomía de la ciencia: Sobre el sentido de la ciencia y sus relaciones con la filosofía*, 1961), había publicado un prólogo al libro de Jean Guitton *La Virgen María* (1952) que había molestado al parecer al arzobispo de Madrid –Eijo y Garay- y había comenzado a escribir sobre sus raíces paternas (*La India: Gente, cultura y creencias*, 1960). Pero apenas había pasado de ahí, como empezó a pasar cuando publicó la *Lettre sur l'Inde* (1963).

Lo que interesa, al cabo, es decir a dónde había llegado cuando escribíamos estas páginas<sup>188</sup>.

Si recordamos lo que hemos dicho que decía Habermas (y dicen tantos otros) que está por resolver (el problema filosófico de la fiabilidad del conocimiento, el de qué sea la verdad y el del sentido) y lo que hemos añadido –muy al paso y sin pararnos a examinarlo- acerca de unas cuantas respuestas que se han dado al primer problema, podríamos decir que, en siglo XX, ha habido tres propuestas “hispanas” de especial interés para conseguir un conocimiento transobjetivo: la de Leonardo Polo, que llegó a él desde Aristóteles; la de Zubiri, que llegó a él desde Aristóteles y Husserl, pasando por Heidegger, y ahora debo añadir la de quien desde ahora llamaré como

---

<sup>188</sup> Ya he mencionado el libro de Raimon Panikkar *De la mística: Experiencia plena de la vida*, Barcelona, Herder, 2005, 302 págs.

quiere que se le llame: Raimon Panikkar. Conociendo a Aristóteles, a Husserl y a Heidegger, Panikkar llegó a lo mismo desde la Trinidad. Así como suena.

Lo que podría sonar como una *boutade*, esconde a mi entender uno de los esfuerzos más creativos (e importantes) de la cultura española del siglo XX, entre otras cosas porque enlaza, en una misma solución, aquellos tres problemas que Habermas consideraba pendientes. Panikkar concluye que la Vida (lo escribe con mayúscula y prefiere llamarlo Realidad, pero advirtiendo que le gustaría más la palabra Vida) presenta tres aspectos: uno, el que unos llaman Dios, otros Nada y otros de otras maneras; otro, las personas y, por último, el mundo. A esta Realidad nos acercamos como personas, que es lo que somos. Y las personas somos cuerpo, razón y espíritu. Nuestro conocimiento, por tanto, es corporal, racional y espiritual. Y debe ser así si es que queremos asomarnos –y eso sólo para asomarnos- a saber qué es la Vida.

Digo asomarnos porque se entiende fácilmente que el conocimiento –por parte de las personas- de aquello que trasciende a las personas (Dios, la Nada o como quiera llamársele) sólo puede ser místico (que es el conocimiento propio del espíritu, no el del cuerpo ni el del alma).

Si Panikkar habla de aquello que nos trasciende como Dios o la Nada, indistintamente, es porque ha llegado a la conclusión de que a todas esas tríadas que se acaban de enumerar son convertibles –por no decir reductibles, que sería equívoco- el hinduismo, el budismo, el cristianismo y el laicismo (llamo así –por mi cuenta- a lo que él llama “lenguaje secular”). Y no menciono otras religiones porque sería inacabable (y porque Panikkar opina que la más importante de las muchas que faltan –el islam- es un paso atrás, una simplificación de creencias bíblicas con mezclas de otras fuentes).

Esa convertibilidad de las grandes religiones se expresa –sigue Panikkar- en tres lugares, que son aquellos en que todas ellas coinciden: la infabilidad, el amor y el conocimiento.

Pues bien (y aquí lo principal), ésta es la expresión más radical de la Trinidad. Es la *Trinidad radical*, siendo así que la Trinidad de que hablan los teólogos cristianos es –¿solamente?- una *Trinidad ontológica* (y me pregunto si solamente, según Panikkar, porque el conocimiento ontológico es el mayor que puede alcanzar una persona cuando conoce por medio de su alma, no por medio de su cuerpo pero tampoco por medio de su espíritu, que es el que le abre la puerta de la mística).

Y, sin embargo, Cristo es fundamental: Dios y hombre (persona humana) en el mundo, Cristo es el nexo imprescindible entre los tres ámbitos del conocimiento y simplemente de la Vida de que acabamos de hablar.

Lo cual quiere decir que los cristianos no podemos monopolizar a Cristo, sino reconocerlo también en los demás (y en lo demás).

### ***El problema de la irreductibilidad del hecho cristiano***

En un libro anterior (*La Trinidad*, reeditado y reelaborado desde 1967 al menos<sup>189</sup>), Panikkar añadía que, por tanto, si queremos salvar el cristianismo, los cristianos hemos de “deshistorizar” a Cristo para que puedan aceptarlo los otros. En el libro de 2005 ya no lo decía y, a mi entender, hacía bien; porque, en el fondo, si deshistorizamos lo histórico, nos cargamos el nexo que el propio Panikkar nos decía que es imprescindible para unir las tres “esferas” de la Vida y del conocimiento de la Vida y, además, nos convertimos en protagonistas exclusivos o, mejor, en dirigentes y gestores de la unidad de que formamos parte (la Vida) y eso es reducir su propio concepto de Vida –el de Panikkar-, dado que la Vida incluye lo que para nosotros –simples personas humanas- pertenece al mundo de lo inefable, a lo que sólo podemos asomarnos si conseguimos un cierto conocimiento místico. Si lo amoldamos a nuestras necesidades humanas –“deshistorizándolo” para hacerlo asequible a las demás personas humanas-, rompemos nuestra propia baraja.

En los mismos días en que se publicaba el libro de Raimon Panikkar –*De la mística* (2005)- aparecía la traducción castellana de *Fe, verdad y tolerancia*<sup>190</sup>, donde el –en ese momento- cardenal Joseph Ratzinger, convertido unos días después en Benedicto XVI, se planteaba el mismo problema y llegaba a conclusiones muy distintas. Panikkar disenta, en su libro, de un cristianismo que sea excluyente (pero no por el viejo y sencillo asunto de la necesidad de tolerancia, sino porque querría que tomáramos todos conciencia de que, de alguna forma, todos somos cristianos, también hindúes y budistas, en cuanto partícipes de la realidad de Cristo) y Ratzinger insistía en lo que diferencia a los cristianos, no para predicar la intolerancia –todo lo contrario- sino para que no se confunda con lo que antaño se llamaba el indiferentismo religioso. Todo vale; cualquier religión lleva a Dios. Vale todo lo que lleve a Dios, en efecto –venía a decir el que iba a ser papa-; pero eso no quiere decir que sea lo mismo un camino que otro, y eso porque lo que no podemos imponer a Dios es que calle. Y no ha callado: lo que llamamos revelación no es sino la voz de Dios.

(Por cierto que alguna vez habrá que entrar a fondo en ese notabilísimo descubrimiento del exégeta Domingo Muñoz, más que documentado y probado, según el cual, inmediatamente antes de que naciera Cristo, en las traducciones del hebreo al arameo que venían haciendo de la Biblia desde el regreso del exilio, simplemente porque era el idioma que hablaban ahora, dieron en anteponer la expresión *memrá* –“palabra”, “voz”- a los muy diversos lugares de la Biblia donde se habla de que Dios hizo esto o aquello. Modificaron esas frases y allí donde ponía únicamente “Yavé”, pusieron “la voz” o “la palabra de Yavé”; expresión –*memrá*- que debió ser la que indujo a

---

<sup>189</sup> Conozco la edición de 1998: *La Trinidad, una experiencia humana primordial*, 2ª ed., Madrid, Siruela, 103 págs.

<sup>190</sup> Salamanca, Ediciones Sígueme, 2005, 237 págs.

san Juan en su evangelio a hablar de Jesús como del “verbo” -*verbum* en la traducción latina, *logos* en griego, *memrá* en arameo-; todo lo que se ha dicho para entender por qué san Juan hizo tal cosa ha de reorientarse a averiguar por qué los judíos que regresaron del exilio introdujeron ese cambio... del que no tardaron en arrepentirse y volvieron a modificar en versiones arameas posteriores de la propia Biblia, tal vez porque se dieron cuenta de lo que suponía, tras la resurrección de Cristo y el comienzo de la predicación del evangelio<sup>191</sup>.)

Si hubiera de resumir al máximo lo que arguía el futuro Benedicto XVI en el libro al que me refiero, diría que suponía, primero, que el problema no está en cómo llegamos mejor a Dios, sino en cómo prefiere Dios que lleguemos a él; segundo (y es esto nuclear en su argumento), que, en la historia de las religiones, el cristianismo es, entre otras cosas, el primer gran intento de conciliar religión y razón y, ese racionalismo –mejor: esa razonabilidad- hace que el indiferentismo sólo sea una regresión (que culmina, viene a decir, con el islam, que es tan vitalmente amenazador como teológicamente inocente); tercero, que, además, el cristianismo también se abrió paso porque concilió religión y razón con una propuesta ética cabal.

En la obra que digo, Benedicto XVI sólo citaba a Panikkar una vez, en nota, y para referirse a la crítica que se le hizo (a él y a otros teólogos) en un editorial de 1996 de *La civiltà cattolica*<sup>192</sup>. El o los editorialistas de la revista jesuítica habían tomado pie en la traducción italiana de *No other name?: A critical survey of Christian attitudes toward the world religions* (1985), del teólogo católico –profesor de una universidad también jesuítica, la Xavier University, de Cincinnati- Paul F. Knitter<sup>193</sup>, que ya había dado a luz una primera propuesta *Towards a Protestant theology of religions* (1974<sup>194</sup>) y luego había insistido en la necesidad de que los cristianos abandonaran la presunción de que “poseían” la única religión revelada, la única Verdad por lo tanto, y se amoldaran a los demás a fin de hacer posible el entendimiento de lo que, en el fondo, podía ser la única verdad asequible en un mundo relativista<sup>195</sup>.

---

<sup>191</sup> Sobre todo esto, Domingo Muñoz León: *Dios-Palabra: Memrá en los targumim del Pentateuco*, Granada, Editorial-Impronta Santa Rita, 1974, 757 págs.

<sup>192</sup> “Il cristianesimo e la altre religioni: Il dibattito sul dialogo interreligioso”: *La civiltà cattolica*, núm. 1 (1996), 107-120.

<sup>193</sup> Maryknoll, N.Y., Orbis Books, xvi + 288 págs. La traducción italiana, *Nessun altro nome?*, Brescia, Queriniana, 1991.

<sup>194</sup> El título completo, *Towards a Protestant theology of religions: A case study of Paul Althaus and contemporary attitudes (mit deutscher Zusammenfassung)*, Marburgo, N.G. Elwert, xii + 273 págs.

<sup>195</sup> Sin ánimo exhaustivo, John Hick y Paul F. Knitter (ed.): *The myth of Cristian uniqueness: Toward a pluralistic theology of religions*, Mariknyll, N.Y., Orbis Books, 1987, xii + 227; Brennan R. Hill, Paul Knitter y William Madges: *Faith, religion & theology: A*

Knitter colaboraba con un teólogo presbiteriano que comenzaba a llamar la atención por afirmar que la Encarnación era un mito, una mera metáfora para expresar –de manera asequible a la razón humana- el amor eterno e inconmensurable de Dios, que, por ser tal, no podía reducirse a un hombre, aunque se llamase Jesús. Me refiero a John Hick, un prolífico autor que había roto fuego en 1957 con *Faith and knowledge: A modern introduction to the problem of religious knowledge*<sup>196</sup> y que venía insistiendo en la necesidad del diálogo interreligioso en términos relativistas, sobre todo desde 1968<sup>197</sup>. El hombre llamado Jesús –afirmaban Hick y, con él, Knitter y, entre otros, el propio Panikkar, que no tardó en relacionarse con ellos- no era más que una de las manifestaciones de Cristo, que podía considerarse encarnado también en Rama, Krishna, Isvara, Purusha o Tathagata<sup>198</sup>, al cabo porque ninguno de ellos agotaba el Misterio, que es lo que aparecía en Cristo.

Sobre esta base, claro es que el diálogo interreligioso se hacía totalmente asequible (con tal que todos –incluidos los cristianos- aceptasen esa carácter parcial de su respectiva dosis de Cristo), menos para el autor de la encíclica *Redemptoris missio* (1990) –Juan Pablo II- que tuvo la ocurrencia de recordar que “es contrario a la fe cristiana introducir cualquier separación entre el Verbo y Jesucristo” y, más concretamente, que “no se puede separar a Jesús de Cristo, ni hablar de un ‘Jesús de la historia’, que sería distinto del ‘Cristo de la fe’”<sup>199</sup> (alusión esta última que se dirigía más bien a los seguidores de Bultmann, cuya exégesis del Nuevo Testamento, sin embargo, habían proyectado Hick y Knitter -y Pannikar, entre otros- al conjunto de las religiones del mundo).

Había desde luego diferencias: Knitter acabó por reducir a Jesús a “profeta escatológico”, y su identificación absoluta y excluyente con Cristo, a una oferta aprovechada por el “imperialismo cultural” de Occidente, en tanto Panikkar se mantuvo en la idea de que Jesús no era Cristo –el Cristo

---

*contemporary introduction*, Mystic, Conn., Twenty-Third Publications, 1990, 388 págs.; Roger Corless y Paul F. Knitter (ed.): *Buddhist emptiness and Christian Trinity: Essays and explorations*, Nueva York, Paulist Press, 1990, iii + 109 págs.; *Pluralism and oppression: Theology in world perspective*, ed. por Paul F. Knitter, Lanham, Md., University Press of America, 1991, xii + 278 págs. (obra esta última de la que el propio Panikkar es coautor). Knitter volvería sobre el tema por sí solo en *One earth, many religions: Multifaith dialogue and global responsibility*, Mariknoll, N.Y., Orbis Books, 1995, xiv + 218 págs., y en otros libros posteriores.

<sup>196</sup> Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 221 págs.

<sup>197</sup> Vid. *Christianity at the centre*, Londres, S.C.M. Press, 1968, 124 págs., y el conjunto de contribuciones de diversos autores, editadas por Hick, *Truth and dialogue in world religions: Conflicting truth-claims*, Filadelfia, The Westminster Press, 1974, 164 págs., pero, sobre todo, su propia contribución “Jesus and world religions”, a la obra colectiva, editada por él mismo, *The myth of God incarnate*, Londres. S.M.C. Press, 1977, pág. 167-185.

<sup>198</sup> Esta enumeración, en “Il cristianesimo e la altre religioni...”, 110.

<sup>199</sup> Núm. 6. El texto castellano completo, en [www.conferenciaepiscopal.es/documentos](http://www.conferenciaepiscopal.es/documentos).

“absoluto”, podríamos decir, empleando un adjetivo que empleaban estos teólogos-, sino una de las muchas formas en las que el Cristo universal se había encarnado a lo largo de la historia<sup>200</sup>.

Al cabo, lo que se puso de manifiesto con todo esto fue lo contrario: la irreductibilidad del hecho cristiano. En efecto, reducirlo a lo común con otras religiones –venerables como eran en tantos aspectos- no era tan sólo *reducirlo*, precisamente, sino acabar con él. Las propuestas a que nos referimos confundían (confunden<sup>201</sup>) dos cosas que son distintas: una es que haya que buscar una espiritualidad interreligiosa e intercultural (que tendríamos que aceptar todos sin excepción, también los que no son cristianos, para que pudiera llegar a unirnos) y otra distinta es que el cristianismo se “desculturice”, y eso aunque los demás no se “desculturicen” (perdón por la palabra). Pero digo “desculturizar” y no “deshistorizar” –como decía Panikkar en *La Trinidad* (1967)-; porque una de las cosas que han puesto de relieve no pocos de los exégetas que han prescindido de la teología para estudiar la Biblia y la han sometido exclusivamente a un método historicocrítico, es que Jesús fue un hebreo con todas las de la ley<sup>202</sup>. El cristianismo es simplemente (o sea radicalmente –entitativamente, diría yo-, como fruto de la mera realidad histórica) judeocristiano, y eso por la sencilla razón de que es una historia que sucedió como sucedió, entre hebreos y romanos. Otra cosa es que el cristianismo haya tenido más fortuna entre la gente de cultura de origen helenístico (cosa que tampoco cabe orillar sin más, sino que exigiría a su vez preguntarse por qué ha ocurrido así), al mismo tiempo en que, con todo, era predicado –desde la primera hora, la de los doce apóstoles- en ámbitos culturales muy distintos, en varios de los cuales continúa presente, encarnado en las respectivas culturas, en mayor o menos grado, ajenas al helenismo occidental.

Aunque lo sea de manera minoritaria, esto último es suficiente para entender que, sin dejar de ser histórico, no pueda ni deba ser ni sea tan sólo “occidental”, sino suficientemente lábil como para llegar a los hombres de todas las culturas, y no para anularlas sino para enriquecerlas o transformarlas. En otras palabras: una cosa es la cultura en la que se encarna el cristianismo y otra la historia de lo que sucedió (léase evangelio), que no hay quien la cambie (precisamente porque es historia, o sea puro hecho real), y de la que sólo cabe pedir responsabilidades a Dios, que fue quien tuvo la idea y la puso en práctica.

---

<sup>200</sup> Cfr. “Il cristianesimo e la altre religioni...”, 113.

<sup>201</sup> De forma menos sutil, se encuentra por ejemplo en el libro de José M. Castillo y Juan José Tamayo, *Iglesia y sociedad en España*, Madrid, Editorial Trotta, 2005, 140 págs.

<sup>202</sup> En este sentido, E.P. Sanders: *Jesús y el judaísmo*, Madrid, Editorial Trotta, 2004, 542 págs.

Adviértase –y pongo en ello el mayor énfasis- que no creo que Panikkar se equivocara de camino. Lo que digo es que Panikkar tiene que ir aún más allá: tiene que preguntarse cómo Cristo se manifiesta en el hinduismo pero es totalmente en Jesús de Nazareth (y sólo en él), y eso no como exhortación devota, sino como problema filosófico de máxima hondura; precisamente el hallazgo de Hick, Knitter y él mismo, entre otros teólogos, de ese “cristianismo” fundamental –tácito e incluso rechazado, pero real- que hay en no pocas religiones revela que la encarnación de Cristo en María y la humanidad consiguiente de Jesús como “Cristo total” (también como *carne*) tienen un alcance insospechado, aún mayor que el que suponíamos. El problema está en cómo pueden conciliarse –mejor: en si podremos llegar a saber cómo se concilian- los tres significados que encontraba Von Balthasar en la afirmación de Jesús *Yo soy la verdad*; significados que, para poner de relieve lo que quiero decir, mencionaré en el orden inverso a aquel en que los exponía el teólogo germano (en la certeza de que respeto enteramente su pensamiento, y, si no, que me lo digan). Pondré en *bastardilla* lo que parafrasee y entre comillas lo que cite de forma textual:

- (i) *La cruz (y con ella toda la vida) de Jesús [no es] la única verdad. El Hijo es, desde el principio, la palabra, entendida como perfecta autorrevelación de Dios, que, por tanto, expresó en la palabra (en esa palabra) todo lo que en su libertad puede crear.*

“Por esto se hallan desde toda la eternidad [...] en el Hijo coenunciadas las posibilidades o ideas de todos los mundos posibles. [...] A estos fragmentos de verdad pertenecen las vidas, los dolores y muerte de todos los seres individuales (¿y por qué habríamos de excluir a los seres vivos inferiores?), pertenecen todas las buenas costumbres entre los hombres, además de los sistemas religiosos y filosóficos pensados por ellos en la medida en que se esfuerzan en moverse hacia la meta de la verdad absoluta.”

