

Ensayos filosóficos y artísticos

Carlos Blanco

Ensayos filosóficos y artísticos

Dykinson, S. L.

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea este electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (art. 270 y siguientes del Código Penal).

Dirijase a Cedro (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puede contactar con Cedro a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 1970/93 27 20 407.

Este libro ha sido sometido a evaluación por parte de nuestro Consejo Editorial
Para mayor información, véase www.dykinson.com/quienes_somos

© Copyright by
Carlos Blanco
Madrid, 2018

Editorial DYKINSON, S.L. Meléndez Valdés, 61 - 28015 Madrid
Teléfono (+34) 91 544 28 46 - (+34) 91 544 28 69

e-mail: info@dykinson.com
<http://www.dykinson.es>
<http://www.dykinson.com>

ISBN: 978-84-xxxxxxx
Depósito Legal: xx-xxx-xxxx

Maquetación:
Germán Balaguer
german.balaguer@gmail.com

ÍNDICE

Pág.

PREFACIO	9
----------------	---

I. ENSAYOS RECIENTES (2017)

¿POR QUÉ EXISTE EL ARTE? (2017)	13
EL HORIZONTE INFINITO DEL CUESTIONAMIENTO (2017)	23
EL DILEMA DEL CRISTIANISMO (2017)	29
UNA MIRADA ESPERANZADA AL FUTURO (2017)	41
MI EXPERIENCIA EN EL SISTEMA EDUCATIVO ESPAÑOL (2017)	45
PRINCIPIOS DE UNA TEORÍA SOCIAL (2017)	53
ALBERT EINSTEIN, LO SAGRADO Y LO MISTERIOSO (2015)	61

II. ENSAYOS ESCRITOS ENTRE 2002 Y 2009

PROYECTO DE <i>SUMMA UNIVERSALIS</i> (2002)	73
ESBOZO DE LA TEORÍA DE LA SUPERFORMA (2003)	95
LAS DIMENSIONES DE LA DIALÉCTICA NATURALEZA-GRACIA: CON- TEXTO GENERAL DE LA CONTROVERSIA DE AUXILIIS (2003)	105
LA VIDA DEL ARTE: EN TORNO A LOS LIBROS <i>PINTURA Y REALIDAD</i> DE ÉTIEN GILSON Y <i>LA POESÍA Y EL ARTE</i> DE JACQUES MARITAIN (2005)	123
EN BUSCA DEL HUMANISMO (2005)	135
ASCETISMO PARA EL SIGLO XXI (2005)	137
HACIA UNA CULTURA DE LA FRATERNIDAD (2005)	141
TEORÍA DE LOS ESPACIOS TEOLÓGICOS (2005)	155
DAVID HUME Y LA CRÍTICA EMPIRISTA DE LA TEOLOGÍA NATURAL	161
BUDA, JESÚS Y MARX (2005)	175
HUMANIZAR Y RACIONALIZAR LA PROPIEDAD PRIVADA (2005)	177

KARL MARX (2005)	187
MOZART O LA ENCARNACIÓN DE LO SUBLIME (2006).....	195
DIOS HABLA A LOS HUMILDES Y LIMPIOS DE CORAZÓN (2006).....	197
<i>SOLUS IESUS</i> (2006).....	201
EL DISEÑO INTELIGENTE NO ES UNA TEORÍA CIENTÍFICA (2006)	205
EL RAPTO DEL SERRALLO (2006)	211
SER PROGRESISTA HOY (2006)	215
EL MUNDO QUIERE UN SALVADOR (2007)	219
EL DILEMA DEL CONOCIMIENTO (2007)	223
¿ADÓNDE MIRA EL CRISTO DE EL GRECO? (2007).....	227
DIOS COMO PREGUNTA (2007)	229
LA CULTURA DEL OLVIDO (2007)	231
EL ESTADO DEL BIENESTAR COMO SÍNTESIS DE LIBERTAD E IGUAL- DAD (2007).....	235
¿SE PUEDE HACER POESÍA DESPUÉS DE AUSCHWITZ? (2007)	239
LA EDUCACIÓN DE LOS SUPERDOTADOS: UN DESAFÍO A NUESTRO CONCEPTO DE INTELIGENCIA (2007).....	241
EL CIELO ESTRELLADO SOBRE MÍ, LA LEY MORAL EN MÍ (2008)	247
LEVI-STRAUSS, EL ESTRUCTURALISMO Y LA COMUNICACIÓN COMO ESENCIA DEL SER HUMANO (2008).....	251
HACIA UNA DEFINICIÓN HEGELIANA DEL ARTE (2008).....	257
COMPASIÓN Y ESPERANZA (2008).....	277
COMTE Y LA LEY DE LOS TRES ESTADIOS (2008).....	279
EL CUARTO ESTADIO (2008)	283
EL SUPERHOMBRE (2009).....	285
FINES EN UN REINO UNIVERSAL DE FINES (2009)	287
DIOS EN L'AQUILA (2009).....	291
EL ESPÍRITU DE EUROPA (2009)	295
LA TOLERANCIA COMO BASE DE LA SOCIEDAD (2009)	297
DIOS Y LA HISTORIA (2009)	299

PREFACIO

Esta colección de ensayos reúne, por un lado, textos redactados en 2017 (con alguna excepción) y, por otro, artículos escritos entre los años 2001 y 2009. Versan sobre temas sumamente heterogéneos, y algunos constituyen meros fragmentos de lo que posteriormente inspiraría una obra más sistemática y detallada.

Reconozco que mis opiniones han cambiado sustancialmente en la mayoría de los temas que abordo en estos escritos. A día de hoy soy mucho más crítico con la metafísica, con el poder de la razón humana para alcanzar conocimientos que trasciendan la experiencia, con las religiones y con la teología natural. Sin embargo, me ha parecido más honesto preservar los textos tal y como los redacté entonces, sin introducir modificaciones (salvo que hubiera detectado errores tipográficos nítidos), pues aunque ya no comparto muchas de las tesis principales en metafísica, historia de las religiones y teología, siempre he considerado iluminador contemplarnos en el espejo de nuestra propia evolución intelectual. Sólo así es posible percatarse de que quizás, sin haber asumido esas visiones de las que ahora claramente discrepamos, jamás habiéramos desarrollado las ideas ulteriores que hoy definen nuestro pensamiento.

I. ENSAYOS RECIENTES (2017)

¿POR QUÉ EXISTE EL ARTE? (2017)

Para responder a la pregunta que encabeza este texto, ante todo es necesario consensuar una definición de “arte”. Se trata, sin embargo, de una tarea rayana en lo imposible. Cuanto más rigor queremos aplicar en el concepto, menor es el número de fenómenos que quedan comprendidos en él. Si buscamos una definición excesivamente estricta del arte, sucumbiremos a todo tipo de paradojas e incluso de arbitrariedades. Por ejemplo, si decimos que la esencia del arte radica en la creación de obras bellas, deberemos explicar en qué consiste la belleza, y por qué trabajos que probablemente no suscitarían entusiasmo estético pueden englobarse bajo la categoría de arte.

Por tanto, el lector nos permitirá que soslayemos momentáneamente el interrogante sobre la naturaleza del arte. Parece evidente que todas las culturas han desarrollado expresiones que remiten a esa noción tan esquivada como ineludible, “arte”, y que este afán estético ha surcado la práctica totalidad de los pueblos de la Tierra. Es imposible identificar un solo grupo humano contemporáneo que carezca de algún tipo de arte. Y si examinamos esta cuestión en sus dimensiones históricas, precisamente uno de los rasgos distintivos de cada comunidad humana reside en sus expresiones artísticas.

En el arte habita el alma de un pueblo. Los estudiosos han propuesto sofisticadas clasificaciones de los grandes estilos históricos, muchos de ellos compartidos por diversos pueblos, pero no parece exagerado sostener que, en realidad, existen tantos estilos como grupos, e incluso como individuos. Al igual que la especie, una abstracción materializada siempre en los individuos que la conforman, el arte sólo existe en las obras artísticas. Son las producciones que consideramos pertenecientes a ese enigmático conjunto llamado “arte” las que nos revelan la verdadera esencia de esta faceta tan estrechamente unida a los pilares de la condición humana.

Si el arte goza de un carácter universal, si prácticamente ninguna gran cultura ha podido resistir el impulso hacia la creación artística, ¿constituye acaso el arte una dimensión fundamental de la naturaleza humana? ¿Es la especie humana esencialmente creativa, inexorablemente encaminada hacia la expresión artística, connaturalizada con una vocación estética que parece innata e irrenunciable?

Por supuesto, la pregunta siempre podría plantearse desde un punto de vista evolutivo. Se discute si las más tempranas manifestaciones artísticas, como las pinturas rupestres de las cuevas de Altamira, Lascaux y Grotte Chovet, obedecen a motivos rituales o si traslucen razones estrictamente contemplativas. El hombre primitivo sintió la necesidad de expresarse artísticamente a partir del Paleolítico superior, cuando cabe conjeturar que la expansión del córtex prefrontal había alcanzado un grado muy similar al que hoy exhibe para procesar líneas cognitivas de orden superior. Bendecidos con una capacidad única para asociar estímulos, conectar pensamientos y proyectar imágenes, nuestros antepasados se entregaron a la producción de objetos ornamentales que reproducían escenas de su vida cotidiana, pero que progresivamente abarcaron dimensiones más profundas e intangibles de la existencia, el auténtico horizonte de la expresión de la subjetividad.

Es perfectamente plausible creer que la habilidad para expresar sentimientos íntimos representaba una ventaja adaptativa, porque confería la posibilidad de forjar mundos comunicativos mucho más ricos y flexibles. A través de ellos, la imaginación podía sobreponerse cómodamente a las constricciones de la experiencia, para así anticiparse a escenarios futuros y preconizar ideales. Semejante creación de mundos dentro del mundo no hace sino prolongar la naturaleza misma de la vida, que desde sus formas más elementales se erige como un mundo frente al mundo. Escindida del entorno por una membrana citoplasmática, en el interior de la célula acontecen procesos metabólicos que otorgan al ser vivo una autonomía y una capacidad de acción muy superiores a las de los entes inorgánicos. La identidad del ser vivo se realiza, precisamente, en esa continua disputa entre lo que permanece y lo que se modifica en interacción con el ambiente, entre la individualidad y la sumisión a un patrón, entre lo diferencial y lo genérico.

La vida es creativa, es una constante pugna contra un medio tantas veces hostil, es la incesante e inexorable lucha contra la inercia y la desaparición; la vida resplandece, de este modo, como arte dentro del universo posibilitado por las leyes físicas y químicas. Debatida en una fructífera tensión creadora entre necesidad y libertad, esta incipiente interioridad difiere cualitativamente de la que posee un sujeto autoconsciente como el ser humano, pero si se tolera la analogía que acabamos de trazar, la vida incoa ya —o al menos evoca— una primitiva expresión artística, un conato de autoafirmación, una extensión de los resortes de la materia para constituir un mundo dentro del mundo.

Desde esta perspectiva, no parece osado conjeturar que la selección natural podría haber favorecido todas aquellas conductas que reforzasen esa autonomía, esa

individualidad, esa capacidad de resistir las presiones ambientales para desarrollar un mundo “interior” cada vez más elaborado y exuberante. Asistimos, eso sí, a un proceso en gran medida azaroso. No podemos saber si, rebobinada la película de la vida, se repetirían las mismas formas y propiedades, aunque subsisten determinadas constricciones de eficiencia, condicionantes cuyos filtros probablemente encauzarían el desarrollo de algunas líneas filogenéticas a través de disposiciones estructurales y funcionales análogas a las ya conocidas. En cualquier caso, lo asombroso es que esta posibilidad más entre otras, esta rama potencial del gigantesco árbol de la vida, haya conducido a mayores cotas de autonomía y complejidad, a una diversificación estructural y funcional. Pero se alza como una línea más; en el estado actual de nuestra comprensión científica no podemos demostrar que obedezca a una teleología irrevocable, a un diseño más allá de una feliz combinación de azar, selección natural y ciertas dosis de capacidad autoorganizadora.

Aunque, como hemos mencionado, definir el arte desde la idea de la belleza adolece de incompletitud teórica, porque no todas las obras artísticas son necesariamente bellas, resulta innegable que en el reino de la vida abundan ejemplos extraordinarios de formas imbuidas de un gran atractivo sensual, que proporciona a sus poseedores ventajas adaptativas nítidas. Así, la belleza y polícromía de los vistosos abanicos de plumas que poseen los machos de pavo real, cuyas configuraciones se despliegan de forma suntuosa y seductora, están relacionadas con su habilidad para cortejar a los miembros del sexo opuesto. No obstante, y si optamos por aferrarnos a esta línea argumentativa, no podremos dejar de preguntarnos por qué el cerebro de un pavo real debería considerar algo como bello. ¿Simplemente porque le genera placer? Pero ¿por qué produce placer, una sensación reconfortante mediada por sistemas de recompensa neuroquímicos, la observación de determinadas formas y colores? ¿Qué procesos exactos acaecen en sus redes neuronales, y por qué son seleccionados esos colores y no otros? ¿Responde a una característica propia de cada especie, o todo viviente provisto ya de cierto tipo de cerebro apreciaría como bellas las mismas conformaciones?

Es, de hecho, posible que el cerebro haya evolucionado para percibir como placenteros determinados patrones dotados de armonía, formas cuya simetría sugiere orden, estabilidad, control sobre un mundo mutable y fluctuante. Estas disposiciones convergerían con reglas estéticas universales. En cualquier caso, sólo el progreso de la neurociencia afectiva despejará la incógnita sobre la naturaleza de nuestras percepciones estéticas a escala neuronal. La siempre problemática relación entre lo innato y lo adquirido, entre la neurobiología determinada por instrucciones genéticas y el influjo selectivo del ambiente, de las normas culturales y de las experiencias individuales, remite a la categoría de “neuroplasticidad”, y parece gradualmente susceptible de elucidación.

La tradicional incompatibilidad entre las teorías de Darwin y de Lamarck se desvanece paulatinamente en determinados escenarios. El propio Darwin reconocía la importancia del uso y del desuso como factores evolutivos relevantes para explicar

la subsistencia o desaparición de un órgano concreto. Hoy contamos con una visión mucho más sofisticada sobre el binomio inveterado que enfrenta naturaleza y ambiente. Las investigaciones en torno al influjo retroactivo de ciertas formas de aprendizaje sobre los genes (como las llevadas a cabo por Kandel con la *Aplysia californica*), así como los estudios sobre la reorganización de circuitos corticales mediante la actividad y el ejercicio (tal y como sugieren los trabajos de Merzenich), ofrecen poderosos argumentos para trascender esta oposición y lograr un concepto más profundo, también cuando examinamos el comportamiento de los seres más elementales. Si la superación de marcos teóricamente contradictorios parece rubricar una característica de los grandes progresos intelectuales (la matemática cartesiana reconciliaba álgebra y geometría; la mecánica de Newton unificaba dos mundos aparentemente dispares, el sublunar y el supralunar; la teoría de la relatividad especial integraba la mecánica newtoniana y el electromagnetismo de Maxwell, *a priori* incompatibles...), vencer la disyuntiva entre herencia y asimilación desde un marco más fundamental representa un perfeccionamiento notable de nuestra visión científica del mundo. Los avances en la comprensión de cómo se conjugan lo genético y lo epigenético dentro del desarrollo de la individualidad apuntan en una dirección diáfana. A nuestro juicio, sólo pueden interpretarse como una vindicación del aprendizaje y de la flexibilidad conductual frente a un estricto determinismo genético, dado que la interacción con el ambiente desempeña un rol clave a la hora de suscitar procesos de expresión génica esenciales a nivel fenotípico.

El reduccionismo que aplica la ciencia es sumamente fecundo. Mediante esta metodología, lo complejo se disecciona en sus constituyentes más básicos, y en semejante proceso de análisis se consiguen identificar principios generales que no se circunscriben a parcelas concretas de la realidad, sino que cubren un rango mucho más vasto de escenarios. Así, lo particular y lo universal, que tantas veces nos parecen irremisiblemente enfrentados, convergen gracias a una estrategia potencialmente imbatible, que descompone para recomponer, que perfora la exuberante sofisticación del universo hasta acceder a entidades más simples y tratables, sin por ello renunciar al descubrimiento de principios más generales, de reglas que nos permiten comprender el funcionamiento de las realidades más complejas. Dilucidamos, por tanto, principios amplificativos, que nos ayudan a entender el marco global, a esclarecer estructuras mucho más generales. Así, al comprometernos con una investigación analítica del universo, al afanarnos en destilar la complejidad en sus piezas básicas, en último término llegamos a elementos universales, lo que trasluce una hermosa síntesis de división y unificación.

Sin embargo, y al menos por el momento, estos adelantos neurocientíficos y estos triunfos de una metodología reduccionista no resuelven el interrogante más profundo: por qué existe el arte. Además, el estudio de la filogenia arroja luz sobre el origen del arte, pero no sobre su significado. Puede que, en efecto, el despliegue de un sentido estético cada vez más refinado haya sido favorecido por la selección natural, pero en

el estado actual de la evolución de la especie humana parece difícil encontrar razones apodícticas que nos obliguen a mantener esos comportamientos. Lo contrario incurriría en la famosa falacia naturalista, que en el terreno del arte podría formularse del siguiente modo: “confundir el ser con el merecer ser contemplado”.

Cuando penetramos en el terreno de la cultura, es preciso observar que ésta no se rige necesariamente por las leyes de la evolución biológica, pues la selección racional, consciente y deliberada del ser humano puede prevalecer sobre las presiones biológicas más apremiantes. Podemos emanciparnos de la herencia filogenética y desprendernos de conductas que quizás fueran beneficiosas en el pasado, pero que a día de hoy no tienen por qué justificarse desde esos criterios. Ninguna cultura ha podido verse compelida a producir expresiones artísticas. Sería perfectamente concebible una especie humana que, aun adaptada fecundamente al entorno, no desarrollase arte. La tecnología nos brinda resortes adaptativos de tal envergadura que no es creíble concebir el arte como un instrumento ineludible para prosperar en la ardua lucha por la vida. La creación artística puede en muchos casos ser resultado de la necesidad, pero en un número no menor sólo puede interpretarse como fruto de la libertad, de la autonomía expresiva de los seres humanos. Por ello, sigue siendo legítimo preguntarse por qué ninguna cultura ha dejado de expresarse artísticamente, no ya por razones de utilidad evolutiva, sino de libertad creadora. Carentes de evidencias empíricas más sólidas —que probablemente sólo podrían venir de la neurociencia—, únicamente la especulación nos permite sondear una respuesta a este interrogante.

En conexión con las reflexiones anteriores, creo que es precisamente en la naturaleza misma de los seres vivos donde despunta un atisbo de luz para resolver este misterio. Pues, de nuevo, cuando contemplamos las características fundamentales de los vivientes nos percatamos de que todos han de preservar celosamente unos resquicios de autonomía. Estos grados de indeterminación deben mantenerse en un mundo gobernado por leyes ciegas e inexorables, que no velan por el bienestar de cada individuo y de cada especie, sobre quienes se cierne siempre la amenaza de la extinción.

Por tanto, y analizado desde este ángulo, el milagro del arte no diferiría sustancialmente del milagro de la vida. Vulnerable, acosada por la fragilidad, continuamente acechada por el ambiente, acuciada por incontables necesidades, embarcada en una fatigosa y permanente lucha contra toda clase de adversidades, la vida ha desarrollado y perfeccionado una exuberancia de formas y expresiones. Esta habilidad para adaptarse y sobrevivir planta la semilla de la expresividad artística. Se trata, ciertamente, de un arte “no intencional”, pero en esta idea resuenan los ecos de una hermosa sentencia de Voltaire: “*On m’appelle nature, et je suis tout art*”. Si el arte converge con la capacidad de comunicar simbólicamente un mundo interior, un sentimiento, un pensamiento, un estado anímico, una búsqueda, una aspiración, un anticipo preconizador del futuro, en la esencia más genuina de la vida brilla ya la llama del arte.

Surge entonces una paradoja profundamente desconcertante: si la vida posee un potencial creador, también puede (e incluso debe) manifestar una fuerza destructora,

porque una de las posibilidades creativas estriba precisamente en la capacidad de des-hacer, de desintegrar, de aniquilar. Este poder destructor, que suele discurrir en paralelo al incremento de las habilidades creadoras, se hace visible en la trama evolutiva con el nacimiento de, por ejemplo, la relación depredador/presa. Un vasto e implacable ciclo de creación, conservación y destrucción pasa así a caracterizar el desarrollo de la vida en sus formas más complejas. Pues, en efecto, si un ser vivo goza de mayores resortes creativos, también tiene a su alcance mayores posibilidades de destrucción de otros seres. En la especie humana, epítome de inteligencia autoconsciente, esta correspondencia siniestra entre creación y destrucción adquiere límites inusitados y temibles. El hombre es el único ser capaz de destruir todas las restantes formas de vida. Sólo el ser humano puede coronar las más sublimes cúspides creadoras o eliminar todo vestigio de vida sobre la faz de la Tierra.

Lo cierto es que todo ser vivo necesita crear para sobrevivir y planificar el futuro; en un ser dotado de autoconciencia, en un ser capaz de articular simbólicamente su mundo interior, estas expresiones de autonomía y de finalidad interna adoptan el lenguaje del arte, multiforme y omnipresente. Lógicamente, el desarrollo del lenguaje articulado multiplicó inconmensurablemente semejante capacidad expresiva. Cuanto mayor poder de abstracción ofrecen las combinaciones de signos, mayor es el grado de mediación entre los estímulos y las respuestas y mayor es la flexibilidad conductual; crecen así las posibilidades de referirse a diversas dimensiones de significado, desde la denotación más inmediata de un objeto hasta la reflexión sobre el propio signo lingüístico y sobre el propio acto de pensamiento (todos los planos susceptibles de incluirse en el prefijo “meta-”). La referencia se convierte también en autorreferencia, y la creación de mundos dentro del mundo viene propiciada por los crecientes grados de abstracción que conquista el lenguaje, apto para abrirse a una pluralidad de funciones (expresiva, fática, conativa, referencial..., también a la metalingüística). El pensamiento del individuo ya no se confina a procesar información inmediatamente referida a objetos específicos, sino que puede versar sobre relaciones entre objetos y, en último término, sobre el pensamiento mismo. Florecen la sutileza y la amplitud significativa, la capacidad de “juego” con palabras e ideas, así como la desbocada y fructífera tendencia a conectar lo que a primera vista no tiene por qué estar vinculado.

En su acepción más laxa y antropocéntrica, el arte equivaldría entonces a todo obrar humano que reflejase una huella individual, el trazo de un autor, la rúbrica de un artífice. Por mucho que las expresiones artísticas puedan subsumirse en categorías (arquitectura, pintura, literatura...), los géneros simplemente tratan de estructurar lo que por su más íntima naturaleza es anárquico e inclasificable: la expresión del individuo, o de una cultura a través de la obra de sus individuos. Una iglesia barroca puede considerarse, ciertamente, como una muestra de un tipo específico de arte, caracterizado por las notas que solemos atribuir a esta época, pero cada obra transparenta el espíritu, la intención de su creador. Lógicamente, dicha teleología pudo perfectamente

inspirarse en modelos preestablecidos, pero necesariamente hubo de realizarse a través de la expresividad de un autor concreto, que añadió cierto grado de variabilidad con respecto al género.

La analogía con las formas biológicas salta a la vista. Ningún individuo es exactamente idéntico a otro (si lo fuera por dotación genética, no lo sería por desarrollo epigenético), y la humanidad no se despliega de igual manera en un individuo que en otro. Esta cualidad se discierne a lo largo de toda la evolución de las formas orgánicas. Todo individuo constituye una variedad dentro de esa abstracción que comprendemos bajo el término “especie”. Así, el arte puede entenderse como el estilo, como la expresión de la autonomía, como el reflejo de esa variabilidad que late inexorablemente en el seno de cada especie. Incluso la imitación intencionada o forzada de otras expresiones lleva ya estampado el sello de una determinada intencionalidad. Tampoco importa mucho que una producción artística desempeñe una función susceptible de considerarse “útil”. La sospecha sobre la utilidad se cierne sobre todas las manifestaciones de la vida. En términos adaptativos, siempre cabe decir que cualquier órgano cumple una función; de lo contrario, no sería seleccionado por la naturaleza. Incluso las exaptaciones, o adaptaciones sobrevenidas, desembocan en funcionalidades útiles para la supervivencia de una criatura.

Por tanto, y como cualquier expresión de la vida psíquica y social del hombre podría evaluarse desde la óptica de la función que cumple, de su grado de utilidad, no parece entonces que esta óptica vierta grandes luces explicativas. Si todo es en última instancia útil, insistir en ello no nos ayudará a progresar en nuestra comprensión del sentido del arte y del significado de todos los productos de la acción humana. Cumpla o no una función, sea o no inútil, coadyuve a satisfacer las necesidades materiales (económicas, afectivas...) del hombre o brote de la irreductible, autárquica e insaciable libertad creadora, que se deleita en la contemplación estética y no busca fin ulterior a ese regocijo de tintes inefables, la esencia del arte tiene que residir en un factor más distintivo.

No se trata, con todo, de un “instinto artístico” universal, porque, de hecho, no todos los individuos lo despliegan —o al menos sólo lo hacen de manera muy tímida y confusa—. Además, sólo con el surgimiento de determinados tipos de constituciones cerebrales parece factible el desarrollo de una expresividad, ya sea en forma de emociones o de procesos cognitivos de más alto rango. Es trivial afirmar que el arte se halla estrechamente unido a la afectividad, dado que la posibilidad de interiorizar experiencias estéticas es inconcebible sin la presencia de un mundo emocional. En él, la reacción ante un estímulo viene mediada por un “estilo”, por un procesamiento de la información donde el sujeto se adueña del estímulo y lo “personaliza”, aun en sus manifestaciones más rudimentarias. Un receptor meramente pasivo de la información externa, un simple transmisor de códigos electromagnéticos, difícilmente desarrollaría expresiones artísticas, porque no habría podido apropiarse de ese estímulo para convertirlo en experiencia y, a partir de ella, expresar un mensaje. Ciertamente, muchas

emociones obedecen a conductas automatizadas, de origen subcortical, pero resulta indudable que el aprendizaje, capacidad cuyo nivel es concomitante al nacimiento de organizaciones cerebrales más intrincadas (especialmente de cortezas asociativas de orden superior, aptas para relacionar estímulos multimodales y, más aún, elementos cognitivos de carácter más abstracto), genera un mayor rango de mediaciones y de “reservas de energía cognitiva”. Esta flexibilidad conductual ofrece la oportunidad de explorar cauces más heterogéneos y diferenciados de respuesta ante un estímulo. El sistema, aun cerrado en la base (pues podemos trazar meticulosamente su génesis y su evolución), se abre en la superficie a un vasto número de posibilidades.

Semejante separación, semejante demora entre el estímulo y la respuesta, ¿no evoca, aun precariamente, la idea de libertad, de realización creadora de uno mismo? Por supuesto, la indeterminación no es sinónimo de libertad. Un sistema puede no ser determinista, pero tampoco libre, como ocurre en los estratos fundamentales de la organización de la materia; la libertad exige un cierto grado de autoposesión, de autodomínio, de control efectivo sobre uno mismo. Sin embargo, la indeterminación parece condición necesaria de la libertad; aunque no sea condición suficiente, es inconcebible una acción realmente libre que emane en un sistema completamente determinista. Por ello, el desarrollo de niveles crecientes de indeterminación posibilita una ulterior evolución hacia ese horizonte tan indescifrable denominado “libertad”¹.

Siempre es posible, empero, identificar condiciones psicológicas que quizás subyazcan a la omnipresencia del impulso artístico en la prehistoria tardía y en la historia. Incluso razones tan aparentemente prosaicas e insustanciales como el aburrimiento, que nos incita a desarrollar expresiones diversas para recrearnos, para sentir atisbos de plenitud o para alcanzar un mínimo y gratificante estado de satisfacción, no deben subestimarse en aras de una entronización metafísica del arte como determinación suprema del espíritu universal. Sin tiempo, sin una cierta ociosidad, algunas de las más eminentes e inescrutables manifestaciones artísticas probablemente nunca habrían sido gestadas.

Sin embargo, estas circunstancias psicológicas explican sólo una dimensión superficial de ese inagotable ímpetu artístico al que aludimos. El aburrimiento podría haberse subsanado de una manera menos creativa, menos productiva, menos “artística”.

¹ Este proceso no tiene por qué responder a patrones estrictamente lineales. Es concebible que se produzcan saltos cualitativos, como seguramente haya sucedido con la expansión neocortical y el perfeccionamiento de las conexiones talamocorticales. Aunque la génesis de estas estructuras y funciones pueda justificarse desde un enfoque gradualista, mediante procesos físicoquímicos susceptibles de esclarecerse como un *continuum*, las nuevas organizaciones exhiben características configurativas diferenciales. Muchas veces, un solo gen, pese a representar un incremento exiguo en términos cuantitativos, puede suponer una ruptura prácticamente cualitativa desde el punto de vista estructural y funcional, porque posibilita el desarrollo de órganos y de capacidades antes ausentes. Por ejemplo, cabe explicar la expansión de las cortezas prefrontales como un proceso acumulativo, tanto a nivel filogenético como ontogenético, y podemos examinar meticulosamente las transiciones que lo han precedido. Sin embargo, su consolidación representa un auténtico punto crítico, un “cambio de fase” neurobiológico, un verdadero salto cualitativo en lo que concierne a las habilidades cognitivas del *Homo sapiens*.

Evidentemente, en numerosas ocasiones el arte dimana de la protesta y de la rebelión: del rechazo del presente, del grito no aplacado contra lo que consideramos injusto, o que al menos desdice de determinados ideales. Pero, de nuevo, sólo una fracción de las grandes expresiones artísticas brota de un sentimiento de protesta, o de un estado de aburrimiento y ociosidad, o de una búsqueda de un placer puramente sensitivo. Entendida como el lenguaje interno que nos ayuda a referir el mundo a nosotros mismos mediante representaciones y conexiones, la mente humana exhibe una poderosa atracción hacia aquello que nos permite recrearnos contemplativamente. Este anhelo de recreación es en sí mismo creativo, entraña una vigorosa exhortación a la invención, que prácticamente ninguna cultura ha podido resistir. Canalizado inicialmente a través de la delectación sensitiva, este placer nos abre a un gozo mucho más íntimo, más ligado a la capacidad del estímulo artístico para espolear nuestra autoconciencia, nuestra posibilidad de reflexionar sobre nosotros mismos y nuestra relación con lo que nos rodea. Contribuye, en último término, a incrementar nuestra subjetividad, la finura de nuestra autopercepción.