- (ii) “[...] toda la existencia del cosmos presupone una previa decisión divina, sólo puede crearse un mundo bueno si alguien más allá de todas las catástrofes morales intramundanas sale fiador y responde de esa bondad profunda y consistente.”
- (iii) “Las palabras [*Yo soy la verdad*] se dicen [...] en relación con la alianza de Dios con la humanidad bíblica. Significan entonces: Yo soy el cumplimiento de todas las promesas hechas por Dios, y en verdad no sólo el cumplimiento de aquello que Dios ha promulgado acerca de la conducta recta del hombre en alianza amistosa con él en forma de instrucciones (los diez mandamientos), y en definitiva lo que El ha introducido en lo hondo del corazón humano, sino



asimismo de aquello que el mismo Dios revelará acerca de sí tal como Él es en verdad”<sup>203</sup>.

***Pero ¿estorbamos?: una respuesta, en el empleo cotidiano de las palabras***

Durante años, me ha llamado la atención que Juan Pablo II y el ahora papa Benedicto XVI sólo se contradijeran –si se puede decir que lo hacían, aunque fuera tácitamente- en un punto: Juan Pablo II repitió varias veces que estamos en una nueva primavera de la Iglesia y el que luego fue Benedicto XVI repitió asimismo más de una vez que hay que hacerse a la idea de que la “sociedad cristiana” ha muerto; que los cristianos hemos de aceptar que somos una minoría y nos toca, por tanto, permanecer y actuar como minoría; que, en último término, actuar así no es más que hacer lo se dice en el evangelio que se haga: ser fermento en la masa.

Se podría aducir –con toda la razón- que el número de católicos se ha duplicado en cincuenta años (y que a lo mejor es a eso a lo que apuntaba Juan Pablo VI) y que Benedicto XVI habla desde una Europa –además, la germana- donde sólo una minoría acude a misa y son ya mayoría –en algunas ciudades que eran católicas en 1900- los que renuncian a bautizar a sus hijos.

Es posible que sea así y que tengan razón los dos; aunque alguien me hace observar que, en esos últimos cincuenta años, ha crecido en el mundo el número de bautizados; pero no el de sacerdotes.

Así que, en el caso de que el juicio de Benedicto XVI sea acertado, y no sólo para Occidente, el problema radica en que los cristianos seamos fermento que convierte la masa en pan (del que antes se llamaba en España “pan francés”, o sea de la mejor y más benefactora calidad, y eso porque lo introdujeron panaderos franceses<sup>204</sup>), en vez de estar a la defensiva, esperando el próximo golpe y a merced, por tanto, del que golpea, o prestos a golpear en cuanto podamos. Esto no es pretender la convivencia.

Y no es cuestión de preguntarse si los otros buscan realmente la convivencia (al menos, mientras no demos prueba suficiente de que nosotros la buscamos).

El camino, en suma, tiene que ir por otro lugar. E intentaremos dar con él. Sólo que, antes, quisiera terminar de explicarme mejor por qué no estorba Dios para convivir, y hacerlo al hilo de la contribución de Armando Segura a este volumen.

---

<sup>203</sup> Hans Urs von Balthasar: “¿Qué significan las palabras de Cristo: ‘Yo soy la verdad’?”: *Communio*, ix, núm. 4 (1987), 292-294.

<sup>204</sup> Me detuve en ello en algún lugar de *Esquilache y el pan (1766)*, Nueva Orleans, University Press of the South, 1996, 231 págs.

Querría hacerlo al hilo de su contribución, por lo pronto, porque pone el dedo en la llaga del punto de partida: lo singular del caso –que haya que plantearse si Dios es un estorbo para convivir- es que el problema lo ha suscitado –claro es que indirectamente o, mejor, inconsciente aunque directamente- el afán de algunos filósofos –nada menos que desde el siglo XIV en adelante- por poner de relieve el enorme papel de Dios en la realidad de la vida. Por un camino que se ha rehecho muchas veces, ese afán llegaría, en Leibniz, en el siglo XVII, a convertir a Dios en alguien cuya existencia y actuación había que *justificar*, porque, por sí solo, no hacía falta o creaba problemas; estorbaba.

En los dos últimos siglos –sigue Armando Segura-, Dios ha ido aún a menos y mucha gente se ha conformado con decir lo que todavía se oye en las calles de ciudades que fueron cristianas: “algo debe existir” (para que exista lo que existe, siendo así que podría no existir nada). Esto es –dice el filósofo-: lo que queda (que no es poco) es la convicción o, mejor (por más débil), la sensación de que todo es contingente, incluidos nosotros mismos, y, en ese caso, es razonable preguntarse *por qué hay ser, y no, más bien, nada*.

Puede decirse que, con eso, Armando Segura se asoma a lo primero que, a su juicio, habría que aclarar, que es (i) *la génesis conceptual e histórica del proceso de secularización*.

Luego, en el plan que propone, habría que abordar (ii) *una fenomenología que alumbra la perplejidad exacerbada a lo largo del siglo XX*. (Que es, en definitiva, algo de lo que he pretendido esbozar en estas páginas, con la conciencia, sin embargo, de que sólo queda esbozado.)

Procedería ahora plantearse (iii) *la posibilidad de una secularización positiva* y (iv) decirle a Dios *qué situación va a ocupar* desde ahora, en una sociedad de gentes que ya tienen respuestas para muchas de las cuestiones sociales, culturales, políticas y demás que antes resolvían remitiendo a su personal Trinidad.

A mí me parece que habría que añadir (v) que habrá que preguntarse si va a conformarse Dios mismo con ese papel y, nos responda o no, prepararnos para la posibilidad o la probabilidad de que no se conforme.

De momento, me conformaré con la tercera pregunta de Armando Segura - si hay posibilidad de una secularización positiva- y querría preguntarle si eso tiene que ver con la singularísima advertencia, que hace, acerca no ya de la vigencia de la metafísica (de la que se habla muchas veces, también en estas páginas), sino acerca de que nunca ha dejado de haber metafísica, por más que se diga otra cosa

En definitiva –explica-, si todo el mundo cree saber qué es “lo más importante” –como en efecto ocurre-, es que todo el mundo hace metafísica. La metafísica latente tomará forma de una concepción del mundo, de historia,

de ciencia, de sociedad, de ética, de bienestar (sucedáneo de la felicidad) o de lo que sea. Pero existe.

Sólo que eso ha llevado (¿o necesariamente lleva?) al terreno de la reflexión sobre la realidad cotidiana:

“Pensar sobre lo real y sobre lo importante, ‘cada uno en su caso’, obliga a replantear el sentido de la vida ordinaria. La vida cotidiana, no la de los filósofos, sino la del hombre de la calle, del profesional, del político, del jubilado, del adolescente, de la mujer, etc.

“Pensar lo importante es pensar lo cotidiano, porque, si no sabemos encontrar la ‘sustancia’ de lo cotidiano y su sentido, no hemos superado la barrera de la irracionalidad. Si comer y beber es para nosotros, solamente comer y beber, no entendemos nada de lo que es importante en la vida de cada uno, ‘en su caso’.

“El sentido de lo cotidiano, exige capacidad de razonar. La fuente de donde surge la información sobre la verdad es la inteligencia, pero no cualquier tipo de inteligencia, sino la inseparable de la honradez.

“A partir de aquí se puede pensar en metafísica y no antes.”

Ahora bien, si la fuente de información sobre la verdad es la inteligencia honradamente ejercida en lo cotidiano, eso tiene que ver con el lenguaje y con el hecho de que Segura llame la atención sobre Wittgenstein y Heidegger como paradigmas, filosóficamente vivos, de la destrucción de la estructura lógica del lenguaje. Que es justamente lo contrario del uso cotidiano del lenguaje, que es lo que él considera principal.

Esto es: lo que dice Armando Segura es que el lenguaje, en sí mismo, es lógico; es expresión fónica o gráfica del *logos* y, por lo tanto, es el camino con el que se penetra en lo cotidiano, en lo ordinario, que es lo que debe ser el objeto primero de nuestra reflexión constitutiva –constitutiva de lo que debemos hacer, o sea de lo ético–; las apelaciones al subconsciente no conducen sino al solipsismo, añade, si es que no llevan a un simple materialismo, oculto bajo la capa de la retórica más elocuente.

Segura se aproxima a la propuesta de Habermas cuando contrasta la idea de Kant según la cual la razón humana tiene un destino trágico que consiste en generar problemas que no puede resolver, con la idea de Marx de que los hombres sólo se pueden plantear aquellos problemas que pueden resolver.

El “problema” de Dios es que, si existe como realidad en sí y no se presenta *por medio de* una experiencia sensible, es irreconocible<sup>205</sup>. (Volvemos a asomarnos al abismo de significado de la encarnación, de la “hominización” del Hijo y, ahora, de la eucaristía como cosa tangible que es real. Ya sé que esto no es “solución”. Lo que sé es que justamente es lo radicalmente cierto, precisamente la radical realidad de algo que se presenta como insólito precisamente porque se nos presenta como realidad.)

---

<sup>205</sup> Digo a mi modo lo que Armando Segura dice de otra manera.

Segura prefiere insistir en la lógica del lenguaje y en lo ordinario como punto de partida. Es absurdo preguntarse si el lenguaje me asegura un significado cuando el lenguaje consiste precisamente en significado, o sea en el fruto de la *intención de decir algo* a alguien; intención que, por ello, ha generado una *reflexión*. Que, a su vez, supone *la libertad de decir y de no decir* y, también, el deseo de *hacer bien o hacer mal* (y, por ello, la noción de bien y la noción de mal, me atrevo a añadir).

Por lo demás, que todo esto tiene que ver con la convivencia queda más claro si repito aún, con Armando Segura, que el *alma* del lenguaje es, siempre, un *entenderse*.

### ***¿Podemos preguntarnos si es que tenemos miedo?***

¿Y Dios? Mi silencio o, mejor, el carácter marginal –en este relato- de lo que voy a tomar de Armando Segura para responder a esta pregunta me sirve para aclarar que Dios no me estorba y que, a la vez, no me proponía convencer de otra cosa a nadie que leyera estas páginas:

“La condición de posibilidad de poder afirmar la existencia de Dios, pasa por la voluntad de verdad.”

Pero sucede que

“Algo tan sencillo como ‘decir la verdad’ es considerado como un trasunto, meramente emocional, de la validez científica.”

Y, sin embargo,

“Es imposible demostrar que hay verdad si previamente, no se ‘dice’.”

Y un poco más adelante:

“El tema de la verdad es el tema de este trabajo. Es posible que el lector no crea ‘practicable’ nuestro análisis, en nuestro mundo, es decir, no lo crea ‘rentable’. Habremos encontrado, por fin, el quid supremo de por qué Dios está ausente, no se ha presentado con claridad, en el siglo XX.”

O no lo entiendo bien, o en esta conclusión encuentro tres cosas: una, la constatación de que Dios *no se ha dicho a sí mismo*, con claridad, en el siglo XX (cosa en la que no voy a entrar, porque –para responder con certeza- me obligaría a preguntar uno a uno, a todos y cada uno de los hombres y las mujeres del siglo XX, si Dios les ha dicho algo, aunque haya sido al final, en el final de los finales, o sea en la muerte); otra cosa que veo es que a lo mejor Dios no quiere estorbar: como no se le considera rentable, no se mete allí donde no le llaman (¿o sí?); la tercera cosa importante es que Armando Segura ha puesto en relación, una vez más, la verdad y Dios. Cosa que equivale a decir que, siendo así que los hombres y las mujeres siguen comunicándose *para entenderse* y, sin embargo, no pocos de ellos no meten a Dios por medio, sólo

se puede comprender que eso sea así porque *no quieren* preguntarse por las razones últimas. Y entonces yo sí me pregunto por qué.

Primero, claro está, todavía tendré que preguntarme si hay alguna razón de peso para relacionar Dios y verdad. Y la respuesta que hallo en lo dicho hasta ahora es ésta: la reflexión que precede a la comunicación fónica o gráfica tiene que ser inicialmente antropológica o, mejor, ética. Es decir: en el punto de partida encontramos que nos encontramos a nosotros mismos, o sea que me encuentro; que me sorprende de que exista yo mismo, pudiendo no existir; que me pregunte por qué existo, pudiendo no existir y que, según cómo responda, me pregunte seguidamente: *en ese caso, ¿qué hago?*, es decir: *¿qué debo hacer?*

Pero no (ni sólo ni prioritariamente) qué debo hacer en general –ante la vida, por ejemplo-, sino en lo de hoy y de ahora: *¿qué corresponde que haga en este momento y aquí?*

Esto es fundamental porque conduce a la *acción* y, más concretamente, a la *experiencia* (como experiencia de una acción) como constitutivos de la ética.

Una ética que, si pensamos que la persona se constituye en lo interpersonal, será, sin remedio posible, una ética para la convivencia.

Y, en esto, es hora de decir que Dios facilita bastante las cosas (por más que estemos ya al cabo de la calle de que no vamos a inventarnos a Dios porque haga fáciles las cosas). Aquí se trata solamente de constatar un hecho: como dice Armando Segura,

“En antropología, todo depende de un presupuesto: qué pensamos sobre Dios. La respuesta a esta pregunta, condiciona gran cantidad de respuestas a otras tantas preguntas:

“¿Existe la verdad?

“¿Somos capaces de hallarla?

“¿Somos capaces de practicarla?

“¿Podemos autofundamentarnos?

“¿Qué está bien y qué está mal?”

En suma, volvemos a Habermas.

Pero con un matiz fundamental, y es que volvemos en lo cotidiano, en la experiencia, en la acción, no sólo ni ante todo en la teoría.

“En resumen –sigue Armando Segura-: las preguntas más relevantes no lo son sólo para el especialista, sino, también, para el hombre de la calle. Siempre llevan consigo repercusiones directas y con efecto multiplicador sobre la familia, la felicidad del hombre, las instituciones, la libertad, etc., etc.”

Dicho aún de otro modo: es cierto aquello de que *el ser se explica por el hombre, no el hombre por el ser*. Por lo tanto, tenían razón los partidarios del marxismo humanista cuando decían que la instancia determinante de la

conciencia y de la historia procede de las estructuras y los procesos “sin orígenes ni fines”, según la expresión de Althusser.

Pero ¿no es eso justamente lo que hace Habermas, cuando eleva el lenguaje a imperativo categórico, al proponer un diálogo fundante, del que surja el *consensus* sin necesidad de que se supere la falibilidad de la razón?

Antes de responder a esto, respondamos a la penúltima pregunta que nos hicimos: por qué, siendo así que los hombres y las mujeres siguen comunicándose *para entenderse*, sólo se puede comprender que eso sea así y se concilie con el agnosticismo si es que *no quieren* preguntarse por las razones últimas. ¿Será que se *comunican* para entenderse *entre ellos*, pero no para entenderse *a sí mismos*? Y, si es así, ¿por qué?

En sus páginas, el psiquiatra Aquilino Polaino no duda en dar esta respuesta: por miedo: no pocos hombres y mujeres de nuestro tiempo (y de nuestro mundo –el Primer Mundo–, advirtámoslo) tienen miedo de sí mismos, tienen miedo del mundo y tienen miedo de Dios.

Que lo diga un psiquiatra en ejercicio –ejercicio de estudio y ejercicio clínico– no es para echarlo en saco roto (ni tampoco para obviar la pregunta de si hay en ello –pero sólo en el énfasis que pone en ello– una deformación profesional).

Ciertamente, Aquilino Polaino parte de una interpretación filosófica que conocemos ya y que, poniendo el punto de partida en Descartes y el dedo en la llaga del relativismo, concluye que la propuesta de Habermas –sin necesidad de citarlo– no lleva a ningún lado. (No olvidemos que es el antepenúltimo Habermas.) “En un contexto relativista, como el que caracteriza a la actual sociedad, el dominio del mundo (por relativizado) y la comunicación interpersonal (por relativizadora) resultan inviables. Sin conocimiento, toda la realidad se hunde en la oscuridad y la ignorancia. Y la ignorancia y la oscuridad –no se olvide– suscitan en el hombre el miedo a lo desconocido.”

El hombre tiene miedo de sí mismo.

El hombre tiene miedo a la vida, pero también a la vejez y, además, a la muerte, incluso a la eutanasia, sin tomar en consideración que a lo mejor él mismo ha contribuido a que sea así, aunque sea de forma indirecta, al cooperar en ese suicidio colectivo que ha conllevado la contracepción, la reducción consiguiente de la natalidad y, con ella, la inversión de la pirámide de población. “La génesis de la anticoncepción está endeudada con ese racionalismo, que ahora se vuelve contra quienes, años atrás, optaron por él.”

Y, como pago –recuerda–, en los Países Bajos, sólo en 1990 se dieron más de 25.000 casos de eutanasia, 14.691 de ellos sin conocimiento ni consentimiento del paciente.

El hombre tiene miedo a que, un día cualquiera, una explosión nuclear ponga fin al planeta y el mundo desaparezca, añade el psiquiatra.

Y sigue:

El hombre tiene miedo también a la *libertad*, a la libertad personal.

El hombre tiene miedo a las *exigencias morales*. De ahí el *no tengáis miedo* de Juan Pablo II. Y de ahí también el hecho de que las críticas más enérgicas y enconadas a la Iglesia sean las que se dirigen a las cuestiones de teología moral, a lo que se debe hacer o no, al sentido del pecado, a lo que es o no pecado, en una palabra, a las normas que sirven de orientación al comportamiento humano.

Ahora bien, eso es así porque desconfiamos de nuestra capacidad para cumplir con esas exigencias. Y esa desconfianza –dice Polaino- es mala compañera en el viaje por la vida,

“porque inicialmente le sitúa en el ámbito del *pesimismo antropológico*, de las antropologías negativas que desdibujan y arruinan las numerosas posibilidades reales de la persona. El *homo necessitudinis*, el hombre necesitado de todo, desvalido y maltrecho es la imagen a que conduce esta perspectiva antropológica.”

Luego me referiré, sin embargo, a la naturaleza, pese a todo, indigente de todo hombre y de toda mujer.

El hombre –continúa el psiquiatra- tiene *miedo al sufrimiento*. Y eso es así porque se ha olvidado el sentido del dolor. “Un hecho tan tozudo, una verdad tan elemental como la de la muerte casi ha desaparecido de nuestra cultura. El hombre no quiere encontrarse con ella, y la muerte le ha sido hurtada, porque también le da miedo.”

En la España de 2005 –me permito añadir-, se descubrió que no pocos médicos acudían a *sedar* a los viejos que ingresaban enfermos en las clínicas y que se había percibido un notable aumento de los que fallecían en unas horas. ¿Por la sedación? Cuando escribía estas líneas, la única respuesta prudente era la estadística: sedados, morían más ancianos que cuando no se les sedaba con la misma facilidad (o la misma dosis). Y el asunto no se abordó pacíficamente, sino que los políticamente *conservadores* protestaron y los políticamente *progresistas* respaldaron, no sin clamor, al primer médico expedientado. Uno podía preguntarse si la razón radicaba sencillamente en que el consejero de Sanidad de turno –el que actuó contra el médico, al recibir una denuncia anónima- era del Partido Popular –miembro de la Internacional democristiana- o en que la sedación se había incorporado al progresismo. Cosa que –lejos de plantear como una crítica, mucho menos como ironía- me lleva a adivinar (y temer) la profundidad del problema.