Como moradores de un mundo regido por leyes impersonales que no se atienen a nuestras preferencias subjetivas, a nuestros ideales de justicia, belleza y sabiduría, el arte nos brinda la oportunidad de tallar trabajosamente un mundo donde imperen nuestras aspiraciones más profundas. Así, el fin libre que han exaltado tantos teóricos de la estética puede vincularse con el poder que muestran ciertas obras artísticas para sumergirnos en nosotros mismos, para devolvernos a nuestra interioridad, para permitirnos juzgar el mundo desde nosotros mismos; para autoafirmarnos y alzarnos, en definitiva, como sujetos.

EL HORIZONTE INFINITO DEL CUESTIONAMIENTO (2017)

La historia ha sido testigo de importantes progresos en la capacidad del pensamiento humano para concebir lo que parecía inconcebible: el descubrimiento del número cero¹, la invención de nuevas familias de números más allá de los naturales, el hallazgo de la fuerza de gravitación universal, el desarrollo de la idea de derechos humanos inalienables, la formulación de nuevas clases de geometría, la relativización de nuestras nociones tradicionales sobre el infinito...

Éstas y otras manifestaciones sobresalientes de la creatividad humana ponen de relieve la capacidad de la mente para trascender fronteras que muchas veces consideramos infranqueables. A la luz de muestras tan excepcionales de ingenio intelectual, la tentación de juzgar como definitivas ciertas categorías conceptuales se desvanece con asombrosa rapidez. Pues, en efecto, ¿quién se atreve a garantizar que muchos de los esquemas conceptuales predominantes en la física, en la química, en la biología, en la filosofía o en las ciencias sociales deban contemplarse como adquisiciones definitivas e irreformables? Lógicamente, la duda justificada en torno a la inmutabilidad de determinadas categorías no es óbice para sostener que muchas de nuestras más valiosas conquistas sapienciales quizás gocen de un carácter casi permanente; probablemente sean ampliadas y perfeccionadas, pero no impugnadas en algunas de sus afirmaciones más señeras.

¹ Un descubrimiento tan crucial para el desarrollo intelectual de nuestra especie nos obliga a preguntarnos por la naturaleza (o, más bien, “la no naturaleza”) de la nada. Sabemos que el conjunto vacío es subconjunto de todo conjunto; constituye una estructura lógica fundamental que subyace a todas nuestras construcciones formales, a todo “ser” ideal. Además, la nada goza de una propiedad fascinante, que la diferencia radicalmente de la unidad: así como no podemos decir que “una casa” sea igual a “un árbol”, aunque ambas entidades compartan la determinación “uno”, sí podemos afirmar que “cero casas” son iguales a “cero árboles”. La unidad admite diversas concreciones; la nada todo lo uniformiza.

Azuzada por la ignorancia y la necesidad, la curiosidad ha sido la fuerza motriz del desarrollo de nuestro intelecto. Es la diosa suprema de nuestro panteón cognitivo, impulsora de innovaciones capitales en nuestra historia. Y dentro de las mayores revoluciones en las categorías que emplea la mente para racionalizar el universo, uno de los saltos intelectuales más relevantes de los últimos siglos destella en el desarrollo de la teoría de la evolución. Después de un acopio paciente y abnegado de observaciones, cuál no sería la sorpresa de Darwin cuando, en el curso de sus investigaciones, atisbó una gran síntesis unificadora que daba sentido a la diversidad de datos compilados. Sus consecuencias afectan tanto a las ciencias naturales como la metafísica, al proporcionar, por primera vez en la historia, una herramienta conceptual integradora para comprender el surgimiento de la complejidad a partir de la simplicidad.

Gracias a la idea de evolución de las formas orgánicas ha sido posible conciliar una cantidad vasta y heterogénea de conocimientos previos, además de propiciar avances ulteriores en numerosos campos de la ciencia y de la reflexión. Es el esclarecimiento de una maravillosa trama causal. Parecía inconcebible que una entidad tan compleja como el ser humano brotase, en realidad, de una larga acumulación de variaciones genéticas filtradas por la selección natural a través de millones de años de cambios graduales. Durante milenios, la humanidad tomó por descontado que lo complejo sólo podía explicarse desde lo complejo. Se creía que una realidad inferior no podía gestar una realidad superior; lo más elevado sólo podía emerger si algo aún más elevado lo generaba. Este pensamiento es perfectamente lógico, al menos según los cánones tradicionales con que ha operado la mente humana de manera casi inconsciente. Lo complejo exige de una realidad aún más compleja que lo diseñe, y en la naturaleza existen tránsitos tan abruptos que es imposible imaginar cómo se habría llegado hasta el estadio actual de desarrollo del universo si únicamente partiéramos de entidades simples. Es precisamente aquí donde reside el mayor mérito de la teoría de la evolución por selección natural: en su capacidad de mostrar, de modo elegante y armonioso, cómo con unos conceptos relativamente sencillos es factible explicar transiciones tan desconcertantes desde realidades simples a realidades mucho más complejas, hipotéticamente esquivas a la elucidación racional.

No basta con enunciar una idea para convertirla en una nueva categoría fecunda, apta para ensanchar el pensamiento humano y revelar inusitados escenarios para el intelecto. Siempre es preciso insertar toda nueva creación en el seno de un modelo que la armonice con categorías existentes y que nos ayude a extraer todas sus consecuencias. Por tanto, el diseño de un marco consistente (es decir, libre de contradicciones), desde el que derivar conclusiones contrastables, constituye también una etapa esencial en la elaboración de nuevas ideas. Las mentes más revolucionarias no habrían pasado a la historia si, en lugar de analizar con profundidad, rigor e imaginación las implicaciones de sus ideas, se hubieran limitado a exponerlas de manera lacónica y fragmentaria. Trabajaron con industriosa tenacidad para explorar sus consecuencias, sus incongruencias potenciales y su relación con las ideas vigentes. Muchas veces se esmeraron en

resaltar la continuidad que existía entre sus propuestas, los conocimientos firmemente asentados y las evidencias indisputables. El proceso creativo abarca tanto la génesis de la semilla, el don luminoso de gestar una idea nueva, como su laborioso desarrollo, el fervor y la perseverancia que auspician su crecimiento hasta desembocar en una formulación adecuada y convincente.

En una tensión creadora entre discontinuidad y continuidad, las grandes revoluciones conceptuales nos proyectan a espacios nuevos, a territorios vírgenes del espíritu, pero no rompen por completo los lazos que inevitablemente vinculan entre sí todas las ideas alumbradas por la mente humana. Se adelantan valerosamente en la trama infinita del descubrimiento, pero lanzan cuerdas que permiten a los más rezagados asirse a ellas para saltar sin peligro sobre el abismo de lo desconocido. Ruptura y conservación parecen así dos señas inconfundibles de los progresos más profundos que realiza el espíritu humano. Para comprender lo nuevo es inexorable descansar sobre las ideas ya entendidas, sobre los hallazgos previos, sobre las concepciones aceptadas. Sin embargo, con la mirada puesta en el pasado o en el presente, desde la aceptación resignada de lo ya establecido, es imposible adentrarse en nuevos escenarios intelectuales. No obstante, y para que el salto se produzca, fructifique y pueda comunicarse, es necesario mostrar los nexos de continuidad que conducen de lo antiguo a lo nuevo. Sólo así una idea original y fecunda logra hundir sus raíces en el terreno sólido de lo conocido, con el objetivo de crecer audazmente hacia lo desconocido.

Por su propia naturaleza, la predicción de una gran transformación intelectual venidera es imposible. Si fuera tan sencillo prever qué concepto inédito alboreará en el futuro, o qué nuevas concepciones despuntarán en la historia intelectual humana, semejantes formas de creatividad se despojarían de su valor como elementos verdaderamente revolucionarios. En cualquier caso, no es descabellado creer que en ocasiones puede resultar viable anticiparse tímidamente a algunas de esas brillantes eclosiones, destinadas a modificar significativamente nuestras categorías intelectuales fundamentales. De hecho, suelen ser las ideas más simples, o por lo menos aquéllas que muchas veces asumimos pacíficamente y sin cuestionamientos sustanciales, por estimarlas obvias e inatacables, las más susceptibles de protagonizar una auténtica revolución intelectual.

¿Qué ideas aparentemente indiscutibles se verán sujetas a profundas alteraciones? ¿Qué principios inofensivos, que tentadoramente nos inclinamos a juzgar como evidentes e incontestables, experimentarán una crítica honda y fértil para el desarrollo del pensamiento humano? ¿Sobre qué esquemas y categorías de la mente se cernirá ese espectro tan fascinante como inescrutable que preludia las grandes transformaciones científicas y filosóficas? ¿Sobre qué nuevos horizontes admiraremos el genio creativo de la humanidad?

En último término, estas preguntas no hacen sino evocar el interrogante más profundo sobre la esencia y las posibilidades de la creatividad humana. Cada conquista en el reino del pensamiento abstracto sella el triunfo de la mente para sondear un

ámbito potencialmente infinito, el de las posibilidades, el de lo imaginable, el de lo universal, el de lo que puede revestirse de sentido, el de lo expresable en símbolos que, correctamente armonizados, pueden incluso anticiparse al funcionamiento real de la naturaleza. A menudo nos preguntamos por el papel del hombre en el universo, pero la propia idea de “papel” sugiere intencionalidad, como si nuestra presencia respondiera a un plan premeditado. ¿Y si estuviéramos aquí no tanto para desempeñar un rol como para realizar una de las infinitas posibilidades que quizás depare la naturaleza? “Nuestras mentes son finitas, peor incluso en estas circunstancias de infinitud estamos rodeados por posibilidades que son infinitas, y la meta de la vida consiste en captar todo lo que podamos de esa infinitud”, sentenció sabiamente Alfred North Whitehead. Es el misterio de lo posible, casi tan intrigante como el enigma de lo real. Un misterio no es un problema insoluble, sino una incógnita tan amplia y profunda que, incluso si consiguiéramos despejarla, no cesaría de sorprendernos. Nos abruma la desaforada complejidad del universo, pero aún más subyugante resulta contemplar cómo ante nosotros, en el ardoroso silencio de la reflexión pura, se alza un espacio potencialmente infinito de ideas, formas y modelos: el mundo de lo concebible. Y muchas de las ideas que hoy se nos antojarían inconcebibles probablemente habiten en ese cosmos de resonancias infinitas que contiene todo lo concebible.

Por ello, y si se me permitiera aventurarme en un arriesgado ejercicio de futurología intelectual, o de imaginación descontrolada pero gratificadora, a mi juicio sería interesante detenerse en una serie de ideas que quizás estén llamadas a producir profundas revoluciones en el pensamiento humano. Es en la posibilidad de cuestionar nociones fundamentales donde resplandece el vigor de un campo del saber, el grado de elasticidad que ostentan sus nociones básicas. Cualquier disciplina del conocimiento se ampara en sistemas conceptuales sustentados sobre unas premisas y unas reglas de inferencia. Toda creación intelectual no hace sino construir categorías para subsumir multiplicidades en unidades dotadas de coherencia. Sin embargo, ¿por qué estas categorías y no otras? ¿Qué sistemas conceptuales alternativos, además de preservar el irrenunciable requisito de la consistencia lógica, nos permitirían también explorar ámbitos de pensamiento excluidos por los modelos vigentes?

De nuevo, no se trata de abogar por rupturas radicales con los esquemas conceptuales de los que tan provechosamente nos hemos servido hasta ahora, sino de diseñar sistemas más abarcadores; más que de revoluciones, hablamos de evoluciones conceptuales, porque nunca –o casi nunca– presenciamos una escisión absoluta entre categorías. Si, como han intuido tantos sabios, la naturaleza aborrece los saltos, más aún lo hace el pensamiento: *intellectus non facit saltus*. Extasiados ante la gloria de la intuición creadora, que con frecuencia simula sobreponerse mágicamente a la severa linealidad del pensamiento lógico, quizás olvidemos que, en realidad, ese quebrantamiento prodigioso y radical de la secuencia lógica nunca acontece. La mente humana no puede concebir un salto absoluto entre ideas, un verdadero vacío lógico, un *novum* auténtico que infrinja la continuidad causal entre contenidos intelectuales. Semejante

posibilidad, reminiscente de la acepción más profunda y maximalista de “creatividad”, sólo centellea como una meta asintótica a la que tiende infatigablemente el pensamiento. Podemos identificar formas insólitas e improbables de moldear la materia prima con la que opera nuestra mente en forma de imágenes y categorías, pero en el fondo no hacemos sino reorganizar habilidosamente unos contenidos ya dados.

La intuición reordena, recombina, relaciona y condensa, pero no anula; asciende, mas no elimina el prolijo itinerario de razonamientos que subyace a la génesis de una nueva idea. Es la brújula que nos guía hacia la meta, pero sin eximirnos de recorrer la senda. La intuición descubre un nuevo itinerario que luego puede esclarecerse racionalmente. Satisface, por tanto, una función eminentemente orientadora. No cabe duda de que la intuición es una luz impenetrable y enigmática, como si en ella una mano invisible hubiese rasgado el velo que nos separa de una visión flamante e insospechada. Refractaria a los cánones de una dilucidación consciente, suele yacer escondida, arrebujada en los dominios más recónditos de lo inconsciente. Pero la intuición nunca nace de la nada; no es una creación *ex nihilo* que irrumpa sobrenaturalmente en los senderos del pensamiento. En ella cristalizan innumerables reflexiones previas, cuantiosos antecedentes, una confluencia de perspectivas filtrada por el vigor acumulado y sostenido del análisis racional. La intuición emerge así como la vanguardia de la lógica, capaz de establecer conexiones inusitadas entre ideas y fenómenos, seguramente aferrada a lo que la razón ya vislumbró y ponderó de forma precaria y nebulosa. La intuición es la fuerza que nos permite transitar, impávidos, aun cuando carecemos de evidencias conclusivas que justifiquen ese avance; allana el camino a la razón, pero nunca la sustituye. Para ampliar el conocimiento, lo que la intuición adivina tiene luego que validarla la razón.

De hecho, es en la síntesis de razón e intuición, de lógica e imaginación, donde brilla con mayor fulgor el poder de la creatividad humana. Resuenan aquí los ecos de esa profunda visión hegeliana que contempla la intuición como el instrumento por antonomasia del arte. Sin embargo, el pensamiento, el discurso filosófico, exige conceptos, nociones claras y distintas cuidadosamente articuladas, un método y un itinerario racionales. Intuiciones y conceptos aportan luces complementarias; es la unión de arte y ciencia, de imagen y concepto, de expresión y comprensión, de belleza y verdad como límites de una expansión en serie que jamás se realiza plenamente.

Las ideas mismas de que nuestras mentes son finitas, o de que la subjetividad no es susceptible de objetivación, o de que el universo es insumisamente complejo, o de que el tiempo existe como una dimensión unida a las tres dimensiones espaciales y no puede deducirse naturalmente de estas últimas, o de que el nacimiento de la conciencia es un fenómeno demasiado improbable a escala cósmica, ¿no adolecen de cierta arbitrariedad? ¿No podrían ser incompletas, preconizadoras de conceptos más profundos y universales?

Comprometerse con este ejercicio especulativo, con esta gimnasia de la imaginación, contribuye en realidad a expandir los horizontes del pensamiento abstracto, la herramienta más valiosa que atesoramos para explorar el universo y para entendernos a nosotros mismos.

EL DILEMA DEL CRISTIANISMO (2017)

Este artículo reflexiona sobre el sentido del cristianismo en nuestros días. Tanto las ciencias naturales como las ciencias sociales ponen en duda determinadas pretensiones de verdad que ha esgrimido históricamente esta religión. ¿Se encuentra por tanto abocado el cristianismo a convertirse en una reliquia del pasado? ¿Qué puede aún hoy decirnos desde el punto de vista filosófico y, más aún, humano? ¿Cuál es, en definitiva, la utilidad intelectual del cristianismo, más allá de su significado ético y de sus innegables dimensiones sociales?

I.

¿Tiene hoy sentido el cristianismo? Para toda persona interesada en el futuro de nuestra sociedad, esta pregunta parece inevitable.

La impronta del cristianismo en nuestro mundo occidental es incuestionable. Ya sea por la adopción de valores inspirados en este credo o por el rechazo explícito de muchos de sus principios y de sus aplicaciones prácticas, es imposible entender la cultura occidental sin tomar en consideración el impacto de la religión cristiana. Por tanto, todo debate sobre el porvenir del mundo occidental exige repensar el sentido del cristianismo y su viabilidad histórica.

A lo largo de sus casi dos milenios de existencia, esta religión se ha visto obligada a encarar profundos desafíos, desde la caída del Imperio romano en el siglo V hasta los retos derivados de la crisis del orbe medieval, el surgimiento del Estado moderno y la Reforma protestante. De una u otra forma, de todos ellos logró siempre salir airosa. Por supuesto, experimentó incuestionables mutaciones, y en ocasiones resulta prácticamente imposible identificar elementos de estricta continuidad entre los modos

en que se concebía el cristianismo en épocas tan dispares. Como toda religión y, en realidad, toda obra del espíritu humano, el cristianismo evolucionó y se adaptó a las nuevas circunstancias. En muchos casos incluso llegó a configurar decisivamente esas circunstancias. Empero, junto a los elementos de discontinuidad es siempre posible discernir rasgos que se preservaron más allá de las grandes eras históricas; una esencia que trasciende, incontestablemente, las particularidades históricas en que se manifiesta.

Sin embargo, el cristianismo de nuestro tiempo se enfrenta al que quizás sea el más grave de todos los dilemas. Ni la paulatina escisión entre el mundo griego y el latino, que desembocó en la separación de las Iglesias orientales y la Iglesia romana, ni el Cisma de Occidente y el ocaso de la Edad Media, con la consecuente pérdida de prestigio y poder político de la Iglesia, ni la dolorosa y sangrienta división religiosa en Europa entre católicos y protestantes entrañan, si los examinamos desde una perspectiva más profunda, desafíos tan acuciantes como los planteados por el secularismo, tendencia que define dimensiones básicas de nuestras sociedades contemporáneas. El cristianismo sufrió la división entre diferentes confesiones; interminables guerras de religión asolaron Europa y la unidad dogmática del continente se quebrantó. No obstante, el cristianismo no dejó de existir. Mutó, adoptó nuevas expresiones e incorporó elementos quizás ausentes en sus formas más tempranas, al igual que, durante la evangelización de los pueblos germánicos, los motivos culturales procedentes de los sustratos judío, helenístico y latino hubieron de fundirse con creencias y prácticas consuetudinarias de quienes habían residido más allá del *limes* romano. Pero, de nuevo, la fuerza del cristianismo prevaleció y, aun metamorfoseado en aspectos esenciales, consiguió persistir.

Lo que hoy se debate no es la necesidad de que el cristianismo, católico, ortodoxo o protestante, renueve su faz para adaptarse a las exigencias del mundo contemporáneo. En términos más radicales –pero no por ello menos realistas–, no sería exagerado sostener que lo que está en juego es la propia religión cristiana. Nunca su relevancia para la humanidad había padecido un cuestionamiento tan profundo. Lo que hoy se discute es el sentido del cristianismo.

¿Por qué ser cristiano y no meramente humano? Este interrogante, alumbrado ya en la Ilustración, recobra hoy todo su vigor y se presenta con una crudeza inusitada. La crítica del cristianismo no se circunscribe a su papel político y social. Este problema parece solventado, al menos en las sociedades occidentales, donde la separación entre la Iglesia y el Estado se ha convertido casi en un axioma y donde el cristianismo, sabiamente interpretado, no sólo puede satisfacer las necesidades espirituales de ciertas personas, sino también contribuir a la promoción de la justicia y a la mitigación de numerosos dramas sociales. El desarrollo de corrientes como la teología de la liberación así lo pone de relieve. En cualquier caso, sería deshonesto olvidar que otras muchas tendencias teológicas, apegadas a formas más tradicionales, colisionan frontalmente con la evolución social de Occidente. Enquistadas en visiones que a menudo sólo pueden calificarse de obsoletas, aferradas a concepciones atávicas irreconciliables con el

conocimiento científico y con la conciencia de libertad que el hombre contemporáneo ha logrado conquistar, se resisten a desprenderse del poder y de la capacidad de control social que las instituciones cristianas habían detentado en los últimos siglos.

El dilema al que nos referimos es mucho más hondo y trascendental para el futuro del cristianismo. Históricamente, en ciertos lugares es indiscutible que las interpretaciones más rígidas y retardatarias de esta religión han supuesto un impedimento serio para la implantación de notables avances sociales. Sin embargo, tanto las iglesias protestantes como la católica –en especial desde el Vaticano II– han evolucionado, y en este proceso de maduración han aprendido lo suficiente como para enarbolar nuevas banderas e incluso encabezar la lucha por determinados derechos sociales. Es lo que ocurrió con el movimiento por los derechos civiles en Estados Unidos, en el que importantes teólogos y ministros cristianos se involucraron de manera decisiva.

Toda religión puede readaptarse y abrazar causas otrora impensables. De defender, tácita o explícitamente, la esclavitud, es perfectamente concebible que un examen más crítico y profundo de los fundamentos teológicos impulse la lucha apasionada contra esta costumbre tan inhumana como ancestral, con la que el cristianismo no tuvo problemas en convivir a lo largo de casi dieciocho siglos. Pero por muchas y audaces transformaciones que experimente, lo que hoy se cuestiona es la esencia misma del cristianismo. El ataque no se dirige a manifestaciones superficiales de esta fe, sino a su núcleo más íntimo. Aunque se acepte pacíficamente la viabilidad del cristianismo en sociedades plurales y democráticas, y el conflicto desatado tras la Revolución francesa haya sido superado, en nuestros días el abismo entre la fe cristiana y la realidad humana ha alcanzado tal magnitud que puede situarnos en un punto de no retorno, preludio de una marchitez irreversible. Las extraordinarias aportaciones al arte, al desarrollo de la conciencia histórica de la humanidad, a la génesis del mundo moderno, a la creación de las instituciones de educación superior, a la transmisión de saberes inveterados y de obras maestras de la Antigüedad... no eximen al cristianismo de comparecer ante el tribunal constituido por las ciencias naturales e históricas para someter a juicio sus principios básicos. Ni siquiera aludimos a los desafueros históricos perpetrados en nombre del cristianismo, al nefasto papel que en ocasiones ha desempeñado, a su conflicto con la causa de la libertad y del progreso científico, porque ninguna religión, ninguna ideología y prácticamente ninguna actividad humana se verían nunca exentas de contradicciones y negatividades. No se trata de justificar los crímenes cometidos por quienes se consideraban cristianos, sino de constatar que ningún ideal ha resplandecido nunca en su pureza, impoluto y transparente, incorrupto ante motivos espurios y coyunturas históricas.

II.

Es la vigencia intelectual del cristianismo lo que hoy se impugna, no su relevancia pasada y su rol insustituible en el desarrollo del mundo occidental y de nuestro concepto de lo humano. Tampoco se cuestiona la grandeza del mensaje de Jesús, al menos

tal y como se refleja en determinados pasajes de los Evangelios, principalmente en el imperecedero Sermón de la Montaña. Pocas exhortaciones han irradiado tanta nobleza y hermosura como el llamamiento al amor universal. Podría, ciertamente, debatirse si la esencia del cristianismo consiste en la centralidad del amor para la vida humana y para su relación con Dios, pero nadie negará que esta misiva ostenta una importancia capital en las enseñanzas neotestamentarias, cuya fuerza hunde también sus raíces en la interiorización de la doctrina de los grandes profetas hebreos.

Sin embargo, y más allá del mensaje y de la utilidad funcional que pueda exhibir para el crecimiento ético de la humanidad, el cristianismo no se reduce a una tesis moral. Aun imbuido de un profundo contenido ético, basta con efectuar una lectura no exhaustiva de la Biblia para percatarse de que hay al menos dos elementos nucleares que resultan insoslayables para definir la esencia de este credo: la existencia de Dios y la historicidad de las acciones y palabras de Jesús de Nazaret.

¿Sería posible el cristianismo sin estos dos factores? A nuestro juicio, no. Podríamos, claro está, deducir un discurso ético inspirador, que luego debería filtrarse racionalmente y sistematizarse de acuerdo con nuestro conocimiento y nuestra experiencia histórica, pero si el cristianismo pudiera concebirse como una filosofía, aunque fuera la “*vera philosophia*”, se desnaturalizaría irremediablemente. No necesitaríamos entonces apelar a un Dios que se revela a través de Jesucristo, y la figura del Nazareno sería equivalente a la de otros ilustres maestros sapienciales de la historia, de Buda a Confucio y de Pitágoras a Sócrates.

Desde sus más tempranos albores, el cristianismo ha expresado una pretensión teológica e histórica nítida: el Dios creador del universo habla a la humanidad a través de Jesús. Tradicionalmente, esta afirmación ha permitido formular dos grandes dogmas, consustanciales al cristianismo y a sus aspiraciones gnoseológicas: la unicidad de Dios (el monoteísmo) y la Trinidad. Su síntesis, culminada por los concilios ecuménicos de los siglos IV y V gracias a la asimilación de categorías metafísicas griegas, se traduce en la idea de un Dios que es al unísono uno y trino. En esta insondable *concordia oppositorum*, el carácter divino del mensaje de Jesús queda garantizado por la inserción del Nazareno en el ser mismo del Creador, en la inmanencia intratrinitaria, en la *perijóresis* o dependencia mutua que se establece entre las tres personas divinas y su común naturaleza. Es difícil desposeer al cristianismo de esta pretensión, cuyo eje descansa sobre la unión de lo inmanente y lo mundano en un Dios que, para auspiciar semejante armonización de los contrarios, ha de desplegar su actividad en la historia, pero de manera reversible: los acontecimientos terrenales, el cumplimiento del plan redentor y de la economía salvífica, han de repercutir, retroactivamente, en la esencia misma de un Dios que no puede ser unitario, simple y perennemente ensimismado en su ser, gozoso pensamiento que se piensa a sí mismo, primer motor inmóvil y engranaje supremo de la gigantesca maquinaria cósmica, sino un Dios vivo. Como tal, ha de coexistir inexorablemente con la contradicción conceptual entre lo uno y lo múltiple, entre lo celeste y lo terreno, entre lo eterno y lo temporal, entre lo sobrehumano y lo

humano, como *Perfectus Deus et perfectus homo* cuyas dos naturalezas se unen sin confusión, sin cambio, sin división y sin separación, tal y como rezan los cuatro célebres adverbios sancionados por el concilio de Calcedonia del año 451.

De hecho, la apelación unilateral a la fecundidad práctica del cristianismo, como exaltado credo moral que profesa la primacía del amor en las relaciones humanas, puede contemplarse como el reconocimiento de una derrota filosófica. Porque, en efecto, si el cristianismo se ve reducido a una tesis moral, si sus fundamentos teológicos, monoteístas y trinitarios, pierden interés y parecen perfectamente prescindibles a la hora de categorizar su esencia, se admite implícitamente que los elementos metafísicos tradicionales no pueden justificarse intelectualmente. Esta retractación en toda regla aviva la sospecha de que el cristianismo se ha visto privado de su sentido originario, por lo que, valorado como la fructificación de un acendrado humanismo, ya no es necesario tal y como se manifestó históricamente. Lo humano, más que lo divino, constituirá el núcleo del cristianismo: Jesús más que Dios, la historia más que lo eterno, la Tierra más que el cielo. Más que una religión, el cristianismo traslucirá una filosofía humanista que, adecuadamente interpretada, no tiene por qué invocar el elemento sobrenatural subyacente a casi todas las religiones. Un cristianismo naturalizado y armonizado con los ideales del hombre contemporáneo emerge así como el único futuro plausible para tan venerable religión, que fue capaz de sobrevivir a imperios, guerras e invasiones, mas no al impulso del espíritu científico y racionalista.

Ciertamente, el abismo entre el conocimiento que el hombre ha adquirido y los principios nucleares del cristianismo no cesa de crecer. Este credo milenarista se ve acosado en dos frentes: la posibilidad de Dios y la historicidad de Jesús y de su mensaje.

La idea de un Dios creador del universo tropieza con el análisis implacable de las ciencias empíricas. Éstas, si bien no pueden pronunciar la última palabra sobre su existencia o inexistencia, plantean serias dudas sobre la naturaleza de ese hipotético y vaporoso *Deus absconditus*, que esquivo todos los intentos de verificación empírica. Y como la idea misma de Dios representa uno de los conceptos más abstrusos de la mente humana, articulado sobre una serie de atributos entitativos y operativos quizás incompatibles (como la bondad y la omnipotencia, en un mundo inundado de mal y sufrimiento) y cuya interpretación ha originado innumerables disputas filosóficas, ni siquiera podemos estar seguros de que la noción misma de un ser divino tenga sentido; menos aún la creencia en un Dios que vela por los destinos del hombre, cuando las ciencias naturales no detectan indicio alguno de esa supuesta intervención teleológica en el sistema del universo.

Desde esta perspectiva, conforme la ciencia progresa, conforme se incrementa su poder para explicar los fenómenos de la naturaleza según leyes matemáticas impersonales, conforme explora las regiones más recónditas del cosmos y se encuentra con la misma materia que moldea nuestro planeta, es inevitable preguntarse si es posible que exista un Dios, un Dios inmaterial, un Dios que no consista en partículas y en radiación; un Dios que, en definitiva, more en algún espacio inescrutable de la

realidad. Cuanto más analizamos esa realidad, más nos convencemos de que lo único que existe es la materia.

Las religiones nacieron para explicar fenómenos que la mente humana no podía desentrañar con las solas fuerzas de su intelecto, cuando nuestro conocimiento del mundo era sumamente precario. Es, por tanto, lógico que el desarrollo de la ciencia contribuya a desplazar lo religioso de la esfera intelectual, para confinarlo a lo emocional. Quien asume una visión científica del mundo sólo confirma la presencia de materia en grados crecientes de complejidad, pero materia al fin y al cabo. No sabemos exactamente qué es la materia, y abundan los misterios y las incógnitas por despejar, dado que todo avance científico desencadena un nuevo caudal de interrogantes y propicia ulteriores investigaciones, hasta entonces no presagiadas. Sin embargo, es altamente improbable que en algún rincón insospechado del cosmos despusen formas de realidad esencialmente disímiles a las que ya hemos estudiado (la materia ordinaria, la materia y la energía oscuras...). E incluso si las descubriéramos en parcelas ocultas del firmamento, más inverosímil aún sería que contuviesen vestigios de un ser divino, tal y como ha sido teorizado por grandes sistemas filosóficos y teológicos.