Años antes, en *Cruzando el umbral de la esperanza*, Juan Pablo II había recordado (y recuerda Aquilino Polaino) que es necesario que, en la conciencia de los hombres, “resurja con fuerza la certeza de que existe alguien que tiene en sus manos el destino de este mundo que pasa, alguien que tiene las llaves de

la muerte y de los infiernos”, como puede leerse el *Apocalipsis*<sup>206</sup>, “alguien que es el alfa y el omega de la historia del hombre”, según se dice en el mismo lugar<sup>207</sup>, sea la historia individual o la colectiva”.

Sólo eso –dice el psiquiatra- puede suprimir por completo el miedo.

Por contra –sigue-, el hombre *no soporta en sí mismo la misteriosa presencia de Dios* que se trasluce en el claroscuro de su ser personal.

Y eso es fundamental –también- porque, para extinguir el miedo y hacerlo desaparecer, hay que experimentar el temor. “El hombre ha de optar entre el miedo o el temor.”

Esta frase no es sólo bonita, sino que me da la razón al decir –como he dicho algo antes- que el desvalimiento de todo hombre y de toda mujer es, al mismo tiempo, constitutivo. Y aconseja temer. Luego veremos si aconseja algo más.

Digamos solamente, por ahora, que ese miedo no es solamente psicológico, ni asunto –por necesidad- de psicólogos o psiquiatras, sino que tiene sus razones. Remito solamente al libro de Lorenzo Infantino sobre *Ignorancia y libertad* (1999<sup>208</sup>): sólo cabe pensar en una sociedad *abierta* –libre- pero es un error el intento de fundarla en valores absolutos; hay que asumir que no hay un plan teleológico ni teísta que gobierne la realidad, sino un conjunto de elementos a los cuales los más inteligentes –las personas- puede dar (y dan) un orden al conjunto que hace vividera la vida que creemos vivir. O insoportable. Para que sea soportable, dadas esas premisas, sólo cabe abogar por el individualismo como norte, la ley de oferta y demanda, la discusión y la libertad política que hemos dado en llamar democracia. La pretensión de alcanzar la verdad absoluta conduce al *tribalismo* y a la sociedad cerrada, en tanto que el reconocimiento de la falibilidad de nuestra razón permite alcanzar la libertad y construir una sociedad abierta, y eso porque el fundamento de la libertad es justamente nuestra falibilidad, o sea nuestra ignorancia, nuestra precariedad, nuestra incapacidad para situarnos sobre los demás, armados de la Verdad.

Lo que no se termina de entender es por qué, si nuestra razón es falible, estamos tan seguros de tantas cosas, entre ellas el deseo de hacer posible la convivencia y aun la mera posibilidad de convivir.

---

<sup>206</sup> 1,18.

<sup>207</sup> 22,13.

<sup>208</sup> Madrid, Unión Editorial, 2005, 293 págs. El original italiano, *Ignoranza e libertà*, Soveria Mannelli (Catanzaro, Italia), Rubbettino, 1999, 265 págs.



### ***Pero hay que convivir y el problema es la gratuidad***

Al cabo, aquí se trata de convivir –no hay que olvidarlo-, aunque, para lograr la convivencia, haya que saber que muchos de aquellos que convivimos tenemos ese miedo o esos miedos y acaso carecemos de temor.

¿Cómo afrontar, en suma, el reto de entendernos con los que no piensan de esa manera?

Conocemos ya la antepenúltima propuesta de Habermas. Pero también tenemos ya suficientes elementos de juicio para concluir que no es suficiente.

Por dos razones: una, que el diálogo intersubjetivo –justo porque no es interpersonal (dando a estos términos la acepción que se ha visto)- no asegura más que el respeto interesado; no conduce a la gratuidad, ni a la solidaridad, ni a la amistad, ni a cualquier otra forma de amor. Pueden darse (se dan) pero precisamente porque, de facto y pese a todos los pesares, el diálogo que mantenemos no es sólo intersubjetivo, sino interpersonal. Que lo sea en menor o en mayor medida es otra cuestión (que hace, sin duda, que sea más o menos satisfactorio y más o menos eficaz).

Pero debo advertir que esto último –la insoslayabilidad de la presencia de lo interpersonal en las relaciones humanas- no es patrimonio del hombre o de la mujer *religioso*, en el sentido coloquial de la palabra, sino que viene a descubrir que todo hombre y toda mujer tienen cierto *sentido religioso*<sup>209</sup>. Que es cosa distinta. De hecho, el hombre *religioso* puede convertirse en tirano, o replegarse a la defensiva, sobre todo en los periodos de acoso (como el que hoy se vive entre muchos cristianos); períodos en que los dirigentes religiosos pueden caer en la tentación de endurecer sus posiciones, hacerlas más rígidas y burocráticas, en definitiva dejar que venza el temor a la libertad (que es la que permite acosarlos y puede derrotar a los más débiles, pero que es, asimismo, la única que hace posible lo religioso<sup>210</sup>).

Lo singular es que, al mismo tiempo, a un hombre como Habermas le llamaba la atención que varios de los principales filósofos idealistas que le habían precedido en el siglo XX comenzaron o terminaron por reclamar el sentimiento religioso –cada cual a su modo- como algo necesario para que los hombres y las mujeres pudieran convivir simplemente mejor (yo diría sintiéndose queridos). Habermas dialogó sobre todo con los textos de Walter Benjamin, Adorno y Horkheimer<sup>211</sup> y procuró comprender por qué el primero –materialista supuestamente ateo- decía que, para vivir adecuadamente,

---

<sup>209</sup> Evoco el libro de Luigi Giussani *El sentido religioso*, que conozco en la reed. de Madrid, Ediciones Encuentro, 1998, 219 págs.

<sup>210</sup> Esta advertencia, muy atinada, sobre el peligro de endurecer las posiciones al plegarse a la defensiva, en alguno de los libros de Juan Antonio Estrada que cito en estas páginas.

<sup>211</sup> Resulta especialmente diáfano, de ese diálogo de Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, que he citado antes.

necesitamos recordar a quienes nos precedieron y sufrieron hasta morir por mor de la injusticia o sencillamente del mal.

Adorno y Horkheimer prefirieron elaborar una teología negativa: nos hace falta que las gentes crean en Dios para que acepten plenamente la justicia. Cosa que Habermas aceptaba como algo ciertamente necesario, mas sin teología: simplemente porque los filósofos y los científicos no habían conseguido *aún* labrar un orden justo (filosófica o científicamente suficiente para que merezca la pena –a todos- vivir). Cuando los filósofos o los científicos lo consigan, ya no hará falta religión de ninguna clase.

Los cuatro (Benjamin, Adorno, Horkheimer, Habermas) han sido protagonistas de cuatro procesos contradictorios: por una parte, los cuatro han partido de una posición agnóstica o atea, por lo menos metodológicamente; por otra, los cuatro han abocado en un momento u otro de su vida –casi siempre al final- a valorar las religiones como elemento imprescindible para lograr la convivencia; se diría que cada uno de ellos la ha integrado mejor que el anterior (cronológicamente) en un sistema filosófico estricto; pero, a la vez, representan también la cronología de la pérdida del sentido de lo que son las religiones y, concretamente, de lo que es la tradición judeocristiana en que los cuatro se han formado. El primero es quizás el más débil, como filósofo, pero es también el más conmovedor –al cabo, el más cristiano-, y no precisamente por sentimentalismo: la de Benjamín (muerto en 1940 al verse rechazado por los vigilantes de la frontera española con Francia, de donde huía por hebreo) fue una apelación a la memoria del sufrimiento de los que ya murieron, y eso como manera de recordar a los que viven que no se puede sacrificar a los individuos en el altar de la colectividad. La felicidad es siempre personal<sup>212</sup>. En Adorno, Horkheimer y Habermas, la religión va reduciéndose al lugar en que Kant la dejó (sin proponérselo): el de código moral que contribuye de forma decisiva a que la gente sea buena y, por tanto, a que la convivencia sea posible. En Habermas, no sólo se redujo a instrumento para conseguir eso, sino que advirtió abiertamente que se trataba de un instrumento efímero. Se mantenía en la vieja idea del Setecientos de que había de llegar el día en que la filosofía y la ciencia hicieran completamente innecesaria la religión. Pero, a la vez, renunció expresamente al sueño ilustrado de que la razón asegura que el progreso será continuo. Lo que hizo fue asumir precisamente lo contrario, la falibilidad de la razón, y proponer un sistema comunicativo, dialogante, intersubjetivo, que, ya que no a la verdad, llegase al menos a permitir la convivencia.

Claro que, a esto, replica Estrada –que debate a su vez con Habermas- que - por lo menos el cristianismo- no es una propuesta ética que sirva para domesticar a la gente, sino la aceptación de una realidad llamada Dios de quien se cuenta que fue, además, crucificado. Y es esta conciencia que podemos

---

<sup>212</sup> Vid. M.T. Parolini: "Teologia e utopia della salvezza in Walter Benjamin": *Studia patavina*, xli (1994), 199-212.

llamar histórica, radicalmente realista, concreta, ajena a cualquier metáfora, la que se convierte en una interpelación ética para quien cree en ella.

Esto no quiere decir que los creyentes no puedan convivir, sino que no se trata sólo de convivir. El fin del cristianismo, dice el teólogo jesuita, no es la justicia, aunque suponga la justicia.

Estrada no rechaza esta meta, sino que le parece corta. Ninguno de los cuatro filósofos mencionados –viene a decir- ha logrado superar la aporía de la alteridad de Dios, que se presenta como inalcanzable y, al tiempo, como imprescindible para romper con la identidad totalitaria de un inmanentismo cerrado. (Es lo que dice en este libro Luis Núñez Ladevéze, según hemos visto.)

Pero Habermas, además –sigue Estrada-, no guarda la memoria de los muertos, sino que se halla próximo a la idea hegeliana de la historia como un matadero cuya única compensación es el progreso. Sólo que no confía en el progreso como confiaba Hegel (y, ciertamente, no desea que nadie sufra; simplemente concluye que el sufrimiento del que ha muerto no tiene futuro; no hay para él redención que valga y no tiene sentido, por lo tanto, ocuparse de él).

El problema –digámoslo con la mayor franqueza, aunque nos lo dificulte el pudor que nos produce el desajuste con la hora en que otros viven- es que los cristianos creemos que es eficaz, para los muertos, hacer memoria de los muertos. Suene como sonare, la doctrina del cuerpo místico y la añeja *devoción a las ánimas del purgatorio* forman parte de la insólita realidad en la que creemos; eso además de que *nos encontramos* a nosotros mismos –quizá porque nos volvemos a constituir en la relación interpersonal con ellos- ante la tumba de nuestros padres.

Y a eso aún añade Estrada que, siendo fundamentales la justicia y la convivencia, en el cristianismo es más importante la búsqueda de un Dios trascendente, que, además, es persona y, con ello, hace más valioso lo humano, que es su imagen. Y es de ahí de donde surge la ética, no al revés (como vino a desprenderse de Kant). Con la añadencia de que cada hombre es imagen de un Dios crucificado y, por tanto, induce a ver, en los demás crucificados, imágenes de Dios y semejantes a uno mismo<sup>213</sup>.

Dicho de otra manera: no se puede contar con los cristianos como elementos necesarios o al menos convenientes para llegar a un *consensus* derivado de un diálogo intersubjetivo, si, al final (o al principio), se nos ponen condiciones que no podemos aceptar.

---

<sup>213</sup> Todo esto, en Juan Antonio Estrada: *Por una ética sin teología: Habermas como filósofo de la religión*, Madrid, Editorial Trotta, 2004, 235 págs.

### *Dos límites extremos: el mundo y el feto*

Hace años dije en público –suscitando más de una disconformidad- que, con nuestra fijación en el aborto y en la enseñanza privada, poníamos muy fácil a los políticos la posibilidad de engatusarnos y lograr nuestros votos; les basta ofrecernos lo que procede sobre ambas cosas para que votemos a su favor, hagámoslo como corderos entusiastas o como *mal menor*. Dije también que la decisión política se ha de hacer en función del bien común y el concepto de bien común no es reducible a dos elementos de la existencia, por crucial que sea el aborto. (Lo de la enseñanza privada quede para otra vez; porque soy funcionario público y me he negado más de una vez a apoyar causas privadas antes de dar todos los pasos posibles para mejorar aquello que es el ámbito de mi profesión, la función pública; es asunto de lealtad, entendida –quizá-cristianamente.)

Pues bien, lo del aborto, lo dije y lo mantengo. Pero también he dicho alguna vez que –siguiendo expresamente el ejemplo de Julián Marias- no estoy dispuesto a acostumbrarme al aborto. Qué sea *acostumbrarme* es asunto de diccionario y no voy a perder el tiempo en probar hasta qué punto respeto a los abortistas (porque son tan personas como los abortados, claro es).

Dicho gráficamente: me mantengo voluntariamente en el estupor que me causaron las palabras de Federico Trillo –entonces presidente de las Cortes españolas- cuando nos aconsejó a un grupo de oyentes –católicos, presumo que pensó- que *en Europa* habían dicho que lo mejor es que no meneemos la cuestión del aborto porque la cosa puede empeorar si la removemos, y el que me suscitó leer una pancarta, sostenida por media docena de jóvenes, a las puertas de un congreso *católico* en el que hablaba Jaime Mayor Oreja y en la que se podía leer no sé qué invectiva contra el catolicismo del ponente, que era capaz –ponía en el letrero- de mantenerse en un Gobierno que no prohibía el aborto.

Percibo cierta contradicción entre esas dos imágenes y tengo para mí que tiene que ver con el silencioso desacuerdo que hay, en la doctrina católica sobre la acción del gobernante, entre los seguidores de Agustín y los de Aquinas<sup>214</sup>.

En todo caso, ya se ve que el asunto requiere otra reflexión que la de estas páginas, en las cuales, no obstante, sí me parece que debo preguntarme al

---

<sup>214</sup> Vid. R.W. Dyson: *The pilgrim city: Social and political ideas in the writings of St Augustine of Hippo*, Woodbridge, Boydell & Brewer, 2001, xii + 217 págs. La revisión del pensamiento agustiniano ha sido obra fundamental del siglo XX, en la que han destacado Étienne Gilson en *Les metamorphoses de la cité de Dieu* (1952), Reinhold Niebuhr en *Christian realism and political problems* (1953), Erich Przywara en *Das Gnoseologisch-Religiöse bei St. Augustin* (1958), Sergio Cotta en *La città politica di sant'Agostino* (1960), al cabo Joseph Ratzinger en *Volk und Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kirche* y en *Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter* (ambos de 1971).

menos por qué nos preocupa tanto el aborto y si debe preocuparnos de semejante modo.

Respondamos, primero, que la primera razón por la que nos preocupa es simplemente que se trata de *vida*.

Y así se entiende que hayamos incluido el estudio que han dirigido Pablo Martínez de Anguita y María Dolores Velarde.

La ecología, explican, se ha terminado de configurar en el siglo XX, cierto que sobre las bases que pusieron los conservacionistas norteamericanos del Ochocientos. En el punto de partida está la obra de Henry David Thoreau, discípulo de Emerson (1840) y de los llamados trascendentalistas, que propugnaban una suerte de comunión con la naturaleza. Al resultado de todo esto se le dio pronto el nombre de *ecología profunda* (*Deep Ecology*<sup>215</sup>), que fue descrita por vez primera por el propio Arne Naess en 1984, en un artículo publicado en la revista *Inquiry*: "The Shallow and the Deep, Long Range Ecology Movement". De él se seguía que (i) la vida de los seres que no son humanos es un valor en sí; (ii) la riqueza y la diversidad de esas formas de vida son también valores en sí; (iii) los seres humanos no pueden intervenir de manera destructiva en la vida; (iv) la intervención humana actual es eminentemente destructiva; (v) por consiguiente, las reglas de juego deben ser radicalmente modificadas; (vi) esta modificación radical debe afectar tanto a las estructuras económicas como a las estructuras ideológicas y culturales; (vii) en el nivel ideológico, el cambio principal debe consistir en apreciar más la calidad de la vida que el goce de los bienes materiales y (viii) las personas que acepten estos principios tienen la obligación de contribuir, directa o indirectamente a la realización de los cambios fundamentales que aquéllos implican.

A partir de entonces se habló de que existían dos posturas contrapuestas, a las que se dio el nombre de *antropocéntrica* y *biocéntrica*. Los antropocentristas defendían la decisión humana como criterio último de actuación y los biocentristas los acusaban de que su objetivo final era liberar al hombre de su dependencia de la naturaleza, de que para ello se proponían objetivos biológicos que no eran imprescindibles para sobrevivir y que, a la postre, eran mera expresión de la voluntad de dominio característica de la sociedad industrial europea. Los biocentristas, en cambio, se consideraban defensores de las decisiones humanas tomadas sobre la base de la pertenencia a una comunidad biótica más amplia, de la que el hombre no podía considerarse propietario, sino como un miembro más de la comunidad.

Claro está que se habían ido formando posturas intermedias, que iban desde el llamado *antropocentrismo débil* hasta la concepción del hombre como

---

<sup>215</sup> Vid. Carmen Velayos Castelo: "El 'Deep Ecology Movement': ¿un viaje hacia las profundidades de la ética?", en *Ética del medio ambiente: Problema, perspectivas, historia*, coord. por José María García Gómez-Heras, Madrid, Tecnos, 1997, pág. 145-150.

*stewardship*: “pastor del planeta”; concepciones que los biocentristas no aceptaron porque llegaron a la conclusión de que su empeño en proteger el entorno natural no tenía otro fin que el de conseguir una mejor calidad de vida de las personas que lo habitaban; de manera que no sólo distaban de su propia concepción de la vida como comunidad, sino que abocaban a una forma simplemente distinta de explotar la naturaleza. Para entonces, ya se había tomado plena conciencia, por parte de unos y otros, de que el agotamiento de los recursos naturales y el creciente deterioro del medio natural amenazaban seriamente el porvenir de Occidente y hacían sencillamente frágil el sistema económico (que era el que disfrutaban, ante todo, los propios occidentales).

Me he detenido en la gestación del ecologismo porque querría evocar en el lector la relación tácita pero clara que existe entre el personalismo (del que hemos hablado no poco en estas páginas y cuya propia relación con la bioética nos ha mostrado De Santiago) y el punto de partida de los ecologistas. Quizás así se entienda mejor el alcance de la propuesta del grupo encabezado por Martínez de Anguita y Dolores Velarde.

Querría llamar la atención, sobre todo, hacía las siguientes ideas, en las que desearía ser fiel a su razonamiento: (i) la ecología, según ellos, pone de manifiesto que la vida sobre la tierra no se manifiesta de un modo estático, sino evolutivo, por lo que remite siempre al pasado, concretamente a la evolución de las formas biológicas, que a su vez están en directa relación con el origen y formación de la tierra y, por tanto, del universo, y eso a la vez (ii), en que los avances científicos, en los diversos campos del saber, nos remiten continuamente a un nuevo horizonte nuevo, por así decir; el horizonte del saber, se nos transforma de continuo y, por lo tanto, entre otras cosas, (iii) transforma de continuo las posibilidades de entender el pasado y, concretamente, la evolución de las formas biológicas. De facto, eso quiere decir que modifica de continuo (iv) el horizonte del misterio, que (v) nunca de ser insondable. Eso explica que no pocos ecologistas, conscientemente o no y expresamente o no, (v) den a la ecología cierto sentido religioso, (vi) no pocas veces panteísta, y que se haya gestado (vii) una verdadera “espiritualidad verdosa”, como la llama Dobson (1997), que el filósofo Fernando Savater prefiere considerar “ecolatría” y que cree que implica (viii) dos factores: el reconocimiento de la tierra como algo sagrado dotado de significado y la necesidad de encontrar una vida plena y completa. Martínez de Anguita y María Dolores Velarde, con el resto de los ingenieros de monte que han elaborado el capítulo de este libro, llegan a la conclusión, no por bella retórica, de que *el pensamiento ecologista está buscando a Dios y aún no imagina su Bondad*.