Cabe siempre la posibilidad de considerar a Dios como un concepto supremo y autosuficiente, como una entidad inmaterial que, en analogía con la solidez de las verdades eternas de la lógica y de la matemática, subsiste en un mundo inteligible, ajeno a la temporalidad y a la espacialidad del universo físico. Reminiscente del argumento ontológico, esta interpretación no puede resistir las embestidas de la neurociencia. El estudio del cerebro nos ayuda a dilucidar cómo la mente humana forma los conceptos desde un sustrato puramente neurobiológico, sin la necesidad de concebir un principio espiritual que nos permita gestar nociones abstractas. Neuronas, sinapsis, células gliales, áreas cerebrales, superposición de imágenes, evolución gradual de las habilidades mentales, sincronización y conectividad cortical de largo alcance, genética y ambiente... ¿Permanece algo de ese yo inmaterial que participa del ser mismo de la divinidad, y cuyo poder más eximio se manifiesta en la elaboración de sutiles conceptos que carecen de referente material?

Es cierto que el cristianismo no se concibió únicamente como una explicación del mundo, sino más bien como una exhortación destinada a la humanidad. Y quizás estribe en esta característica, en este rasgo eminentemente antropocéntrico, la “salvación” del cristianismo, como la de las grandes religiones morales. Mientras la ciencia sea incapaz de brindarnos una ética, un sistema sobre el deber ser y no sólo un modelo sobre el ser, aún quedarán resquicios para la fe religiosa. La indefinición ontológica del cristianismo puede entonces proporcionarle una victoria, al menos temporal, pues nadie puede excluir la opción de que la ciencia logre cristalizar también en una ética, mucho más robusta y completa que las éticas filosóficas y teológicas. Como la fe cristiana no tiene por qué comprometerse con una u otra ontología, pues su alianza con las metafísicas platónica y aristotélica fue sólo coyuntural, quizás sea factible rescatar los elementos estrictamente éticos, estéticos y espirituales del cristianismo

para observarlo como una propuesta que gravita en torno a las posibilidades de la humanidad; como una utopía; como premonición y anticipo de lo posible. La ciencia y la técnica realizarían materialmente lo que el cristianismo vislumbra espiritualmente; el cristianismo allanaría así el camino al ideal.

III.

No podemos saber si esta interpretación será suficiente; si bastará con propugnar una inversión material del cristianismo que, ante la imposibilidad de agotar el futuro, ante la indefinición e incognoscibilidad inherentes a una historia inconclusa, preserve siempre un viso de legitimidad para este credo, contemplado ahora como un “*semper plus*”, como un resquicio infinito fortificado ante el pasado y el presente.

En cualquier caso, esta clase de cristianismo no dejaría de ser un sofisticado monoteísmo, oportunamente reinterpretado para compatibilizarlo con los fundamentos de la visión científica del mundo. ¿Quedaría algo de lo auténticamente cristiano, es decir, de lo que el mensaje de Jesús añade a un monoteísmo puramente filosófico, a la noción de un dios trascendente, de una majestuosa *causa causarum* que se alza como principio de inteligibilidad, aunque quizás no interfiera en el devenir del universo? Más allá de que ciertos contenidos cristianos sean fácilmente traducibles a un lenguaje secular, y se fusionen pacíficamente con los ideales contemporáneos, ¿no exige la esencia de esta religión preservar, prístino e incólume, un recinto infranqueable, un *nooúmenon* intraducible que selle y corone su unicidad frente a las acaparadoras pulsiones del pensamiento racionalista, cuyo ímpetu amaga con absorberlo y universalizarlo sin contemplaciones?

Además, no debemos olvidar que el cristianismo no sólo se ve atacado por las ciencias naturales, por la física, la química, la biología y la neurociencia, que despojan a la Tierra y al hombre de su condición especial y muestran cómo obedecen a procesos materiales susceptibles de elucidación racional, sino por las ciencias históricas. Frente a la embestida de las ciencias naturales, siempre cabe encontrar refugio en la posibilidad, aun remota, de que efectivamente subsista un principio sobrenatural, un *Ipsum esse subsistens* trascendente y supramundano, pero ante las evidencias históricas es difícil evadirse en subterfugios hermenéuticos. No nos referimos a la existencia de Jesús, cuestión que, si bien aún abierta, parece zanjada a su favor. Antes bien, la crítica histórica afecta a la historicidad del mensaje y de las acciones de Jesús, de los *verba gestaque Christi*. Si las ciencias naturales comprometen la posibilidad de Dios, las ciencias históricas cuestionan la figura de Jesús y el carácter divino de su persona. El mayor desafío intelectual para el cristianismo no dimana, a nuestro juicio, del diálogo con la cosmología y con la neurociencia, sino del severo interrogatorio planteado por las investigaciones históricas sobre la Palestina del siglo I d.C. y la génesis del cristianismo primitivo.

El hiato entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe no hace sino agrandarse. Las sofisticadas construcciones teológicas transmitidas por las Iglesias cristianas, ¿qué relación guardan con el galileo de carne y hueso, sobre quien tan escasa información podemos obtener de fuentes extracristianas? La interpretación de su muerte como acontecimiento redentor, como *kairós* salvífico que revela el sentido de la historia y cuya sangre derramada secaría todos los infiernos, es difícilmente deducible de nuestro conocimiento histórico. En muchos casos parece obedecer a una aquilatada sistematización teológica, indudablemente inspiradora en el plano filosófico, pero no por ello verdadera desde el punto de vista objetivo e histórico.

Por mucho que se invoquen distinciones *ad hoc* entre canonicidad y autenticidad, es inevitable sospechar del contenido de muchos pasajes evangélicos, redactados para una audiencia concreta (judaizante, helenística...), con claras motivaciones catequéticas y desde un paradigma teológico determinado. Si, como es aceptado por múltiples estudiosos, ningún evangelista conoció personalmente a Jesús, sino que recibieron sus testimonios de intermediarios, ¿cómo acceder no ya a las *ipsissima verba Christi*, sino a las genuinas intenciones de Jesús, a su mentalidad, a su verdadera idea de Dios y del hombre? Escritos pseudoepigráficos, interpolaciones poco inocentes (como el famoso *Comma Ioanneum* de 1 Jn 5,7-8, cláusula protrinitaria ausente en los originales griegos), atribuciones de autoría erróneas que, pese a haber sido consagradas por venerables tradiciones, son impugnadas por la crítica bíblica...

Refugiarse en las imperfecciones de nuestro conocimiento histórico y en la mutabilidad de las interpretaciones del pasado sólo retrasará el interrogante inexorable: ¿realmente aconteció tal y como lo narran los Evangelios? No basta con responder que toda historia incorpora ya elementos narrativos y hermenéuticos, y que la pregunta por el *factum* puro, incontaminado, exonerado de valoraciones subjetivas, brota de una imposición positivista. Es siempre un error guarecerse en disquisiciones terminológicas, y servirse de las saludables disputas entre escuelas historiográficas para defender obstinadamente posturas que, de manera clara e incontestable, no pueden esconderse ante el análisis sosegado y honesto de las evidencias empíricas. Añadir confusión, oscurecer el problema, cobijarse en metáforas, alimentar artificialmente simbolismos y apelar a cambios de paradigma en nuestras visiones científicas e historiográficas es una estrategia condenada al fracaso. Con independencia de los debates académicos sobre la metodología histórica más conveniente y persuasiva, las investigaciones empíricas continuarán avanzando, y los resultados de estos trabajos afectarán directamente a muchas de las pretensiones de verdad que esgrime la teología cristiana.

Un mar bibliográfico anega las cuestiones que acabamos de esbozar. Pero más allá de disensos y discrepancias, es improbable que se consigan edificar atalayas apologéticas sólidas sustentadas sobre evidencias arqueológicas e historiográficas, que en su mayoría no respaldan las tesis cristianas clásicas.

La evolución del cristianismo, en suma, no se explica como resultado ineluctable de una *historia salutis* que irrumpe milagrosamente en el acontecer profano, para fun-

dir lo sobrenatural y lo natural, divinizando lo humano y humanizando lo divino. Lo determinante es el contexto histórico, condensado en el cúmulo de influjos religiosos, políticos y sociales que condicionaron el Mediterráneo oriental en el siglo I de nuestra era. Las corrientes judías del II Templo, la literatura intertestamentaria, el desarrollo de la apocalíptica y de su fervorosa heterogeneidad de concepciones escatológicas, la huella del profetismo bíblico, el auge del mesianismo, las enseñanzas de importantes rabinos anteriores o coetáneos a Jesús, la cultura romana, la filosofía y el *ethos* de Grecia, la expansión de los cultos místéricos por Asia Menor, Siria y Palestina, la idiosincrasia emanada de la fusión entre las tradiciones egipcias y las helenísticas, el universalismo paulino y su papel crucial en la configuración del cristianismo posjesuánico... ¿Qué núcleo genuinamente cristiano, irreducible a elementos exógenos, permanece en este voraginoso entrelazamiento de factores sociales y culturales?

Por razones de extensión, no podemos profundizar en este importantísimo debate. Lo cierto es que, discutida la historicidad de numerosos episodios bíblicos, explicado el desarrollo del cristianismo primitivo mediante causas sociales, económicas, políticas y religiosas que no necesitan apelar a aspectos milagrosos y sobrenaturales, ¿en qué consiste la especificidad del cristianismo?

De nuevo, podría aducirse que el amor y la nobleza de su ética encapsulan sus elementos centrales. Llegaríamos así a una actitud existencialista, como la de Bultmann, brillante asimilación de la analítica existencial de Heidegger. Esta teología no teme desmitologizar el cristianismo. Considera que la investigación histórica ofrece la posibilidad de recuperar la dimensión esencial del mensaje de Jesús como exhortación a comprometerse con una existencia auténtica, a tomar una decisión radical, donde la luz del individuo destella con todo su vigor cuando afronta el desafío hermenéutico que suscita el Crucificado. Este Jesús, liberado de las onerosas sombras proyectadas por la filosofía griega y la teología clásica, emancipado de servidumbres míticas y entronizado como maestro que predica la más alta excelencia espiritual y ética, pero sin renunciar al ardor dialéctico, a la pulsión contradictoria intrínseca al “escándalo” de una desgarradora *theologia crucis*, puede sin duda apelar a la mente contemporánea y ofrecerle un contenido valioso, pero ¿es esto suficiente? ¿No hay nada más allá de sugerentes invitaciones a la elevación moral, cimas humanas a las que podría ascenderse desde una perspectiva puramente racional y empírica? ¿Qué significa, de hecho, “una decisión radical”, más allá de las preferencias subjetivas de cada individuo? ¿Por qué esa decisión ha de ponderarse en el espejo de Jesús? ¿De qué Jesús? ¿Del Jesús glorificado por la gran teología clásica de Nicea, Constantinopla y Calcedonia o del cuasi ignoto Jesús histórico? Además, ¿qué conclusión cabe inferir de los paradigmas cristológicos latentes en los distintos Evangelios, textos que en ocasiones dibujan retratos incompatibles, perfiles inspirados en teologías muy dispares, desde la adopcionista que se deduce de Marcos a la cristología de la encarnación del Logos preexistente que predomina en el Evangelio de Juan, el más tardío?

Es por ello inevitable insistir en la legitimidad del adjetivo “cristiano” para definir esta opción, perfectamente válida desde un punto de vista racional y natural, pero siempre una filosofía más que una teología.

IV.

Cuanto mejor comprendemos el universo, más desconcertante e ininteligible se nos puede antojar desde un punto de vista humano. La ciencia esclarece meticulosamente el itinerario causal que ha conducido desde las formas más elementales de organización material hasta los sistemas más complejos conocidos. La ciencia desvela así cómo lo más elevado brota de lo más sencillo, y cómo la fascinante y abrumadora multiplicidad de entidades y criaturas florece desde el humilde suelo de las partículas subatómicas y de las fuerzas fundamentales de la naturaleza. Es la maravilla de la explicación unitaria del cosmos, nunca completa y definitiva, pero sí firme en sus avances. Mas en este planeta que no cesa de girar en torno al Sol, y en este universo que no desiste de expandirse hacia un destino inasible, ¿cuál es el sentido de la vida humana?

La pregunta por el origen del hombre parecía irresoluble hace tan sólo dos siglos, y la creencia de que sólo la teología podía explicar el orden, la perfección y la armonía de la creación era ampliamente compartida. Hoy sabemos que, más allá de lagunas específicas, la ciencia nos ofrece una panorámica bastante rigurosa y reveladora sobre los mecanismos materiales que han auspiciado el surgimiento de la especie humana. Poco a poco nos mostramos capaces de trascender las fronteras entre lo físico, lo biológico y lo consciente, y coadyuvamos a que resplandezca ese espectacular lienzo tejido de lógica, exactitud matemática y exuberancia material, sustrato de lo humano y fruto inexcusable de la evolución de las formas orgánicas.

Sin embargo, ¿se sentirá nuestra mente satisfecha con esta explicación? ¿Le bastará con entender que ha surgido después de miles de millones de años de evolución, de nacimientos y extinciones, de cataclismos y silencios cósmicos? Probablemente no. Para muchos, esta honda y desasosegante inquietud brota de una irreprimible vanidad antropocéntrica, que nos conmina a interpretarlo todo desde las limitadas lentes de la subjetividad humana, sin que asumamos una perspectiva más universalista y cabal. Y, en efecto, ha sido siempre tentador considerar que el universo orbita en torno a nosotros, sedicentes soles, autoproclamadas estrellas, cuando en realidad somos frágiles criaturas en un minúsculo planeta de una de las incontables galaxias que pueblan el firmamento. Pero es imposible aplacar por completo la turbación humana que dimana de esta falta de comprensión sobre el sentido de nuestra existencia. De hecho, sin tan ilustre vanidad antropocéntrica difícilmente explicaríamos las obras más sublimes del genio humano, la rúbrica de la civilización, el anhelo incontenible de forjar mundos más allá del mundo que nos depara la naturaleza.

Es aquí donde los planos racional y emocional colisionan de manera estridente. La evolución, con frecuencia tan sabia, no ha integrado plenamente estas dos dimensiones

fundamentales de nuestra condición humana, esta aporía insoslayable a la que se enfrenta nuestro ser más íntimo. Sin creernos especiales, sin regocijarnos en la distancia infranqueable que parece separarnos de las formas biológicas menos complejas, sin afanarnos en lo imposible, sin tratar de convertir el ideal en realidad y de pincelar en la Tierra lo que aletea en los sueños, ¿qué habría sido de la epopeya humana, que no se contenta con adaptarse al mundo, sino que se esfuerza por adaptar el mundo a sus propias aspiraciones, intereses e imaginarios?

Razones y emociones suelen discurrir por caminos paralelos. Puede producirse la paradoja de que el progreso de la ciencia deje un vacío, sonoro y angustioso, una inhóspita sensación de vértigo ante el inexpugnable infinito, que sólo la creatividad estética y emocional humana alcance a llenar. En esta aparente apatía ante los resultados de la ciencia, continúa vigente el abismo entre lo racional y lo sentimental. Afligidos por la soledad y la insaciable amenaza del sinsentido, es necesario encontrar estímulos vivificadores, alicientes imaginativos que deben podarse racionalmente, exhortaciones a no cesar en nuestro empeño de crear, de progresar, de engrandecer el mundo y de descubrir las leyes de la naturaleza; un impulso, en definitiva, para seguir embarcados en este misterioso proyecto al que nos hemos sumado no por decisión propia, sino por un vasto y avasallador entrelazamiento de causas y efectos, impasibles ante las intenciones humanas.

Por supuesto, el bálsamo espiritual del cristianismo no tiene por qué seducir a todos. Resignada o entusiastamente, muchos se conformarán con aceptar las conclusiones de la ciencia y con trabajar por un mundo mejor. Cumplirán así una enigmática y quizás inefable incitación íntima que todos intuimos cuando dialogamos con las profundidades abisales de nuestra conciencia. Otros, sin embargo, necesitarán de exhortaciones externas, de incentivos estéticos o espirituales que los aguijoneen y motiven en esta indescifrable senda cuyos cauces todos surcamos. El cristianismo y las grandes tradiciones religiosas de la humanidad emergerán entonces como utopías preconizadas, como vislumbres de lo futuro dotados de un enorme poder de atracción, capaces de sanar parcialmente esta angustia existencial y de dulcificar esta odisea. Contribuirían así a suplir las carencias emocionales que por el momento no ha logrado cubrir la razón.

Por tanto, ¿sigue teniendo sentido el cristianismo? Es una pregunta que sólo el conocimiento de hechos futuros podría responder. No cabe anticipar qué expresiones innovadoras adoptará la religión cristiana en nuestras sociedades occidentales, y si estas nuevas interpretaciones servirán para garantizar su persistencia. Lo que resulta incuestionable es la urgencia de acometer una reflexión profunda sobre la necesidad histórica del cristianismo, para discutir si la asimilación secular de muchos ideales enaltecedores de esta religión podría significar su irrelevancia venidera, ante la ausencia de contenidos propios útiles para nuestro mundo occidental.

UNA MIRADA ESPERANZADA AL FUTURO (2017)

Cuando asimilamos el desarrollo del conocimiento científico, fácilmente advertimos que muchas de nuestras ideas preconcebidas carecen de fundamento. Una intensa angustia puede entonces invadirnos, por ejemplo si pensábamos que los ideales más elevados del espíritu humano gozaban de realidad, en vez de brotar de ese suelo tan fértil como intrigante que es la evolución biológica. Aceptar que aspiraciones tan enaltecedoras como la búsqueda del amor auténtico, de la verdad plena o de la belleza pura quizás se expliquen por mecanismos neurobiológicos puede sin duda sumirnos en el desconcierto.

Algunos optarán por aferrarse a idealismos nostálgicos, a la melancolía que a veces sentimos por aquellas etapas de la vida en las que era posible creer en cosas para las que no tenemos evidencias sólidas. Se trata de una reacción perfectamente comprensible. El ser humano no sólo quiere verdades, sino consuelos, satisfacciones emocionales que le ayuden a proseguir.

Sin embargo, si examinamos la cuestión desde otro punto de vista, si nos atrevemos a romper las cadenas del miedo y analizamos con rigor las conclusiones de la ciencia, es también posible que se apodere de nosotros una actitud bien distinta. Pues, en efecto, basta con introducirse en cualquier parcela del conocimiento científico, incluso en aquellas que afectan de manera más directa a la especie humana, para percibir una belleza y una perfección lógica embriagadoras. Los grandes principios de la ciencia, las leyes ~~universales~~ del universo, la maravilla de la evolución, capaz de suscitar un número tan vasto de formas y propiedades, revelan también un ímpetu creador que el hombre sólo ha logrado imitar tímidamente en sus obras más perdurables. Más aún, al admirar lo que la naturaleza es capaz de producir de acuerdo con unas leyes, es inevitable que nos preguntemos por las posibilidades de la mente humana. La natura-

leza nos ha brindado unas condiciones de posibilidad que, por supuesto, nos limitan, nos constriñen; pero también nos ha otorgado una flexibilidad extraordinaria, una capacidad de sentir y pensar que desborda muchas de nuestras rigideces estructurales.

Es, por tanto, al volcar la mirada hacia el futuro, al imaginar, al soñar y crear, cuando las determinaciones previas cobran su auténtico valor no como límites infranqueables, sino como condiciones de realización que pueden proyectarnos a escenarios inéditos. El tiempo siempre añade información a los sistemas que integran la naturaleza. Con cada nuevo instante amanece una nueva posibilidad, un nuevo espacio de configuración de posibilidades, altamente condicionadas por los antecedentes, pero no por ello determinadas de modo unívoco. Es quizás en esta percepción de la grandeza de nuestras posibilidades, del horizonte que se yergue ante nosotros, de una senda que puede conducirnos a la destrucción o al despliegue de la más portentosa y fecunda creatividad, donde resida ese consuelo que con tanto fervor anhela el ser humano en su faceta emocional. Lo que desde un planteamiento llanamente racional puede tantas veces antojársenos frío, ciego y oscuro, cede así el testigo a la captación de una radiante luminosidad. Se desvanece todo temor ante el carácter impersonal de la naturaleza, ante la misteriosa mezcla de contingencia y necesidad que define el proceso evolutivo, pues el mismo desarrollo de la materia nos catapulta hacia posibilidades novedosas, fruto de esta oportunidad inusitada de existir que nos ha concedido el universo.

Entre el temor y la esperanza, siempre conviene la esperanza, porque nos ayuda a crear, a confiar en el futuro y en nuestras propias capacidades. Una reflexión profunda sobre el cosmos y la historia nos permite relativizar muchas de nuestras ansias e inquietudes; nos abre a una mirada más pura, menos egoísta, más gozosa y enriquecedora hacia lo que nos rodea. Puede que el mundo no tenga un sentido, al menos tal y como lo habían concebido eminentes profetas y filósofos, pero sí puede tenerlo. Depende de cómo empleemos esas posibilidades que la naturaleza, la historia y nuestra subjetividad nos ofrecen.

El ser humano goza y sufre por saber que existe. Su conciencia es la fuente de su grandiosa capacidad creativa, pero también de muchas de sus frustraciones. Sabe que posee unas habilidades únicas, sin parangón en el reino animal, pero conforme progresa en el uso de su inteligencia reflexiva descubre también que en sus orígenes remotos no era un ser consciente, sino una realidad mucho menos compleja y desarrollada. Se siente entonces desconcertado. No comprende para qué ha adquirido semejantes cualidades. Tiene que creer en un privilegio existencial que lo exonere de las servidumbres materiales cuyos efectos condicionan a las demás especies biológicas. Sin esta convicción tan inverosímil es poco probable que la humanidad se hubiera aventurado a proyectar muchas de sus aspiraciones y a realizar muchos de sus deseos. Somos, en definitiva, rehenes de nuestra conciencia, afortunados en ocasiones, infelices en otras, pero siempre marcados por la profunda huella de la autorreflexión.

Perdida en la infinitud del cosmos, la humanidad se olvida de que forma parte de una realidad mucho más trascendente y sublime que ella misma. Una de las líneas

posibles de desarrollo de la materia ha conducido hasta nosotros, con nuestras glorias y miserias. Y la grandeza de la humanidad brilla con una luz imborrable en su genio creativo, en su capacidad para expandir el horizonte de su pensamiento y de su expresión. Contemplemos, por tanto, el universo; con los ojos de la ciencia o del arte, lo importante es que logremos acariciar destellos de esa esperanza que tantos encuentran al entender la profunda e inmensa sabiduría que late en cada porción de la realidad, en cada enseñanza de la ciencia, en cada creación del arte, en cada búsqueda humana de verdad y mejora.

MI EXPERIENCIA EN EL SISTEMA EDUCATIVO ESPAÑOL¹ (2017)

1. INTRODUCCIÓN

Ante todo, quiero agradecer la invitación de los organizadores para participar en este congreso sobre innovación educativa.

Debo aclarar que no soy experto ni en metodologías de enseñanza ni en pedagogía, por lo que es probable que cualquiera de los asistentes sepa más que yo sobre estos temas. Los convocantes me han convencido con el argumento de que una reflexión sobre mi experiencia en el sistema educativo español podría resultar interesante para los objetivos de la conferencia.

Aunque trabajo en el mundo educativo y, como profesor universitario, he tenido que realizar varios cursos sobre herramientas digitales y metodologías docentes, no he profundizado en las teorías actuales sobre los procesos de aprendizaje. Sin embargo, siempre me han llamado poderosamente la atención determinados aspectos filosóficos en torno a la esencia y la finalidad de la educación, su evolución a lo largo de los siglos y, sobre todo, las diferencias metodológicas entre las distintas ramas del conocimiento. Puede parecer una obviedad, pero resulta innegable que no es lo mismo enseñar una asignatura científica que una materia humanística, como la filosofía o la historia. La pedagogía y el uso de herramientas que permitan innovar en estas áreas se centran en los métodos de transmisión, en las estrategias de aprendizaje más que en los contenidos. Los contenidos varían demasiado de un ámbito a otro, lo que puede generar escepticismo sobre la viabilidad de diseñar estrategias pedagógicas verdaderamente

¹ Transcripción parcial de la intervención de Carlos Blanco en el I Congreso Virtual en Investigación e Innovación Educativa, organizado por REDINE (octubre 2017).

universales. No es lo mismo impartir un curso sobre ecuaciones diferenciales que uno sobre historia de Roma.

Hay una cita que siempre he considerado inspiradora. Cuentan que uno de los reyes lágidas de Alejandría (imagino que Ptolomeo I) conoció al famoso matemático Euclides. Dado que él era el soberano, quería un método de aprendizaje distinto al que emplearía cualquier plebeyo o súbdito suyo. ¿Cuál fue la respuesta de Euclides? “Majestad, no existe una vía regia a la geometría”. Tanto el rey como el más humilde de sus súbditos tienen que aprender la geometría de la misma manera. Es un proceso en el que es posible ayudar –de hecho, el maestro influye mucho–, pero se trata de una tarea esencialmente individual. Por ello, en el mundo de la educación siempre tenemos que prestar atención a dos grandes ámbitos: a lo que aporta el profesor (y la calidad de un sistema educativo depende en gran medida de la calidad del profesorado, de su formación, de su familiaridad con estrategias docentes innovadoras..., pero sobre todo de su conocimiento real de la asignatura y de cómo logre transmitirla) y a lo que pone el alumno: su motivación, su capacidad intelectual, su trabajo, su esfuerzo... En ciertas materias, el trabajo y el esfuerzo del alumno son insustituibles. Por excelentes que sean el profesor y las estrategias educativas aplicadas, si el alumno no trabaja lo suficiente es altamente improbable que asimile los contenidos. En las ciencias naturales, sobre todo en las más abstractas, como la matemática y la física, el trabajo solitario del alumno es básico. Ha de conjugarse, por supuesto, con la guía de un buen profesor, pero nadie puede aprender por nosotros ecuaciones diferenciales. En las humanidades, el profesor puede ofrecer una perspectiva tan útil y luminosa, tan capaz de plantear cuestiones interesantes y de brindar grandes estrategias sobre cómo abordar un tema, sobre a qué autores leer y a cuáles descartar, que, salvo en algunos casos, la oportunidad de haber escuchado a un gran maestro es casi tan relevante como el trabajo individual del alumno.

Por su propio concepto, mi experiencia en el sistema educativo español es ametodológica. No puedo organizarla de manera tan sistemática como si hablase de un ámbito más impersonal y objetivo. Primero reflexionaré sobre la relación entre educación y tecnología y después haré referencia a algunos elementos biográficos sobre mi experiencia como alumno y profesor, para finalmente proponer ciertas consideraciones generales sobre el futuro de la educación.

2. EDUCACIÓN, TECNOLOGÍA E INTERDISCIPLINARIEDAD

Todo el mundo habla sobre educación, y todos nos creemos facultados para hacerlo. Todos estamos, de hecho, de acuerdo en que el margen de mejora en España es muy amplio, pero siempre es más sencillo criticar que ofrecer soluciones realistas y reconocer los progresos realizados.

Cuando aseguramos que el sistema educativo de hace décadas era mejor que el de hoy a menudo olvidamos que gravitaba en torno a métodos memorísticos, dogmáticos,

donde el profesor desempeñaba un papel cuasi divino, hierático, sacerdotal, que a mi juicio mermaba el florecimiento de la creatividad de los alumnos y el cultivo de su deseo de aprendizaje. Además, vivimos en un mundo muy distinto. El conocimiento ya no es patrimonio de los profesores o de las universidades. El alumno de hoy tiene mayor acceso a las fuentes de información y a la integración de perspectivas, porque cada vez gozamos de mayores posibilidades no sólo de adquirir datos, sino de escuchar a grandes mentes que nos ayuden a procesarlos adecuadamente. En este sentido, el rol del profesor cada vez está más cuestionado, al menos en la universidad. ¿Qué puede aportar el profesor, cuando en Youtube o en ciertas plataformas podemos escuchar, por ejemplo, a grandes eminencias humanísticas?

La famosa distinción de T.S. Eliot entre información, conocimiento y sabiduría es muy ilustrativa sobre esta evolución de la tecnología y de la sociedad. Cada vez podemos acceder a mayores cantidades de información, pero no siempre extraemos las consecuencias correctas de semejante multiplicidad de datos. Creo que el profesor está llamado a convertirse en una figura de reminiscencias socráticas, que acompañe mayéuticamente al alumno en el itinerario educativo, en vez de reemplazarlo o de erigirse en una autoridad desde cuyo pedestal imparte conocimientos, como Zaratustra que baja de la montaña y difunde su sabiduría a los pobres ignorantes. Hoy ya no puede ser así. Vivimos una de las más profundas revoluciones, difícil de valorar, pues se está produciendo ahora, y siempre es complicado juzgar el presente (sólo Hegel se atrevió a decir, al ver a Napoleón entrando en Jena, “he visto la historia a caballo”, la encarnación del espíritu universal en ese momento y en ese lugar precisos).

En ciertos períodos de la historia, las transformaciones han sido tan súbitas y directas que los coetáneos podían adquirir conciencia de estar viviendo una auténtica revolución. La nuestra penetra de modo mucho más sutil y en ocasiones imperceptible. Sus consecuencias son enormemente democratizadoras para la humanidad. El acceso del individuo al poder es cada vez más sencillo, pues pocas cosas pueden permanecer escondidas, refugiadas en su opacidad; menos aún potestades ilegítimas. Sin duda, este proceso comporta problemas muy graves, como el auge de las noticias falsas y de los hechos alternativos, la diseminación de posverdades, el fomento de los populismos... Pero la parte positiva remite a un radical cuestionamiento de la autoridad intelectual. El individuo puede hoy hacer mucho más por sí mismo que antes. Disfruta de una capacidad de acceso inconmensurable a la información y a la posibilidad de relacionar datos. Antes era mucho más complicado, por ejemplo, leer revistas científicas y artículos sin una suscripción. Hoy podemos leer los artículos escritos en las grandes universidades y contemplar de primera mano cómo piensan las grandes mentes (no sólo saber lo que dicen, sino leer su artículo, ver cómo trabajan, cómo estructuran sus ideas...). Así, el proceso creativo es susceptible de desmitificarse paulatinamente, para incentivar que muchas más personas se sientan capaces de realizar una aportación significativa al conocimiento. ¿Cómo se aprende filosofía? Leyendo obras maestras de filosofía. ¿Cómo se aprende a escribir un buen artículo científico? Leyendo buenos

artículos científicos. Incluso en regiones recónditas del mundo podrían producirse grandes contribuciones. El caso de Ramanujan no tendría por qué ser excepcional.

Sin embargo, existe tanto contenido virtual que Internet puede convertirse en una selva, espesa y salvaje, anárquica y desorientadora. Jerarquizar a veces es negativo, pero en el conocimiento es siempre necesario discriminar la información importante de la irrelevante. Hay verdades más fundamentales que otras, y autores más fiables que otros. En Internet no siempre es fácil encontrar esta jerarquización.

Semejante revolución en el acceso a la información y en la democratización del conocimiento está llamada a transformar profundamente la educación. Prefiero ser optimista y no resignarme ante la frontera impuesta por una realidad concreta. Prefiero pensar desde la realidad, pero más allá de la realidad. Y, en este sentido, creo que a partir de ahora resultará más factible fomentar la interdisciplinariedad. Se menciona mucho este concepto, y muchas veces uno tiene la impresión de que estamos ante un concepto vago y ambiguo (como cuando hablamos de “Big Data” para dar la sensación de que aludimos a un proceso complejo, vanguardista y sofisticado, cuando muchas veces ni siquiera sabemos en qué consiste). Es el problema de la extensión de un concepto, que si se exagera lo despoja de “intensión”, esto es, de especificidad semántica y de hondura significativa. No obstante, creo que la interdisciplinariedad seria y profunda, no meramente ecléctica, no limitada a yuxtaponer ramas del conocimiento, sino afanada en discernir las conexiones entre las distintas ramas del conocimiento, adquirirá una mayor importancia de ahora en adelante. La realidad es unitaria, el mundo es unitario, y la mente humana busca esa unidad que progresivamente nos revela la ciencia.

La pedagogía es eminentemente interdisciplinar. No cabe trazar fronteras infranqueables entre ramas del conocimiento (y si las detectáramos, deberían dejarnos insatisfechos). No podemos pensar sobre pedagogía sin tener en cuenta las aportaciones de la neurociencia, sus investigaciones sobre el funcionamiento de la mente humana, sobre el procesamiento cerebral de las emociones, de los contenidos, de la información sensorial de distintas modalidades, de las percepciones..., áreas en las que se han realizado avances muy notables (pensemos en los trabajos de Semir Zeki). En cualquier caso, no basta con aprender formas y métodos de transmisión, sino que es necesario asimilar contenidos. Reitero que no es lo mismo enseñar geometrías no euclídeas que historia de Egipto. Cambian imperiosamente las metodologías.

He de admitir que desde hace años me fascina la neurociencia. Tuve una especie de visión epifánica cuando comprendí que los grandes problemas filosóficos desembocan en la neurociencia, porque las preguntas fundamentales las formula la mente humana, el cerebro y su funcionalidad. La mente es el gran misterio de la filosofía, pues todo lo que conocemos del mundo lo conocemos a través de la mente. Por ello, leí mucho sobre neurociencia, acudí como oyente a clases de neuroanatomía..., y me convencí de que la neurociencia constituye el puente por antonomasia entre las ciencias naturales

y las ciencias humanas. Marx dijo que algún día unificaríamos ambas, y existiría una sola ciencia. Esta fusión viene de la teoría de la evolución y de la neurociencia.

3. EL FUTURO DE LA EDUCACIÓN

Puede parecer ocioso insistir en la importancia de la educación. Los políticos y los no políticos abusan de este término. Pero si profundizamos en el tema, nos percatamos de que el mayor instrumento conocido para el progreso es la educación. Nos libera de dos grandes determinaciones que restringen las posibilidades del individuo: las fuerzas de la naturaleza (y educación es conocimiento de la naturaleza: cuando uno conoce algo, ya no lo teme; lo relevante, más que las verdades concretas conquistadas, es el desarrollo de un espíritu crítico que nos permita cuestionar el mundo y transformarlo) y las rigideces sociales (el mayor ascensor social es la educación). Al conocer otras culturas y modos de pensar, aprendemos a desprendernos gradualmente de nuestras pequeñas lentes, de nuestras angostas perspectivas.

Vivimos en sociedades muy injustas. Muchas veces la educación no garantiza ese ascensor social. Persisten transmisiones atávicas de un poder que sólo ostentan quienes han estudiado en determinados colegios y universidades o poseen ciertas conexiones sociales. No obstante, creo que con la tecnología cada vez será más difícil preservar esas rígidas estructuras de acceso al poder. Lo que contará, lo que se valorará, es lo que el individuo haga, no sus apellidos o el lugar donde haya estudiado. He conocido a personas que han acudido a grandes universidades, pero que me han decepcionado intelectualmente (“...*Salamanca non prestat*”). Nuestra sociedad tenderá a desdeñar lo opaco, lo oscuro, lo que no sea transparente, lo que no se base en aportaciones reales y meritorias, precisamente por ese grado de apertura y de acceso a la información que propicia Internet.

Por tanto, la cuestión reside en cómo optimizar la transmisión del conocimiento para que no sea sólo transmisión de contenidos. La transmisión de conocimientos es condición necesaria del proceso educativo. No se trata de aprender métodos etéreos: hay que aprender contenidos concretos. Sin embargo, no es condición suficiente para configurar un buen sistema educativo, que realmente ayude a las personas a orientarse en las complejidades de la vida, a desarrollar su creatividad y a sentirse libres. Este proceso exige cultivar un espíritu crítico, que proviene de familiarizarse con determinados contenidos, de aprender, de desarrollar habilidades analíticas, de razonar... Por ello, es muy triste contemplar cómo muchos desdeñan la abstracción. Cuanto mayor es el grado de abstracción de una disciplina, más beneficia al desarrollo del cerebro. Nos confiere más posibilidades. Es lo más útil y “elástico”. Luego buscaremos cómo aplicarlas.

La capacidad de aprender a conocer, más que el conocimiento en sí, es la esencia del progreso humano y de la educación. No enseñar algo, sino enseñar a enseñar; aprendemos cuando en verdad somos capaces de enseñar algo: aprender a aprender

—como tantas veces se menciona en el mundo del *machine learning*—, a hacerse cargo de unos contenidos y a poder difundirlos.

¿Cuál ha sido mi experiencia en el sistema educativo español? Muy ambivalente. No fui a guardería, y en preescolar recuerdo que me aburría mucho. No soy un buen ejemplo de alumno entusiasta. Siempre fui muy competitivo, quería sacar las mejores notas, pero me sentía alienado. Todo me parecía reiterativo. Intentaba evitar salir al recreo, y de hecho me ofrecí en el colegio público Pablo Neruda para diseñar mi propio sistema de clasificación de los libros de la biblioteca (por fortuna, una profesora aceptó la idea y así pude eximirme de los recreos). Siempre me he considerado muy independiente. Prefería pasear solo a hablar con otros niños. Por ello, reitero que no soy el mejor ejemplo de un buen alumno, plenamente integrado en el sistema. No me gustaban las reglas. Era más ácrata. Si quería aprender algo, lo hacía por mi cuenta, en la biblioteca o, más tarde, en la Asociación Española de Egiptología: biología, historia antigua, egipcio... No quería someterme a ninguna barrera impuesta por el sistema educativo. Si deseaba algo, lo hacía. Tiene la ventaja de sentirse libre, de ponderar opciones, aunque también presenta la desventaja del autodidactismo. Alabo el autodidactismo, pero a veces genera lagunas. Muchas veces es importante seguir reglas. Sin embargo, era consciente de que ningún sistema podría nunca satisfacerme, por lo que decidí diseñar mi propio currículo educativo y no tener que responder ante autoridades ajenas a mi propio deseo de conocimiento.

Siempre he pensado que el sistema educativo español adolece de una rigidez excesiva. Es inevitable, porque si hubiera recursos infinitos podríamos adaptar el sistema a cualquier necesidad. El ideal son los *tutorials* de Oxbridge, pero en España carecemos de tantos recursos. No podemos personalizar plenamente el sistema. En cualquier caso, tengo la sensación de que nosotros pecamos del vicio opuesto. Pretendemos que todos los alumnos cumplan patrones y reglas uniformes.

Prefiero centrarme en los desafíos educativos del sistema universitario español, pues lo conozco mejor (aunque dar clases en la universidad no implica haber reflexionado conscientemente sobre este aspecto). Ningún sistema educativo es perfecto, y siempre sucumbimos a un excesivo criticismo. Hay constricciones insalvables: económicas, políticas, territoriales, lingüísticas... Empero, todo sistema es perfectible. Además, tenemos que reconocer los logros, en lugar de idealizar formas pasadas. Hemos evolucionado y necesitamos evolucionar.

En España se ha fomentado demasiado la memorización acrítica. ¿Es útil memorizar los nombres de los ríos de España? La memorización hay que dejarla para lo esencial. La mala historia y las malas humanidades son memorísticas; la buena historia es crítica, examina las grandes fuerzas y constantes que han movido la historia y relaciona datos.

4. HACIA UNA EDAD DORADA DE LA EDUCACIÓN: LA Tensión CREADORA ENTRE FASCINACIÓN Y ESPÍRITU CRÍTICO

Quiero lanzar un canto de optimismo. Vivimos en una época asombrosa, fascinante, inspiradora para la educación. Nunca antes habíamos tenido tantas posibilidades de vivir una edad de oro de la educación. Nunca antes habíamos tenido acceso a tanto conocimiento, a tantos medios, a tantas estrategias, a tantas innovaciones, a tanta capacidad de intercambio y discusión, que fomentan el progreso del conocimiento.

¿Qué podemos entonces hacer? ¿Cuál es el sentido de la educación? En este mundo de exuberancia de posibilidades y de sobreabundancia de opciones estamos obligados a evolucionar. A partir de ahora, la educación universitaria se centrará más en el acompañamiento que en la instrucción. Un mínimo de instrucción siempre será necesario, pero el acompañamiento adquirirá un papel cada vez más preeminente. En España se usan muchos manuales y apuntes, pero no se fomenta –salvo honrosas excepciones– que el alumno desarrolle su propio criterio para acudir a las fuentes del conocimiento. Muchas veces no se leen directamente las fuentes y no se plantean nuevos problemas que no estén en los manuales (excluyo, lógicamente, las ingenierías y otras ramas técnicas y científicas; en filosofía hay graduados que no han leído directamente a Kant). Se transmite una ilusión de inmutabilidad del conocimiento, cuando es una realidad viva y cambiante, no dada y fija. Todo es discutible (menos ciertas leyes lógicas, e incluso en ese caso tengo mis reservas); lo que nos parece obvio es cuestionable siempre y cuando se argumente bien.

En este océano anárquico y disperso del conocimiento, el profesor desempeña un rol esencial, como mediador. Puede ayudarnos a jerarquizar, a formular bien las preguntas (a veces es más importante formular bien una pregunta que responderla, porque plantearla adecuadamente nos proyectará a otras preguntas). La ilusión de inmutabilidad no fomenta el espíritu crítico y no nos inspira a crear nuevos conocimientos. El profesor tiene que ser un árbitro, alguien que vea cómo se juega la partida, pero interfiriendo sólo lo justo y necesario. Estoy seguro de que se puede demostrar empíricamente que sólo nos acordamos de aquello que en verdad nos ha interesado, de aquello que se ha grabado emocionalmente en nosotros. ¿No es entonces más fácil permitir que el alumno descubra su pasión, para que destaque en ella? Este aspecto individual es, en mi opinión, clave.

Una de las tareas más apremiantes y complejas es la de combinar fascinación con espíritu crítico. Hay que promover la motivación, la admiración, la capacidad de asombro..., pero también el espíritu crítico, el cuestionamiento de los datos y de nuestros propios estados emocionales, muchas veces fácilmente impresionables. Un exceso de admiración nubla el espíritu crítico. Asistimos siempre a una tensión creadora entre fascinación y crítica, que hay que inculcar al alumno. La educación no puede consistir sólo en despertar talentos innatos y en potenciarlos, sino también en desarrollar nuevas habilidades, en cultivar capacidades nuevas, en nutrir la mente con la savia

del conocimiento para que se abra a nuevos horizontes y expanda su creatividad (pues educar es, en suma, ayudar a que el ser humano despliegue libre y creativamente sus posibilidades, para responder ante uno mismo y ante los demás).

En síntesis, creo que el sistema español debe hacerse más activo, menos memorístico y menos dependiente de apuntes y manuales. El alumno ha de aprender a ordenar, a jerarquizar y distinguir los contenidos. En filosofía, lo importante es plantearse grandes preguntas, no aprender a recitar lo que dijo tal o cual autor. Además, la frontera entre ciencias y letras es borrosa. El mismo espíritu crítico permea el desarrollo de ambas áreas del saber y del pensamiento. Por ello, es necesario adoptar un planteamiento interdisciplinar en la pedagogía, que incluya la neurociencia. Y creo firmemente que cursar asignaturas humanísticas puede resultar muy útil para los científicos, como cursar asignaturas científicas puede serlo para los humanistas: distintos contenidos, pero una misma razón que busca explicar y unir.

El desafío es llegar a esa edad dorada de la educación, donde se transmitan contenidos, pero donde cada individuo adquiera también una conciencia de libertad y de posibilidades casi infinitas.

PRINCIPIOS DE UNA TEORÍA SOCIAL (2017)

Cuando intentamos elaborar una teoría de la sociedad basada en los principios de la razón y la experiencia, resulta imprescindible examinar cuáles son los elementos fundamentales que han de figurar en semejante modelo. Al igual que ocurre con los marcos de las ciencias naturales, es inevitable que el investigador social parta de postulados, susceptibles de mejora o de eliminación, pero siempre latentes en cualquier enunciado.

Cómo conjugar satisfactoriamente lo conceptual y lo empírico representa uno de los mayores desafíos de las ciencias sociales. El método que emplean las ciencias naturales logra un óptimo en la relación entre los planos conceptual y empírico: refina gradualmente el primero en interacción con el segundo, y enriquece nuestro conocimiento posible del segundo gracias al concurso del primero. En esta fecunda síntesis entre razón, observación y experiencia reside una de las grandes conquistas intelectuales de la mente humana, pues nos ha proporcionado una estrategia prácticamente infalible para desentrañar los misterios de la naturaleza.

En el ámbito de las disciplinas sociales y humanísticas, es legítimo plantearse qué postulados indispensables deberían comparecer en cualquier tentativa exitosa de subsumir la vasta heterogeneidad de los fenómenos humanos en determinados paradigmas teóricos. Por supuesto, numerosos modelos han abordado esta cuestión desde distintas perspectivas, con frecuencia divergentes. No queremos insistir en este punto, o analizarlos con la prolijidad que exigirían; simplemente nos proponemos bosquejar un elenco breve y sucinto de postulados de los que, a nuestro juicio, ningún modelo teórico puede eximirse. Muchos de estos principios, extraídos de la experiencia, deducidos de la razón pura o inferidos de una combinación de ambas facultades, pueden antojársenos obvios, pero su evidencia no conculca su inexorabilidad explicativa.

Pueden concebirse, de hecho, como reglas heurísticas que orientan tentativamente nuestra comprensión de la actividad humana.

En primer lugar, toda ciencia social tiene como objetivo comprender la actividad conjunta de los seres humanos. Por tanto, el punto de partida inexcusable es el hombre como ser biológico, poseedor de unas capacidades cognitivas superiores a las de otros animales en dimensiones tan importantes como el poder de abstracción, el simbolismo y el ingenio inventivo.

El ser humano, sin embargo, no irrumpe mágicamente sobre la esfera biológica, sino que constituye el producto de millones de años de mutaciones genéticas que, filtradas por la selección natural, han llevado una rama de la clase de los mamíferos a evolucionar en una dirección específica. Por ello, para entender la acción humana es insoslayable estudiar la necesidad de adaptación a unas condiciones naturales concretas, pues esta fuerza motriz exógena subyace a muchos de los desarrollos experimentados por los distintos grupos humanos. Las presiones ambientales han condicionado de manera categórica el devenir de las diversas comunidades humanas. El hombre busca adaptarse al medio para satisfacer necesidades innatas o añadidas, y en esta gigantomaquia contra una naturaleza inmensa e indiferente a sus deseos se ve obligado a expandir al máximo sus habilidades creativas. Inmersa en la lucha contra un medio habitualmente hostil, la especie humana no difiere de las restantes formas de vida, embarcadas en una pugna incesante contra el medio y contra otras criaturas para sobrevivir y reproducirse. Sin embargo, el ser humano no se limita a adaptarse al medio, sino que goza de un poder cognitivo tan notable que logra adaptar el medio a sus necesidades. Así, el esfuerzo adaptativo se complementa con un impulso indiscutible a transformar esas mismas condiciones naturales en cuyo seno se halla. Es la creatividad humana, que se manifiesta de forma preeminente en el desarrollo de la tecnología y en el progreso del conocimiento. Herencia, trabajo y azar resplandecen así como tres principios fundamentales a la hora de comprender la actividad humana: lo dado por la biología, lo transmitido por la cultura y continuado por el obrar presente del hombre y lo gestado por las fuerzas incontrolables que se ciernen sobre el existir humano. Parece entonces inevitable servirse de tres grandes estrategias metodológicas para arrojar luz sobre la naturaleza y las posibilidades de la actividad humana. La primera estudiará la lógica de lo *heredado*, es decir, la inserción del curso histórico que han seguido los distintos grupos humanos en patrones racionales y en un mecanismo de concatenaciones de causas y efectos. La segunda abordará el *trabajo* de los seres humanos, es decir, la acción en su presente, abstraída del tiempo y circunscrita a la psicología individual, al fruto de la deliberación mental, para dilucidar las motivaciones racionales y emocionales que incitan a los seres humanos a transformar el medio y a transformarse a sí mismos. La tercera se centrará en las inevitables contingencias que impiden subordinar la actividad humana a una lógica estricta e inderogable, predecible desde los antecedentes históricos o desde las causas propiamente psicológicas, para subsumir las distintas clases de azar en tipologías básicas y reiteradas.

En tercer lugar, en un modelo teórico sobre la actividad humana es preciso tomar en consideración la importancia que ostentan las habilidades sociales, como elementos definitorios de la condición humana. Esta sociabilidad no es, desde luego, exclusiva de la especie humana, pero en la nuestra alcanza unas cimas incomparables, fuentes nutricias de innumerables posibilidades de cooperación, aunque también de formas cada vez más sofisticadas de conflicto. Semejantes habilidades sociales vienen en gran parte mediadas por la existencia de lenguajes articulados, que multiplican exponencialmente las posibilidades de combinación de ideas y contribuyen a incrementar la complejidad expresiva de la mente humana.

En cuarto lugar, las presiones ambientales y el papel que desempeña la herencia de determinadas formas culturales no eclipsan por completo el hecho de que cada individuo desarrolla hábitos, preferencias y aspiraciones particulares, aunque se encuentre influido, indudablemente, por la comunidad a la que pertenece y en la que adquiere conciencia de su propia identidad. De esta manera, todo modelo teórico sobre la actividad humana debe incluir el elemento individual. Es legítimo creer que los avances en la comprensión de la mente humana propiciarán una beneficiosa síntesis entre la perspectiva neurocientífica y el enfoque cultural, para iluminar nuestra comprensión de las decisiones que toman los individuos dentro de los contextos sociales en que se desenvuelven. Entender la interacción conjunta de mentes humanas en un cierto nicho biológico y social requiere esclarecer los mecanismos de los que se vale el cerebro para explorar el mundo y encarar los distintos desafíos que se le presentan. La neurociencia se alza entonces como el verdadero puente entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias humanas; la complejidad conductual de nuestra especie hunde sus raíces en la maravillosa organización de un cerebro que, a través de neuronas, sinapsis, células gliales y un extraordinario poder de cómputo, es capaz de asimilar creativamente los influjos externos y de identificar estrategias innovadoras para transformar el mundo que le rodea.

De las principales formas de interacción entre individuos sobresalen la cooperación y el conflicto, motivadas tanto por circunstancias externas (como las presiones ambientales) como por causas internas (como el desarrollo de ciertos valores). Por ello, en quinto lugar parece necesario prestar atención a las manifestaciones más generales que adoptan la cooperación y el conflicto. No es de extrañar entonces que la teoría de juegos, y en un sentido más profundo las teorías de la racionalidad y de la irracionalidad, estén llamadas a verter luz sobre la interacción entre los seres humanos. De nuevo, comprender la razón y la sinrazón del ser humano exige entender el funcionamiento de nuestra mente, sustentada sobre mecanismos cerebrales que exhiben una fascinante mezcla de complejidad y simplicidad. La síntesis de neurociencia, teoría de la racionalidad, sociología e historia representa un reto apasionante para extender y perfeccionar nuestra visión científica del mundo.

En sexto lugar, resulta incontestable que los objetivos divergentes entre los individuos coexisten con aspiraciones y preferencias comunes, probablemente enraizadas

en la naturaleza física, emocional y racional del ser humano. Es imposible comprender la actividad humana sin descifrar este delicado entrelazamiento de lo colectivo (la herencia biológica y cultural de un determinado grupo) y lo individual (el desarrollo de una identidad singular y la capacidad de afrontar creativamente el mundo). La reciprocidad que caracteriza ambos planos nos obliga a entender qué estrategias han sido diseñadas a lo largo de la historia para optimizar la relación entre estas dos dimensiones ineludibles de lo humano, en su ser y en su obrar.

Así, y en séptimo lugar, una teoría social descriptiva no puede esquivar una pregunta de resonancias intuitivamente normativas: cómo maximizar la capacidad creadora de los individuos y al mismo tiempo minimizar sus colisiones mutuas. Puede decirse que el estudio de las categorías explicativas y de su contraste con los datos de la antropología, de la historia y de la sociología no hace sino evocar la dimensión teórica de la ciencia social, mientras que la consideración de sus aplicaciones para la mejora de las sociedades apela a su dimensión práctica. Aunque un modelo científico aspire legítimamente a exonerarse de abordar interrogantes normativos o de formular juicios valorativos, la actividad humana se enfrenta siempre a dilemas que, en términos generales, busca resolver de la manera más eficiente posible. Cuando existe una diversidad de estrategias, emerge la pregunta por la causa que motiva la elección de una u otra. Si las ciencias naturales desembocan armoniosamente en la tecnología, que pone de manifiesto la comprensión práctica de los principios teóricos, la capacidad de destilar de su contenido aquellas consecuencias útiles para satisfacer ciertos objetivos, en las ciencias sociales es posible discernir un proceso esencialmente análogo, mediante el cual un mejor entendimiento de cómo funcionan las mentes individuales y las sociedades puede ayudarnos a confeccionar sistemas más cercanos a nuestras necesidades y aspiraciones.

En octavo lugar, parece necesario preguntarse cómo la cultura, lo que el ser humano añade a la naturaleza, brota de condicionamientos biológicos pero al mismo tiempo los franquea y suscita nuevos elementos explicativos. Si en la evolución biológica prima la ley de la selección natural, sobre la que individuos y especies prácticamente carecen de poder, pues viven a su merced y sólo pueden afrontarla con las características físicas que hayan heredado y con la precaria contribución de su propio esfuerzo, en el caso de los seres humanos nace una nueva ley, que podríamos denominar “selección racional”. El equivalente a la selección natural sería por tanto la actividad consciente del hombre, que selecciona racionalmente y discrimina según metas, sobrevenidas o creadas. Se sobrepone así a la mera facticidad natural y configura mundos más allá del mundo que le depara el universo físico. Dotado de una desbordante imaginación, se anticipa a los escenarios posibles y modifica creativamente las circunstancias para satisfacer sus necesidades, impulsos y aspiraciones. La fuerza de una selección ciega, que únicamente busca maximizar el éxito reproductivo de las variedades individuales, cede entonces el testigo a una selección racional, formalizada de acuerdo con principios que el ser humano asimila y utiliza conscientemente. No se pliega, por

ende, a inexorabilidades biológicas, sino que se afana en identificar nuevos principios de comprensión de la realidad, susceptibles de desencadenar la eclosión de nuevos “mundos”, esto es, de ambientes seleccionados por el ser humano y no sólo legados por la naturaleza. Este impulso creativo innato puede concebirse, ciertamente, como la reacción inevitable ante una constante cascada de presiones ambientales, cuyos efectos nos fuerzan a evolucionar. Sin embargo, parece razonable postular que, junto a una creatividad reactiva, subsiste una creatividad libre y espontánea, difícilmente asociable a estímulos concretos externos a la propia actividad de la mente humana, facultad que continuamente se presta a combinar ideas y a realizar proyecciones.

En noveno lugar, el análisis de la actividad conjunta de los seres humanos no puede dejar de examinar los problemas de organización a los que se enfrentan los grupos humanos, dado que comparten un mismo hábitat sujeto a incontables constricciones: cómo disponer, de la manera más racional posible (es decir, de la forma más universal, parsimoniosa y optimizada, que con un menor número de presupuestos logre incorporar mayor cantidad de información), la vida en común de los miembros de la especie humana, o cómo realizar sus posibilidades en el contexto de unas necesidades y contingencias. Es el resultado más palmario de la interdependencia entre los seres humanos, vinculados por elementos físicos y culturales. Los miembros de un grupo humano se enfrentan a escasez de recursos y a sobreabundancia de necesidades y deseos; además, el conocimiento que atesoran rara vez lo han adquirido de manera puramente individual, sino que lo han obtenido mediante el aprendizaje de lo que otros han descubierto y enseñado. Establecen, así, lazos sociales heterogéneos, muchas veces alterables, pero siempre presentes de un modo u otro, pues las acciones individuales repercuten inevitablemente en otros individuos. Al existir diferentes herencias biológicas y sociales, surge el desafío de optimizar las divergencias individuales para, por un lado, evitar conflictos y abusos y, por otro, fomentar el progreso colectivo (tal que el desarrollo de unos individuos no obstaculice, sino que potencie el desarrollo de otros). Por elevadas que sean sus pretensiones teóricas, ningún modelo social puede abstraer artificialmente a los seres humanos de su contexto histórico. Así como del pasado podemos heredar conocimientos, tecnologías y valores beneficiosos, los conflictos pretéritos suelen ser responsables de graves asimetrías de poder, generadoras de relaciones de opresión y de subordinación que en muchas ocasiones se transmiten históricamente y vician las situaciones iniciales de los individuos. Este problema no hace sino remitir al interrogante de cómo conciliar el principio de la diferencia y el de la solidaridad. La capacidad de optimizar la relación entre ambos principios define la creatividad y el éxito de un determinado grupo social, su habilidad para orientar fructíferamente la tensión creadora entre divergencia y convergencia. Resulta entonces apremiante entender cómo se distribuye el poder en una sociedad, y cómo este proceso depende de la distribución del conocimiento. El poder está mediado por las condiciones materiales y por las creencias compartidas en forma de relaciones sociales;

por mecanismos ‘de abajo arriba’ y ‘de arriba abajo’. Refleja una mezcla difícilmente cuantificable de eficiencia y arbitrariedad.

Por último, un campo de investigación social sumamente relevante es el que nos invita a comprender cómo las condiciones heredadas pueden racionalizarse según unos objetivos. El problema podría formularse de la siguiente manera: cómo la selección racional humana modifica lo heredado y, en los distintos contextos culturales, diseña marcos interpretativos para dirimir qué necesidades y aspiraciones deben ser satisfechas. Partimos, en efecto, de una premisa que para muchos resultará altamente cuestionable: la de que más allá de las diferencias valorativas es posible alcanzar acuerdos racionales entre individuos y grupos, fundados en la existencia de una común capacidad de abstracción, formalización y análisis que define la mente humana. Sin embargo, e interpretada como regla heurística, esta convicción no se impone como un lastre teórico, sino que puede ayudarnos a comprender por qué individuos y grupos, pese a sus divergencias, han sido capaces de cooperar y de resolver conjuntamente infinidad de problemas.

Así, en el estudio de la actividad humana se superponen tres grandes planos: el biológico, cuyas conclusiones nos suministran las bases teóricas para entender la condición humana y las fuerzas evolutivas predominantes que la han moldeado, el cultural, que busca comprender el desarrollo simbólico y tecnológico del género humano, y otro más esquivo y sutil que podríamos calificar de “racional”, pues alude a la captación de leyes permanentes del pensamiento y de la naturaleza. Esta última dimensión puede suscitar recelos teóricos, pero las dudas potenciales quizás se disipen si consideramos que, además de evolucionar biológica y tecnológicamente, el ser humano adquiere conocimiento sobre el universo en cuanto tal, sobre sus leyes inexorables y sobre las relaciones entre objetos puros del pensamiento (como sucede con la lógica y las matemáticas). Se abre, por tanto, a un contenido verdaderamente universal, que ya no es subsidiario de la biología o de la cultura, sino que remite a una esfera más fundamental. Por supuesto, y contemplado desde un punto de vista más práctico, el nivel de conocimiento atesorado por un individuo o un grupo humano condiciona su autocomprensión y el desarrollo de sus expectativas, por lo que se yergue como una fuerza que repercute significativamente sobre las esferas biológica y cultural. Sin embargo, y más allá de la utilidad del saber para la humanidad, las formas más abstractas y universales de conocimiento a las que logra acceder la razón se alzan como fines en sí mismos, porque el ser humano, como parte del universo que trata de transformar el propio universo, difícilmente encontrará un horizonte más profundo que el de conocer el universo al que pertenece.

Ciertamente, los postulados que acabamos de enumerar de forma concisa no agotan los principios teóricos y empíricos de las investigaciones sociales. No obstante, en ocasiones es interesante sintetizar ideas y datos para adquirir una conciencia más íntegra de los presupuestos que guían nuestras indagaciones científicas. Dado que ningún discurso humano es ajeno a presupuestos (uno de los básicos remite, de hecho,

a la convicción misma de que es posible entender racionalmente el universo), poner de relieve la existencia de principios probablemente irrenunciables no menoscaba la dignidad de la labor científica, sino que la estimula, en una búsqueda incesante de categorías y marcos cada vez más universales y profundos, cada vez más perfectos tanto en su extensión (el número de objetos que cubren) como en su intensidad (su capacidad de elucidar los elementos fundamentales de esos mismos objetos).