Esto es más que retórica, entre otros motivos, porque, en 1967, en un artículo publicado en *Science* sobre las raíces históricas de nuestra crisis ecológica, ya lanzó Lynn la acusación de que el “concepto judeocristiano de conquista de la naturaleza” y, al cabo, el antropocentrismo cristiano se hallan en la base de la situación a que hemos llegado.

No me parece aventurado afirmar que la reflexión de nuestros autores es fruto del esfuerzo de reelaborar filósoficamente -a la luz del personalismo de Juan Pablo II (cuya preocupación por la ecología fue obvia<sup>216</sup>) y del teólogo italiano Luigi Giussani, muerto poco antes que el pontífice, también en 2005- las enseñanzas de su propio maestro, el ingeniero Ángel Ramos Fernández (fallecido muy pocos años antes y cuyo pensamiento medioambiental tuvo expresión –entre otros lugares- en el discurso de ingreso en la Real Academia española de Ciencias, en 1993<sup>217</sup>). Dotado de una buena formación humanística, incluida la teología, Ángel Ramos había esbozado en esa ocasión una primera aproximación estrictamente filosófica y aquí sus discípulos han intentado (y, a mi entender, han conseguido) llevarla al plano religioso, específicamente cristiano pero con la advertencia –explícita en sus páginas- de que se han de tomar en cuenta las consideraciones hechas desde cualquier religión; porque todas o la mayoría de ellas son el *locus* de la conciencia que cada uno de nosotros tiene de la existencia.

Es interesante advertir que, en ese punto de partida interreligioso, coinciden con el acercamiento a la cuestión que se ha hecho desde el terreno de la teología de la liberación, una vez que, en el seno de esta corriente, se ha conseguido superar la reducción del asunto a lucha de clases que se hizo en algunas de sus manifestaciones pioneras<sup>218</sup>. Ese esfuerzo de superarlo es patente, a mi juicio, en la obra de Leonardo Boff<sup>219</sup>. Pero -también a mi entender- nuestros autores logran ir más allá.

Concretamente, y (i) partiendo, por lo dicho, de la base de que se trata de desvelar el misterio, (ii) recuerdan que las enseñanzas de la Iglesia parten de que el mismo *Misterio* decidió revelar el secreto de la existencia haciéndose carne hace dos mil años, pero que eso no implica (iii) que el cristianismo sea antropocéntrico –ni biocéntrico-, sino teocéntrico. Y aquí me permito evocar los planteamientos de Raimon Pannikar sobre el carácter unitivo de Jesús, también respecto al mundo de las cosas; porque puede que arroje luz sobre la llamada de atención que hacen nuestros autores sobre el hecho (iv) de que, en la Biblia, se nos recuerde que la Tierra es anterior a nosotros: *¿Dónde estabas*

---

<sup>216</sup> Vid. por ejemplo B. Honings: "L'ecologia nel pensiero di Giovanni Paolo II": *Lateranum*, núm. 56 (1990), 355-363.

<sup>217</sup> *¿Por qué la conservación de la naturaleza?: Discurso leído en el acto de su recepción por el Excmo. Sr. D. Ángel Ramos Fernández y constestación del Excmo. Sr. D. Salvador Rivas Martínez el día 28 de abril de 1993*, Madrid, Real Academia de Ciencias exactas, físicas y naturales, 1993, 156 págs.

<sup>218</sup> Vid. por ejemplo Josep-Vincent Marqués: *Ecología y lucha de clases*, Madrid, Zero Zyx, 1978, 120 págs. Vid. el número monográfico "Ecología y religión": *Iglesia viva: Revista de pensamiento cristiano*, núm. 193 (1998), 152 págs.

<sup>219</sup> Lo último que conozco de Boff, cuando escribo estas líneas es *El despertar del águila*, Madrid, Editorial Trotta, 2001, 182 págs. Otra perspectiva interreligiosa, en Jorge Riechmann: *Gente que no quiere viajar a Marte: Ensayos sobre ecología, ética y autolimitación*, Madrid, Los libros de la catarata, 2004, 247 págs.

*cuando formaba yo la tierra?*<sup>220</sup> Y, al tiempo (v), se reconoce que sólo los seres humanos tenemos capacidad moral, que es lo que, al fin (vi), nos otorga – desafortunada palabra esta última que empleo- un dominio sobre las cosas.

Este doble misterio -el de la existencia de la naturaleza y su orden previo, y la moralidad del hombre, dicen Martínez de Anguita y Velarde- se comprende mejor desde una posición teocéntrica que desde cualquiera de las dos anteriores, pues las abarca y les da respuesta. Desde el designio del Dios creador, se entiende el hecho de que lo diferente entre el hombre y el resto de los seres vivos se relacione al tiempo con su capacidad moral y con su destino.

Con el añadido –radical, esencial- de la Encarnación (vii): “Por la fe [en la Encarnación, dicen nuestros autores] se reconoce que Dios está en las entrañas del mundo.” Que, consecuentemente (viii), no se puede entender como algo contrapuesto o negativo, sino que (ix)

“Las preguntas que no hallan respuesta desde un antropocentrismo o biocentrismo excluyente ¿para que estoy hecho yo? o ¿para que está hecha la naturaleza? encuentran respuesta en el Misterio hecho carne, ‘pues en Él fueron creadas todas las cosas en los cielos, y en la tierra, las visibles y las invisibles... todas las cosas fueron creadas por Él mismo y en atención a Él mismo’ (Col 16-17). El logion 77 del Evangelio copto de Santo Tomás afirma ‘Yo soy la luz que está sobre todas las cosas; yo soy el Universo; el Universo salió de mí y el Universo retornó a mí; hiende la leña y yo estoy dentro de ella; levanta la piedra y yo estoy debajo de ella’. Si se acepta que ‘no solamente las criaturas, sino también nosotros mismos, que tenemos ya las primicias del espíritu, suspiramos en lo íntimo del corazón aguardando el efecto de la adopción de los Hijos de Dios, esto es la redención de nuestro cuerpo’ (Rom 1, 23-24), el destino del hombre y del planeta es común y las preguntas de para qué estoy hecho yo o el planeta se responden en Dios, a través de Cristo, un destino común: ‘las criaturas todas están aguardando con grande ansia la manifestación de los Hijos de Dios’ (Rom 1, 19-20).”

Es decir (x): tal como lo ven nuestros autores, y como se dice textualmente en el *Catecismo de la Iglesia católica*,

“Respetar las leyes inscritas en la creación y las relaciones que derivan de la naturaleza de las cosas es un principio de sabiduría y fundamento de la moral”<sup>221</sup>.

Lo cual quiere decir –con palabras de Juan Pablo II- (xi) que

“Toda actividad que se oponga a ese orden afecta inevitablemente al hombre mismo”.

Y, consecuentemente (xii), el *dominio* del mundo que Dios concedió al hombre en la Creación, se hace realidad, ante todo, dentro del hombre mismo

---

<sup>220</sup> Job 38,4-7.

<sup>221</sup> Núm. 354.



como dominio de sí, pero, a la vez (xiii), en su relación con lo demás que ha sido creado, en los cinco días previos a la propia creación de Adán, creación que –recuerdan Martínez Anguita y Velarde- (xiv) fue de lo menos perfecto a lo más perfecto (Gn 1,26).

El hombre es, por lo tanto, la culminación de la Creación; pero, por eso mismo (xv), tiene la obligación *moral* de *guardar* la tierra (Génesis 2,15). Y no hay, por tanto, que aclarar por qué, en el *Catecismo de la Iglesia católica*, se habla explícitamente de que (xvi) existe *una solidaridad entre todas las criaturas*<sup>222</sup>, ni por qué es necesario conjugar –como una misma cosa- dominio, guarda de la tierra y destino común.

“La solidaridad ya no consiste únicamente en que ‘el hombre y la mujer son la tierra que ha entrado en una fase de decisión consciente’ (Boff 1996) adquiriendo por lo tanto la capacidad de velar por el resto de la creación (condición previa para que exista solidaridad), sino que además permite que dicha capacidad sea ejercida en un destino común.”

El destino común, obviamente, es Dios.

Que no es un destino devocional ni retórico: supone –dicen Martínez de Anguita y Velarde- que (xvii) todos los hombres y todas las mujeres, como seres morales –por tanto, por imperativo ético-, han de tomar parte en la resolución de los problemas ambientales. Cosa que implica, por lo pronto, que (xviii) la ecología vegetal, animal, social y humana no resuelve por sí misma el misterio de la interdependencia entre entorno físico, cambio social y calidad de vida y el papel del hombre en el planeta, sino que (xix) es necesario aunar la experiencia, la observación, la ciencia y la revelación.

Por razones que van más allá de la vanidad que aparenten, quiero decir, por último, que los coautores y colaboradores del capítulo que comento comenzaron a llevar a la práctica toda esa teoría en la docencia que desarrollaron en la Universidad Católica de Ávila desde 1997 y que dos de ellos (Velarde y García Cañete, 1999) propusieron estos criterios concretos para la educación de futuros técnicos en el campo ambiental:

1. Conocer para amar
2. Planificar para prevenir
3. Actuar con criterio ecológico
4. Corregir los daños causados
5. Cooperar al desarrollo de otros pueblos

Estos criterios –concluyen- pueden resumirse en una actitud fundamental, el *cuidado*, el “caminar con tiento, casi de puntillas, como cuando el hijo entra en

---

<sup>222</sup> Núm. 343.

la alcoba de *la madre dormida*”, en palabras de un pionero del ecologismo hispano, Jaime de Foxá (1953).

Al llegar a este punto, quizá se entienda algo mejor por qué, si todo esto es así de importante, es aún más importante –pero sin desligarlo de ninguna manera de lo que acabo de decir- el personalismo bioético, que apunta en el estudio de Manuel de Santiago.

El planteamiento de Manuel de Santiago, en efecto, siendo médico como es, enlaza justamente con la filosofía personalista que quedó esbozada páginas atrás. Y el del desarrollo sostenido, también. La puesta a punto de la fertilización *in vitro* por Edwards y Steptoe en 1978 –recuerda De Santiago- ha abierto un debate bioético, por el que –añade-

“discurre una visión distinta y aún contrapuesta del concepto de conciencia moral. Y, en definitiva, una divergente dimensión de la libertad. El médico, la posición del experto en salud –su conciencia moral en suma– habría de jugar, se dice, un mero papel técnico, en buena parte informativo, y transferir al paciente sin reticencias la decisión terapéutica, que el profesional debería simplemente ejecutar, incluidas por supuesto aquellas que resultaran improcedentes u ofensivas a la luz de su propia conciencia. Se podría decir que el enfermo y sus decisiones se convierten en la guía moral de la actuación del médico. Se trata de una transposición al acto médico de la idea ilustrada de contrato, de pacto, que vendría a reemplazar, en el mejor de los casos, a la idea de acto médico como “servicio”, como elección del mejor bien a la luz de la visión del médico.”

Y una afirmación atrevida: el médico que obra verdaderamente en conciencia no se equivoca moralmente.

La conclusión no puede ser (y me atrevo a subrayar que *no puede ser* quizá) más generosa:

“anclada en el marco de la ética civil, la bioética personalista puede revestirse de una racionalidad menos comprometida pero no por ello menos trascendente, en la necesidad de cohonestar una actitud respetuosa con la doctrina del Magisterio y con la ciencia y las disciplinas específicas, auspiciando soluciones que aminoren el daño moral posible, propio de los planteamientos utilitaristas, al reto de los avances técnicos. Aquí un papel de ética aplicada desde el conocimiento técnico y la libertad de *regate* y consenso moral que es posible en el marco de la ética cívica e imposible en el marco de la doctrina moral. Algunas confusiones en declaraciones oficiales de representantes del Magisterio o de laicos cristianos portadores de un discurso confuso, parten de una inadecuada mezcolanza entre los dos ordenes normativos, el religioso o moral y el ético o civil, según la versión vigente.”

El hacedor de la genética científica –un agustino venerable, Mendel- difícilmente pudo prever que se plantearan los problemas que enumera Manuel de Santiago: (i) el proyecto genoma humano (PGH) y la cuestión de las patentes; (ii) el grave asunto de los límites de la información en la utilización

de los conocimientos genéticos; (iii) la terapia génica, también llamada “cirugía genética”, y (iv) la clonación.

Paradójicamente, nos movemos entre el *Proyecto sobre el genoma humano* (PGH), que comenzó a ponerse en práctica a finales de 1990 y tiene como fin trazar el mapa de la estructura genética del ADN humano, localizando la posición de todos los genes en los cromosomas y ordenando la secuencia de la información que lleva codificada, y la eutanasia.

Y es necesario tener todo esto en cuenta para comprender por qué los cristianos –por lo menos algunos cristianos- somos lo que, si no fuera por el respeto que me merecen los lectores –todos sin excepción- y la institución editora de este libro, denominaría sin duda una mosca cojonera para la humanidad. No se convive con nosotros de cualquier forma, o sea a cualquier precio. No se puede esperar que nos conformemos con el papel de domesticadores de los ingenuos y de los ignorantes, para que no se desmanden. Por lo menos queremos que se nos deje hablar. Bien entendido que, por lo dicho en estas páginas sobre el desarrollo de la tecnología de la comunicación, tampoco cabe conformarse ya, como antaño, que lo único que uno intenta es eso –que *se le deje hablar*-, sino que pretendemos *hacernos oír*. Pero ni un paso más.

Si alguien confunde el deseo de hacerse oír con el de imponer, es que lleva orejeras y tendrá que quitárselas.

### ***¿Más allá de Habermas o completamente de acuerdo con Habermas?***

Me he referido antes a que hay un penúltimo Habermas (y al deseo de que siga siendo durante mucho tiempo el penúltimo), que se ha expresado de forma –para este historiador- sorprendente entre 2001 y 2004 al menos: entre el discurso que pronunció el 14 de octubre de 2001 en la Paulskirche de Frankfurt, al recoger el Premio de la Paz de los librereros alemanes, y el 19 de enero de 2004, en la “Tarde discusión” con Ratzinger que tuvo lugar en la Academia Católica de Baviera. En lo que sigue, reúno lo que me llama la atención de ambos textos, sin detenerme en detallar lo que está en el primero de lo que aparece en el segundo, a no ser que, en algún caso, me resulte imprescindible<sup>223</sup>.

No parece aventurado advertir que el alcance a que llegó la manipulación de embriones humanos en los últimos años del segundo milenio y, al comienzo del tercero, la destrucción de las Torres Gemelas de Nueva York el 11 de septiembre de 2001 –un mes antes de su discurso en la Paulskirche- fueron un revulsivo para el filósofo alemán de la relación intersubjetiva y de la confianza en el diálogo que aboca al *consensus*. Queda claro desde el principio del

---

<sup>223</sup> Vuelvo a seguir la traducción de Manuel Jiménez Redondo: *Debate Habermas-Ratzinger: Discusión sobre las bases morales del estado liberal*, cit. supra.

discurso de 2001, que consiste en tomar nota de ambos hechos, primero, y en distinguir lo principal, en lo que distinguió a uno de otro: en el debate que hubo (y hay) sobre lo primero, dijo, unos se preguntaron si, y en qué medida, debemos someternos a una autoinstrumentalización científicamente servida por la tecnología genética, o incluso si debemos perseguir el fin de una “autooptimización” de la especie, mientras que otros temieron que, con esas preguntas y la actitud de los cristianos, renaciera el oscurantismo y continuaran cultivándose sentimientos residuales de tipo arcaico sobre la base de dar pábulo a un escepticismo contra la ciencia. En el atentado del 11 de Septiembre, por el contrario, la iniciativa correspondió a los fanáticos musulmanes –religiosos al cabo-, quienes, por una parte, emplearon técnicas muy modernas y, de otro lado, al hacer lo que hicieron, suscitaron sensaciones e incluso reacciones de corte apocalíptico –patente en las primeras y amenazadoras palabras del presidente Bush- y, además, indujeron a que la gente llenara las sinagogas, las iglesias y las mezquitas simplemente para rezar.

La paradoja del terrorismo islámico, tan desarrollado tecnológicamente, podría entenderse –al menos en parte- como consecuencia de un proceso de *modernización* tan acelerado, que ha desenraizado a la gente de algunos países islámicos y ha provocado dolor por la destrucción de sus antiguas formas de vida, y eso hasta el punto de que, para ellos, la globalización de las relaciones humanas –tal como se ha llevado a cabo, históricamente, no porque fuera rechazable en sí misma- encarna a Satán.

Pero, en ese caso –podría deducirse que pensó Habermas, con notable honradez si fue así (y no hay razón para dudar de que sea notable su honradez)-, no sólo habría que preguntarse cómo han podido aquellas gentes – los islamistas radicales- ha llegar adonde han llegado, sino también si hay un tanto de culpa en la *modernización* que se les está transmitiendo. De facto, el siguiente paso de Habermas consistió en proponer una reconsideración de la historia de la *secularización* de Occidente.

“En vistas de una globalización que se imponía a través de mercados deslimitados, muchos de nosotros esperábamos un retorno de lo político en una forma distinta (no en la forma hobbesiana original de un globalizado Estado de la seguridad, es decir, en las dimensiones de la policía, del servicio secreto, y ahora también de lo militar, sino en forma de un poder configurador y civilizatorio a nivel mundial). Por el momento parece que a los que esperábamos eso, no nos queda más que la desvaída esperanza de una ‘astucia de la razón’ [de que sea la propia ‘astucia de la razón’ lo que lleve a la razón a imponerse], y también [nos queda] la oportunidad de reconsiderar un poco las cosas. Pues esa desgarradura de la falta de lenguaje se extiende también a nuestra propia casa. A los riesgos de una secularización que en la otra parte corre descarrilada, sólo les haremos frente con cordura si cobramos claridad acerca de qué significa secularización en nuestras sociedades postseculares.”

“Secularización” es la palabra que se acuñó para denominar la transferencia coercitiva de los bienes eclesiásticos al poder secular del estado en los territorios ganados por la Reforma y, por extensión, se empleó luego para todo lo que atañía (y atañe) a la “la domesticación exitosa de la autoridad eclesiástica por parte de los poderes mundanos”; domesticación que tiene un importante fondo argumental, porque se entiende como vertiente pública de la sustitución de las formas religiosas de pensamiento y las formas religiosas de vida por equivalentes racionales

Y esto último ya no es válido –afirma Habermas- en una sociedad “postsecular” en la que no hay más remedio que reconocer que las comunidades religiosas persisten, por secularizador que sea el entorno (o, a lo mejor –me atrevo a apuntar-, precisamente ayudadas por el incentivo de la secularización del entorno).

En estas circunstancias –sigue el filósofo alemán- no tiene sentido abandonar el *commonsense* que él considera “democráticamente ilustrado” –el del estado liberal- y replicar, por el contrario, a la fuerza de la presencia religiosa en el mundo occidental de hoy con una “algarabía de voces que rememoran el *Kulturkampf*”.