ALBERT EINSTEIN, LO SAGRADO Y LO MISTERIOSO¹ (2017)

El científico más admirado del siglo XX no fue ajeno a la preocupación más profunda que agujonea la mente de todo hombre: ¿cuál es el sentido de nuestras vidas? Sus extraordinarias contribuciones a la comprensión del universo le permitieron también gozar de una experiencia única, a la que pocos mortales han sido invitados: el descubrimiento de ideas y hechos antes ignorados por la humanidad. En su etapa de madurez, y en especial cuando su actividad científica declinaba y Einstein se había embarcado en multitud de causas sociales y políticas, su interés por la religiosidad, la naturaleza de Dios y su relación con el hombre no hizo sino aumentar, y propició una serie de escritos cuya hondura ha de fascinar a científicos, humanistas y a todo el que sondee los interrogantes perennes de la especie humana.

Es por todos sabido que Einstein nació en el seno de una familia judía. Sin embargo, Einstein no cultivó una faceta religiosa en el sentido tradicional. No consta que acudiera a los oficios en las sinagogas, ni que mostrase especial simpatía por los ritos de las religiones institucionalizadas. En su juventud, su pasión por la ciencia y su inmersión en algunas de las cuestiones más intrincadas de la física absorbieron sus energías, con resultados asombrosos para un solo hombre. A la edad de veintiséis años, Einstein había culminado tres hitos en la historia de la física: la teoría de la relatividad especial (en la que también habían trabajado eminentes científicos y matemáticos como Henri Poincaré y Hendrik Lorentz), la explicación del movimiento browniano y la propuesta de una revolucionaria comprensión de la luz, clave para el progreso de la teoría cuántica iniciada por Max Planck en 1900. A los treinta y seis años, y tras una ardua batalla contra las sutilezas más recónditas del universo, Einstein había coronado su cima más importante: la teoría de la relatividad general. En noviembre de 1919, durante

¹ Artículo publicado en *Miscelánea Comillas* 73/142 (2015), 215-224.

un encuentro en la sede de la *Royal Society* de Londres, en el que se hicieron públicos los trascendentales resultados de la observación del eclipse solar que confirmaba la predicción relativista en torno a la desviación de la luz en las inmediaciones del Sol, el presidente de esta venerable institución, Sir Joseph Thomson, afirmó que la teoría de Einstein constituía “uno de los mayores logros –quizás el mayor– de la historia del pensamiento humano”². Max Born, científico que desempeñó un papel clave en el desarrollo de la mecánica cuántica, dijo que era “el mayor logro del pensamiento humano sobre la naturaleza, la combinación más asombrosa de penetración filosófica, intuición física y destreza matemática”³.

Su intelecto tuvo que quedar exhausto tras un esfuerzo tan colosal, tras esta gigantomaquia entre la fragilidad de la inteligencia humana y la vastedad de misterios que esconde el cosmos. Aunque es cierto que Einstein continuó publicando trabajos científicos, ya no volvería a protagonizar una aportación de ese calibre al saber. Pero aupado por éxitos tan notables, casi insólitos en un único individuo desde los tiempos de Galileo Galilei e Isaac Newton, dedicó entusiasmo y finura analítica a abordar problemas que podríamos calificar de “filosóficos” e incluso de “teológicos”. Lo que antes quizás fueran intuiciones poco aquilatadas, perspicaces especulaciones, progresivamente se convirtieron en ideas sólidas y enormemente sofisticadas que, en mi opinión, le merecen un puesto destacado en la historia de la filosofía de las religiones y de la espiritualidad.

Einstein profesó una devoción ilimitada hacia otro ilustre miembro del pueblo judío: Benedictus Spinoza. Considerado un hereje por sus contemporáneos, excomulgado de la sinagoga de Amsterdam a la edad de veintitrés años, Spinoza, el sabio apacible que buscó el saber en su existencia solitaria puliendo lentes en la placidez de los Países Bajos, se afanó en comprender a Dios desde la naturaleza y no en dialéctica con ella. Einstein no ocultaría nunca su sintonía con estas tesis, denostadas por tantos como “panteístas”, pero apreciadas por él como una de las expresiones más profundas del sentimiento de religiosidad cósmica que palpa el hombre cuando explora el universo e interioriza la armonía, la inteligibilidad y la grandeza que en él percibe. En palabras de Einstein:

“Es muy difícil explicar este sentimiento al que carezca por completo de él, sobre todo cuando de él no surge una concepción antropomórfica de Dios. El individuo siente la inutilidad de los deseos y de los objetivos humanos y el orden sublime y maravilloso que revelan la naturaleza y el mundo de las ideas. La existencia individual le parece una especie de cárcel y desea experimentar el universo como un todo único y significativo”.

Difícilmente encontraremos este sentimiento cósmico canalizado adecuadamente en el seno de las grandes instituciones religiosas. Muy al contrario, Einstein lo interpreta como una actitud eminentemente solitaria, como un signo de independencia y libertad de espíritu que no todo hombre asume, y que en ocasiones padece la más

² R.W. Clark, Einstein: *The Life and Times*, World Pub Company, Nueva York 1971, 232.

³ Citado por W. Isaacson, *Einstein: His Life and Universe*, Simon & Schuster, Nueva York 2007, 224.

encarnizada persecución por parte de los poderes religiosos de la época. De hecho, el físico alemán vislumbra en el ejemplo de individuos estigmatizados como herejes por su tiempo el rostro de ese sentimiento de religiosidad cósmica, inspiración para su vida y su labor científica:

“Los genios religiosos de todas las épocas se han distinguido por este sentimiento religioso especial, que no conoce dogmas ni un Dios concebido a imagen del hombre; no puede haber, en consecuencia, iglesia cuyas doctrinas básicas se apoyen en él. Por tanto, es precisamente entre los herejes de todas las épocas donde encontramos hombres imbuidos de este tipo superior de sentimiento religioso, hombres considerados en muchos casos ateos por sus contemporáneos, y a veces considerados también santos. Si enfocamos de este modo a hombres como Demócrito, Francisco de Asís y Spinoza, veremos que existen entre ellos profundas relaciones”⁴.

Y, en efecto, cuando pensamos en Demócrito, tendemos a invocar nociones como “materialismo”, “atomismo”, “ateísmo”..., que desde luego no recogen la profundidad y la originalidad de este gran sabio griego al que Popper tributara palabras sumamente elogiosas⁵, incluyéndolo en lo que él llamó “la Gran Generación”, integrada por nombres como Sócrates y Pericles. Spinoza no ha dejado nunca de suscitar recelos y controversias por el carácter pionero de muchas de sus ideas e investigaciones sobre la historia y el sentido de la Biblia. Pero cuando leemos sus escritos y asimilamos la fecundidad de nociones suyas como el “*amor Dei intellectualis*”; cuando valoramos su ejemplo único de independencia y libre búsqueda del saber, que tanto sufrimiento tuvo que infligirle, al enajenarle de tradiciones inveteradas de su pueblo, ¿no palpamos una profunda religiosidad, un amor al conocimiento y a la armonía cósmica, una vocación contemplativa que nada tiene que envidiar a la de los grandes místicos budistas, judíos, cristianos y sufíes?

Sin embargo, Einstein era consciente de que este sentimiento de religiosidad cósmica no se conceptualiza fácilmente. Es más: rechaza cualquier conceptualización y cualquier formulación en términos de férreos dogmas o rígidas categorías

⁴ Como escribe A. Udías, Einstein, “aunque no acepta un Dios personal, sostiene que la ciencia sólo puede ser creada por quienes están profundamente imbuidos del anhelo de verdad y comprensión, y la fuente de estos sentimientos proviene, sin embargo, de la esfera religiosa” (“Conflicto y diálogo entre ciencia y religión”, Sal Terrae, Santander 1993, 17). Udías sitúa a Einstein en una posición religiosa pero ajena a las ortodoxias doctrinales de las religiones específicas, al igual que Max Planck, quien acudía a oficios luteranos en Berlín pese a no profesar fe en un Dios personal. Planck, el padre de la teoría cuántica, expresó su idea de que “nunca puede darse una verdadera oposición entre la ciencia y la religión. Cualquier persona seria y reflexiva se da cuenta, creo yo, de la necesidad de reconocer y cultivar el aspecto religioso en su propia naturaleza, si quiere que todas las fuerzas del alma humana actúen conjuntamente en perfecto equilibrio y armonía” (citado por A. Udías, *ibid.*). Esta postura es interesante, porque sugiere que la religión, más que apelar a contenidos cognoscitivos concretos, a proposiciones verificables lógicamente y empíricamente, remite a una faceta que podríamos denominar “emocional”, a una potencia anímica profunda y distinta de la razón que es necesario cultivar si queremos alcanzar la paz en nuestro ser más íntimo. Por tanto, al no tener por qué ofrecer enunciados racionalmente comprometedores, se minimizan las posibilidades de conflicto entre la religión y la ciencia.

⁵ Cf. K. Popper, *La Sociedad Abierta y Sus Enemigos*, Paidós, Buenos Aires 1967, 347.

teológicas. En estrecha analogía con la intuición de la dependencia de lo infinito que, para Schleiermacher, sólo podía manifestarse emocionalmente, pues desbordaba los límites de la razón⁶, Einstein considera que cada individuo debe aprender a descubrir los ecos de este sentimiento por sí mismo. Así, en un ensayo de 1930 titulado “Lo que yo creo”, escribió: “La emoción más hermosa que podemos experimentar es la de lo misterioso. Es la emoción fundamental que subyace a todo verdadero arte y toda verdadera ciencia”⁷.

Encontrará, eso sí, la ayuda inestimable del arte y de la propia ciencia, y si se atreve a cultivar semejante sentimiento, discernirá una fuerza muy poderosa para nutrir su vocación científica:

“¿Cómo puede comunicar y transmitir una persona a otra este sentimiento religioso cósmico, si éste no puede engendrar ninguna noción definida de un Dios y de una teología? Según mi opinión, la función más importante del arte y de la ciencia es la de despertar este sentimiento y mantenerlo vivo en quienes son receptivos a él. (...) Yo sostengo que el sentimiento religioso cósmico es el motivo más fuerte y más noble de la investigación científica. Sólo quienes entienden los inmensos esfuerzos y, sobre todo, esa devoción sin la cual sería imposible el trabajo innovador en la ciencia teórica, son capaces de captar la fuerza de la única emoción de la que puede surgir tal empresa, siendo como es algo alejado de las realidades inmediatas de la vida. ¡Qué profundos debieron ser la fe en la racionalidad del universo y el anhelo de comprender, débil reflejo de la razón que se revela en este mundo, que hicieron consagrar a un Kepler y a un Newton años de trabajo solitario a desentrañar los principios de la mecánica celeste!”⁸.

Desde semejante perspectiva, prácticamente ningún gran científico carece de esta actitud religiosa que perfila una senda vital, “pero es algo distinto a la religiosidad del lego. Para este último, Dios es un ser de cuyos cuidados uno espera beneficiarse y cuyo castigo teme; una sublimación de un sentimiento similar al del hijo hacia el padre, un ser con quien uno mantiene, como si dijésemos, una relación personal, aunque pueda estar profundamente teñida de temor reverente”⁹. El científico penetra en la estructura del universo y se percata de la inviolabilidad de la ley de causa-efecto. Estrictamente hablando, nada sucede al azar, y los antecedentes determinan el futuro de un modo tan irrevocable que toda apelación a la libertad del individuo resulta ilegítima. Pero ni siquiera las constricciones propias de esta percepción de la causalidad ineluctable que gobierna el universo disipan el sentimiento de religiosidad cósmica; es más, lo

⁶ Cf. F. Schleiermacher, *Sobre la Religión. Discursos a sus Menospreciadores Cultivados*, Tecnos, Madrid 1990.

⁷ Citado por W. Isaacson, *Einstein: His Life and Universe*, Simon & Schuster, Nueva York 2007, 387.

⁸ Artículo aparecido en *New York Times Magazine* el 9 de noviembre de 1930, y en el *Berliner Tageblatt* el 11 de noviembre de 1930. Incluido en el libro *Mis Ideas y Opiniones*, Barcelona, Bon Ton 2000.

⁹ “El espíritu religioso de la ciencia”, en *Mis Ideas y Opiniones*, Barcelona, Bon Ton 2000, 35.

avivan, y “adquiere la forma de un asombro extasiado ante la armonía de la ley natural, que revela una inteligencia de tal superioridad que, comparados con ella, todo el pensamiento y todas las acciones de los seres humanos no son más que un reflejo insignificante”¹⁰.

Es admirable contemplar con qué belleza y hondura convergían racionalidad y sentimiento en una de las mentes más brillantes de la historia. La devoción religiosa cósmica representaba para Einstein un sentimiento al unísono que una profunda convicción, asentada sobre firmes bases racionales. Él no quería ser ateo, no quería renunciar a esa intuición de que subsiste una realidad mucho más vasta, rica y esclarecedora de la que captan nuestros débiles sentidos, percatándose, como Hamlet, de que hay más cosas en el cielo y en la tierra de las que piensa nuestra filosofía. En una entrevista con el polémico periodista George Sylvester Viereck, se pronunció de la siguiente manera: “No soy ateo. El problema implicado es demasiado vasto para nuestras limitadas mentes. Nos asemejamos a un niño que entra en una inmensa biblioteca llena de libros en múltiples lenguas. El niño sabe que alguien tiene que haber escrito esos libros. No sabe cómo. No entiende el lenguaje en el que están escritos. El niño tenuemente sospecha que existe un orden misterioso en la disposición de esos libros, pero no sabe qué es. Ésa, creo yo, es la actitud incluso de los hombres más inteligentes hacia Dios. Vemos el universo maravillosamente ordenado y obedeciendo a ciertas leyes, pero sólo entendemos tímidamente sus leyes”¹¹.

El científico que busca la verdad y se imbuje de la sabiduría y el orden que presiden el cosmos se identifica entonces con el genio religioso de todas las épocas. Ya no actúa movido por afanes mezquinos, por pasiones y esperanzas circunscritas a su esfera individual, sino que se funde, de alguna manera, con todo el universo, y “se libera de los grilletes del deseo egoísta”¹². Logra adherirse a algo suprapersonal, y halla la verdadera trascendencia no en la fe en revelaciones religiosas históricas, sino en el conocimiento cabal de ese universo de cuya excelsitud constituye una minúscula manifestación. Las religiones encauzaron esta conciencia de una realidad suprapersonal y la plasmaron en una serie de valores que fueron decisivos para guiar éticamente a la humanidad durante siglos. De ahí que Einstein conceda a los credos religiosos una gran importancia, porque la ciencia es capaz de descubrir el ser del mundo, pero no su “deber ser”¹³. También el científico necesita interiorizar un sentimiento de amor a la verdad y de búsqueda del saber, que encuentra su manantial más inspirador en la genuina actitud religiosa, contemplativa del mundo y de ese orden majestuoso que ambiciona escrutar: “no puedo imaginar que haya un verdadero científico sin esta fe

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Citado por W. Isaacson, *Einstein: His Life and Universe*, Simon & Schuster, Nueva York 2007, 384-385.

¹² *Mis Ideas y Opiniones*, Barcelona, Bon Ton 2000, 36.

¹³ “Ciencia y religión”, *Mis Ideas y Opiniones*, Barcelona, Bon Ton 2000, 39.

profunda. La situación puede expresarse con una imagen: la ciencia sin religión está coja, la religión sin ciencia, ciega”¹⁴.

La religión, sin embargo, evoluciona, y lo que corresponde a una visión menos sofisticada de lo divino, que lo concibe como un ser moldeado según los deseos y pasiones del hombre, desemboca en una visión de reminiscencias cósmicas, donde Dios se integra plenamente con la armonía del universo y se erige en el fundamento último de sus leyes. La imagen más tradicional de lo divino jugó un rol esencial a la hora de proporcionar consuelo y esperanza al hombre en etapas muy difíciles de su andadura histórica, pero Einstein considera que el progreso científico permite superar ese estadio y abrazar una idea impersonal de Dios, ya no fraguada en el espejo del corazón humano, sino fusionada armoniosamente con el universo. Los conflictos entre la ciencia y la religión habrían brotado entonces de una comprensión antropomórfica de lo divino, que ignora el acontecer inexorable del cosmos, el irremisible cumplimiento de sus leyes. En 1929, Einstein expresó esta idea de la siguiente forma: “la mayor satisfacción de un científico es advertiré que Dios mismo no podría haber ordenado estas conexiones de una manera distinta a la que existe, como tampoco habría estado en su poder convertir el cuatro en un número primo”¹⁶.

El avance de la ciencia esclarece las regularidades del universo, primero en el ámbito de la física, más tarde en el de la biología, y excluye cualquier resquicio de arbitrariedad en el curso de la naturaleza. El milagro ya no se palpa en eventos puntuales que tantas supersticiones han contribuido a alimentar, sino en el misterio mismo del universo, en su belleza y majestad, en el conocimiento profundo del orden inexorable que baña sus fenómenos. El científico se alza así como una especie de nuevo sacerdote, como un profeta de la hermosura y la grandeza del cosmos, permeados ahora de una mística que evoca la más alta actitud contemplativa de los espíritus oficialmente religiosos. La religiosidad cósmica que predica la ciencia y personifica el científico se despoja de vanas apelaciones a temores, castigos y premios: el motivo más poderoso para vivir éticamente ya no dimana del miedo a represalias celestiales o de la esperanza en recompensas futuras, sino del amor a la verdad, al bien y a la belleza, de un compromiso con estos valores como fuentes puras que no admiten subordinarse a pasiones ulteriores, pues rebosan de significado por sí mismas. Pero la crítica de Einstein a las religiones históricas y su defensa de un planteamiento cósmico e impersonal de lo divino no le impiden valorar con justicia el gran servicio que los credos tradicionales le han prestado al hombre, al haberle ayudado a desasirse, aunque sólo sea teóricamente, de sus preferencias individuales, de sus más acaparadores anhelos egoístas. Las religiones ubicaban al hombre en un espacio más amplio y enriquecedor que el de su mera subjetividad; el individuo participaba de valores más elevados que sus simples querencias efímeras, y se reconocía como miembro de una comunidad, de una historia y de un caudal de esperanzas compartidas. En esta tarea, la ciencia impulsa la religión hacia escenarios aún más libres, nobles y profundos: elucida los patrones

¹⁴ *Op. cit.*, 40.

de esa racionalidad que colma el universo, y propicia que el individuo se “emancipe en gran medida de los grilletes de las esperanzas y los deseos personales, alcanzado así esa actitud mental humilde ante la grandeza de la razón encarnada en la existencia, que es inaccesible al hombre en sus profundidades más hondas”¹⁵.

La ciencia ejerce así un papel purificador para las religiones, que ya no tienen por qué imaginar lo divino desde las angostas lentes del hombre. Lo espiritual, lejos de desaparecer, arrumbado por el ímpetu indómito de una razón que sólo conoce causas, efectos y regularidades, adquiere una relevancia inusitada, como fermento de esa actitud contemplativa de la que todo gran científico ha de imbuirse para buscar apasionadamente la verdad:

“Cuanto más progrese la evolución espiritual de la especie humana, más cierto me parece que el camino que lleva a la verdadera religión pasa no por el miedo a la vida y el miedo a la muerte y la fe ciega, sino por la lucha en pro del conocimiento racional. Creo, a este respecto, que el sacerdote ha de convertirse en profesor y maestro si desea cumplir dignamente su excelsa misión educadora”¹⁶.

Hay un amor profundo a la verdad y al orden del universo en el enfoque por el que aboga Einstein. Es una espiritualidad creativa, que no se refugia en tradiciones, fórmulas o libros, sino que se alimenta de la búsqueda del saber, del entendimiento íntegro de las complejidades del cosmos. En hermosas palabras de Einstein, “intenta penetrar con nuestros limitados medios en los secretos de la naturaleza y encontrarás que, detrás de todas las leyes y conexiones discernibles, permanece algo sutil, intangible e inexplicable. La veneración de esta fuerza que supera todo lo que podemos comprender es mi religión. En ese sentido yo soy, de hecho, religioso”¹⁷.

De hecho, su enconada oposición a la interpretación de Copenhague de la mecánica cuántica, a la idea de que los niveles fundamentales de la realidad se hallan intrínsecamente indeterminados, transparenta este amor por la armonía que inspira su sentimiento de religiosidad cósmica. Dios, que no es sino el orden inteligible rector del cosmos, no puede dejar al arbitrio ciego el devenir de la naturaleza, no puede jugar a los dados con ella, porque al evocar a ese ser divino no hacemos sino dar cuenta de la armonía y la imbricación universal de todo con todo que tutela el universo. Dios es la necesidad misma, la inteligibilidad que se manifiesta en forma de leyes jamás conculcadas y de estructuras dotadas de una perfección y de una belleza que extasían al sabio y, para Einstein, plantan en el alma del científico la actitud de una legítima devoción religiosa, ya no dominada por el miedo, el poder o la superstición, sino basada en el conocimiento. La tarea del científico adquiere entonces los visos de una labor sagrada. Es el nuevo sacerdote que rinde culto a la armonía del universo y a la belleza inmovible de sus leyes, pero esta pleitesía no nace ya del temor o de la obligación

¹⁵ *Mis Ideas y Opiniones*, Barcelona, Bon Ton 2000, 43.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Citado por W. Isaacson, *Einstein: His Life and Universe*, Simon & Schuster, Nueva York 2007, 384-385.

impuesta por otros, sino de un amor profundo a la verdad, de un compromiso con el saber y de una comprensión de la necesidad inextricable que impera en el universo, donde toda proyección antropomórfica en términos de metas, designios o providencias pierde para Einstein su valor.

¿Vivimos en tiempos ajenos a lo sagrado? Yo opino que no. Es cierto que las religiones tradicionales retroceden en los países avanzados, y muchas veces sólo encuentran acomodo en lugares que aún no han disfrutado de las ventajas del progreso material y de un mayor respeto a la autonomía del individuo. Pero la sed de lo espiritual no mengua, sino que crece. Nunca como hoy habíamos admirado tanto los logros del saber. En nuestros países, sorprende el auge de las espiritualidades orientales, justamente de aquellas formas de relación con lo divino y trascendente que no enajenan al hombre de la naturaleza, sino que buscan subrayar la armonía con el cosmos como fuente de felicidad. Pienso que ni siquiera el entusiasmo más encendido y contagioso por la belleza del universo y la perfección de sus leyes, diseccionadas minuciosamente por la ciencia y fuentes de un progreso que en el futuro nos llevará a cumplir sueños ancestrales, puede apagar la llama de inquietudes igualmente profundas como las que percibimos en la teología cristiana. Quizás no baste con apelar a la ciencia y al orden del universo para responder al sentido de la vida de cada uno de nosotros, y quizás palpar lo sagrado en armonías cósmicas resulte demasiado frío y desconsolador para muchos oídos, anhelosos de una música más emotiva. Sin embargo, creo firmemente que el amor al saber y la búsqueda de descubrimientos que expandan la esfera de nuestra imaginación no es menos religiosa o menos espiritual que las acepciones clásicas de estos conceptos. Un sentimiento profundamente religioso invade al científico, como pone de relieve el testimonio del propio Einstein. Cuanto más conocemos sobre el universo y sobre las intimidades de la mente humana; cuanto más progresa el hombre en su empeño por desentrañar el lenguaje de este cosmos en el que hemos surgido tras millones de años de evolución, de este mundo que hoy transformamos mediante la cultura, más se acerca a la verdad, y descorre ese velo que contiene el secreto máspreciado: el sentido de la vida.

Ninguna espiritualidad, ninguna fe religiosa, puede soslayar este sentimiento tan profundo y humanizador que nos conquista cuando admiramos la belleza del saber, cuando nos desprendemos de prejuicios, preferencias y egoísmos para entregarnos a la búsqueda libre y desinteresada de la verdad. Ejemplos como el de Albert Einstein, bendecidos con una inteligencia no menor que la viveza de su entusiasmo hacia la empresa de la verdad, nos ayudan inconmensurablemente a discernir un sendero que pueda también saciar las ansias más nobles del espíritu humano.

Sin duda, es profundamente inspirador comprobar cómo una mente de sus dimensiones no se desprendió nunca de este sentimiento de humildad ante un universo que desborda las capacidades de las inteligencias más preclaras. Su confianza firme en el poder del intelecto para sondear los secretos del cosmos no le privó de esta bella fe en lo misterioso, en una mística que envuelve el universo y enciende la llama de la

más genuina vocación científica. Cultivó una tensión creativa entre dos polos aparentemente antitéticos: la aceptación de que el progreso científico desentraña paulatinamente las claves del universo y la percepción concomitante de que estos avances, por espectaculares que se nos antojen, no extinguen el sentimiento de veneración hacia la belleza, la majestad y la armonía del universo.

El asombro ante lo desconocido que subyace a toda percepción de lo sagrado, de ese “*mysterium tremendum et fascinans*”¹⁸ sobre el que tan brillantemente escribiera Rudolf Otto, es una actitud noble, pero puede degenerar en un misticismo paralizante que ahoga el impulso crítico del individuo. Calificar algo de “sagrado” muchas veces equivale a confinarlo a un recinto prohibido cuyos pórticos, como en la famosa ciudad de los emperadores chinos, no pueden ser franqueados por los simples mortales. Existe una relación muy estrecha entre la declaración de sacralidad y la imposición de un tabú sobre una determinada parcela de la naturaleza y de la cultura, con frecuencia a causa de espurios intereses o de temores y cobardías ante potencias innominadas. Los misticismos holistas que sacralizan el universo y divinizan ínfimas porciones de la realidad lastran los esfuerzos científicos del hombre, pues inducen a pensar que resultaría sacrílego atreverse a investigar ciertas cuestiones, relatos y experiencias con espíritu crítico. Conciliar la legítima veneración de lo misterioso, de la intuición de que siempre persistirán misterios capaces de sobrepasar las cimas más altas de la inteligencia humana, con la necesidad de lanzarse valerosamente a explorar el mundo y la cultura sin misticismos hechizantes que nos obnubilen no es tarea fácil. Con incomparable maestría, Albert Einstein atravesó este arduo desfiladero flanqueado por la Escila del misticismo cegador y la Caribdis de un racionalismo exacerbado. Su actitud nos brinda un testimonio de gran valor sobre la posibilidad de seguir embarcados en el más hermoso de los empeños que han alimentado la epopeya humana, el ansia de descifrar el lenguaje del universo, senda privilegiada hacia la libertad, al tiempo que preservamos ese espíritu contemplativo, de éxtasis ante la belleza y la magnificencia del mundo, que tantos frutos en forma de arte, creatividad y crecimiento ético puede aún otorgarnos.

¹⁸ Cf. R. Otto, *Lo Santo. Lo Racional y lo Irracional en la Idea de Dios*, Círculo de Lectores, Barcelona 2000.

II. ENSAYOS ESCRITOS ENTRE 2002 Y 2009

PROYECTO DE *SUMMA UNIVERSALIS* (2002)

Durante siglos, la Humanidad se ha afanado por escrutar los misterios del Cosmos. El deseo innato de saber, inherente a la condición humana, ha estimulado grandiosas creaciones intelectuales que aún hoy admiramos, consagradas a dar respuesta a los interrogantes que apelan a nuestra mente y que nos invitan a descubrir en la multiplicidad de los fenómenos de la Naturaleza leyes, constancias y regularidades que nos permitan establecer los marcos generales que rigen el comportamiento de cuanto acaece en el Universo. Al mismo tiempo, la Humanidad advertía cómo el brillante don de la inteligencia la capacitaba para profundizar en el entendimiento de la estructura de lo real no sólo desde lo empírico, sino mediante el razonamiento lógico, y cómo ambos parecían converger en el estudio de las causas primeras y últimas, en el análisis de las cuestiones más trascendentales que se podía plantear. Hemos asistido, por tanto, a un sublime desarrollo de la Ciencia experimental, y a milenios de penetración en la esencia y estructura de todo cuanto es a la luz de la sola razón humana. El mundo de lo ideal y el mundo de lo empírico no fueron siempre parejos: el dualismo parecía constituir una auténtica división que fragmentaba la actividad intelectual del hombre y que imponía una rígida distinción entre el plano de las ideas y el ámbito de las realidades. Los creadores de la Ciencia moderna, los eminentes y míticos Galileo Galilei, Johannes Kepler e Isaac Newton, comprendieron que la explicación de los fenómenos del Cosmos no podía prescindir del razonamiento abstracto y formalista, y postulando que el libro del mundo estaba escrito el lenguaje de la Matemática, efectuaron un magno tránsito de asombrosas implicaciones filosóficas que tendió un puente entre las dos esferas del intelecto y que demostró ser la verdadera clave para progresar en el conocimiento del universo material. Por medio de la Matemática los grandes hombres de la Ciencia fueron capaces de expresar cada vez con mayor exactitud la estructura de

la materia y sus interacciones, y de este modo se aventuraban en el fascinante océano de la verdad, en la búsqueda del sustrato lógico subyacente a todo lo material, en el deseo de aprehender la inteligibilidad de la Naturaleza y de identificar lo universal a todos los procesos cósmicos. Vemos cómo el hombre ha intentado hallar lo universal en medio de lo singular, concreto y variable; buscar la unidad detrás de la multiplicidad de fenómenos y de entidades del Cosmos.

Podríamos afirmar que cada vez que un hombre se ha preguntado por el origen y el fin último de todo cuanto es ha tenido lugar uno de los momentos estelares de la historia intelectual humana. Pero desde los antiguos griegos hemos observado cómo la inquieta mente humana desplegaba toda su magnificencia abriendo las puertas del saber y de la verdad, desarrollando una ingente cantidad de disciplinas que respondían a una curiosidad insaciable. Y resulta ciertamente asombroso que quienes ampliaron los horizontes de nuestro intelecto hasta límites insospechados, alcanzado una sublime profundidad que manifiesta en todo su esplendor la semejanza del hombre con el Ser Supremo, eran excelsos intelectos que sintieron la necesidad de integrar la variedad de saberes y de unificar en la medida de lo posible la multiplicidad de las ciencias en un sistema coherente de pensamiento que agrupase, partiendo del menor número de principios, el mayor número posible de afirmaciones relacionadas con todas las áreas de la investigación humana. El hombre nunca ha podido desligarse de esta ansia enciclopédica, consciente de que el objeto más profundo de toda su intelección de la Naturaleza y del Universo es precisamente la interpretación total y radical de la realidad. Lo particular no agrada a la mente humana: la necesidad de lo universal es patente en todas las esferas del saber, donde siempre se ha premiado y admirado a aquellos hombres capaces de aportar síntesis magnas antes que a los trabajos exclusivamente analíticos, que en ocasiones profundizaban sin rumbo en la esfera del saber, desligados de las intenciones más globales. Es así que apreciamos a un Newton, a un Maxwell o a un Einstein, hombres que unificaron distintas leyes en su tiempo conocidas y que propusieron a la mente humana un marco amplísimo en el que se podía encuadrar la multiplicidad de fenómenos regidos por un número limitado de premisas. Heisenberg unificó la mecánica ondulatoria de De Broglie y la mecánica cuántica inaugurada por Planck; Santo Tomás de Aquino llevó a cabo un esfuerzo sobrehumano con el fin de integrar la racionalidad de Aristóteles con el dogma cristiano en un sistema armonioso de tanta influencia en la historia del pensamiento; los creadores de la teoría cromosómica de la herencia lograron enlazar el mundo de la citología con el de la genética, siendo este hecho de ineludible importancia en el desarrollo ulterior de las ciencias biológicas; Descartes integró Geometría y Análisis, iniciando así una nueva rama de la Matemática, la Geometría analítica, que se mostraría esencial para la creación del Cálculo Infinitesimal; la Física moderna persigue la unificación completa de las cuatro interacciones de la Naturaleza... Los ejemplos son numerosísimos: los grandes hombres han buscado la sencillez tras la complejidad, la síntesis tras el análisis, la unificación e integración de la multiplicidad en aras de la unidad.

En el tiempo en que vivimos disponemos de una cantidad tan asombrosa de conocimientos que cada vez más pensadores ansían confeccionar una síntesis universal del pensamiento filosófico, teológico y científico en diálogo con la sabiduría que los pueblos orientales han alcanzado a lo largo de los siglos. Conscientes de la limitación intrínseca de toda actividad humana, hecha patente con especial relevancia tras los descubrimientos de Gödel, podemos pensar que el hombre jamás logrará una síntesis total del saber que aúne la multiplicidad de fenómenos y de entidades intelectuales en un sistema auspiciado por una serie estable de principios. Bien sabemos que ningún sistema de esta naturaleza sería autoconsistente, y que siempre podríamos preguntarnos por su fundamento más último y radical, por la razón misma de esos mismos principios. Para evitar este problema, el problema de lo infinito y de lo reflexivo, de tantas implicaciones lógicas y matemáticas, parece conveniente establecer una constante universal que suma en sí la infinitud potencial de todos los conjuntos axiomáticos (una infinitud regresiva, como hemos dicho, que demanda una razón suficiente que dé cuenta de los principios que rigen un determinado sistema), y que nos permita fijar un sistema axiomático único que, unificando los cuatro órdenes principales sobre los que versará nuestra actividad cognoscitiva (posibilidad, realidad, naturaleza y gracia), constituya el auténtico vínculo entre todos los planos del saber y reúna, por así decirlo, todas las constantes de la naturaleza en una ley universal que sólo una apropiada confrontación temática entre Teología, Filosofía, Ciencia, Lógica e Historia nos posibilitará identificar. Llamaremos a esa constante universal del ser “superforma”, y podríamos definirla como el vínculo entre lo posible y lo real, la razón suficiente del ser, “el radio” de la “esfera” del saber. La superforma se asemejará por tanto a función integradora capaz de asumir las infinitudes potenciales en sí misma.

Aristóteles, quizás el mayor intelecto de la Historia, es el primer pensador enciclopédico, cuyas ansias insaciables de conocimiento le llevaron a proponer un sistema omniabarcante que pretendía explicar con las solas fuerzas de la razón humana la variedad inmensa de fenómenos del Universo, y que sintetizó la interpretación de la realidad y la búsqueda humana de la verdad en su elaboración de la ciencia de la Metafísica, auténtico fundamento de su dispar y amplísima actividad intelectual, centrada con particular fuerza de espíritu en el saber científico natural, en el ético-político y en el arte de la retórica. Fue él quien penetró en los modos y procedimientos que la razón humana adoptaba en el raciocinio; la estructura de los juicios, las características de los conceptos, la inteligibilidad del cambio, la ciencia de lo universal, el lenguaje humano como expresión del pensamiento, la dinámica de los cuerpos terrestres, el estudio de los cuerpos celestes, la esencia de los números... Aristóteles se afanó por conocer las esencias, los principios mismos de los seres, la universalidad de todo cuanto es, la naturaleza de lo posible y de lo real, las leyes de la Naturaleza... El mismo método científico actual es deudor en gran parte de la obra del Estagirita, y el mismo nombre de Aristóteles es paradigma de la fuerza del pensamiento humano, capaz de alcanzar cotas elevadísimas de saber. Aristóteles es ya perenne en la esencia de Occidente. Y

su magno intelecto tuvo como centro al hombre, sus acciones y pasiones, la Ética que debía regir su comportamiento, produciendo algunas de las páginas más bellas de la Literatura universal. Pero por encima de todo ello, Aristóteles sistematizó la búsqueda intelectual del Principio Absoluto, y llegó a vislumbrar la existencia del Ser Supremo, como su maestro Platón había hecho con anterioridad (identificando el Ser Absoluto con la suprema forma de la Unidad, de la Bondad y de la Belleza), sin conocimiento alguno de la verdad revelada. Algo sublime, por tanto, culminación de su larga y fecundísima labor intelectual. Y este admirable genio comenzó su *Metafísica* aludiendo al deseo universal y natural de saber común a todos los hombres. Aristóteles partió del hombre, de sus ansias de entendimiento, para dar consistencia, unidad y razón de ser a su magno sistema de pensamiento.

Las antiguas civilizaciones (Egipto, Mesopotamia, India, China...), sobre las cuales la arqueología moderna tanto nos enseña, habiendo iluminado notablemente nuestro conocimiento de su historia, lengua, religiosidad, arte y ciencia, consideraban la Historia como una prolongación del mito. La Historia era así concebida como una integración de lo mítico y de lo antropológico. La Naturaleza era el escenario de la lucha cósmica entre el orden y el caos, y no era posible discernir unas pautas, unas leyes universales que rigieran la multiplicidad de los fenómenos del Cosmos, pues éstos apelaban directamente a las divinidades de los diversos panteones y al eterno y cíclico carácter del Cosmos. La Naturaleza era en sí ininteligible, la mente humana incapaz de asir su orden y perfección, el mundo sujeto al arbitrio de las deidades y en una constante pugna con el caos. Fueron los griegos quienes independizaron la mente humana del mito, haciendo del logos el objetivo máximo de la inteligencia humana. El mito pierde su valor cognoscitivo, y queda relegado al ámbito de la interpretación de lo incomprensible por el momento para la mente humana. En la época moderna muchos pensadores han profundizado en el concepto de mito y han llegado a la conclusión de que la esencia del mito no consiste en una contribución sustancial al conocimiento humano, sino en expresar por medio de símbolos los misterios más inescrutables del hombre, de la Historia y del Universo; misterios que probablemente nunca descifremos con total certeza, pues por su propia naturaleza exceden nuestra capacidad gnoseológica, y que nos remiten a instancias superiores al plano sobrenatural, donde el lenguaje humano se ve obligado a hacer uso de la analogía para explicar hechos tan trascendentes. La Sagrada Escritura rebosa en este lenguaje mítico-alegórico, que en muchas ocasiones resulta indudablemente más expresivo que la mera exposición literal.

La influencia del Cristianismo en el pensamiento humano es tan notoria y fabulosa que quizás no sea posible comprender la esencia de la cultura moderna sin la revelación cristiana. Autores como Whitehead, Duhem y más recientemente S. Jaki han mostrado cómo la idea judeocristiana de Creación permitió al hombre independizarse de las eternas recurrencias de los antiguos y llegar a la noción de Ser Trascendente y Personal, Legislador universal, garante de la inteligibilidad del Cosmos, siendo por tanto fundamental en el nacimiento de la ciencia moderna. Ya desde los primeros Padres

Apologistas, los cristianos pusieron gran énfasis en el diálogo con la cultura griega y en la asimilación de la racionalidad pagana como medio propedéutico para admirar la grandeza de la verdad revelada. Y esta actitud positiva hacia la filosofía y la ciencia de los griegos encontró su máximo exponente en el gran Orígenes de Alejandría, director de la Escuela Catequética de este sublime orbe que tantos intelectos magnos acogió como centro universal del conocimiento y como punto de encuentro entre todas las culturas del mundo antiguo, entre el Oriente y el Occidente. En su obra *De Principiis*, primera sistematización del dogma y de la doctrina cristiana, Orígenes comprende la totalidad del saber filosófico de su tiempo en cuatro áreas genéricas: la Teología, que versa sobre Dios Uno y Trino y los ángeles; la Cosmología, incluyendo la creación del mundo y del hombre, redimido por Cristo en la plenitud de los tiempos; Antropología, donde se analiza la libertad humana, los pecados y la apocatástasis o reconstitución final de todas las realidades en Dios; y una Teleología, donde se habla de la Revelación y de la Sagrada Escritura como fuente de la fe y de sus diversas interpretaciones. A pesar de sus errores dogmáticos, corregidos por el Magisterio posterior de la Iglesia, Orígenes ostenta el mérito indisputable de haber asimilado la filosofía de Platón a la explicación del dogma cristiano y de haber iniciado con ello la ciencia teológica en sentido estricto, profundizando en cuestiones tan relevantes como la comunicación de idiomas y la íntima unión de las dos naturalezas en Cristo. La inmensidad del saber encuentra su razón de ser y su explicación última en el misterio de la Santísima Trinidad, y de este modo el Cristianismo es capaz de unificar lo que el hombre ha podido alcanzar con las solas fuerzas de su razón, con la revelación libre y gratuita de Dios, que ha desplegado su gloria y majestad a través de las criaturas, habiendo hablado finalmente por medio del Hijo, del Logos. Así como los griegos habían identificado en la actividad humana dos horizontes principales (el del estudio de lo real, las ciencias empíricas, y la penetración en el mundo de lo abstracto y de lo ideal), el Cristianismo introdujo una distinción aún más sublime: el sistema de la Naturaleza y el sistema de la gracia, que convierte al saber no en una circunferencia, sino en una esfera, elevando el plano de lo posible y de lo real a un marco más amplio: el de lo natural (incluyendo por tanto a lo posible y a lo real bajo esta nomenclatura), y el de la gracia, siendo ésta la ley que rige la Necesidad Absoluta: la gracia, fruto de la libérrima voluntad del Ser Absolutamente Necesario, penetra en la esfera de lo natural, en el sistema de la Naturaleza, mostrando la indisociable unión entre ambos planos y la divina Providencia sobre todo el ser.

Los sucesivos Padres de la Iglesia se mostraron siempre más proclives hacia Platón que hacia Aristóteles. No sólo en la Escuela de Alejandría, donde el alegorismo inaugurado por Filón era eminentemente platónico en sus bases conceptuales, sino en los grandes Padres occidentales, sobre todo en Agustín, apreciamos el imperecedero influjo del gran sabio griego en la Filosofía y en la Teología. Fue San Agustín, el maestro de Occidente, esa mente insigne que se yergue en los albores del mundo medieval como inspirador de toda una era (la Escolástica), y que nos legó un tesoro tan inmenso

de sentencias doctas y de creaciones teológicas que contribuyeron en grado sumo a reconciliar la filosofía griega y latina con la teología cristiana; él, cuyas reflexiones cosmológicas sobre el espacio y el tiempo le han merecido un lugar privilegiado en los modernos escritos sobre el origen del Universo; fue él quien ofreció una de las explicaciones más elevadas en torno al misterio de la Santísima Trinidad, quien desarrolló la visión cristiana de la Historia, quien sistematizó la teología de la gracia y combatió admirablemente al gran heresiarca Pelagio, quien impulsó enormemente la mística occidental con sus penetrantes meditaciones...

Es triste, sin duda, pero al comenzar lo que los historiadores renacentistas acordaron en denominar “Edad Media” podemos advertir cómo la separación entre Oriente y Occidente se hizo cada vez más patente. Boecio es uno de los últimos vínculos entre la Antigüedad clásica, donde la división cultural entre el Oriente y el Occidente era casi imperceptible, y la Edad Media: transmisor del saber antiguo, de la ciencia de los clásicos, es uno de los padres de la Escolástica, y en consecuencia uno de los padres del mundo moderno. Oriente y Occidente siguieron sendas diversas no sólo en el ámbito teológico, en el cual la sombra de las controversias subyace aún en las causas de la separación, sino en la línea general del espíritu humano: Occidente, tierra del racionalismo y del intelectualismo; Oriente, refugio de lo espiritual, de la filosofía y de la contemplación. Por ello urge potenciar el diálogo entre Oriente y Occidente: la India, China y la antigua Persia, tierras de inmensa sabiduría, donde el espíritu humano alcanzó cotas altísimas de contemplación del Absoluto y de su relación con el hombre y con la Naturaleza; el Islam y las demás religiones del Este... El Cristianismo debe preguntarse de qué modo los conocimientos y reflexiones que al cabo de milenios han madurado en la mente de los hombres de Oriente pueden servir a la Teología y a la armonización del saber natural con el saber sobrenatural. Consideramos que, en efecto, es necesario estudiar en profundidad las vías, en muchas ocasiones divergentes, de investigación que los sabios de Oriente y de Occidente han tomado en su loable búsqueda de la verdad. A modo de ejemplo, cabe preguntarse en qué se diferencia la Lógica de Occidente y la Lógica de Oriente: en Occidente la Lógica ha sido, en gran medida, la causa del nacimiento de la Ciencia, al proponer modelos coherentes, patrones regulares que describían el modo en que la mente humana llega a la adquisición de nuevas verdades; mientras que las tierras orientales parecen haberse “independizado” de la Lógica, inclinándose hacia una contemplación más mística de la realidad. Estamos convencidos de que en la Lógica, que de algún modo es la esencia del saber de una civilización, podrán advertirse de manera privilegiada las diferencias principales entre Oriente y de Occidente.

La Edad Media es un período verdaderamente fascinante de la Historia. Nombres como Escoto Erígena y San Anselmo de Canterbury nos enseñan cómo el espíritu occidental ansió siempre integrar la verdad revelada con el saber natural. Y San Anselmo fue incluso capaz de concebir un argumento brillantísimo para demostrar la existencia del Ser Supremo partiendo de la idea misma de Dios. En el siglo XIII, esplendor de la

Escolástica y de la filosofía cristiana, asistimos a un hito extraordinario de la historia intelectual humana: la síntesis de Santo Tomás de Aquino entre aristotelismo y Cristianismo, precedida por su insigne maestro San Alberto Magno, hombre de sobresalientes conocimientos que ya asombraron a sus contemporáneos. El Doctor Angélico intuyó con su preclara inteligencia que el poderoso sistema intelectual del Estagirita no podía perderse para el perfeccionamiento en la explicación del dogma cristiano, y que integrándolo a la Teología podía mostrar cómo en el hombre subsiste una unidad de vida admirable en la cual lo natural y lo sobrenatural conviven en dichosa armonía, don magnífico del Altísimo. Aristóteles había propuesto al mundo un sistema mucho más completo que el de Platón, que abarcaba también las ciencias de la Naturaleza y la Lógica, y Santo Tomás encontró el modo óptimo de adecuarlo al dogma cristiano, legando a la Humanidad una síntesis tan grandiosa que aún hoy constituye uno de los pilares fundamentales de la Teología. ¿Cuál fue la clave de tan impresionante logro? Sencillamente la confianza en la capacidad humana de alcanzar la verdad y de llegar por su sola razón a contemplar la magnificencia del Ser Supremo, creador de todo cuanto es. Santo Tomás no sólo integró a Aristóteles, sino que también incluyó en su síntesis a los sabios judíos y musulmanes, a los Padres de Oriente y de Occidente, y siempre que pudo a otros filósofos insignes de la Antigüedad. El Aquinate comprendió con excelsa sutileza que en aquellos puntos en los cuales la Revelación parecía corregir a Aristóteles, como en lo referente a la Creación, era imperativo suyo completar la obra del sabio griego con la verdad cristiana.

La Edad Moderna, que comienza con Descartes y su “*cogito, ergo sum*”, sentencia de ineludible profundidad y trascendencia, giro radical en la dirección del pensamiento occidental que habría de marcar los siglos venideros, encontró en la mente del gran Leibniz un magnífico exponente. Su insaciable avidez de saber le llevó a advertir la pluralidad cultural del hombre, a interesarse por la sabiduría de China y de los antiguos, a efectuar un tránsito de la filosofía antigua al pensamiento de los modernos sin ruptura, sino de forma armónica y ordenada: la armonía preestablecida constituía la ley general de todo lo creado. Armonía, orden y razón definen en gran parte el sistema de Leibniz. Él, que tanto contribuyó al desarrollo de las ciencias y de la Matemática, él que con tanto esfuerzo y tesón estudió la Historia de la Humanidad, él, infatigable viajero que recorrió el corazón de la vieja Europa ansiando la Reunión de las Iglesias cristianas; él, que buscó un lenguaje universal que integrase Matemática, Lógica y Metafísica; él es un ejemplo fabuloso de cómo la mente humana puede afrontar con optimismo y esperanza la integración del saber y la reconciliación de la Humanidad. Kant, con su giro copernicano, haciendo gravitar la realidad en torno al conocimiento humano y no el conocimiento humano en torno a la realidad, como había sido común a la filosofía de los antiguos, inauguró un nuevo sistema de pensamiento en muchos aspectos opuesto al de Aristóteles. Negando la validez de los razonamientos metafísicos como juicios sintéticos a priori, Kant estableció una ruptura categórica entre lo antiguo y lo contemporáneo, puesto que los antiguos e incluso los modernos habían

tenido la certeza de que esta Ciencia, la Metafísica, venerada como la reina del saber, a pesar de no contar con el soporte de la experiencia, era capaz de proporcionar al hombre nuevos conocimientos que de otro modo jamás sería capaz de conseguir, y que sin embargo su mente ansiaba con notable intensidad. Kant redujo las ideas máximas de la Metafísica, Dios, la libertad y el mundo, a la esfera de la razón práctica, concentrando su atención en la Ética, y negando la posibilidad de conocer los ‘en sí’, las esencias que Aristóteles había examinado siglos atrás, el nooumenon, limitando la mente humano al conocimiento de los fenómenos, de la manifestaciones externas de esa esencia incognoscible. Conscientes de la grandiosidad de la obra kantiana y de su innegable profundidad y éxito filosófico, pero también conocedores de los fracasos que ha experimentado tras el nacimiento de la moderna Matemática y de la moderna Física, que en muchos puntos parecen restarle validez, así como de la incorrección de muchas de sus conclusiones (que ya eruditos tan insignes como el matemático Bolzano expusieron y criticaron en su día), esperamos realizar una síntesis entre el pensamiento clásico y el pensamiento kantiano con la finalidad de mostrar que el hombre sí puede conocer las esencias y que muchas de las reflexiones de Kant constituyen una nueva luz inspiradora para la Filosofía, y que por tanto no han de ser rechazadas por la filosofía cristiana, que siguiendo el espíritu de Santo Tomás de Aquino debe mostrarse abierta y acogedora hacia todas las formas de pensamiento producidas por la mente humana (pues al fin y al cabo todo pensamiento es en sí una grandeza, un don de Dios, y aunque en ocasiones se aleje considerablemente de la verdad e incluso atente contra la verdad misma, es deber de los teólogos y sabios del Cristianismo asimilar las verdades que han alcanzado para así descubrir por qué les fue imposible llegar a su plenitud).

El sistema de Hegel abarca la totalidad de las áreas de la Filosofía. Partiendo de la noción de Absoluto, y mediante su célebre tríada conceptual de tesis, antítesis y síntesis, el ilustre germano concibió un edificio grandioso del pensamiento humano, armónico y ordenado, perfectamente lógico, que asombró a sus contemporáneos y aún hoy causa estupor por su coherencia interna y por la perfección de su organización. Sin embargo, esta obra culmen del idealismo, que tanto profundizó en la noción de “idea”, presenta serios defectos, principalmente en el campo de la Lógica y en el de la Epistemología, que con una contraposición adecuada con la filosofía perenne del Cristianismo pueden ser subsanados y enriquecidos enormemente. Porque Hegel considera la Filosofía como el estadio máximo que el intelecto humano puede alcanzar, situándola por encima de la religión misma. Hegel expuso una extraordinaria concepción de lo finito y de lo infinito, una trascendencia de los opuestos a favor de una síntesis, una unificación en el Absoluto que le permitió erigir tan fabuloso sistema autocomprendido y omniabarcante. Lo finito ha de ser pensado desde lo infinito, y lo infinito, en cuanto superación de lo finito, reclama el concepto de finitud como esencial en su entendimiento. La realidad es por tanto el despliegue del Absoluto, de un Espíritu que incluye en sí todas las virtualidades de lo real. El Absoluto es la totalidad del ser y de la vida, la Idea en grado máximo. Dios, en cuanto Absoluto, es discernible

del mundo, pero el mundo, en cuanto constituido por Dios, no es entendible sin Dios y en consecuencia Dios tampoco puede comprenderse sin el mundo: existe por tanto una reciprocidad intelectual entre Dios y el mundo que acerca el sistema de Hegel al panteísmo o panenteísmo spinozista. Dios, a través del desarrollo del mundo, toma conciencia de sí y se percibe en total plenitud. La afirmación del mundo permite a Dios afirmarse a sí mismo. Ciertamente un sistema con pretensiones de totalidad necesita “limitar” la comprensión de Dios dentro de su propia inmanencia, y por ello es necesario para Hegel entender a Dios desde su dialéctica triádica, y por ende aplicarle las categorías de afirmación, negación y síntesis (análoga de alguna forma a la teología apofática y a la “*via eminentiae*” de los Padres y de los teólogos escolásticos): Dios se realiza a sí mismo exteriorizándose en la Naturaleza para volver tras sucesivas fases a sí mismo y recuperar su interioridad. Al igual que el Hinduismo concibe la perfección auténtica, la plenitud de la vida, como la integración de lo subjetivo en lo objetivo (lo brahmánico), así Hegel obliga a Dios, la Idea Absoluta, a sumergirse en la objetividad, en lo mundano, para posteriormente trascenderla y alcanzar la plenitud de su subjetividad, la plenitud de su autoconciencia. No es de extrañar que el filósofo alemán admirase con tanta vehemencia la sentencia aristotélica de Dios como “pensamiento que se piensa a sí mismo”, como Inteligencia Suprema cuyo pensamiento máximo es precisamente su propio Ser, su propia supremacía: el Absoluta que piensa en el Absoluto. Podría concebirse a Dios como un ser estático, Absoluto, que permanece en la esfera de su propia inteligibilidad, sin posibilidad de “manifestación externa”. Nada más lejano a la mentalidad cristiana, que nos habla de un Dios, Ser Supremo y Absoluto, que por la inmensidad y supremacía de su amor creó el mundo y al hombre a su imagen y semejanza. Y es la Encarnación del Hijo de Dios, del Verbo Eterno, la donación máxima de Dios, la expresión suprema de su amor.

Marx, heredero de la tradición filosófica hegeliana, construyó uno de los sistemas de más influencia en la Historia que la mente humana ha creado. Asumiendo el esquema dialéctico de Hegel, y basando su concepción del Cosmos en tres leyes de la materia, Marx edificó una filosofía atea y una cosmología antropocéntrica en la que la Historia era entendida como una lucha constante entre opuestos. El hombre es un ser creador, dirá, caracterizado por el trabajo y por la infraestructura socioeconómica que lo define. La sociedad constituye una superestructura. La conciencia no determina al hombre, sino su ser social, que define la conciencia. Los opuestos no se resuelven por abstracción, como en Hegel, sino por acción. La idea ha de tornarse práctica: en Marx el paso de lo intelectual a lo efectivo es necesario, imperativo. El espíritu humano se considera un mero epifenómeno de la materia: todo es materia, todo es inmanencia, todo es comprensible desde las tres leyes de la materia y desde la esencia de lo material, de lo mudable y de lo transitorio. El Cosmos es una entidad eterna y autosuficiente. Si bien es cierto que el Marxismo es la antítesis de la filosofía cristiana, no podemos negar que ha erigido una de las “ateologías” más consistentes, y que su condición de sistema totalizador, influyente en innumerables ramas del saber humano, nos exige

analizar las causas de su éxito, así como prolongar la línea del todo admirable seguida por las distintas teologías de la liberación en su intento de combatir el sufrimiento y la desdicha a que se ven abocadas tantas personas en todo el mundo. Y estas teologías, que han conseguido ofrecer una síntesis no sólo convincente, sino positiva por sus repercusiones sociales y por los compromisos con los ideales de justicia y de solidaridad que hoy están inscritos en casi todos los corazones humanos como apertura de la conciencia humana al misterio y a la totalidad de lo óntico, asimilan muchos aspectos positivos de las doctrinas marxistas en un contexto teológico cristiano y evangélico.

En tiempos más recientes, más allá de las dos tendencias principales que han dominado el pensamiento occidental del siglo XX (la filosofía analítica en el ámbito anglosajón, iniciada por autores como Frege, Russell y Peirce, y la hermenéutica alemana, precedida por la fenomenología de Husserl –la cual, en cuanto penetrante análisis de la relación entre el sujeto y el objeto como proyección de la conciencia del sujeto, asimilando y ampliando el concepto de intencionalidad de Brentano, constituye un lugar filosófico fundamental en el pensamiento moderno que toda obra con pretensiones de síntesis debe atender con la mayor consideración y detenimiento, puesto que Husserl, en calidad de matemático y de filósofo, supo unificar en muchos de sus puntos la Lógica, la Gnoseología y la Psicología en virtud de un brillante estudio del fenómeno, de la conciencia y de la intención, superando en muchos aspectos el kantismo y retomando ciertas reflexiones del realismo clásico–), dos pensadores merecen nuestra estima por sus filosofías del Cosmos y de Dios: Whitehead y Teilhard de Chardin. Caracteriza al primero la llamada “teología del proceso”. La metafísica de Whitehead, indudablemente relacionada con la de Leibniz, ansió superar los dualismos clásicos, profundizando en la noción de suceso como elemento constitutivo de lo real, entidades actuales u ocasionales que comprenden los aspectos subjetivo y objetivo en una unidad. Una metafísica pampsiquista y organicista en la que todo hecho es considerado como un organismo. Llega Whitehead a tres órdenes de realidad: la energía física, la experiencia humana y la eternidad de la experiencia divina. Podemos advertir en estas reflexiones parte esencial del pensamiento del Padre Teilhard de Chardin S.I.: al igual que Whitehead, Teilhard, en su visión holística del proceso evolutivo del Universo (intento admirable de efectuar una confrontación temática entre la Teología, la Filosofía y la Ciencia moderna a la luz de las nuevas teorías cosmológicas y biológicas), distingue entre la hilosfera, la biosfera y la noosfera: el reino de la materia, el reino de la vida y el reino del entendimiento, que culminará en la integración de lo material y de lo espiritual en el Punto Omega, en el Fin máximo al que tiende toda la evolución que ha regido el desarrollo de la materia en el Universo. Se pregunta el eminente jesuita por el fenómeno del hombre en su totalidad: el hombre como fusión de lo biológico y de lo noológico. En la vecindad del todo convergen Ciencia, Filosofía y Religión. La materia se define por su multiplicidad, uniformidad y energía: la multiplicidad en relación con la divergencia espaciotemporal de cada partícula, la uniformidad con la constancia y semejanza de muchas de sus propiedades

y por el sometimiento a unas leyes universales comunes, que en su mayoría se ha descubierto son de carácter estadístico, energía como potencia, capacidad de adquirir nuevos estados y de recibir nuevas propiedades y atribuciones que le permiten evolucionar. La materia es algo esencialmente dinámico. El Cosmos es un “sistema” (en relación con la multiplicidad), un “totum” (en relación con la uniformidad) y un quantum (en relación con la energía y la Mecánica Cuántica inaugurada por Planck con su revolucionaria teoría de la transmisión en “paquetes” de la energía, que supone la discontinuidad a nivel material). Cada elemento del Cosmos está sometido a otro (similar a la tesis de Mach: la inercia de un cuerpo está determinada por todos los cuerpos del Universo), constituyen un sistema (entendiendo sistema como la coordinación de diversos elementos entre sí en virtud de una relación común que hace a las distintas variables transformarse mutuamente según proporciones análogas). La Evolución tiene una dirección, unos fines: del estadio de lo puramente material se trasciende al estadio de la vida, a la biosfera, y posteriormente a la noosfera, al reino del pensamiento, donde lo espiritual comienza a converger con lo material para unificarse finalmente en el Punto Omega. Una megasíntesis de lo individual y de lo colectivo. En el Punto Omega, a juicio de Teilhard, se proyecta lo futuro-universal como algo suprapersonal. El hombre, incorporando la infinitud de lo noosférico, constituye en sí mismo una singularidad. En la materia rigen los átomos, unidades fundamentales que hoy sabemos compuestas por quarks y por leptones, a modo de funcionalidades elementales; en la biosfera son las células, que ya Schwann definía como las unidades funcionales de los seres vivos. En el hombre, síntesis de inmanencia y de trascendencia, rige lo espiritual, la unidad máxima (el alma), manifestada en la actividad intelectual y volitiva. Previa a la emergencia de los diferentes estados es una síntesis de tipo prehilético, prebiótico y prenoético. Y para Teilhard el Cristianismo es la culminación de la Evolución: Cristo ha recapitulado “Todo en todos”, ha unificado la multiplicidad y ha hecho converger de modo máximo lo espiritual y lo material. El Universo se plenifica en el espíritu; el Punto Omega es el Pléroma (retomando una expresión de gran relevancia entre los gnósticos). En él convergen la perfección del mundo y la perfección de Dios. La Evolución, contra la opinión de Hegel, se realiza “desde abajo”, desde los estadios inferiores y no desde el Absoluto. La Evolución tendente al espíritu se perfecciona en lo personal (Cristo). En el Punto Omega se unen lo material y lo espiritual. Dios no se identifica con el mundo, pero sí está en la Evolución: está por encima de la Creación (de nuevo apreciamos cómo la idea de Creación es quizás la más importante de la historia intelectual del hombre, al constituir la respuesta cosmogénica máxima y la auténtica razón de ser de todo el Universo, además de representar un acto supremo de la libérrima y perfectísima voluntad del Altísimo). Teilhard se refiere a la materia como “medio divino, pletórico de fuerza creadora”. La Evolución es creativa; las estructuras emergen, la materia es movida por el espíritu y posee una fuerza creadora en virtud de su intrínseca finalidad. Teilhard contempla el progreso con optimismo leibniciano. El Universo es convergente, no divergente. Si bien es

necesario estudiar con espíritu crítico las tesis de Teilhard de Chardin, hemos de agradecer al insigne paleontólogo francés su capacidad de integrar en una cosmovisión cristocéntrica la Ciencia y la Teología, contemplando la Evolución con optimismo y esperanza a la luz de los nuevos descubrimientos científicos, que tanto dinamismo aportan a la interpretación humana de la realidad, y que con tanta intensidad manifiestan el poder creador de la materia y de la obra del Altísimo, proclamando la gloria de Dios como Principio y Fin de todo cuanto es, verdadero Punto Omega de la Evolución. Ciertamente Teilhard tiene razón al examinar el fenómeno evolutivo “desde abajo”, desde los estadios inferiores de la materia, en lugar de basarlo todo en el despliegue del Absoluto. Pero también debemos observar que la Evolución no se limita a un progreso sucesivo y a un incremento sistemático de la complejidad de los entes materiales que conduce necesariamente al Punto Omega como convergencia máxima entre lo hílico y lo espiritual, sino que en la Evolución misma subsiste una determinada “regresión”, una bidireccionalidad en la que la finalidad última se manifiesta en la Evolución misma y le dota de “complejidad” aún sin progreso temporal. Así, la Revelación de Dios a los hombres se inscribe en una etapa evolutivamente inferior a, por ejemplo, nuestra época (si bien en lugar del término “Evolución” sería más propio hablar de “Historia”), y sin embargo constituye la plenitud verdadera de los tiempos. El gran valor de la cosmovisión evolucionista (que concierne al origen del Universo y al desarrollo de la vida en la Tierra) radica precisamente en poder ofrecer un esquema “no vectorial” del tiempo y del fenómeno cósmico, contrariamente a las antiguas cosmologías que concebían el Universo como un todo eterno y el tiempo como una serie de ciclos eternos sin fin, recurrentes y cerrados sobre sí mismos. La Evolución da cuenta de un Universo abierto, abierto a la trascendencia, y nos informa sobre la grandeza de Aquél que es Causa y Fin último de todo el fenómeno cósmico y, sobre todo, de todo el fenómeno antrópico.