No es, con eso, que los creyentes no hayan de poner de su parte nada. Al menos, tienen que hacer tres reflexiones: tienen que (i) elaborar cognitivamente su encuentro con otras confesiones y con otras religiones, (ii) acomodarse a la autoridad de las ciencias, que son las que tienen el monopolio social del saber mundano, y (iii) ajustarse a las premisas de un estado constitucional que se funda en una moral profana”. Si no lo hicieran, resultarían destructivos.

Por lo demás, no se trata de que lleven a cabo una reflexión aislada y por su cuenta, y con eso baste, sino que, en realidad, lo que se les pide es que se integren con lealtad en el mundo de relaciones intersubjetivas que constituye el soporte de la democracia de hoy (a lo menos, la que desea Habermas). Democracia que, para que sea tal, debe conducir a los gobernantes del estado liberal a permanecer neutrales en lo que se refiere a la cosmovisión que inspira su acción gubernativa. Esto es: los gobernantes demócratas liberales tienen que atenerse a una dinámica de secularización cuando se mantienen a igual distancia de las distintas tradiciones y contenidos cosmovisionales que se manifiestan en la comunidad que gobiernan; a igual distancia pero dispuestos a aprender, desde luego sin abandonar su autonomía.

Recordemos que el antepenúltimo Habermas proponía la alternativa de la filosofía y de la ciencia. Pues bien, el penúltimo Habermas –el de 2001-2004- subraya que la ciencia no es la filosofía; que lo que hacen los conocimientos científicos que se van adquiriendo es cambiar el *contenido* de nuestra propia autocomprensión, no la manera de razonar para comprendernos.

Es verdad –reconoce- que los conocimientos científicos que perturban e inquietan más son los que más se acercan al cuerpo. La cosa es clara si se compara la trascendencia que tuvo el heliocentrismo de Copérnico y la del evolucionismo de Darwin. El primero llevó a que cambiara la idea de la importancia de la Tierra en el cosmos, en tanto que el segundo condujo a reconsiderar el puesto del hombre en la historia de la naturaleza. Pero la realidad es que, hoy (2001), la investigación sobre el cerebro nos permite conocer muchas cosas acerca de la fisiología de nuestra conciencia y, sin embargo, no consigue cambiar, con ello, la conciencia que tenemos de que somos autores y responsables de nuestras acciones.

Y debe ser así, porque, si no, sucedería (puede que ya suceda en parte) lo que preveía el filósofo Winfrid Sellars en 1960 al describir el escenario imaginario de una sociedad en la que los juegos de lenguaje de nuestra existencia cotidiana desaparecen en favor de la descripción objetivante de procesos fisiológicos de conciencia. Entre otras cosas, no se podría entender cómo podemos seguir o vulnerar reglas, sean reglas gramaticales, conceptuales o morales.

Es singular que, como advierte Habermas, los discípulos de Sellars no hayan aceptado la propuesta de éste como lo que fue -un experimento mental con clara intención aporética-, sino que lo hayan tomado como un programa de investigación, al que ellos ateniéndose hasta hoy. Y el resultado es que fracasan, como fracasan todos los que se esfuerzan en explicar nuestra psicología cotidiana en términos de pura ciencia natural. Fracasan, sobre todo, en que, para explicar por qué somos capaces de respetar o de vulnerar las reglas, se conforman con un concepto de *finalidad* metido de contrabando en el juego de lenguaje darwinista de *mutación y adaptación*, siendo así que hablar de mutación y adaptación no es suficiente –es pobre- para explicar la diferencia cotidiana que establecemos todos o casi todos entre lo que es y lo que debe ser. Cuando se describe lo que una persona ha hecho, empleamos tácitamente “momentos de una autocomprensión precientífica de los sujetos capaces de lenguaje y de acción, que somos nosotros”. Concretamos, cuando describimos un determinado proceso como acción de una persona y lo hacemos sobre la base de que no se explica como un mero proceso natural, lo que hacemos es justamente *explicarlo*, justificarlo, o pedimos a la persona que *se explique*. Y lo que está en el trasfondo de todo ello –advierte Habermas- es la imagen de las personas como seres que pueden pedirse cuentas los unos a los otros, también públicamente.

Eso además de que, en la propia investigación –la investigación concreta de investigadores concretos en lugares y momentos precisos-, los investigadores también proyectan su propia conciencia cotidiana.

Pero, en tal caso,

“Incluso cuando estamos manejando descripciones pertenecientes a la biología molecular que nos permiten intervenir en términos de

tecnología genética, incluso en ese caso, ninguna ciencia podrá sustraer al *commonsense*, tampoco al *commonsense* ilustrado, el tener que juzgar por ejemplo acerca de cómo hemos de habérselas en estas condiciones con la vida humana pre-personal.”

La situación de los creyentes en estas circunstancias –es Habermas quien lo dice- resulta paradójica:

“Frente a la religión, el *commonsense* ilustrado democráticamente, se atiene a razones que no solamente son aceptables para los miembros de una comunidad de fe. Por eso el Estado liberal democrático también despierta a su vez por el lado de los creyentes la sospecha o suspicacia de si la secularización occidental no será una vía de una sola dirección que acaba dejando de lado a la religión.”

De hecho,

“hasta ahora el estado liberal, sólo a los creyentes entre sus ciudadanos, les exige que, por así decir, escindan su identidad en una parte privada y en una parte pública. Son ellos los que tienen que traducir sus convicciones religiosas a un lenguaje secular antes de que sus argumentos tengan la perspectiva de encontrar el asentimiento de mayorías. Y así hoy, católicos y protestantes, cuando reclaman para el óvulo fecundado fuera del seno materno el estatus de un portador de derechos fundamentales, hacen la tentativa (quizás algo apresurada) de traducir el carácter de imagen de Dios que tiene la creatura humana al lenguaje secular de la constitución política.”

Pero está claro que, consecuentemente, por parte de los que no son creyentes pero sí demócratas liberales, se ha de aceptar que la fijación de los límites entre los argumentos seculares y los argumentos religiosos –que son límites difusos- *debe entenderse como una tarea cooperativa que exige de cada una de las partes ponerse también cada una en la perspectiva de la otra.*

“Las mayorías secularizadas no deben tratar de imponer soluciones en tales asuntos antes de haber prestado oídos a la protesta de oponentes que en sus convicciones religiosas se sienten vulnerados por tales resoluciones; y debe tomarse esa objeción o protesta como una especie de veto retardatorio o suspensivo que da a esas mayorías ocasión de examinar si pueden aprender algo de él.”

El lenguaje del mercado se introduce hoy por todos los poros y todo tiende a argumentarse por medio de conceptos tales como el de contrato, elección racional o maximización de la utilidad. Cosa que, en el fondo, traduce – atención a esto, que es una consecuencia de la prioridad de lo identitario de que antes hablábamos- que cada uno arguya en función de sus propias preferencias individuales. Y así no llegaremos a buen puerto. En realidad – sigue Habermas-, por eso Kant se negó a dejar disolverse el “imperativo categórico” en el remolino de un autointerés ilustrado.

“Kant estiró la libertad de arbitrio para complementarla con el concepto de autonomía, dando con ello el primer gran ejemplo de una deconstrucción ciertamente secularizadora de verdades de la fe, pero a la vez salvadora de verdades de la fe. En Kant la autoridad de los

mandamientos divinos encuentra en la incondicional validez de los deberes morales racionales un eco que es difícil dejar de oír. Con su concepto de autonomía Kant destruyó, ciertamente, la representación tradicional de lo que era ser hijo de Dios. Pero Kant sale al paso de cualquier deflación vaciadora, efectuando una transformación y apropiación crítica del contenido religioso.”

Al llegar a este punto, el esfuerzo de comprensión de Habermas puede llegar a conmover a los creyente.

“Cuando el *pecado* se convirtió en no más que *culpa* –afirma-, se perdió algo. Pues la búsqueda del perdón de los pecados lleva asociado el deseo, bien lejos de todo sentimentalismo, de que pudiera darse por no hecho, de que fuese reversible, el dolor que se ha infligido al prójimo. Pues si hay algo que no nos deja en paz es la irreversibilidad del dolor pasado, la irreversibilidad de la injusticia sufrida por los inocentes maltratados, humillados y asesinados, una injusticia que, por pasada, queda más allá de las medidas de toda posible reparación que pudiera estar en manos del hombre. La pérdida de la esperanza en la resurrección no hace sino dejar tras de sí un vacío bien tangible.”

Recordemos ahora –y lo recuerda Habermas- que es lo que, desde el ateísmo materialista, había advertido Walter Benjamin.

“Las sensaciones morales que hasta ahora sólo en el lenguaje religioso han encontrado una expresión suficientemente diferenciada, pueden encontrar resonancia general tan pronto como se encuentra una formulación salvadora para aquello que ya casi se había olvidado, pero que implícitamente se estaba echando en falta. El encontrar tal formulación sucede raras veces, pero sucede a veces. Una secularización que no destruya, que no sea destructiva, habrá de efectuarse en el modo de la traducción. Y esto es lo que Occidente, es decir, ese Occidente que es hoy un poder secularizador de alcance mundial, puede aprender de su propia historia.”

Si hace falta –y el filósofo alemán habló en la ocasión del año 2001 como si, en efecto, hiciera falta-, los que no son creyentes tendrán que dejarse interrogar por las razones incluso de carácter religioso, no –claro está- porque se trate de que, de paso, se hagan *religiosos*, sino porque es lo que, a la inversa, han de hacer los creyentes, y eso porque, en el fondo –dicho en términos imprecisos-, razón y religión se han de *controlar* mutuamente.

Así se entiende que un “ateo metodológico” como Habermas concluyera en el discurso de la Pulskirche que

“En la controversia acerca de cómo habérselas con los embriones humanos, hay muchas voces que siguen apelando al libro de Moisés 1,27: Dios hizo al hombre a su imagen, lo hizo a imagen de Dios. Que el Dios que es amor, hizo a Adán y a Eva seres libres que se le parecen, esto no es algo que haya que creerlo para entender qué es lo que se quiere decir con eso de que el hombre está hecho a imagen de Dios. Amor no puede haberlo sin reconocerse en el otro, y libertad no puede haberla sin reconocimiento recíproco. Por eso aquello que se me presenta como teniendo forma humana ha de ser a su vez libre, si es que ha de estar siendo una respuesta a esa donación de Dios en la que



consiste. Pero, pese a ser una imagen de Dios, a ese otro nos lo representamos, sin embargo, a la vez, como siendo también creatura de Dios. Y este carácter de creatura de lo que por otra parte es imagen de Dios, expresa una intuición que en nuestro contexto puede decir todavía algo, incluso a aquéllos que son amusicales para la religión. Dios sólo puede ser un ‘Dios de hombres libres’ mientras no eliminemos la absoluta diferencia entre creador y creatura. Pues sólo entonces, el que Dios dé forma al hombre deja de significar una determinación que ataje la autodeterminación del hombre y acabe con ella.”

“Este creador, por ser a la vez un Dios creador y redentor, no necesita operar como un técnico que se atiene a leyes de la naturaleza o como un informático que actúa conforme a las reglas de un código o de un programa. La voz de Dios que llama al hombre a la vida, pone de antemano al hombre en un universo de comunicación transido de resonancias morales. Por eso Dios puede ‘determinar’ al hombre en términos tales que simultáneamente lo capacita y lo obliga a la libertad. Pues bien, no hace falta creer en premisas teológicas para entender la consecuencia de que sería una dependencia muy distinta, una dependencia que habría que entender en términos causales, la que entrase en juego si desapareciese esa idea de diferencia infinita implicada por el concepto de creación divina, y el lugar de Dios (en lo que se refiere a creación del hombre) pasara a ocuparlo un hombre; es decir: si un hombre pudiese intervenir conforme a sus propias preferencias en la combinación azarosa de las dotaciones cromosómicas materna y paterna, sin tener que suponer para ello, por lo menos contrafácticamente, el consentimiento de ese otro al que esa intervención afecta. Esta lectura suscita la pregunta que me ha ocupado en otro lugar. El primer hombre que lograrse fijar conforme a sus propios gustos las características que va a tener otro hombre, ¿no estaría destruyendo también aquellas iguales libertades que han de regir entre iguales para que esos iguales puedan mantener su diferencia?”

El lector disculpará la longitud de la cita –que debo agradecer aquí (por más que lo haya hecho en nota) a la generosidad y sabiduría del filósofo Manuel Jiménez Redondo, traductor fiel (y comentador un punto perplejo) de esas elocuentísimas frases- con otra cita igualmente extensa del que luego sería Benedicto XVI, de su ponencia de 2004 en la “Tarde de discusión” con Habermas:

“1.- [...] hay patologías en la religión que son altamente peligrosas y que hacen necesario considerar la luz divina que representa la razón, por así decir, como un órgano de control, desde el que y por el que la religión ha de dejarse purificar y ordenar una y otra vez, cosa que era por lo demás la idea de los Padres de la Iglesia. Pero [...] (aunque la humanidad no sea por lo general hoy consciente de ello) hay también patologías de la razón, hay una *hybris* de la razón que no es menos peligrosa, sino que representa una amenaza aún mayor a causa de su potencial eficiencia: la bomba atómica, el hombre como producto. Por tanto, y a la inversa, hay también que amonestar a la razón a reducirse a sus límites y a aprender y a disponerse a prestar oídos a las grandes tradiciones religiosas de la humanidad. Si la razón se emancipa por completo y se desprende de tal disponibilidad a aprender y se sacude tal correlacionalidad o se desdice de tal correlacionalidad, la razón se vuelve destructiva.

“Kart Hübner planteaba no hace mucho una exigencia similar diciendo que en tal tesis no se trataba inmediatamente de un ‘retorno a la fe’, sino que de lo que se trataba era de que ‘nos liberásemos de esa obcecación de nuestra época, conforme a la que la fe no podría decir ya nada al hombre actual porque la fe contradiría a la idea humanista de razón, Ilustración y libertad que ese hombre tiene”. Yo hablaría, por tanto, de una necesaria correlacionalidad de razón y fe, de razón y religión, pues razón y fe están llamadas a limpiarse y purificarse mutuamente y se necesitan mutuamente, y ambas tienen que reconocerse mutuamente tal cosa.

“2.- Esta regla fundamental debe hallar concreción en el contexto intercultural de nuestra actualidad. Sin duda dos importantes intervinientes en esa correlacionalidad son la fe cristiana y la cultura secular occidental. Y esto puede decirse y debe decirse sin ninguna clase de eurocentrismo. Pues ambos (cultura secular occidental y fe cristiana) determinan la actual situación mundial en una proporción en que no la determinan ninguna de las demás fuerzas culturales. Pero esto no significa, ni mucho menos, que se pueda dejar de lado a las otras culturas como una especie de *quantité négligeable* (de magnitud despreciable). Para ambos grandes componentes de la cultura occidental es importante ponerse a escuchar a esas otras culturas, es decir, entablar una verdadera correlacionalidad con esas otras culturas. Es importante implicarlas en la tentativa de una correlación polifónica, en la que ellas se abran a sí mismas a la esencial complementariedad de razón y fe, de suerte que pueda ponerse en marcha un universal proceso de purificaciones en el que finalmente los valores y normas conocidos de alguna manera o barruntados por todos los hombres lleguen a recobrar una nueva capacidad de iluminación de modo que se conviertan en fuerza eficaz para una humanidad y de esa forma puedan contribuir a integrar el mundo.”

### ***Aún más allá de Habermas, la epistemología relacional de Donati***

Para preguntarme ahora si aún podemos ir más allá –concretar algo más-, debo referirme, por último, a lo que llevo refiriéndome hace más de diez años (desde *Recreación del humanismo*, 1994<sup>224</sup>): a la propuesta relacional de Pierpaolo Donati.

Las buenas intenciones de los organizadores y asistentes al Foro de las Religiones, al Parlamento de las Religiones del Mundo o a lo que viene promoviendo la Asociación UNESCO para el Diálogo Interreligioso, no han conseguido resolver –ni siquiera interreligiosamente- un problema en el que primero hay que saber qué es lo interreligioso y si todos queremos ser interreligiosos (porque la verdad es que algunos de los principales sostenedores de esa causa comienzan –o terminan- por decidir quién puede ser interreligioso y quién no, o sea con la santa inquisición sobre el pensamiento del prójimo, y,

---

<sup>224</sup> José Andrés-Gallego: *Recreación del humanismo, desde la historia*, Madrid, Editorial Actas, 1994, VIII: “De la mera supervivencia a la creación de una nueva cultura”.

si uno empieza por esto, es que empieza por rechazar la posibilidad de convivir, o sea que se excluye<sup>225</sup>).

Lo que queremos todos (mejor: muchos) es convivir. Y a eso se acerca más la propuesta de Habermas.

Ahora bien, por razones de pura lógica sistémica (y de diálogo), lo que hay que preguntarse de seguida es si nuestras reglas son las mismas. Y es obvio que no; de manera que lo primero que tenemos que resolver es hacerlas compatibles.

Pues bien, Pierpaolo Donati ha observado que, siendo tantos los sistemas éticos ofrecidos en los trescientos años últimos (escribía hacia 1990<sup>226</sup>), todos ellos se pueden reducir a cuatro grupos: (1) el clásico de la *ética natural*; (2) el de los que conciben la ética como *producto de contratos y pactos*, fruto de convenciones e intenciones; (3) el de los que la entienden como una regla necesaria para la convivencia política, de suerte que la traducen en un *sistema público de derechos individuales*, y (4) el de los “consecuencialistas”, que proponen *la eficacia como criterio*.

Lo que descubrió, así, Donati es que los cuatro sistemas constituyen los ejes naturales de una relación dialéctica y compleja de idas y retornos: *ética natural* y *ética pública* –dice- *forman el eje de legitimación* de un posible sistema ético

---

<sup>225</sup> No dudo en referirme al contraste que hay entre las palabras habladas y las palabras escritas del notable valedor de esta causa que es. Hans Küng. Sobre las segundas, *vid.* su *Proyecto de una ética mundial*, Madrid, Editorial Trotta, 1991, 173 págs., y *Una ética mundial para la economía y la política*, Madrid, Editorial Trotta, 1999, 319 págs. Además, *Hacia una ética mundial: Declaración del Parlamento de las Religiones del Mundo*, ed. de Hans Küng y Karl-Josef Kuschel, Madrid, Editorial Trotta, 1994, 109 págs., y el conjunto de propuestas, de muy diversos autores, contenido en *Reivindicación de una ética mundial*, ed. de Hans Küng, Madrid, Editorial Trotta y Asociación UNESCO para el Diálogo Interreligioso, 2002, 237 págs. También, Hans Küng: *¿Por qué una ética mundial?: Religión y ética en tiempos de la globalización: Conversaciones con Jürgen Hoeren*, Barcelona, Herder, 2002, 206 págs. En el ámbito hispano, la facilidad con que propuestas en pro de la tolerancia, como éstas, pueden derivar hacia la intolerancia queda patente en la obra de Juan José Tamayo: *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, Madrid, Editorial Trotta, 2004, 309 págs., que es, en parte, un nuevo *Índice*, pero de fundamentalismos. Así no hay manera.

<sup>226</sup> Lo que sigue, en Pierpaolo Donati, “El hombre postmoderno y la enseñanza social de la Iglesia”: in *El hombre: inmanencia y trascendencia*, Pamplona, Eunsa, 1991, pág. 1.231-1.266, y “El desafío del universalismo en una sociedad multicultural”: *Revista internacional de sociología*, núm. 17 (1997), 7-39. Él mismo había vuelto sobre ello en *Teoria relazionale della società*, Milán, Franco Angeli, 1991 (<sup>2</sup>1992), sobre todo pág. 271-81 y 289-94, y volvería en “Introduzione: Il problema dell’etica civile e il caso italiano”, en Peter Koslowski, Derrick de Kerckhove, Jeffrey C. Alexander: *L’etica civile alla fine del xx secolo*, a cura di Pierpaolo Donati, Milán, Mondadori, 1997, pág. 5-42. También, del mismo autor, *La ciudadanía societaria*, Granada, Universidad, 1999, pág. 209-215 y 279-282, y especialmente en *Pensiero sociale cristiano e società post-moderna*, Roma, Editrice A.V.E., 1997, 378 págs, sobre todo 41-68, 101-108, 113-147, 331-364. Por otro lado, el mismo Donati lo ha proyectado sobre la evolución de la familia: así en *La famiglia come relazione sociale*, Milán, Franco Angeli, 1989, 318 págs., y *La famiglia nella società relazionale*, 2ª ed.; Milán, Franco Angeli, 1989, 411 págs.

común (quiere decirse que *es posible*: que no es imposible), en tanto que *ética contractual y consecuencialismo constituyen el eje de la adaptación*.

De ese modo, resulta que las múltiples y heterogéneas propuestas éticas de los siglos XVIII-XX han obedecido a una inconsciente lógica interna; han sido manifestaciones parciales de una sola realidad, a las que cabe devolver (a las que es vital devolver) su nexo de unión.

Para ello, habrá que hacer conscientes a quienes propugnan cada uno de los cuatro sistemas de que ninguno de ellos tiene el carácter de sistema completo, es decir de *metasistema*; en unos casos (aquellos tres en los que se hace una cierta profesión de agnosis), porque esa misma agnosis implica por lo menos la ausencia de ese metasistema y supone, por tanto, la consideración del respectivo como subsistema; en el otro (en el de la ética natural), porque lo que sigue sólo es posible mediante la voluntad de omitir el planteamiento metasistémico con el que puede y suele ser interpretado este sistema. Los cuatro han de aplicarse como *subsistemas*.

En los tres primeros sistemas –los que llamamos agnósticos–, eso no reviste dificultad (teórica) porque su propia base teórica es relativa y, por tanto, subsistémica, alejada de cualquier “absolutización”. El problema es que, con frecuencia, de hecho, se aplican como metasistemas –cada uno de ellos– y así no hay quien se entienda (ni conviva).

Exactamente lo que acabo de decir: lo grave no es que, así, no nos entendamos (cosa que podemos resolver organizándonos en cómodos compartimentos estancos); lo grave es que no nos permite convivir –sin excluir a nadie– y, por tanto, no convivimos. O convivimos *matando* la posibilidad de que otros convivan.

Se entenderá mejor lo que quiero decir si lo concreto con la historia real y pongo los ejemplos capitales que ya puse en *Recreación del humanismo* (1994):

¿Ejemplo de una ética contractual aplicada como metasistema para dar lugar a la perversión? Yalta (1945) y la sumisión de millones de hombres y mujeres a un sistema de vida indeseado y perverso él mismo; un sistema que ha pervivido casi cincuenta años: bastante más de una generación. Que, eso sí, ha permitido convivir a los que estaban fuera de él.

¿Un ejemplo de perversión de un sistema público de derechos individuales por haberlo aplicado como metasistema? Pensemos en tantas formas de exclusión de grupos étnicos como tales; exclusión que, so capa de etnia, tiene eficacia individual: excluye hombre a hombre a muchos hombres. Nos narraría Juan Bautista Olaechea en el libro *Indigenismo desdeñado* (1992<sup>227</sup>) las vicisitudes por que pasó la *Cédula de los Honores*, promulgada por Carlos II al

---

<sup>227</sup> Madrid, Editorial Mapfre.

acabar el siglo XVII para que se equiparasen enteramente los caciques indios a los hidalgos de Castilla y el resto de los indios a los llamados *hombres libres*. Fue esto lo ocurrido: que el rey aquel la promulgó y ni siquiera se había publicado, mucho menos aplicado, en vastos territorios, bien entrada la segunda mitad del XVIII: casi una centuria después.

Pero no es cosa del pasado y no están lejos los ejemplos más graves y extendidos: sin ir más lejos, el aborto.

¿Ejemplo, en fin, de empleo metasistémico de un consecuencialismo, también para abocar a soluciones disparatadas? La teología de Jon Sobrino (*Cristología desde América Latina*: 1976) si llega a dar por bueno cualquier medio -por tanto entre otros la violencia- que sea *útil* a un buen fin, cuando alaba *la revolución epistemológica de Marx*, según la cual “la realidad es conocida en cuanto es captada como exigencia de transformación”. Gustará o no el ejemplo; pero la perversión *posible* en un principio tal se palpa en el hecho de que fuera eso exactamente, la transformación de la sociedad, y no una pura aberración como a veces creemos, lo que hizo que en la Alemania de los años treinta, hasta entre teólogos y gentes dedicadas al cuidado de minusválidos, se difundiera la creencia de que la esterilización e incluso la eutanasia podía llegar a ser una solución necesaria, como ha hecho ver Ernst Klee en *Euthanasie*<sup>228</sup>. Había razones: eran marginados, vivían *fuera del cuerpo del Volk*, en una situación que dio en llamarse *Ballastexistenzen*, completamente improductiva. Y las autoridades respaldaron estas creencias con una campaña eutanásica que contaría por millares las víctimas. Sólo un famoso sermón del obispo católico de Münster, Clemens August Graf von Galen<sup>229</sup>, y las adhesiones que suscitó en el episcopado indujeron a Hitler en agosto de 1941 a ordenar que se detuviera. Pero no se detuvo. Después de esa fecha, uno o dos días antes de que entraran los rusos, sólo en Meseritz-Obrwalde, en Pomerania, serían “desinfectados” 18.000 pacientes reclutados en toda Alemania. En Auschwitz-Birkenau, a los *Musselmänner* que llevaban dientes de oro se les marcaba en las espaldas antes de introducirlos en las cámaras de inhalación para recuperar luego las piezas.

Comprendo que solivante, en los tiempos que corren, que alguien tenga la osadía de meter en un mismo saco la teología de la liberación y la eutanasia nazi (pero ¿por qué sólo la nazi y no la sedación llevada al extremo de que el anciano muera, si es que muere por ella?). Estoy más que seguro de la diferencia de talante que hubo entre Sobrino y Hitler. Incluso, sé que todos incurrimos en el misterio de hacer el mal sin pretenderlo. Pero me inclino más por el talante de Von Galen y me remito a los efectos (sin duda, una

---

<sup>228</sup> *im NS Staat. Die “Vernichtung lebensunwerten Lebens”*, Frankfurt am Main, Fischer, 1983, 502 págs.

<sup>229</sup> “*Nie, unter keinen Umständen, darf der Mensch, ausserhalb des Krieges und der gerechten Notwehr einen Unschuldigen töten*”: cit. Klee, pág. 334.

parte de los efectos). Pensemos, por ejemplo, en *el cura Pérez*, que, de manera paradigmática, pasaría del compromiso social a la acción armada en muy pocos años y apuraría así las consecuencias de planteamientos que, inicialmente, parecían ser puramente caritativos. Ordenado sacerdote secular por Pablo VI, Manuel Pérez había pasado a Francia con otros dos sacerdotes, aragoneses como él, en los años sesenta del siglo XX, con ánimo de trabajar como sacerdotes obreros en los suburbios de Arras y París. De allí habían ido a parar a Santo Domingo y de aquí a Colombia, siempre de marginados en marginados y sin abandonar su vida sacerdotal... hasta que, en Colombia mismo, se incorporaron al Ejército Nacional de Liberación (ENL), que había contribuido a organizar el también sacerdote Camilo Torres. *El cura Pérez* llegaría a ser el jefe del ENL. En 1998, cuando murió, se le atribuían “los quinientos atentados dinamiteros a los oleoductos petroleros, que envenenaron aguas y pudrieron miles de hectáreas de tierra cultivable [...] las minas ‘quiebrapatras’ que dejaron en aldeas renuentes a la guerrilla [...] docenas de jornaleros y muchachas sin piernas [...] centenares de secuestros [...] atentados, asaltos, asesinatos, bombas, pobres policías o reclutas ametrallados en las carreteras, luego de una emboscada”. En 1993, había llegado a ordenar que se diera muerte a otro cura español, Javier Cirujano, que, a partir de una aldea de la costa de la propia Colombia, San Jacinto, había fundado escuelas, talleres y granjas agrícolas y desarrollaba un activísimo apostolado social, pero que no callaba el rechazo del liberacionismo marxista y de la guerrilla. Lo torturaron, lo castraron y acabaron matándolo a golpes<sup>230</sup>.

¿Que hay que decir también una aplicación metasistémica equivocada – perversa, por qué no- de la ética natural, y eso por prescindir de su naturaleza dialógica? La vieja afirmación de que el error equivale a la nada –según aquello de los trascendentales del ser- y que la nada no puede ser sujeto de derechos? Fue –en parte- la justificación de la dictadura de Franco.

Y es que, a quienes aseguran la verdad del sistema de la ética natural, también hay que pedirles que acepten la condición de subsistema, y eso como consecuencia de lo que acabo de decir: en su caso, no hay relativismo que valga –es cierto-, pero sí hay respectivismo. Esto es: la ética natural es metasistémica cuando se relaciona con los otros tres subsistemas. Por tanto, sin esta relación, es subsistémica asimismo.

Y, en todo caso, su carácter de metasistema se podrá mantener *ad intra*, como autorreferencia, y podrá (incluso deberá) manifestarse *ad extra*, pero tanto sólo como testimonio de que sus seguidores creen en una verdad segura

---

<sup>230</sup> Cfr. Plinio Apuleyo Mendoza: “‘Cura Pérez’: la otra cara del apóstol”: *ABC*, 12 de abril de 1998. Otro punto de vista, Fabiola Calvo Ocampo: *Manuel Pérez, un cura español en la guerrilla colombiana*, Madrid 1998, 174 págs.

que es suficiente por sí misma (pero, entre otras cosas, porque se constituyen también en la relación con los que piensan de otro modo y, además, respetan que piensen de otro modo). El sistema de la ética natural, por tanto, *ha de ser subsistema y metasistema a un tiempo*. Operativamente, ha de aceptar el plano de igualdad con los demás sistemas y, a la vez, mantenerse -en cierto modo, en sí mismo, quiero decir afirmándolo de sí mismo, prescindiendo de que sea aceptado- como última referencia que justifique la orientación de la conducta y, por tanto, la valoración de los hechos y, consecuentemente, el conocimiento.

Pero, como se ve (y esto es fundamental), la propuesta de Donati no es una solución de emergencia, para afrontar el pluralismo ético actual, sino más bien la afirmación de que el pluralismo ético actual no es sino la consecuencia de que la gente pueda constituirse moralmente en libertad -según su propia decisión-, cosa que es siempre necesaria.

No se trata, por tanto, de una táctica. Ciertamente, en un mundo de grupos humanos regidos por sistemas distintos, sólo una relación de *do ut des* puede permitir a todos -también a los defensores de la ética natural- comprender y hacer propios los logros de los otros sistemas. Pero la realidad -que es mejor que sepamos y aceptemos, porque es precisamente la realidad- es que las cuatro son formas parciales de un metasistema, si es cierto que son complementarios, como dijimos. La justificación final de la propuesta no radica en una conveniencia de 1990, sino que se trata de un descubrimiento debido a los problemas que tenía el mundo planteados en 1990. Que es distinto.

Quiero decir que aquella tetralogía de subsistemas y sus posibles relaciones no son lo único o lo mejor que se puede hacer para aprovechar una *oportunidad* en una coyuntura difícil e incluso crítica de la cultura occidental, sino una manera de entender mejor la realidad gnoseológica en sí, por más que haya sido la historia (la de la filosofía y la de lo demás) de 1700 hasta hoy la que ha dado lugar a conocerlo, por medio del elenco de respuesta que se han suscitado.

Al llegar a este punto, se ha dado ya -a mi juicio- un paso que no ha llegado a dar Habermas: la relación intersubjetiva no sólo es posible, sino coherente, y no sólo es esperanzadora, sino que tiene un fundamento sistémico.

Ahora bien, para que sea más útil, hay que dar aún otro paso:

“Si el conjunto del sistema no debe incurrir en un vacío *relacionismo* -escribe Donati-, ha de poseer algún mecanismo de control para administrar las parejas binarias, especialmente interior/exterior y la misma *re-entry*, que permita que la integración paradójica sea reconducida hacia un sentido ético.”

Pero, por lo mismo,

“ese meta-código no debe ser entendido como un control puramente externo ni sólo interno, sino como un límite entre los sub-sistemas y entre el conjunto del sistema considerado y su ambiente.”

Entiendo que está hablando –en el caso de las relaciones internacionales, por ejemplo- de la existencia de una constitución escrita desarrollada en clave subsistémica y de unos actores –unos seres humanos- que la asuman y actúen respetando ese límite.

Hay, pues, *consensus*, pero no es una “convención” sobre la existencia ni siquiera la aceptación fáctica, pragmática, de que existen relaciones sociales fundamentales en las que apoyar toda ética, sino sobre la existencia de relaciones subsistémicas que pueden ser complementarias.

Y que, por ser complementarias, permiten y aconsejan (las dos cosas) una *epistemología relacional*. Que deberá plasmarse en una *hermenéutica reflexiva*.

Es decir: deben corresponderse *concepción antropológica y sociológica* (como sistema de relaciones: estructura, en las dos acepciones, la amplia y la restringida, de esta palabra), *gnosología* (como conocimiento *de* relaciones y *por medio de* relaciones), *epistemología* (como sistema de subsistemas complementarios) y *hermenéutica* (como *circularidad reflexiva* de la investigación). Cuatro planos distintos y enlazados. La práctica y el conocimiento -las dos cosas- proceden por relaciones, explica Donati resumiendo de esta otra forma la propuesta; el mismo ser humano es individuo en relación, por más que la relación no forme parte –dice-, en el plano ontológico, de la persona.

### ***La duda y la sospecha como dos decisiones libres***

¿Y el cristianismo?, ¿dónde queda?

Antes de responder a esta pregunta, querría advertir que, quizá sin saberlo, la epistemología relacional de Donati tiene que ver con el carácter voluntarista que ha tenido el racionalismo y que es el que está detrás de la propuesta que hace Higinio Marín en este libro.

En puridad, no se puede decir que la facies voluntarista del pensamiento cartesiano sea una novedad<sup>231</sup>. Pero sí se puede afirmar que sólo se han fijado en ella los filósofos, y no todos. La mayoría se ha conformado con subrayar la

---

<sup>231</sup> Aunque no fue el primero en advertir el fondo voluntarista de Descartes, resulta especialmente lúcida y penetrante la tesis doctoral de Leonardo Polo: *Evidencia y realidad en Descartes*, 2ª ed., Pamplona, Eunsa, 1996, 312 págs. La primera edición que conozco se hizo en Madrid, Ed. Rialp, 1963. Es muy útil y certera la reelaboración de Rafael Corazón Menéndez: “Descartes, un nuevo modo de hacer filosofía”: *Anuario filosófico*, núm. 55 (1996), 441-461. Varios de los aspectos que se tocan en esos textos deben ser completados con el papel de lo ético (y, al cabo, de lo religioso) que, en ese mismo proceso cognitivo, explica Richard Davies: *Descartes: Belief, scepticism and virtue*, Londres y Nueva York, Routledge, 2001, 371 págs.



trascendencia del *cogito ergo sum*. Hasta ese momento, como recuerda Higinio Marín, en la filosofía predominaba la *admiración* ante la existencia de una realidad *distinta de mí*, que había sido, en definitiva, el punto de partida de Aristóteles.

La admiración de Aristóteles, como advierte Higinio Marín, no surge sólo ante lo extraordinario, sino ante todo lo real, por lo tanto también ante lo ordinario (y no puede ser de otro modo, porque lo que suscita la admiración es, al cabo, el hecho de que lo otro sea otro o, mejor, su mera existencia). “No se trata, pues –sigue Marín-, del pasmo ante lo sobrecogedor tan del gusto de nuestro tiempo y que más que despertar la inteligencia la colapsa por saturación. La admiración no procede de un tumulto exterior. Procede de una desprevenida jovialidad interna que nos deja caer en la cuenta de lo que vemos y casi verlo por primera vez.”

Pero eso quiere decir que *la admiración renueva lo visto* y que, por tanto, en el propio Aristóteles, el conocimiento no empieza con la mera aprehensión sensible y su interpretación, sino que “la admiración surge de un *afecto* por las cosas del que se sigue la posibilidad de que nos *afecten* y la *afición* por ellas.” Bien entendido que Marín no considera ese afecto como un sentimiento, sino *lo que mantiene la afición a salvo de la rutina de lo acostumbrado*.

¿Contrasta lo que acabo de decir con aquella idea del amor y de la belleza como modo de conocer? Más bien invita a pensar que, en el origen, todo es uno o, al menos, puede ser todo uno. Y no puede suceder, además, de otra forma, si repuramos en serio la idea de la unidad del ser humano y de la unidad de lo que constituye cada una de sus acciones.

De todas formas, al hablar de todo esto, Marín se mantiene en la idea clásica de que todo ello tiene que ver con el paso del mito al *logos*, que es lo que constituye propiamente la primera conquista de la filosofía. Sólo que, precisamente por eso, dice que esa previa afición al conocimiento se constituye justamente en *prólogo* y que ese prólogo implica una cierta ingenuidad –llega a decir que una cierta infancia, siquiera sea por analogía-, que es un requisito insoslayable para llegar a conocer. Es decir: tenemos que hacernos ingenuos, o sea tomar conciencia de que ignoramos, si queremos llegar a saber y, por lo mismo, en la medida en que sepamos más, nos preguntaremos más cosas y, por tanto, ahondaremos en la dimensión de nuestra ignorancia, de manera que la veremos mayor cada vez.

Más aún: si no es así –si llega un momento en que creemos saber lo necesario-, nos cerramos el paso al progreso en el conocer.

Esto, de otra manera, lo había advertido también Aristóteles. Pero Marín añade que esa ingenuidad inicial que hace posible que nos admiremos implica una visión positiva del mundo: *no es posible admirarse de aquello de lo que se teme un daño*, dice. *No es que en el mundo no acechen amenazas o escaseen los motivos para el espanto y no sean visibles las astillas y fragmentos rotos*

*de casi todo. Es que entre los escombros siguen creciendo los prodigios y entre las ruinas resurgen de continuo las ocasiones para maravillarse y aventurar una nueva indagación.*

Hay afán de indagar todavía más, al cabo, si quien indaga mantiene la esperanza en el resultado de la indagación.

Ésa es la novedad de Descartes (en este orden de cosas): que, en él –explica Marín-, el centro de gravedad del conocimiento se desplaza desde la precedencia o el carácter exterior de lo real que recaba nuestra atención hasta nuestra propia atención en sí, que se constituye, de esa manera, en la interioridad bajo cuya vigilancia puede quedar asegurado el conocimiento como verdadero o como fiable. O sea que lo primero es dudar, no admirarse: *al dudar -esto es: mediante el acto libre de la duda-, el conocimiento se desagrega del mundo, le resta su protagonismo y reniega de su condición pasiva para erigirse en acción originante.*

Lo que debe llamar la atención –más de lo que se ha dicho hasta ahora en la *vulgata* de la historia de la filosofía- es lo que implica ese acto *libre* de la duda. Y es ello que, en el principio del conocimiento, hay un acto de ejercicio de la *libertad*. Es decir: hay un *querer* (conocer o dudar), que supone una *decisión* y, por tanto, una *opción*, un acto volitivo en último término.