Los distintos pensadores han contemplado la Historia desde diferentes perspectivas. Si San Beda el Venerable, el casi legendario monje, comenzó a sistematizar la ciencia histórica como disciplina científica y rigurosa en sus estudios de la historia eclesiástica de Inglaterra; los historiadores bizantinos tendieron a resaltar la magnificencia del mundo antiguo, conscientes de su posición intermedia entre la Antigüedad y la nueva era, de vínculo entre el legado de los antiguos y los descubrimientos de los modernos; los historiadores renacentistas se consideraban a sí mismos pertenecientes a otro tiempo, habiendo superado los modelos intelectuales que persistían desde la Antigüedad, etc. El análisis de los cambios de mentalidad, de los cambios de paradigma históricos que han determinado los tránsitos intelectuales de la Humanidad, es sin duda una tarea fascinante. Los historiadores islámicos, como Ibn Jaldun, prestaron gran atención a la vida de devotos y eruditos por la creencia de que el desarrollo histórico manifestaba la voluntad de Dios; en China, ya desde Confucio, se acumuló una cantidad asombrosa de estudios históricos motivados por un eminente sentido práctico: la cultura china es humanista; la Historia sólo tiene sentido si enseña direcciones prácti-

cas, de Moral y de verdad, que ayuden al hombre a alcanzar la perfección (Liu Chih-Chi, Ssu-ma Kung...). Lutero hizo uso de la historiografía en sus ataques al Papado, y el célebre Bossuet inspiró una afamada visión cristiana de la Historia (la Historia guiada por la Providencia divina), siguiendo a San Agustín, aunque las interpretaciones teológicas de la Historia serían rechazadas en el siglo XVIII. Los anglicanos fomentaron los estudios históricos previos a la invasión normanda de 1066 para darse legitimidad frente a las pretensiones católicas (así en Camden); los ilustres Scaliger, Mabillon O.S.B. (fue sin duda este sabio benedictino uno de los mejores historiadores que Occidente haya tenido), Pufendorf, Grotius, Muratori en Italia... Insignes hombres como Bacon o Descartes desestimaron incomprensiblemente la ciencia histórica, pareciendo ignorar la suma importancia de esta disciplina como estudio del devenir del hombre en el espacio y en el tiempo, como una especie de biología del espíritu humano que nos permite examinar la interacción entre la idea y la acción a lo largo de los siglos y los avatares más diversos de la inteligencia. Fue quizás el espíritu matemático de Descartes lo que le impidió admirar la grandeza de la Historia y las posibilidades que confería a las mentes ávidas de conocimiento, al informarnos sobre el modo en que las potencialidades de la mente humana se habían desarrollado en el espacio y en el tiempo, a los tránsitos de lo posible a lo real que habían definido las sucesivas etapas y los progresivos cambios de mentalidad y de paradigmas, que sin duda no son susceptibles de un análisis riguroso y exacto, cuantitativo, como en las ciencias naturales. El lenguaje de la Historia no está escrito en el lenguaje de las Matemáticas. Porque las ideas influyen en la acción (no hay mejor ejemplo que Montesquieu y su teoría de la división de poderes, tan influyente en la Revolución francesa; o las ideas de Marx, que tanto han convulsionado el mundo moderno); y a su vez los hechos (la geografía, el tiempo...) influyen y determinan de alguna forma las ideas. De esta reciprocidad surgen ciclos, o etapas, definidas por similares características. Los saltos o transiciones de una etapa a otra, los momentos estelares de la Historia, permiten cambiar de paradigma, s bien no sería correcto pensar que tales tránsitos son únicamente puntuales y no progresivos, puesto que la complejidad de la Historia nos impide definir las leyes exactas que rigen su devenir, pues la libertad humana excede toda ciencia. Gibbon cultivó la historiografía filosófica, que parecía ver en la Historia un progreso continuo (influyendo en A. Smith y en Turgot), un propósito; Voltaire estudiaba las sociedades particulares como unidades coherentes, preludiando la exaltación de lo nacional y de lo individual que llevaría a cabo el fascinante espíritu romántico.

Vico y su *Scienza Nuova* concebía la Historia como una tarea eminentemente imaginativa: el mundo es de Dios, pero la Historia es del hombre. Para conocer algo es necesario haberlo realizado (por ello nadie conoce mejor el Cosmos que su Autor, el Ser Supremo). Herder dedicó gran parte de sus investigaciones historiográficas a la dilucidación de los conceptos respectivos de tiempo, lugar y nación. Para Hegel la Historia se definía como un curso continuo hacia la autotrascendencia. Cada fase contiene la semilla de su destrucción, dirigiéndose la Humanidad hacia una comunidad

ordenada racionalmente. Para Marx los opuestos, el progreso dialéctico de la Historia, sólo podían ser superados mediante la revolución, la intervención radical del hombre en la Historia, a fin de instaurar el “reino celestial” en la Tierra.

Croce y Dilthey han considerado la Historia como algo caótico e incomprensible. Toynbee, por el contrario, al estudiar las unidades fundamentales de la Historia (las civilizaciones y no las naciones, como en el Romanticismo), ha buscado una especie de “ley universal” que de algún modo determine o defina el progreso histórico, confiando por tanto en la inteligibilidad de la Historia (tal y como la Naturaleza es esencialmente inteligible para la mente humana, como demuestra la existencia de la Ciencia). El historiador subjetiviza (“*verstehen oder reden?*”, es la pregunta que se hacen muchos historiadores, siendo la respuesta más probable, como en la mayoría de los interrogantes que el hombre se plantea, el justo medio entre ambos, la integración armónica y ordenada entre las dos opciones). El hombre es libre: la libertad es la capacidad de escapar de la necesidad material (contra lo que postulan los marxistas, el hombre no es libre porque se someta a las leyes ineludibles de la materia y del progreso, sino que es libre porque es capaz de abrirse a la trascendencia y de realizarse en la consecución del bien y en el conocimiento de la verdad). Las ideas, el pensamiento, son obras de la libertad humana e influyen en las acciones del hombre en el espacio y en el tiempo, alterando el curso de la Historia. De lo ideal, de lo posible, se efectúan continuos tránsitos a lo real. El hombre es el centro de la Historia, su sujeto. Hay cambios de concepciones del mundo, de mentalidad (por ejemplo, el tránsito de la Ilustración al Romanticismo, que no sólo se manifiesta en la sustitución de la filosofía racionalista del siglo XVIII por la filosofía idealista, sino en las profundas transformaciones sociales que dieron lugar al Estado moderno y que, terminando con los modelos socioeconómicos del Antiguo Régimen y con la concepción sacralizada y absoluta de la Monarquía, acabarían por instaurar el Estado liberal y por permitir una “universalización” —en términos actuales, “globalización”— de la Economía y la Política: el mundo comenzaría a ser concebido como una totalidad; cuanto aconteciese en una región repercutiría sobre lo que sucediese en otra —es así, por ejemplo, en el caso de la Guerra de Crimea y su influencia en la crisis del trigo en España—). Fue Wilhelm von Humboldt quien afirmó que el historiador descubre ideas detrás de los hechos: en efecto, existe un substrato ideal, lógico, “noosférico”, tras los hechos y acontecimientos que definen la Historia. Los cambios de paradigma histórico se deben, por lo general, al desarrollo mismo de los “ciclos de historicidad” (o reciprocidad idea-acción), si bien están en muchas ocasiones motivados por los hechos súbitos (que por lo general responden a causas más generales, dependiendo de la perspectiva desde la que se analicen. Las invasiones bárbaras, a los ojos del hombre occidental, pueden resultar auténticos hechos súbitos, pero probablemente si se analizasen las causas concretas que obligaron a aquellos pueblos a abandonar las mesetas asiáticas advertiríamos una coherencia interna que encuentra sus precedentes en fenómenos de plazo más largo y continuo), o por las ideas súbitas (las mentes de los genios, como los griegos, Descartes, Goethe...). La

Historia es la única forma de apreciar las ciencias y las acciones desde la perspectiva más sublime posible: la perspectiva del hombre, de aquellos sujetos que han protagonizado la Historia y que han contribuido al progreso de las ciencias y al desarrollo de las acciones. Y en el maravilloso constructo de la Historia ocupa un lugar privilegiado y máximo la Providencia de Dios: es la Providencia lo que, desde el orden de la gracia, ha dispuesto un mundo lleno de maravillas y de personas santas. Lo santo, lo mítico y lo racional se integran en la libertad humana y en la providente dirección de todo por Dios Altísimo. El mal y la voluntad de poder (concepto central en la filosofía de Nietzsche, quien aspiraba a superar los opuestos intrínsecos del hombre y de su devenir histórico mediante el “superhombre”, la inteligencia que se sitúa por encima del bien y del mal y que controla la propia historia y el progreso mismo), resultados de la corrupción del libre arbitrio humano, influyen también en la Historia, pero al proceder de un bien tan en exceso como la libertad pueden ser considerados como factores de la tendencia general de todas las realidades hacia el bien y la armonía entre lo natural y lo gratuito, entre la acción y la idea, entre el hombre y su propio ser espiritual que aspira a la trascendencia.

Hemos visto como el centro de toda integración entre la Ciencia, la Filosofía y la Teología ha de ser el hombre. La posibilidad y la realidad constituyen el primer ámbito de discernimiento en el ser, que podríamos identificar con la Naturaleza, con lo contingente y no absoluto o necesario. El estudio de la realidad nos lleva a las ciencias de la Naturaleza: la materia es ahora el centro. La materia se concibe como una realidad dinámica dimensionada, sujeta a las condiciones espaciotemporales, que por así decirlo constituyen un vínculo entre lo ideal (en virtud de su infinitud potencial) y lo real: el espacio y el tiempo no son entidades substanciales, sino semisubstanciales. Y siendo la superforma el vínculo entre lo posible y lo real, el espacio y el tiempo se pueden entender de este modo como “prolongaciones” de la superforma, extensiones de la misma en su condición de puente ontológico entre la posibilidad y la realidad. La síntesis entre Filosofía y Ciencia debería prestar gran atención a la actual Mecánica Cuántica, que al parecer constituye una descripción bastante aproximada de la realidad (conscientes de que, en frase de Popper, la Ciencia es una representación asintótica de la realidad, una descripción de la misma que nunca logrará un acoplamiento absoluto: las teorías científicas, que en el ámbito histórico definen lo que Kuhn denominó paradigmas, se basan en la generalización de la inducción como procedimiento lógicamente adecuado para adquirir verdades universalizables a la totalidad de las entidades materiales del Cosmos, y por ello las “falsaciones” o “deslegitimaciones” de las teorías, al contradecir los hechos experimentales, obligan a proponer nuevas teorías que se adecuen más óptimamente a lo empírico). La síntesis galileana entre Matemática y experiencia es uno de los hitos más fascinantes de la historia intelectual humana, al descubrir la influencia y relación mutua entre lo ideal, lo lógico (representado ahora por la exactitud y amplitud de la Matemática), y la realidad, concreta y determinable empíricamente. Es innegable que la Mecánica Cuántica y sus diversas interpretaciones son de un in-

dudable interés para la Filosofía. El indeterminismo y lo estadístico parecen imperar a nivel atómico, mientras que el determinismo aún persiste en la Teoría de la Relatividad y por tanto en el estudio de los fenómenos macroscópicos. Es cuestión de máxima atención dilucidar si el principio de indeterminación que rige la Mecánica Cuántica y la necesidad de una aproximación estadística al estudio de los fenómenos atómicos se deben a una falta de precisión en la operación mensurante o si es fruto de una imprecisión ontológica. La Ciencia moderna ha abandonado la concepción del espacio y del tiempo en términos absolutos, que era uno de los puntos fundamentales de la mecánica newtoniana, y en consecuencia obliga a replantearse la estética trascendental de Kant y su teoría del espacio y del tiempo como formas *a priori* de la sensibilidad. De qué modo la Ciencia da cuenta del orden admirable que subyace en todos los fenómenos de la Naturaleza es una pregunta que la filosofía de la Naturaleza está llamada a responder, de evidente utilidad para la Teodicea. Las modernas cosmologías, que tras las exitosas comprobaciones de la Teoría del Big Bang (en especial el descubrimiento de la radiación de fondo de microondas) han adoptado diferentes versiones (como las cosmologías cuánticas o la teoría de Hawking de un Universo sin inicio temporal: un estado cuántico inicial del espacio-tiempo curvado de cuatro dimensiones que al aproximarse a la singularidad inicial -con $t=0$ - y a la final se cierra sobre sí mismo: en este caso el espacio y el tiempo perderían la distinción que les quedaba, resultando entonces un espacio de cuatro dimensiones, donde la llegada a un sector probabilístico de “nebulosidad cuántica” permite al científico eludir la singularidad y la consecuente presencia de magnitudes infinitas como la densidad), brindan al filósofo y al teólogo la inusitada oportunidad de dialogar íntimamente con la Ciencia aplicada al estudio del Universo en su totalidad. Es en la Cosmología donde convergen de forma eminente la Teología, la Filosofía, la Física, la Química, la Matemática, la Historia y la Lógica, en ese fascinante punto que podríamos denominar el Punto Omega del saber. También, el surgimiento en las últimas décadas de tendencias cosmológico-filosóficas que, amparadas por la rigurosa investigación científica, han advertido la necesidad de admitir una finalidad intrínseca del Cosmos y de su evolución hacia el hombre en virtud de la asombrosa precisión de todas las leyes y constantes, que ha posibilitado la aparición del hombre (el conocido “principio antrópico”, lugar privilegiado para la integración de la Filosofía y de la Ciencia, capaz de enlazar las distintas etapas de estudio del fenómeno evolutivo: a nivel cósmico o de la hilosfera, que corresponde a la Física, vital o de la biosfera, que les compete a las disciplinas biológicas, y a nivel antropológico o de la noosfera, donde convergen multitud de ciencias, culminando en la reflexión teológica, que partiendo del hombre como ser hecho a imagen y semejanza del Creador, a quien Dios se le ha revelado, puede llegar a razonar sistemáticamente sobre la Revelación y sobre la relación de Dios con el hombre para llegar al verdadero Punto Omega: la Escatología, el Juicio Final).

Las nociones fundamentales de la Mecánica son masa, tiempo y espacio. A nivel electromagnético surge el concepto de carga, análogo en este sentido al de materia

(como es observable, por ejemplo, en la ley de Coulomb y en su evidente semejanza con la ley de la gravitación universal de Newton). La Mecánica Ondulatoria, regida por la celebrada ecuación de Schrödinger, donde prima la función de onda (en verdad, una de las entidades lógico-matemáticas más fascinantes de la Física), fue unificada por Heisenberg con la Mecánica Cuántica, demostrando que la mencionada ecuación de Schrödinger podía ser deducida desde su álgebra de matrices. Schrödinger partió de la idea de De Broglie de que la energía radiante podía ser considerada a la vez constituida por ondas y corpúsculos indisolublemente asociados en virtud de la proporcionalidad inversa entre la longitud de onda y el momento de la partícula en términos de la constante de Planck (seguramente la constante más importante de la materia) para llegar a una ecuación en derivadas parciales de comparable importancia para la Física a la ecuación newtoniana que expresa matemáticamente su segunda ley del movimiento. Vemos cómo la materia es de este modo una realidad dinámica dimensionada, esto es, sujeta a las condiciones espaciotemporales (que según Einstein están determinadas por la misma actividad de la materia, que modifica el espacio-tiempo, concibiéndose así la interacción gravitatoria como un resultado de la curvatura de espacio-tiempo). El moderno concepto de campo de fuerzas ha permitido explicar las interacciones a larga distancia, introduciendo una “potencialidad” atractiva o repulsiva asociada a toda partícula material. La existencia de constantes universales manifiesta la presencia de orden y de armonía en el Universo, de un sustrato lógico aprehensible por la mente humana, de una coherencia interna y de una inteligibilidad propia que ha permitido al hombre penetrar en su esencia y en sus propiedades.

El orden de la Naturaleza en su nivel exclusivamente material parece estar regido por dos principios de la Termodinámica, que afirman respectivamente la tendencia al estado de mínima energía (la mínima entalpía; de alguna forma, una generalización física de la “ley de Maupertuis” del mínimo de acción –teniendo en cuenta que la constante de Planck tiene las unidades de la acción, trabajo por tiempo, y que Maupertuis atribuía al concepto de acción una importancia máxima en las relaciones entre la Ciencia y la reflexión filosófica y especialmente la teleológica, podemos afirmar que la ciencia moderna ha sido capaz de incluir este principio en la constante fundamental de la materia, que relaciona la energía y la frecuencia, postulando la transmisión “en paquetes”, o en múltiplos del producto de la constante de Planck por la frecuencia, de la energía–) y la tendencia al estado de máximo desorden (máxima entropía, función de estado que mide el desorden de un sistema), relacionándose ambas leyes mediante la ecuación de Gibbs ($dG=dH-TdS$, donde G es la energía libre de Gibbs, H la entalpía, T la temperatura y S la entropía). Esa tendencia al mínimo desorden no invalida en absoluto la tesis del orden y de la armonía del Universo como vías eminentes de contemplar la grandeza del Creador, que todo lo ha dispuesto con “medida, número y peso” (*Libro de la Sabiduría* 11,21), sino que expresan un hecho completamente lógico: el desorden es más probable que el orden, y por tanto es más probable que la energía desplegada en un sistema se distribuya en lugar de concentrarse. Precisamente este

hecho muestra la grandeza de Dios y la maravilla del orden subsistente en el Cosmos: el que a pesar del segundo principio de la Termodinámica las formas más elementales de materia hayan evolucionado hacia la vida y finalmente hacia el hombre. Porque en la esfera de lo biótico no priman los principios de la Termodinámica, sino que las distintas manifestaciones de vida han tendido al mayor orden y a la máxima energía, incrementándose increíblemente su complejidad. Y más aún en la esfera antropológica, siendo el hombre capaz, en virtud de su voluntad y de su entendimiento, de desafiar esas leyes universales de la materia. Simbiosis y adaptación parecen haber constituido las bases de la evolución de la vida (regida por los cuatro factores que postula la teoría sintética de la Evolución: mutaciones, migraciones, deriva genética –cambio en las frecuencias génicas– y selección natural, que explican por qué en la Naturaleza no hay panmixia). El paso de lo abiótico a lo biótico es ciertamente un tránsito de un estadio a otro de la Evolución que la Ciencia aún no ha logrado explicar (prescindiendo de las teorías panspéricas de Arrhenius, Hoyle y Crick, no sólo poco probables, sino incluso inverosímiles sobre la base de la teoría del Big Bang –puesto que no responden a la pregunta por el origen absoluto de la vida–; parece que en la formación de la materia orgánica desempeñaron un papel importante los compuestos generados por química cósmica, y que el paso de los compuestos sencillos a los polímeros más complejos no ofrece gran dificultad científica: el ARN podría haber sido, con mucha probabilidad –en virtud de su capacidad de actuar como proteína catalizadora, en el caso de las ribozimas, y como replicador–, el compuesto orgánico que habría de iniciar el proceso como codificador de información). La constitución misma del ADN y su capacidad duplicadora, primer eslabón en el proceso que media entre la transcripción (del ADN al ARN mensajero) y la traducción (del ARN mensajero a las proteínas), es muestra del magnífico orden presente en la esencia misma de la materia: con sólo cuatro bases nitrogenadas (adenina, guanina, citosina y timina) es posible formar un número ingente de hebras distintas de ADN: en el caso del hombre, al tener aproximadamente $5,6 \times 10^9$ pares de nucleótidos pueden existir $4^{5.600.000.000}$ ADN diferentes. Este hecho es asombroso en todos los sentidos: la variabilidad, la capacidad de adoptar posibilidades distintas para estructurar una determinada información (el mensaje biológico o información genética) que definirá el genotipo del nuevo individuo, con una organización admirable (un porcentaje siempre equivalente de guanina, citosina, adenina y timina para todos los individuos de una misma especie, una estructura secundaria en forma de doble hélice con una razón constante entre el número de moléculas de adenina y de timina y el de moléculas de citosina y de guanina, que es precisamente la unidad; puentes de hidrógeno enlazando las bases entre sí, las dos cadenas de polinucleótidos siendo antiparalelas, complementarias y enrolladas una sobre otra en forma plectonómica...), constituyen sin duda el fundamento de su complejidad: es la susceptibilidad de adoptar formas o posibles distintos de modo *lineal*, mientras que las bacterias poseen moléculas de ADN circular que presentan una estructura terciaria consistente en que la fibra de 20 amstrong de diámetro se halle retorcida sobre sí misma, generando una

especie de superhélice. Si bien esta característica confiere estabilidad a la molécula y facilita la duplicación, es evidente que la inferioridad ontológica (y biológica) de las bacterias se debe en parte a su constitución genética: el superenrollamiento “cierra” la molécula, reduce el número de posibles combinaciones, y por tanto limita el grado de complejidad del viviente en cuestión. En los vivientes de mayor complejidad, en cambio, es precisamente el alto número de posibilidades de combinación entre las bases y el carácter esencialmente “abierto” de la molécula de ADN lo que les ha permitido adoptar tantas posibilidades lógicas (derivadas de los números de bases y de pares de nucleótidos existentes en sus organismos) y transcribirlas en moléculas *reales* como el ARN mensajero, que transporta la información contenida en el ADN y la lleva hasta los ribosomas, para después efectuarse la biosíntesis o traducción desde el ARN mensajero hasta la formación de los aminoácidos que constituirán las proteínas.

La Evolución y la emergencia de nuevos estados cada vez más complejos no pueden atribuirse al factor “azar”. Nada en la Naturaleza que sea propio a la Naturaleza es necesario: es así que ninguna ley natural es absolutamente necesaria, sino sólo hipotéticamente necesaria, o necesaria en el ámbito contingente de la Naturaleza. Las leyes de la Lógica, en cambio, son necesarias porque afectan a la esencia misma del ser, de la totalidad, y en consecuencia no hay ninguna esfera de la totalidad en la cual no puedan ser cumplidas. En el ámbito de lo contingente, por el contrario, priman leyes contingentes que constituyen una expresión contingente de esa misma necesidad: los seres contingentes, en cuanto seres y en cuanto contingentes, están sujetos a las leyes generales de la Lógica-Metafísica, como por ejemplo la ley de la causalidad o el principio de identidad, que los hacen posibles y por tanto les permite ser reales. Pero las leyes que se refieren exclusivamente a la esfera de lo natural no son en absoluto necesarias (como la ley de la gravitación o incluso los principios de la Termodinámica, los cuales si bien parecen seguir el perfecto razonamiento lógico, están subordinados al factor empírico, y no se aplican a las formas más elevadas del ser, sino sólo al campo de la materia), sino que son hipotéticas y susceptibles siempre de nuevas reformulaciones (es así en la corrección einsteiniana de la Mecánica de Newton). Sin embargo, podemos afirmar que es necesario, por ejemplo, que entre dos entidades materiales se establezcan relaciones (que podrían identificarse con las interacciones físicas), puesto que pertenece al concepto de materia su esencial relatividad y contingencia, que obliga a las distintas entidades materiales a constituirse en sistemas que les permitan relacionarse con otras entidades materiales y así desplegar sus potencialidades con otras entidades de su mismo género. Porque la materia es inconcebible sin dimensionalidad y sin dinamismo, y el dinamismo exige una referencia desde la cual se determine el grado de dinamicidad y, sobre todo, de dimensionalidad (y por ende de relatividad y contingencia ontológica). El azar no puede ser considerado como una entitatividad causal en sí, sino como una mera privación, una expresión de ese factor de relatividad y de contingencia al que aludíamos, que impide que todo en la esfera de lo natural se disponga conforme a un plan prefijado de modo absoluto, y libre de modo absoluto

(la integración y armonización de ambos opuestos sólo se da en la Divinidad, quien es capaz de decidir con su libertad absoluta y suprema conforme a un providente y absoluto plan, ya que Dios es Necesario, y por tanto todas sus operaciones y todos sus atributos se conciben en la esfera de lo necesario): hay variaciones, posibilidades que no se pueden prever por no seguir ley absoluta alguna (únicamente las leyes lógico-metafísicas que nos garantizan que tales “hechos azarosos” son posibles y lógicamente causados), y que sin embargo están subordinados a una esfera más general y más universal que todo lo determina en su absoluta libertad: el orden de la gracia.

Hemos observado cómo las entidades se disponen en sistemas, esto es, en conjuntos interactivos que comparten propiedades y constancias y donde la totalidad influye sobre la individualidad. Bertalanffy, en su teoría general de los sistemas, ha recuperado la antigua sentencia aristotélica que considera el todo como algo más que la suma de sus partes para estudiar los procesos de emergencia y de incremento de complejidad en los estados de la naturaleza. Los modelos de racionalidad constituyen las bases fehacientes de la Ciencia. Los puentes entre la racionalidad y la empiricidad son la Matemática y el Lenguaje. La Matemática puede ser considerada como una expresión, una formalización de la Lógica: no asume la Lógica en su totalidad, ni tampoco la realidad en su totalidad, sino que es sencillamente un instrumento, un lenguaje de la Lógica y de la realidad a modo de vínculo entre ambos planos. La Matemática ha sabido tratar exitosamente con la complicada noción filosófica de infinitud, y su concepto de función, de importantísimas implicaciones filosóficas (puesto que supone la relación entre variables y por tanto la definición misma de sistema), ha sido capaz de representar adecuadamente la complicada estructura de la realidad: el concepto matemático de derivada y de infinitésimo constituye un vínculo privilegiado entre la Filosofía y la Ciencia, y sin él ningún concepto de la Física podría ser definido. Las ecuaciones diferenciales establecen vínculos y conexiones entre diversos aspectos de procesos naturales, y las ecuaciones en derivadas parciales (como la famosa ecuación de Schrödinger) determinan la variación de una magnitud con respecto a otras a la vez (como, por ejemplo, las coordenadas espaciotemporales). Nociones matemáticas como la de “transfinitud” no sólo resultan fascinantes para la Filosofía, sino que representan modos de establecer conexiones entre lo real y lo potencial desde el fundamento mismo de la realidad y de la posibilidad.

El lenguaje es, en frase de Wittgenstein, vehículo del pensamiento. Significa esto que el lenguaje es el vínculo entre el pensamiento y el mundo, el medio por el que las ideas trascienden al ámbito de la realidad. Debemos al filósofo americano Peirce una serie de afortunadas y profundas divisiones triádicas en el campo de la filosofía del lenguaje que nos han ayudado a comprender en mayor detalle esta relación entre lenguaje, pensamiento y mundo. Puesto que el problema fundamental de la Epistemología es precisamente la relación entre el sujeto, el objeto y el conocimiento, la correcta dilucidación de las cuestiones de filosofía del lenguaje podrá contribuir en grado sumo a la clarificación de los problemas gnoseológicos, en especial al de las

categorías, centro auténtico de toda reflexión sobre el ser y sobre el hombre. Peirce, preocupado por acordar lógica y ontología, añadió a las tradicionales deducción e inducción clásicas el concepto de abducción, medio de universalizar analógicamente desde lo particular: la abducción es ese *a priori*, esa base de todo proceso posterior, ese comienzo, esa hipótesis, ese “previo” constante que Peirce introduce admirablemente en el proceso mismo del razonar humano, completando a Aristóteles en la “*petitio principii*” que legítimamente se puede efectuar (si bien la abducción de Peirce tiene precedentes en la “*apagogé*” de Aristóteles). Es algo espontáneo, sin razón, precientífico pero necesario, algo novedoso, genial, intuitivo...: de la observación al contraste y a la formulación de la hipótesis; luego viene la deducción lógica y en último lugar la comprobación inductiva. La abducción es la base de la integración de lo *a priori* y de lo *a posteriori*: el modo de razonamiento en el que prima lo superformal, lo integrador, lo constante que sume la infinitud y variabilidad. Así como Aristóteles concibió diez categorías o predicamentos, y Kant doce (tres de cantidad, calidad, relación y modo respectivamente), Peirce distingue tres categorías: la categoría de primeridad se relaciona con las meras ideas, con la mera pensabilidad (posibles); la de segundidad con la actualidad bruta de cosas y de hechos; y la de terceridad con el poder activo para establecer conexiones entre distintos objetos. Como Kant, quiere reducir la multiplicidad de sensaciones a algún tipo de unidad: la primeridad es lo monádico, lo carente de relaciones, el dominio preverbal apriorístico, inmediato y original; la segundidad es lo relativo, lo dependiente, lo empírico; y la terceridad se asocia con la ley, con lo general, con lo sintético. Como ocurre con los vectores en un espacio tridimensional (V_3), donde el cuarto vector será, en geometría euclídea, matricialmente combinación lineal de los tres anteriores que determinan las dimensiones, así la categoría asociada al número cuatro es deducible de las tres anteriores (me pregunto si la teoría de las *n*-dimensiones podría afectar en algo a esta teoría). El signo, el objeto y el pensamiento son interdependientes en el famoso triángulo semiótico de Peirce. Consideramos que el esquema aristotélico es óptimo a la hora de describir las características del objeto y su estatuto ontológico, el de Kant se adecua mejor a los requerimientos lógicos del sujeto, mientras que el de Peirce parece ser más integrador y universal, y por ello habría de relacionarse con la superforma: las categorías de Peirce son las categorías superformales, que establecen el vínculo lógico y ontológico entre el sujeto y el objeto. Así pues, la categoría de primeridad enlaza con el sujeto, la de segundidad con el objeto y la terceridad con la superforma. Si el lenguaje es el puente por excelencia entre el pensamiento y el mundo, la escritura, que marca el inicio de la Historia, es la expresión máxima de esta relación: la escritura constituye un tránsito ulterior, una realización aún más efectiva que vincula insoslayablemente lo ideal y lo real, permitiendo a lo ideal perdurar en el ámbito de lo real; es un tránsito de lo posible a lo real. No es de extrañar que el progreso del hombre se haya efectuado, en gran medida, por la posesión de sistemas escriturarios que le permitían simbolizar sus pensamientos y transmitirlos a las generaciones venideras. Y no podemos olvidar que la era moderna, al concluir

el Renacimiento, con los consiguientes avances técnicos, científicos y filosóficos, es deudora de la invención de la imprenta y de la posibilidad de distribuir con mayor rapidez los textos de los sabios. Es la época de los grandes humanistas, como Nicolás de Cusa y Erasmo, que inundaron el mundo con sus ideas y con sus pensamientos, siendo luz para sus contemporáneos y paradigmas de progreso intelectual. La escritura es un magnífico proceso de abstracción (el Arte de algún modo define al hombre: es así que ya en el hombre de Cromañón se advierten representaciones figurativas, lo que hoy llamaríamos arte, que en los tiempos modernos se ha asociado con el subjetivismo y con la primacía del sujeto, del artífice de la obra, sobre la realidad).