No se puede decir que, en la historia de la filosofía se desconociera el carácter voluntarista del pensamiento de Descartes. Pero quizá no se ha llegado a entender sus consecuencias<sup>232</sup>. Incluso sus consecuencias positivas; porque, como dice Higinio Marín en nota a pie de página,

“el idealismo consiguiente a la afirmación cartesiana del *cogito* es también una forma de expresar la principialidad libre del sujeto, y puede plantearse si es posible la reivindicación de dicha principialidad -característica definitiva de la modernidad-, esto es, del carácter libre del sujeto que afecta al proceso del conocimiento, no ya sin derivar en idealismo, sino modalizando dicha principialidad en confianza y en incorporación protagonizada por el sujeto en el contexto de una tradición que, eso sí, tiene ya la forma inevitable de la libertad, de la libre incorporación de los sujetos.”

Ésta es la cuestión (pero, lo adelanto, sólo la *primera* cuestión): si es posible tomar pie, para construir nuestra forma de vivir (en convivencia), sobre la arena movediza de la duda cartesiana.

Que las consecuencias en la historia gloriosa de la filosofía no han caminado por ese sendero, bien lo sabemos. Descartes salió bien del paso remitiendo a Dios –al Dios de los cristianos fieles al obispo de Roma- como origen de la existencia del pensamiento y de la realidad y como garantía de la correspondencia entre ambos. Pero sus principales sucesores fueron sacando otras consecuencias. *Entre Descartes, Kant y Freud*, dice Higinio Marín, hay

---

<sup>232</sup> Higinio Marín también remite a Polo: *Evidencia y realidad en Descartes*, cit. *supra*.

*una discontinuidad reveladora de su común alineamiento.* La discontinuidad fundamental se yergue entre los dos últimos, entre Kant y Freud, y tiene el punto culminante en la discontinuidad entre Hegel y los posthegelianos (incluidos no pocos hegelianos) y, también, en la disensión entre Hegel y Kant: Hegel creyó ya probar la perfecta coincidencia entre racionalidad y realidad. Pero la duda metódica de Descartes estaba en la antesala de la sospecha; porque había dejado *ex-puesto* al sujeto, explica Higinio Marín. Y eso fue lo que había asumido Kant. Marín lo explica con una referencia a Rousseau que es importante porque no lleva sólo a lo moral, sino a lo radical de lo moral, que es la propiedad, según se puede desprender de lo que dice el ginebrino cuando describe la iniciación del mal como la exclamación del primer *mío* (que para la modernidad y epistemológicamente hablando –advierte Higinio Marín-, cabe situar en el *cogito*).

Y el asunto es grave porque, con *los filósofos de la sospecha* –creo recordar que fue Paul Ricoeur quien llamó de este modo a Marx, Freud y Nietzsche- la duda metódica se convirtió en duda psicológica y, al cabo, en duda moral: los filósofos de la sospecha se constituyeron en descubridores de las *verdaderas causas* de la actuación humana –las que no suponía siquiera el propio agente- y, con Foucault, acabaron por darse a desenmascarar a quienes empleaban la inconsciencia ajena sin otro fin que dominar a los demás.

Así, con Nietzsche, el problema de la objetividad del conocimiento se ha transformado ya en el problema de la superación de las determinaciones previas y, por tanto, en el problema de la libertad, que, por lo mismo se hace idéntico con la cuestión de la originalidad: hay libertad donde hay creación, explica Higinio Marín (y nos induce a evocar, es obvio, lo que decíamos sobre el fondo nietzscheano del 68 en el siglo XX y la presentación de la creatividad como absoluto y, con ello, con la posibilidad de alcanzar legítimamente –o, mejor, sin necesidad de legitimarlo- el culmen de la belleza o el de la violencia).

### ***Pero también es libre el conocimiento***

Pues bien, en este punto es donde Higinio Marín llega al núcleo de lo que nos induce a afirmar la posibilidad de construir un nuevo orden que nos permita convivir, siendo así que se trata de apoyarlo en el propio acto libre que subyacía en Descartes. Sencillamente, se trata de que no nos conduzca a la sospecha.

Creo que exactamente en este punto se da la mano la propuesta de Higinio Marín –la nuestra (quiero decir, modestamente, también la mía)- con la propuesta de Habermas. Dicho de otra manera: con o sin *Spatkapitalismus*, la convivencia ha de ser fruto de un diálogo que, si se quiere, podemos llamar intersubjetivo aunque algunos prefiramos llamarlo interpersonal y –otros-

deduzcan que, si es interpersonal, no se trata en rigor de un diálogo, sino, ante todo, de una *conversación*<sup>233</sup>. Que es más importante.

Sólo que, en lo que acabo de decir, ya hay algo más: ya no he hablado de que *se puede* apoyar la propuesta en el acto libre del que partió Descartes, sino que *ha de ser* fruto de ese diálogo, que es la consecuencia directa de aquel acto libre. Esto es: ya no nos preguntamos sobre la posibilidad, sino que afirmamos la necesidad. Y eso lo explica Higinio Marín sin renunciar a la admiración de Aristóteles: al contrario, vinculándolo a ella. Lo única que viene a añadir –si le entiendo bien– es que, una vez planteada la duda cartesiana y dejada la solución a la libertad de cada hombre y de cada mujer, ya es inevitable *optar* por *admirarse* o por *sospechar* ante la realidad que nos muestra como distinta a nosotros mismos.

Dicho aún de otra manera, la *admiración* de que hablaba Aristóteles se puede conjugar con la duda que propuso Descartes si se plantea como *declaración explícita*, dice Marín, como *exhibición inicial de la favorable presunción respecto de lo dado, bien como noticia del mundo o como tradición del saber humano*. Y, en tal caso, ya no cabe sospechar de ella, ni, por tanto, desenmarcar nada. Sencillamente, lo que cabe es, una vez *decidido* que ése sea el punto de partida, ver hasta dónde podemos llegar en el conocimiento de la realidad.

Ni que decir tiene que ese conocimiento nos puede descubrir –nos descubre– engaños. Incluso que nos engañamos en tal o cual momento o situación a nosotros mismos. Pero, cuando eso ocurre, el conocimiento nos lo *descubre*, no nos lo *presupone*. El inteligente y –según Chesterton– bien humorado Tomás de Aquino pudo mirar ingenuamente al cielo cuando alguien le dijo que pasaba un buey volando (creo recordar que era un buey, aunque la memoria me falla); pero esa ingenuidad, en un hombre inteligente, pudo reunir muchas cosas en una sola: bondad, confianza, ironía, sorna, pero también una *actitud* que consistiera en partir de que, en el peor de los casos, la única forma de averiguar lo que pasa en un lugar concreto es mirar hacia él, aunque lo tomen a uno por ingenuo y la historia se cuente de boca en boca per sécula seculorum.

Marín viene afirmar, en último término, que, en Descartes pero también en los que quieran partir hoy de Aristóteles, *tienen que partir de un momento optativo*, en el cual cada uno se incorpora a una visión del mundo y asume los supuestos de esa visión, al menos, como vitalmente vinculantes.

Se me dirá que, con eso, reconocemos, al paso, que, en la aceptación de Dios, hay también una decisión y que, por tanto, podemos *construirlo*, crearlo, inventarlo. Y a eso diré que justamente lo primero es lo que dice Higinio Marín –con más prudencia y mejores matices de los que voy a emplear para

---

<sup>233</sup> Lo apunta Estrada en algún lugar de su obra sobre el pensamiento de Habermas, citada ya en estas páginas, y lo hace remitiendo a un teólogo protestante, si la memoria no me falla.

resumirlo-: primero, la palabra que prefiere no es la de *decisión*, sino *decantamiento*<sup>234</sup>. Una cosa es decidir lo que vamos a hacer en un momento o en una ocasión concreta y otra distinta dejarse llevar –o ponerse en manos- de una orientación global de la existencia; orientación por la que *optamos*, en efecto, pero, a veces, porque *nos pasan cosas* y nos dejamos llevar por lo que suponen. A ese dejarnos llevar no es ajena la libertad; pero no suele generarse por la mera fuerza de la libertad; está en nuestro poder –sigue- pero tal vez de forma oblicua, decidiendo otras cosas de menor índole y, sin embargo, *decisivas*: tales como estimar y decir siempre la verdad, dar a cada uno lo suyo, no despreciar a los demás ni su punto de vista, agradecer la belleza que se nos brinda... De *decisiones* como éstas, se siguen orientaciones globales de la existencia que le dejan a uno admirarse y tener esperanza y que entrañan un momento optativo que, no obstante, no es un acto singular de perfiles netos y que sugiere una opción intelectual o moral ante un menú de posibilidades, sino un lugar al que bien puedo llamar *yo*, como lo llama Charles Taylor. Más que como una *decision*, el *momento optativo* se podría describir, por tanto, como una “polarización”, o una orientación, o un perlivamiento, o una deriva, o una cadencia...

En esta tesitura, los católicos podemos seguir diciendo que se puede llegar a afirmar la existencia de Dios por una vía racional; se proclamó en el Concilio Vaticano I y no hay necesidad de rasgarse las vestiduras porque añadamos que, no obstante, eso es tan cierto como que *no es suficiente* para nadie que se haya preguntado si existe Dios y si, además, somos capaces de conocer la verdad (que es lo que puso en duda Descartes, aunque fuera por puro método). A quien se ha hecho esa pregunta (y somos legión) la prueba racional de que Dios existe tendría que probarle, primero, la capacidad verificadora de su propia razón.

Por pura experiencia –directa y personal-, debo afirmar que hay gente –inculta y también culta- que no se ha hecho nunca esa pregunta. En los casos que he conocido, se trata de mujeres que expresan muy en concreto *que nunca ha dudado de lo que le transmitieron sus padres*. Se trata, es obvio, del modo de *estar en el mundo* a que nos referíamos con el concepto antropológico de cultura. Pero eso no quita la hondura del asunto ni permite desechar la posibilidad de que esa actitud haya implicado también un *momento optativo*. Lo que añade a nuestra reflexión, si acaso, es que *es posible* optar de ese modo y hasta ese punto.

Pero es difícil que no optemos. Decía Robert Spaemann en 2003 y cita Higinio Marín que “hoy hemos de tener incluso más claro que en la Edad Media y que en la Antigüedad que, sobre la aceptación de la idea de Dios, gravita un punto de opción que no se nos presenta simplemente como la conclusión de una prueba racional.”

---

<sup>234</sup> Estas y las precisiones que siguen, en comunicación personal de 23 de mayo de 2005.

Marín descende abiertamente a advertir que, por tanto, incluso aquellos que sostienen versiones filosóficas del mundo marcadamente críticas con el cartesianismo y su herencia histórica –racionalismo, idealismo, subjetivismo y demás-, por ejemplo –me atrevo a concretar- todo filósofo realista y, más concretamente aún, aristotelicomicista, tiene que partir *ineludiblemente* de una *opción* inicial sobre cuál es la índole de la real y acerca de cómo se constituye el sujeto.

El problema, añadía Spaemann, es que, si no nos tomamos en serio la razón, tampoco podemos tomarnos en serio a nosotros mismos.

Es, a la postre, ponerse junto a Nietzsche.

A mi entender, el enlace de lo que deduce Marín con la epistemología relacional de Donati es claro: esa nueva posición, explica, consiste en afirmar la prioridad del sujeto sobre todas y cada una de las distintas versiones comprensivas del mundo y del sí mismo; no porque las preceda cronológicamente –que no las precede-, sino porque todas y cada una de esas versiones han interiorizado, como un elemento constitutivo, la crisis por la que el sujeto (surgido de ellas) se enfrenta a ellas mismas, *imponiéndoles unas exigencias de autenticidad con las que se las apropia como libremente suyas, o bien se desprende de ellas como de una piel que se le hubiera resecado y perdido la vida*. “La forma en la que las versiones del mundo han asumido esa crisis es precisamente tenerse por tales –esto es, versiones- mediante el reconocimiento del carácter libre de quienes las habitan cognitiva y vitalmente.”

Pero, en tal caso, de esa diversidad sólo puede sacarnos una epistemología que las relacione.

### ***La posibilidad (y los límites) de la esperanza humana en lo humano***

En lo que se ha dicho a partir de la cita de Spaemann, se ha dado un tercer paso que ha podido pasar desapercibido: nos preguntábamos primero si *se puede* partir de una opción cognitiva libre para llegar a una forma de vida razonable que, entre otras cosas, nos permita convivir. Y concluíamos que sí. Nos preguntábamos después si no es que se pueda, sino que *no hay más remedio* que tomar ese punto de partida. Y acabamos de afirmar que así es, que nuestra orientación gnoseológica implica previamente, y por necesidad, una opción. Pero recordemos ahora que Spaemann no decía en 2003 que hoy *podíamos* y *teníamos* que actuar así, sino que deberíamos tener *incluso más claro* que en la Edad Media y que en la Antigüedad que eso *es así*.

En otras palabras: esa manera de pensar –la de que, en el inicio del conocimiento, hay una opción- ¿es una *concesión* a los males de nuestro tiempo o un *descubrimiento* que debemos agradecer a nuestro tiempo (incluso a los males de nuestro tiempo, que, de ese modo y en eso, no se puede decir que sean males)?

No tengo la menor duda de que la respuesta afirmativa corresponde a lo segundo y no a lo primero. Y remito otra vez a Donati. Si los cuatro sistemas éticos son complementarios, ha de ser justamente porque *la realidad es así*; esto es –con palabras de Higinio Marín<sup>235</sup>–: porque la fundamentación y la justificación del conocer no puede hacerse sólo por vía gnoseológica, sino que requiere fundamentarlo y justificarlo en la libertad, que remite al ámbito moral y antropológico.

Al llegar a este punto, podemos recordar nuestras reflexiones sobre la belleza y acerca del bien como camino para un conocimiento más profundo o, por lo menos, tan fidedigno como pueda ser el del razonamiento. Pero tendremos que admitir que –por ahora– éste es un punto de llegada. (¿O no tiene por qué ser siempre de llegada y puede serlo de partida, según cada quien?) A lo que voy es a decir –con Higinio Marín de nuevo<sup>236</sup>– que, entre el relativismo como respectivismo y el relativismo como decaimiento de la verdad –que es donde se sitúan Habermas y Rorty, hasta considerarlo incluso el fundamento de la democracia por la que luchan y, consecuentemente, considerar la democracia como forma definitiva de la filosofía también–, hay una relación muy estrecha; no son dos caminos dispares. El relativismo de Habermas y el respectivismo de que aquí hablamos son dos caminos convergentes, el primero de los cuales pone el énfasis en la *opinión* como fruto de la comunicación intersubjetiva, en tanto que el segundo en tanto que el segundo busca una noción de *libertad* que no necesite de la opinión como *status* del conocimiento y, sin embargo, sea capaz de darle a éste –al conocimiento– su forma propia en tanto que posición de un sujeto particular.

Pero, en tal caso, teniendo en cuenta que ninguno de los cuatro sistemas éticos de que hablaba Donati era el cristiano, tendremos que deducir que *la realidad no necesita a Dios para ser así* y que, por tanto, *no lo necesitamos para convivir* y, consecuentemente, que tendremos que repetirnos la pregunta si no ocurrirá más bien que *nos estorba*.

Llegados aquí, no puedo por menos que “depurar” debidamente la pregunta. No tiene sentido –no puede tener sentido– preguntarse si estorba Dios. Dios, por definición (al menos, por definición cristiana, o sea tal como se conoce entre los cristianos), no puede estorbar. Si nuestro Dios estorba, es que no existe y, por tanto, lo que estorba es *la idea de Dios* que podemos tener algunos cristianos.

Y se comprende fácilmente que no es lo mismo Dios que la idea de Dios no sólo porque, sencillamente, ya se ve que son realidades distintas, sino además porque, a la pregunta de si nos estorba *la idea de Dios*, debe seguir

---

<sup>235</sup> De nuevo en la comunicación personal de 23 de mayo de 2005.

<sup>236</sup> Comunicación de 12 de mayo de 2005.

inmediatamente la aclaración de cuál es *nuestra idea* de Dios. Sólo así sería posible plantearse y responder.

Y eso no es baladí. ¿Puede haber, en efecto, ideas de Dios que *estorben* para convivir? Me temo que sí.

Pero no tengo la menor intención de abrir ahora el correspondiente catálogo de *fundamentalistas* y pontificar acerca de quién es capaz de convivir y quién no. Sería una presunción estúpida y, necesariamente, insoportable, frontalmente contraria a la convivencia<sup>237</sup>.

Lo que no voy a ocultar, sin embargo, es que el propio Pierpaolo Donati –a quien tengo por cristiano–, al definir aquellas cuatro éticas complementarias, excluye –porque se excluyen por su propia naturaleza, dice– los sistemas nihilistas, esto es la “sistemación” de lo asistémico. Es algo que se margina a sí mismo desde el momento en que éste es precisamente el contenido de su propuesta.

Pero se marginan también los sistemas que llama *providenciales*.

¿Y no es entre los sistemas providenciales donde hay que situar el cristianismo en todas aquéllas de sus formas en que se ha mantenido la idea de que el acto creador no es la única relación, primera y final, entre Dios y los hombres, sino que existe una continua (y misteriosa) interacción universal? Y eso no sólo entre los hombres y Dios, sino entre cada hombre y sus semejantes, y esto desde el principio al fin de los tiempos, *desde el alfa a la omega*.

Ése es el problema: el cristianismo es esencialmente metasistémico; se basta a sí mismo como explicación del comportamiento. ¿Cómo puede actuar un cristiano *como si no existiera Dios*, si ha sido creado justamente *a imagen y semejanza de Dios*? No es que sea un error: es que es una *contradictio in terminis*.

¿Se excluye, pues, el cristianismo del sistema de convivencia radical, esencial, cuya factibilidad es, en último término, lo que intentamos ver? ¿O no incluye Donati “cualquier” catolicismo como providencial?, ¿habla quizá de “providencialista”, en el sentido de aquel en que se confunde la providencia con la causa? ¿Qué hemos de hacer los cristianos para no constituir un estorbo? (La pregunta es sincera. Pero tengo toda la intención de acabar preguntándome qué es lo que podemos hacer para que todavía más asequible la convivencia.)

Pues bien, me llama la atención otra confluencia notable entre la gnoseología de Higinio Marín y la epistemología relacional de Donati, que refluye además a la propuesta de Habermas y que permite dar un paso más en esta línea argumental. Es ésta: las propuestas de Habermas suponen *esperanza* de acuerdo, y la esperanza es la primera consecuencia –casi, el requisito– de lo

---

<sup>237</sup> Ésa es mi principal objeción a los planteamientos de Juan José Tamayo.



que hemos dicho hasta ahora que dice Higinio Marín sobre la implicación de la libertad en el orden del conocimiento y lo insoslayable de aceptar esa implicación, no porque hayamos tenido la mala suerte de que se lo hayan planteado los idealistas, sino, al menos, por las dos razones que apunta el propio Marín: una, que

“La visión inaugural no es reestrenable en su versión original precisamente porque, a diferencia de las pretensiones típicamente modernas, la cuidadosa recepción de la tradición –que ya integra también a las filosofías de la duda y la sospecha- forma parte constitutiva del pensar.”

La otra, que esa contribución de la filosofía de tradición cartesiana no es solamente eso –un hecho histórico que *ya ha ocurrido* y que, por tanto, no se puede negar como hecho incorporado a la tradición filosófica común y, con ello, a lo que todo filósofo tiene que *asumir* para seguir filosofando, aunque sea previa refutación de eso que asume-, sino además porque constituye ciertamente un hallazgo o, a lo menos, un profundo ahondamiento en lo que, en puridad, piensa la mayoría de los filósofos y de los que no son filósofos (aunque no lo digan así): el carácter originalmente libre del sujeto del conocimiento. El filósofo realista postcartesiano puede entender mejor la admiración de que hablaba Aristóteles, porque ahora esa admiración se le presenta como una actitud asistida por una perfección de la voluntad que es la esperanza: la confianza –dice Higinio Marín- en que eso por lo que se decide va a acabar bien. Llevado a nuestro asunto: nos basamos en la esperanza de que la convivencia pacífica es posible, Y no lo hacemos *a pesar de que* muchos de los demás piensan de distintas maneras –distintas entre sí y diferentes de la nuestra-, sino *gracias a* las diversas formas de pensar para convivir (aquellas cuatro éticas de que hablaba Donati).

Eso plantea desde luego otro problema gnoseológico más que notable, y es que, en tal caso, ya no es tan importante conseguir un pensamiento transobjetivo, que, superando la dialéctica o la opción entre sujeto y objeto de conocimiento, nos *asegure* la percepción *directa* de lo real de lo real.

No digo que no sea importante, sino que no es tan importante o, si se prefiere, que la manera de valorar su esfuerzo ya es distinta (ni peor ni mejor: distinta). En la filosofía hispana de tradición aristotélica del siglo XX, ha tenido una relevancia especial la superación del *límite mental* por parte de Leonardo Polo, que ha llegado a concluir (y a detallar y explicar) que la realidad de lo real (o, si se quiere, la transobjetividad de lo real) la percibimos por hábito intelectual y sólo cabe percibirla (y conocerla) por hábito intelectual, de manera que el requisito para estar *seguros* de nuestro conocimiento de lo real como real es justamente *que no lo convirtamos en objeto* de conocimiento; que nos conformemos con conocerlo como real por medio del hábito que nos permite percibirlo como real; conformidad que, no obstante, es sumamente fértil y esclarecedora si se sigue haciendo uso de ella; porque, sólo por medio

de un conocimiento por hábitos intelectuales, podemos seguir ahondando en el desvelamiento de lo real que hemos percibido por hábito como real.

El problema de este hallazgo –que me parece ciertamente capital- es, sin embargo, doble: por una parte, no elimina la opción de origen de que habla Higinio Marín. Si acaso, hace más inconsistente el rechazo de la opción libre de aceptar que lo real es real y que podemos conocerlo. Pero la opción subsiste.

¿Se diría que, por lo tanto, incluso sigue siendo un planteamiento subjetivo? Sí, aunque en el sentido de que el sujeto cuenta con un “instrumento” en el que apenas habían parado mientes los filósofos anteriores: los hábitos intelectuales. Y el hecho de que, al abrirse por vez primera al entendimiento de lo real y captarlo como real –antes de preguntarse si los sentidos le engañan-, cada persona genere un hábito intelectual –como entiendo que dice Polo- implica que se trata de una capacidad innata y, en tal caso, existe la persona previamente, o sea existe el que es innatamente capaz.

Pero, aun así, ¿se anula totalmente la opción inicial que implica *esperanza*? No deja de ser llamativo que, al final, al remontarse hasta el entendimiento como hábito y preguntarse de dónde recibe el cognoscente la primerísima y originaria iluminación que le permite generar el hábito, Polo acabe por remitir a Dios. Es paradójico que su gnoseología se pueda presentar como una nueva prueba de la existencia de Dios y, a la vez, como una solución desalentadora –siquiera sea en cierto modo- para el que carece de fe.

Por eso es paradójico también que la superación del límite mental sea más nítida, a mi juicio, en Polo que en Zubiri, pero que la propuesta de Zubiri se acerque más al interpersonalismo que reposa en la base de lo que venimos diciendo sobre la posibilidad de convivir con aquellos que piensan de manera distinta. Según Zubiri, ser y realidad son distintos y la realidad se constituye cuando la conozco. No es que, al conocerla, la constituya, sino que se constituye al conocerla. Aquí, la forma verbal es decisiva, insoslayable: en el primer caso, el protagonista es el sujeto; en el segundo, no, pero tampoco el objeto de conocimiento. La realidad se constituye en sí, como realidad, al conocerla. Si no, no podría decir Zubiri, como dijo, que había conseguido pensar transobjetivamente.

Proyectado sobre la antropología, se comprende mejor que la persona se constituya en la relación interpersonal.

¿Está más cerca de Zubiri que de Polo la esperanza que halla Higinio Marín en la admiración iniciática de Aristóteles? No me atrevo a afirmarlo. Sí me permito decir que veo relación entre el personalismo (y personalista es Zubiri) y la advertencia de Marín de que *no cabe tener esperanza respecto de aquello que sólo depende de mí y está bajo mi control*, si eso lleva a la deducción de que, por tanto, la esperanza de que habla sólo es posible como *esperanza compartida*.

De todos modos, en lo que concierne a este libro, lo que interesa es el lugar al que lleva su reflexión:

“La admiración –la inteligencia humana, en realidad [dice Marín]- ha de sobreponerse y prevalecer a la duda y a la sospecha, y solo puede hacerlo en el orden de la esperanza, de la resistencia a conceder a lo nefasto el estatuto de lo definitivo.

“Esa libre determinación pone al sujeto al principio, justo allí donde la duda nos lo descubrió, pero ahora con una forma abierta, libre y conciliable con la admiración.”

Y da un paso adelante: eso quiere decir que se relaciona con el bien. La admiración de conocer lo real me suscita esperanza de que acabe bien, decíamos antes. Dicho de otra manera: el proceso cognitivo de que habla Higinio Marín –siguiendo en eso al Charles Taylor de las *Sources of the self* (1989<sup>238</sup>)- tiene que ver con la constitución del hecho moral. Entre la esperanza y la constitución de lo moral, aún se puede entrever –y Marín lo hace- la presencia del dilema sobre el sentido o el sinsentido de la realidad. Que sigue siendo, por tanto, un dilema que no cabe eludir (si no es por la voluntad de eludirlo, que algunos filósofos aconsejan, a mi juicio de forma contraproducente –por decirlo de la manera más liviana- porque equivale a aconsejar que rehuyamos nuestro posible origen; consejo que sólo podría aceptarse si estuviéramos *seguros* de que no hay posibilidad de conocerlo, lo que no dejaría de ser una manera singular de conocer el sentido, siquiera sea como un sentido que consiste en el sinsentido).

Déjensen en paz a quienes buscamos, día a día, hora a hora, el sentido de nuestras vidas (y el sentido de cada día y el sentido de cada hora) porque, si no, tendremos que llegar a la conclusión de que no somos nosotros los que nos negamos a convivir.

Al menos, nuestra supuesta “seguridad” alimentará la esperanza de todos, también la esperanza de que habla Higinio Marín. Porque no deja de ser cierto que, como él mismo advierte, esa relación entre admiración, esperanza, sentido y, al cabo, bien ayuda a

“hacer explícito el reconocimiento explicativo de por qué solo los sujetos que están radicados en un determinado universo moral encuentran viabilidad a determinadas formas de prosecución filosófica del conocimiento.”

Pero, a renglón seguido, añade una consideración que yo aplicaría tanto a los habermasianos como a los providencialistas:

“Negar esa mutua y afín dependencia entre la posición cognitiva -la admiración- y una determinada posición libre ante el mundo –la esperanza- es, a mi juicio, persistir en la infructuosa obstinación de

---

<sup>238</sup> Cita la edición de 1996. La primera que conozco es la de 1989, Cambridge, Mass., Harvard University Press, xii + 601 págs.

afirmar que la prosecución de determinadas direcciones filosóficas dará lugar por sí misma a las evidencias que las ratificarán definitivamente a salvo de toda duda y sospecha.”

No vemos fácil que se haga realidad la esperanza del antepenúltimo Habermas en que la filosofía o la ciencia lleguen a bastar algún día para suscitar la necesaria compasión que hace viable la convivencia (porque es la compasión la que introduce el bien gratuito, añadamos, y la relación intersubjetiva, por sí misma, no, y sin gratuidad no hay convivencia alguna medianamente comfortable, ni siquiera soportable). En el fondo, aquel deseo de Habermas implicaba rechazar la *modestia* que está implícita en la esperanza que se suscita ante la admiración que suscita lo real. La propia admiración y la esperanza implican la conciencia de que uno no es capaz de conseguir todo eso por sí solo y, también, el temor a que todo se frustre, como dice Higinio Marín.

Pero –si son de la mejor calidad posible- la admiración y la esperanza concilian modestia y magnanimidad (“ánimo magno”, interminablemente abierto –a todo lo demás y a todos los demás-).

Sin modestia –gloso otra vez con mis palabras lo que entiendo que quiere decir Higinio Marín-, o se recurre a la seguridad de la ciencia (como hicieron los que se sucedieron en el camino que llevó de Descartes a Hegel), o se recurre a la magia (que es otra forma de seguridad -como dominio de lo irracional e incluso de lo incierto- y que es lo que propuso Nietzsche). Pero, sin magnanimidad, la modestia tiene muy poco recorrido: sea por miedo, sea porque no busca el enriquecimiento de lo que otros descubren, la modestia atenaza el progreso; también el progreso en el bien.

Y esto último sucede quizás entre los defensores de las éticas *providenciales* de que hablaba Donati.

Y, para que no quepa duda de que el filósofo italiano no excluye a los cristianos, pero –sobre todo- para aclarar cómo podemos los cristianos –según Donati- contribuir a la construcción de la convivencia sobre la base de una epistemología relacional –intersubjetiva, interpersonal...-, devovámosle el pensamiento, si no la palabra:

### ***Lo cristiano como problema y el alcance dialógico de la libertad religiosa***

La solución está, según Donati, en recordar que la ética providencialista no es una “tercera vía” superadora de los antagonismos de nuestra época, sino que en su misma entraña, en su naturaleza, hay un requisito dialógico, una necesidad de mediación, como antes advertíamos de la ética natural.

No puede constituir, no constituye un sistema cerrado que se imponga a la realidad, sino en propuestas al mismo tiempo coherentes y abiertas, es decir suficientes pero a la vez preparadas y permanentemente dispuestas para ser sometidas a un careo con la realidad, que las obligará (y por la cual *tienen que*

dejarse obligar) a plantearse dudas y proponer respuestas que *no estaban* en la propuesta explícita inicial.

(Recuérdese que, según los personalistas, la persona se constituye como tal en la relación interpersonal y que la relación interpersonal es un acto –o un conjunto de actos–, una experiencia muy concreta, no una entelequia.)

No es, por lo tanto, una vía o solución intermedia entre los demás subsistemas, sino una proposición gnoseológica, modo de conocer, de ir conociendo para que puedan adoptarse decisiones y actuar, es decir avanzar.

Esto es: desde un ángulo subjetivo, la validez universal de las propuestas en que consiste el cristianismo no radica en su carácter revelado (que es una realidad precisamente subjetiva en el sentido de que la revelación ha de ser *efectuada* en cada hombre y eso requiere una acción histórica –e individual– que durará cuanto dure la historia), sino que proviene de su capacidad relacional, que se adecúa como ningún otro sistema a la naturaleza relacional de la propia realidad.

Claro está que en épocas y lugares ajenos a las creencias providenciales o simplemente trascendentes es más sencillo argüir sobre la necesidad de la relación entre la realidad y los principios gnoseológicos basados en creencias que se aplican al conocimiento de esa realidad. Pero no hace falta que haya increencia; la realización histórica de la Redención, concretamente, si requiere el respeto a la libertad, o se reduce a una propuesta fideísta, de creer o no creer (como ciertamente se ha hecho durante siglos, y no sin eficacia, aunque también con efectos nocivos), o implica, como dice Donati, una mediación científica y cultural entre Revelación y mundo. Esto es: *tiene que proponerse* como última reducción selectiva y, simultánea y permanentemente, referirse a las relaciones experimentadas de modo subjetivo y *puestas por obra intersubjetivamente en el mundo-de-la-vida*.

Esto, llevado al ámbito de la teoría del conocimiento, es lo que se reclama - en aquella tetrarquía de éticas- del sistema ético cristiano, sólo que advirtiendo que, además, muchas o algunas de esas relaciones proceden de la aplicación de subsistemas que no tienen conciencia o rechazan el carácter de última reducción justificativa de la ética cristiana; de manera que la relación entre aquéllos y ésta debe reducirse al plano de lo empírico, subrayando el carácter subsistémico que asumen todos ellos, éstos y también los sistemas providenciales.

Donati llama a esto *epistemología relacional*, también al referirse a la transformación que se hizo realidad en la sociología magisterial, católica, de las últimas décadas del siglo XX: se había desarrollado

“una lectura, adecuada fenomenológicamente, de un *finalismo o teleonomía o sensitività internos al cuerpo social*, cuya captación exige contar con un ‘ambiente’ metafísico proporcionado por la tradición, con los instrumentos técnicos y empíricos *ad hoc* y con un cuadro

interpretativo racional no inmediatamente derivado o derivable de la Revelación y de la tradición, aunque compatible con ellas”.

Esto es: *no aplicando sino desarrollando* una doctrina revelada, y eso por medio de “la elaboración de un método y de un *framework* conceptual que puedan asimilar referencias simbólicas e instrumentos de análisis que han ido emergiendo a lo largo del proceso histórico [...]. La nueva mirada -explica aún- se activa con el desarrollo de una hermenéutica que del texto revelado pasa a la realidad que tenemos ante nuestros ojos y genera una circularidad reflexiva.”

A la hora de la verdad, epistemológicamente, el plano de igualdad del sistema ético cristiano con los demás subsistemas es real; la diferencia estriba en que la primacía de las relaciones, en estos otros, tiene un fundamento únicamente empírico y, en aquélla, lo tiene antropológico, incluso metafísico. Pero esto no estorba a la reflexividad que los cuatro comparten y que, por eso, ha de ser una reflexividad abierta, “desarrollista”, no exactamente circular sino espiral, de suerte que se consientan selecciones “sin reducir la complejidad de lo real a las mismas selecciones realizadas en un determinado momento, manteniendo abierto al mismo tiempo un horizonte, que no lo es solamente de posibilidades abstractas, sino, concretamente, el horizonte de la realidad en su plenitud”.

En el fondo, late una nueva propuesta de comprensión de la política, que implica el desarrollo de todas las posibilidades del principio de subsidiariedad (y su delimitación), de manera que no se reduzca ni a las relaciones entre persona y estado, ni a las relaciones entre comunidad autónoma y estado<sup>239</sup>, ni entre estado y comunidad internacional<sup>240</sup>, sino que llegue incluso al territorio del multiculturalismo<sup>241</sup>, convertido en problema por mor de las migraciones y del terrorismo<sup>242</sup>, y hasta donde haga falta.

---

<sup>239</sup> A esto veo que aboca el estudio de Manuel J. Silva: *La aplicación del principio de subsidiariedad*, disponible en [www.es.catholic.net/biblioteca](http://www.es.catholic.net/biblioteca). A partir de la reducción del principio de subsidiariedad a las relaciones entre estados y Unión Europea, propone proyectarlo sobre las relaciones entre estado y comunidades autónomas (regiones o naciones), sin llevarlo más adelante, como parece lógico y es decisivo. También, Vallet de Goytisolo: *Tres ensayos...*, 111-154.

<sup>240</sup> En este sentido, José María Méndez: *Curso completo de valores humanos*, sesión 7ª, paz III: “La subsidiariedad”, Buitrago, Instituto de Axiología, 2004.

<sup>241</sup> Vid. Pierpaolo Donati: “Subsidiarietà e governo della globalizzazione”, en *Convegno internazionale su Leone XIII, Roma, 4-6 dicembre 2003*, inédito cuando escribo estas páginas. El autor me ha hecho el favor de permitirme su lectura. En perspectiva eclesiológica, R. Luneau: “L’Église catholique invitée à la Pâque: De la nécessité pour elle de naître a d’autres cultures”: *Cristianesimo nella storia*, xxii, núm. 3 (2001), 799-822.

<sup>242</sup> Diversas perspectivas sobre el tema “Participación: Entre filosofía y política”: *Anuario filosófico*, xxxvi, núm. 1-2 (2003) (disponible en <http://dspace.unav.es/handle/1721.1/80>).

### *Penúltimo recurso: la gratuidad nuevamente*

Pero no hay que engañarse: ¿estamos ya donde estaba Habermas? Permítaseme completar la cita que hice de Juan Antonio Estrada al comenzar estas páginas<sup>243</sup>: el llamado pensamiento “débil”, o “postmoderno”, decía, rechaza cualquier cosmovisión “a favor –atención a esto- de una multiplicidad de discursos no reconciliables entre sí, que generan pluralidad y relativismo, dejando vía libre al escepticismo epistemológico y al nihilismo ontológico.”

Uno se puede preguntar si, así las cosas, la propuesta de Pierpaolo Donati ya no es suficiente. Decía Estrada, en esas páginas, que Dios ha quedado desplazado al ámbito individual, privado y subjetivo, mientras que el positivismo científico se impone en la esfera pública. Pero añadía algo que podría ser decisivo: “No hay confianza en las capacidades de la razón para llegar a la realidad e interpretarla, con lo que se pierde la referencia [...]. La pérdida de inteligibilidad del ser hace que las vías tradicionales hacia Dios, tanto las cosmológicas como las antropológicas, resulten inviables. El nivel nouménico, el en sí de la realidad, aparece como una construcción cultural.” Pero es que ni siquiera se sostiene el subjetivismo (que es donde pone Habermas la esperanza):

“Las categorías clásicas de ser –razón, cosmos, sujeto, conciencia, verdad, principios, trascendentales, etc.- han perdido referencialidad, y han arrastrado en su caída tanto a la cosmo-teología como a la antropoteología, llevando así a una crisis del teísmo filosófico.”

¿Sólo del teísmo filosófico o también de la capacidad de convivencia de la relación intersubjetiva?

Porque, de ser como dice Estrada, no hay intersubjetividad, ni epistemología relacional que valga<sup>244</sup>.

No queda más que la gratuidad. Pero que una gratuidad que sé verdad, bien y belleza.

Planteado de otra manera (que quita la apariencia de retórica que puede haber en lo que acabo de escribir): ¿qué es más fácil hoy día, tal como están las cosas?, ¿difundir la interrelación de Habermas, la epistemología relacional de Donati, el interpersonalismo de los personalistas, o esperar –todo lo activamente que se quiera, pero ante todo orantemente- a que Dios remueva los fundamentos del lugar de cada hombre y de cada mujer donde germinan la gratuidad, la solidaridad, la amistad, el querer y todas las demás formas de amor y de belleza que puedan darse? Tengo para mí que es más fácil esto último, sólo que no depende de mí y, en tal caso, estas páginas son simplemente inútiles. Podría habérselas ahorrado. Pueden dormir en el cesto de

---

<sup>243</sup> Juan Antonio Estrada: *Imágenes de Dios...*, pág. 292-295, 303, 308, 309.

<sup>244</sup> Entiendo en este sentido al propio Pierpaolo Donati de *La ciudadanía societaria*, Granada, Universidad, 1999, pág. 209-215 y 279-282.

los papeles (aunque se trate de toda una *papelera de reciclaje* de un minúsculo disco duro).

A lo sumo, pueden servir para decir que, si ha de haber convivencia, no seremos nosotros los que nos quedemos atrás o nos andemos con remilgos.