La religión vincula lo natural con lo sobrenatural: es así que esta *Summa Universalis* está llamada a profundizar en las distintas teologías de las religiones del mundo, prestando gran atención a las religiones de Oriente, como el Hinduismo, el Taoísmo, el Budismo y el Zoroastrismo; a las religiones monoteístas, y a religiones más recientes como la fe bahá'í que gozan de un indudable interés para el observador occidental. La culminación de la *Summa Universalis* será en efecto la contemplación: la contemplación de las maravillas creadas, de la maravilla del saber, de la maravilla del hombre. Y habrá de conducir a la Mística, a la elevación del espíritu que ansía unirse con el Creador, con el Amado. Platón, Aristóteles, Orígenes, San Agustín, Santo Tomás de Aquino, Athanasius Kircher, Isaac Newton, Gottfried Leibniz, Emmanuel Swedenborg, Immanuel Kant, Friedrich Hegel, Albert Einstein...: nombres esenciales en la elaboración de este proyecto, de esta *Summa Universalis* del conocimiento humano que necesariamente habrá de conducir la inteligencia humana hacia la contemplación del misterio máximo del ser.

ESBOZO DE LA TEORÍA DE LA SUPERFORMA (2003)

La Historia nos enseña que los hombres, a pesar de sus divergencias y de la multiplicidad de sistemas concebidos, siempre han ansiado la completitud. Es propósito nuestro esbozar una reflexión sobre las líneas históricas seguidas en el pensamiento occidental (y en la medida de lo posible, en el oriental) en torno a las concepciones integrales que de la Filosofía se han ofrecido.

Todas las manifestaciones de creatividad humana y todas las formas de pensamiento constituyen bellos ejemplos de lo formidable del espíritu humano, y por ello es firme convicción nuestra que todo cuanto el hombre crea, piensa o concibe debe ser estudiado con el máximo rigor, y de ser posible, ha de integrarse en un marco más amplio que nos permita comprender el deseo general del intelecto.

Los Santos Padres, principalmente el Obispo de Hipona, se inclinaron más por las doctrinas de Platón que por las de Aristóteles, considerándolas medios eminentemente propedéuticos para entender el Evangelio (así lo manifiestan los *Stromata* de San Clemente de Alejandría). Esto se debe, sin duda, a la excelencia de su teoría de las ideas, que otorga una importante preeminencia a los valores eternos y espirituales, oponiéndose por tanto al materialismo hedonista del más tardío Epicuro, y a los excesos de la civilización romana. Lo sensible siempre deviene, jamás es. Las ideas eternas son las protoformas de todas las cosas, carentes de pluralidad, son únicas, son las esencias. Hegel, en su tratamiento de las ideas, afirmarí que lo individual es lo pasajero. Así, cuando Platón dice que el tiempo es la imagen móvil de la eternidad, es un precursor de la ascética cristiana. Las ideas son lo universal, lo lógico, lo fundamental, el sustrato de todo lo real. Son los principios y al mismo tiempo los fines de las cosas dimensionadas en el espacio y en el tiempo. Hay grados de ideas, como hay grados de posibilidad, y la idea suma es la del Bien, que las inteligencias patristicas

rápida­mente asimilarían con la no­ción cris­tiana de Dios. La idea es lo deter­mi­nado, el “el” y no el “un”, lo absoluto, la *Forma*, la generalidad, lo armónico, el orden de los entes. Como dice Kant¹: “las ideas son para Platón arquetipos de las cosas mismas (...). En su opinión, surgían de la razón suprema, desde la cual habrían llegado a la razón humana”. Kant acusa a Platón de haber ido ilegítimamente más allá de lo empírico.

Lo cierto es que contemplando las estrellas y el orden del cosmos advierto cuán difícil es rechazar el camino seguido por Platón, subiéndose al carro alado que nos lleva más allá de los límites de nuestra experiencia. ¡Qué maravilla el conocer! Con nuestra inteligencia dominamos todo el cosmos, y trascendemos a admirar la gloria del Altísimo. Mirar al cielo, a lo lejano, al Universo, nos hace recordar mentes tan insignes como la de Aristóteles, al hombre mismo, que siempre ha observado la estructura armónica de la Creación. Pero Platón desligó las ideas por completo de la realidad, constituyó un mundo ajeno al empírico (no me sorprende que algunos autores calificaran a Platón como “filosofía” en sí mismo, porque este fascinante mundo que Platón describe con un grandioso talento poético en sus *Diálogos* es una constante en la Historia de la Filosofía, algo que la mente humana siempre ha ansiado, porque la inquietud de nuestros corazones de la que habla San Agustín se muestra en el impertérrito deseo de nuestra inteligencia por conocerlo todo en su esencia). Platón materializó este mundo ideal en el mito de la Atlántida, por el que yo me interesé por sus numerosas conexiones con la cultura egipcia; no se ha encontrado, y mejor que no se encuentre, porque el romanticismo inscrito en esta leyenda² siempre nos maravillará. El valor y la admiración por lo sapiencial quedaron reflejados en los autores románticos. Goethe hacer decir a Fausto “*Habe nun, ach! Philosophie/ Juristerei und Medizin...*”.

El genio de Aristóteles reconciliaría la imagen platónica del Universo con el mundo de los sentidos mediante su teoría de las formas, una de las que más hondamente han marcado el espíritu humano (recientemente recuperada por la Escuela alemana de la *Gestalt*). Nuestra mente se debate entre lo empírico y lo trascendental, y pocos han sabido integrar ambas aspiraciones, entre ellos Aristóteles y la posterior tradición que, a través de Boecio y de los escolásticos, culminaría en la obra del Doctor Angélico. Desprestigiada por sus erróneas concepciones en las ciencias naturales, los filósofos modernos desconfiaron del “Corpus Aristotelicum”, y como suele ocurrir, su desconfianza fue llevada al exceso, tanto que rechazaron incluso su doctrina teleológica, debido al incorrecto uso que se había hecho de los fines, empleándolos en la explicación de fenómenos físicos que, como Newton demostraría magistralmente, eran perfectamente razonables desde el punto de vista de las fuerzas y mediante el lenguaje instrumental de las Matemáticas, que actúa como puente entre la Lógica y la Realidad. Sólo Leibniz, esa personificación del saber universal (su “Mathesis

¹ *Crítica de la Razón Pura* B370.

² J. Deruelle sitúa la Atlántida en *El desafío de los atlantes* en el escenario donde tuvo lugar la famosa Batalla de Jutlandia.

Universalis”), supo armonizar la filosofía tradicional de los antiguos con las nuevas teorías de los modernos; tuvo en su mente la Antigüedad y la Modernidad, e intentó integrarlas en su asombroso despliegue de inteligencia que iluminó casi todas las ramas del conocimiento. Pero la nueva Ciencia despertó el escepticismo de autores como Hume, y favoreció de algún modo el dogmatismo de Wolff y su escuela. Vendría más tarde Kant, atormentado por la marcha negativa de la Metafísica a lo largo de los siglos, y con su revolución copernicana transformó la Filosofía e hizo gravitar el objeto en torno a un sujeto, elaborando un idealismo trascendental capaz de refutar tanto el idealismo dogmático de Berkeley como el problemático de Descartes, quien se había anticipado a él al basar toda su filosofía en el sujeto que piensa. A partir de este sujeto pensante se propuso demostrar la existencia de Dios y la existencia de las cosas externas: sujeto que lo explica todo desde sí mismo.

Descartes quiso extender la universalidad de la Matemática a toda explicación, también a la Metafísica, como más tarde haría Spinoza con sus métodos geométricos aplicados a la intelección filosófica. Dios es el principio, la derivación primera del *Cogito*. Este intento es realmente grandioso, y merece los mayores elogios hacia Descartes, quien ante todo se caracteriza por una loable claridad que nos permite disfrutar tanto al leer y releer su *Discurso del método*, monumento al deseo humano de buscar la verdad—como su subtítulo indica no en vano—; aunque contiene muchísimos puntos débiles, como un rígido dualismo platónico y una incapacidad de demostrar plenamente la realidad de las cosas externas al sujeto que se autopercebe. Nuestro deseo es no basar ni la Filosofía en las Matemáticas ni las Matemáticas en la Filosofía, sino encontrar la integración entre Lógica y Metafísica. Kant trató de unificar realismo con idealismo, si bien sus apriorismos decantaron su teoría más bien hacia el inmanentismo subjetivista. Suprimió el saber para dejar sitio a la fe, y construyó una teoría de la razón práctica que resultó en una moral racional y universal. Tras él, Fichte, Hegel (con su espíritu absoluto que se autogenera: lo en sí, que es la idea, lo fuera de sí, que es la naturaleza, y lo para sí, que es el espíritu; la tesis, la antítesis y la síntesis), Schiller, Schelling y los románticos llevarían el idealismo a su extremo absoluto; el marxismo se afanaría por cambiar el mundo, por efectuar el tránsito de lo teórico a lo pragmático, y todas estas tendencias desembocarían en la Hermenéutica alemana del siglo XX, con Heidegger y Gadamer como principales autores. Paralelamente, la convicción de que la Filosofía debía acercarse a las ciencias experimentales, un pensamiento que ya señaló el propio Kant, auspició el inicio de la filosofía analítica en el ámbito anglosajón; dos modos de ver el mundo que se enfrentaron en muchas ocasiones. Pero este avance de las Humanidades y de las Ciencias conllevó un distanciamiento de la religión, que se vio atacada por la misma razón que ella tanto había defendido y potenciado. Este drama de la inteligencia ha devastado al hombre, y ahora urge una nueva síntesis entre el saber y la fe que demuestre que no es necesario suprimir ninguno de los dos, que rechace todo dualismo del espíritu humano y se declare a favor de una integración

de estas dos facultades del espíritu humano que nos llevan³ a la contemplación de la verdad. Conocer lo singular es conocer lo lógico en la totalidad, no debe haber escisión alguna entre lo universal y lo particular, entre lo supraempírico y lo empírico, pues todo pertenece al ser. ¿Cómo trascender la frontera aparentemente infinita que separa los opuestos, como lo posible de lo real, lo espiritual de lo material, lo universal de lo particular? Nos preguntamos, al mismo tiempo, si no será más útil asimilar esa infinitud, como las Matemáticas han hecho con su Cálculo Infinitesimal, y trascender ese límite, contenerlo: buscar lo “transfinito”. El ser es lo universal, que sólo se da en grado absoluto en Dios. Hay una razón suficiente que conecta todos los seres y los refiere la Realidad Suprema, a Dios. A esta operación se refiere la “superforma trascendental”, cuyas ventajas deseamos exponer a continuación.

El problema de lo reflexivo fue una de las causas de la caída del Círculo de Viena (incapaz de dar razón del propio principio que postulaban), de la lógica de Frege (como hicieron ver las paradojas de Russell) y del psicologismo en filosofía de la religión (en efecto: los psicólogos presuponen una teoría del hombre y un concepto de religión para fundar sus consecuentes tesis). Los paralogismos que surgen prueban que no se puede estudiar el conocimiento (lo universal por excelencia) desde la exclusiva perspectiva del sujeto que construye pero que también es objeto, como tampoco se puede hacer sólo desde el objeto. El dualismo es por tanto inválido: se necesita un tercer elemento, una síntesis, un unificador, que aquí identificamos con la superforma en relación con las categorías; al igual que la Semiótica moderna establecida por Peirce contempla tres aspectos, el lenguaje, el pensamiento y el mundo, en su análisis del concepto de signo (un triángulo semiótico: he aquí la importancia del número 3, la síntesis por antonomasia).

Berger afirma en *Para una teoría sociológica de la religión* (p. 50) que “la religión es el intento audaz de concebir el universo como algo humanamente significativo”. Desde la teoría de la superforma podemos decir que la religión sintetiza la antítesis objeto-sujeto en un camino hacia lo trascendente. Los filósofos que han disertado sobre la religión han adoptado enfoques tan distintos que es bastante difícil llegar a una conclusión certera. Kant consideró que la pregunta más relevante de la Filosofía era “qué es el hombre”. Tiene razón, pues al fin y al cabo es el hombre quien filosofa. Pero el filosofar nos abre a la trascendencia, y es por ello hemos de ansiar una integración. El teólogo protestante Schleiermacher concebía la religión como un sentimiento del infinito, de la totalidad, de una dependencia intrínseca del hombre con respecto al Absoluto, y no como un pensamiento (filosofía) o un actuar (Ética). Kierkegaard, tan alabado por Miguel de Unamuno, resaltó la individualidad frente al absoluto hegeliano (una reacción semejante a la de Pascal frente al “gigante” Descartes en el siglo XVII). Feuerbach llegó a definir la esencia de la religión desde su célebre “Homo homini

³ El Papa Juan Pablo II ha resumido muy bien estas ideas en su Encíclica *Fides et Ratio* (1998).

Deus ”; Comte en su positivismo⁴ formuló su rechazo a la religión en su ley de los tres estadios. ¿Por qué en vez de verlos linealmente no los observó como un triángulo, que es matemáticamente más perfecto? Así habría integrado mito, religión, metafísica y ciencia en la misma esfera del ansia humana por conocer la verdad. La religión, la metafísica y la ciencia integradas en una misma concepción del Universo: eso es lo que buscamos.

Mediante la superforma es posible demostrar que el Cristianismo es la religión suma. No sólo hay que creer en un Dios (esto también lo hacen los deístas; tiene razón el filólogo Wilamowitz al afirmar que nadie reza a un concepto, sino a una persona), sino en la unicidad y en el carácter personal de la divinidad. El monismo, tendencia en la que podríamos encuadrar el Hinduismo, disuelve lo concreto en lo absoluto; anula el sujeto a favor del objeto (es lógico que Hegel sintiese tanto interés por esta religión, que anticipaba muchas de sus teorías filosóficas; o que Schopenhauer encontrase refugio a sus ansias de belleza y de completitud artística en lo exótico de la India: la voluntad universal de Schopenhauer absorbe lo individual, constituye la razón suficiente de cuanto ocurre. Contrapone Schopenhauer la “noluntad”; la renuncia suprema a la vida, la identificación de la unidad con la totalidad, de clara inspiración oriental). Brahmán es así visto como un dios filosófico, el realismo en que creen los miembros de la casta más elevada de la India. En los *Upanisad* se explica todo: las reencarnaciones pretenden integrar al individuo en la totalidad, fomentando así la multiplicidad (*maya*). En ese tránsito del todo a lo múltiple atisban la superforma. En el Budismo Dios es silencioso, oculto (uno de los calificativos del dios Amón entre los egipcios). Valoran la santidad y la salvación (esto es perfectamente asimilable del Budismo en la síntesis universal), así como las cuatro nobles verdades, ansiando una salvación perfecta (“nirvana”). Sin embargo, llegan al estado pero a no a la Causa, a lo Trascendente pero no al Trascendente. A la luz de la superforma podemos interpretar que los budistas sólo llegan al objeto (nirvana), pero no al sujeto, si bien sí contemplan el camino, el paso. Les falta por tanto un elemento esencial de la síntesis, no pudiendo ser la religión verdadera. La superforma demuestra que Dios es personal: puesto que la persona es la forma máxima de ser sujeto, Dios, que es el Sujeto en esa síntesis universal, debe cumplir la tendencia de la superforma en sentido absoluto, que tiende al límite máximo. El henoteísmo egipcio se queda en la superforma, no viendo ni el objeto ni el sujeto; Judaísmo e Islam llegan al sujeto, pero desdeñan lo objetivo. Cristo, en cambio, al ser Camino, Verdad y Vida sintetiza perfectamente la tríada superforma-objeto-sujeto. El Cristianismo es la religión que mejor responde a esa tendencia hacia lo trascendente que puede considerarse una categoría del conocimiento humano (es más, constituye el nexo entre categorías y transcendentales).

⁴ Brillantemente descrito por Henri de Lubac en *El Drama del Humanismo ateo*. Fue loable en su momento el intento de E. Bloch, expuesto en *Das Prinzip Hoffnung* (1954/1955), de establecer un fluido diálogo entre el pensamiento marxista y el hecho teológico cristiano a través de la idea de “esperanza”, horizonte de ambos. De hecho, la influencia de Bloch en la teología ha sido enorme, especialmente en la “teología de la esperanza” de J. Moltmann y en autores como K. Rahner.

Asombrada se queda la mente occidental al leer la siguiente sentencia del *Chandogya-Upanisad*: “Cómo va a nacer lo Uno, el Ser, de lo no-uno, del no-ser? En verdad, al comienzo existía lo Uno, el Ser, solo y sin segundo”. ¿Cómo no se va a poder asimilar la sabiduría de Oriente ante tales verdades? En Éxodo 3,14 está la definición más perfecta que se ha podido hacer de Dios: la Esencia Máxima, Universal, de la que partió Descartes siguiendo a San Anselmo para demostrar la existencia del Altísimo. El argumento ontológico es el más elevado porque unifica los tres elementos: el cosmológico llega a Dios sólo desde el objeto, la prueba físico-teológica se basa en el orden de la naturaleza, en la inteligibilidad de la misma; la vía anselmiana, en cambio, lo integra todo en la condición de Dios como Totalidad de la Posibilidad, Sujeto y Objeto máximo, y emplea la trascendencia de la superforma al pasar del orden lógico al ontológico. Dios es la Síntesis, la Unificación sujeto-superforma-objeto; la Inteligencia Suprema del Ser. De ahí que Aristóteles dijera en su *Metafísica* que “la inteligencia se piensa a sí misma abarcando lo inteligible, porque se hace inteligible con ese contacto, con ese pensar (...). La inteligencia se piensa a sí misma, puesto que es lo más excelente que hay, y el pensamiento es el pensamiento del pensamiento”⁵. ¡Cómo fluye la inteligencia hacia el todo! El Budismo no admite la causa eficiente (de ahí que los primeros misioneros jesuitas creyesen que era una forma de ateísmo), pero sí la final. Ahora bien, si identificamos el nirvana con el fin, y el fin con la razón, llegamos a la noción de superforma, de lo trascendental, que ha conferido tanta relevancia al Budismo. El Misterio será lo absolutamente reflexivo, el límite al que la inteligencia no puede llegar, puesto que partimos de un sujeto imperfecto. Esta misma imperfección del sujeto también nos conduce a la “analogía entis” de Santo Tomás y de los escolásticos. Así, sus tres vías analógicas son asimilables al esquema superforma-objeto-sujeto, remitiéndonos en último término al Misterio de la Santísima Trinidad. Los *Upanisad* también llegan a lo misterioso desde lo subjetivo del hombre, el “atman”, y el estudio de lo misterioso nos lleva también a los mitos (modos de conocer lo divino), tan importantes en civilizaciones como la egipcia, que postuló una auténtica integración del mito en la Historia (de ahí su carácter tan peculiar, su armónica persistencia a lo largo de los siglos). Lo antiguo, lo moderno; el tiempo, la Historia; el eterno retorno del que habla Mircea Eliade, la referencia constante a lo antiguo que describe Ortega y Gasset; la paz, la armonía, el orden: la integración. No se trata de excluir, sino de asimilar. El optimismo cristiano, la alegría de quienes creen en Cristo⁶ y son conscientes de que la providencia divina todo lo ha dispuesto de modo que se manifieste la gloria de Dios. Los *Rigveda*, los textos sagrados de Zoroastro, el Corán (magnífico libro repleto de verdades, poético, literario, con exhortaciones a la paz que invalidan el fanatismo religioso de los fundamentalistas islámicos), el Antiguo Testamento (que ya la tradición cristiana más temprana asimiló y consideró escritura

⁵ *Metafísica* XII, 8.9.

⁶ Alegría a la que Schiller dio forma en su célebre himno y que el genio de Beethoven immortalizó para la Música.

canónica, y que San Pablo y el mismo Jesucristo citan profusamente; el Cristianismo asimiló el Judaísmo, consciente de que era no sólo su heredero, sino su culminación, el cumplimiento de las profecías)... Todos contienen excelsas verdades que a la luz de Cristo pueden ser vistas como semillas del Verbo, frutos de la acción universal del Espíritu Santo en los corazones de los hombres. La providencia (“*participatio Verbi*”) es asimilable al objeto; la Revelación al sujeto, la salvación a la superforma.

Existe el mal, el tránsito del ser al no-ser, la limitación que estudió San Agustín. En un principio llegué a pensar que al igual que había un Ser Absoluto debía haber un no-Ser no-Absoluto no en sentido maniqueo (pues los maniqueos le otorgaban a ese no-ser una actualidad inconcebible en la nada), sino lógico. Pero reflexionando más sobre la cuestión, y a la luz de la sentencia aristotélica “lo que es primero no tiene contrario”⁷, nos dimos cuenta de que la superforma trascendente “es”, y comprende también el categorumen negativo; consiste precisamente en esto su grandeza: asimila la infinitud entre los opuestos, ser y no-ser, y representa por tanto el dominio del ser sobre el no-ser, la omnipotencia de Dios, capaz de extraer el ser del no ser (la producción en sentido absoluto de que habla Aristóteles). Así, cuando el filósofo analítico A. Flew plantea la siguiente paradoja: si es imposible que Dios no exista, al no haber nada incompatible, la proposición carece de significado; está cometiendo un grave error lógico-metafísico: los primeros principios no pueden tener ningún contrario, y por tanto ninguna incompatibilidad; el uno no tiene contrario, es el único número que al elevarlo a 1 o a -1 genera el mismo resultado –pues 0 elevado a -1 es una indeterminación, e infinito elevado a -1 es 0–. La infinitud y la unidad se igualan en términos absolutos. Sin embargo, el infinito no es un número propiamente dicho, sino una tendencia constante hacia la unidad.

La Verdad es el centro de todo sistema. La Filosofía contempla la verdad; en la religión se comulga con la verdad. Y la verdad debe llevar a un firme compromiso ético, que afirme el principado de la persona humana, y se eleve hacia los valores superiores. Kant reduce la religión por completo a la Moral. Frente a ello, N. Hartmann propuso cinco antinomias: la mundanidad de la Ética frente a la trascendencia de la religión; la incompatibilidad Dios-hombre, Perfecto-imperfecto; la contraposición autonomía-teonomía; la contraposición libertad-providencia y la noción de redención, éticamente absurda. Ciertamente es que un reduccionismo tan acusado es incorrecto, porque la religión aspira a una salvación que la Moral, por sí sola, no puede ofrecer, pues su función es exclusivamente reguladora. Pero la consideración de la redención como algo éticamente absurdo es incorrecta, pues es precisamente la redención lo que justifica la Moral, al ser una acción del Bien Supremo, objeto mismo de la Moral. El imperativo categórico (“obra de manera que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal”) ha de ser asimilado por toda filosofía sana como una especie de principio de no-contradicción en la Moral. Kant criticó la Metafísica a raíz de su negativa marcha histórica, sumida en interminables disputas

⁷ *Metafísica* XII, 10.

y opiniones en temas que superan ampliamente nuestra capacidad cognoscitiva. Hay, sin embargo, algo en lo que todos los filósofos han coincidido a lo largo de la Historia: en la búsqueda de lo universal. En ese mismo principio, en el de la razón universal, fundaremos nuestro intento de integrar todas las filosofías en una Síntesis Universal.

Los griegos superaron el mito con el logos, los gnósticos exaltaron el conocimiento y la razón y minusvaloraron el misterio (resonancias gnósticas se encuentran incluso en Meister Eckhart); en los tiempos modernos los bahai han establecido un sincretismo religioso que busca la unidad de la ciencia y la religión, el fundamento espiritual de la vida, la unidad de la humanidad y el orden armónico del mundo... Parece que esta religión surgida en Irán⁸ en el siglo XIX, que ha influido enormemente en científicos y eruditos, constituye un serio obstáculo para ver en el Cristianismo la auténtica síntesis universal entre sujeto, objeto y superforma, puesto que se ha propuesto como uno de sus principales objetivos la reconciliación plena entre fe y razón, religión y ciencia. Su ansia de universalidad les lleva a considerar la multiplicidad lingüística como un impedimento para lograr la unidad mundial, y su fundador Baha'u'llah insistió en que debía haber un idioma auxiliar global, como el esperanto⁹. Creo que hay muchísimos aspectos positivos en la fe báha'í dispuestos a ser asimilados por la "sapientia christiana", aunque la negación de la divinidad de Cristo, su creencia en Dios como una especie de imperativo racional, les acerca a las concepciones deístas. Mahoma, Zoroastro, Abraham, Moisés, Jesús... todos son para ellos auténticos mensajeros de un solo Dios. Consideran las intervenciones de Dios en la historia humana como progresivas, y el Islam, como la más reciente de las religiones, habría constituido la verdadera preparación de la fe bahai.

Buscar la unidad y la armonía es una tarea muy noble de la inteligencia humana. El todo, lo universal...: la Verdad.

Integrar la teoría del acto de ser de Santo Tomás (que consideramos en perfecta consonancia con la tesis más suarista de que la posibilidad funda la realidad, pues para el Aquinate el "*actus essendi*" alude a la perfección absoluta del ser de todo ente creado, limitada por su esencia finita, es decir, por su grado concreto de posibilidad; sin embargo, y en virtud de la superforma, ese ser está integrado —participa— en la totalidad de la posibilidad), la razón suficiente de Leibniz, las categorías de Kant, la idea de Hegel...; las ideas más geniales de la historia del pensamiento filosófico, asimilándolas con las teorías y el devenir general de la Ciencia, la sabiduría de las culturas de la India y de China, y las más exquisitas exposiciones de la Teología, es el núcleo auténtico de todo proyecto de *Summa Universalis*. Y si, como dice el Libro de los Proverbios (1,7), "el temor de Dios es principio de la sabiduría", no podemos olvidar que todas nuestras ansias intelectuales se dirigen a la contemplación del Absoluto, y que las cosas invisibles del Altísimo, como proclama el Apóstol, pueden verse a través de lo creado.

⁸ Persia, la India, el tránsito de culturas y de religiones; una riqueza intelectual del todo sorprendente...

⁹ No olvidemos que Lidia, hija del Dr. Zamenhof, era báha'í.

El gran Hegel ansió una racionalización plena de todos los fenómenos, un rechazo total a la contingencia para atraparlo todo en la necesidad de lo absoluto. Ese espíritu romántico e idealista que inspiró a tantos titanes de la Ciencia y del espíritu puede ser acogido en la teoría de la superforma: la superforma se manifiesta como la razón universal, la expresión misma de la universalidad del ser, la probabilidad en cuanto vínculo entre lo posible y lo real.

LAS DIMENSIONES DE LA DIALÉCTICA NATURALEZA-GRACIA: CONTEXTO GENERAL DE LA CONTROVERSIA DE AUXILIIS (2003)

El conocimiento del mundo nos conduce al conocimiento del orden de la naturaleza, y el conocimiento de nuestro propio espíritu nos lleva al conocimiento del orden de la gracia. Analizaremos los elementos fundamentales de la controversia “De Auxiliis” del siglo XVI.

La existencia de un alma espiritual es un requisito indispensable para toda indagación en busca de la verdad; la presupone y al mismo tiempo la demuestra. Conocer es captar lo universal, captar la estructura misma del ser. Conocemos relacionando objetos según los órdenes generales a los que pertenecen. Conocemos mediante principios, como explican la filosofía de Aristóteles y la Escolástica, porque los principios son las bases universales de las que divergen y hacia las que convergen todos los conocimientos particulares. Y esa capacidad de aprehender lo universal no aparece en los seres inferiores, que se limitan, en el caso de los animales, a “conocer” por medio de sus sentidos lo particular de la naturaleza, no la naturaleza en sí. El conocimiento de lo particular excluye la posibilidad de razonar, tanto deductiva, como inductiva o abductivamente, porque en los tres casos se precisa de una cierta universalidad. Los animales son incapaces de descubrir leyes, parámetros de orden, sistemas universales que determinen el funcionamiento de las entidades naturales. El hombre no está completamente determinado por esas leyes. Gracias a esto es capaz de comprender esas leyes y de advertir la inteligibilidad de la naturaleza. El hombre ha creado símbolos, realidades que están en lugar de otras realidades. Mediante los símbolos es capaz de remitirse intencionalmente a esas realidades sin necesitar su presencia física, su dimensionalización captable; ellos mismos bastan para establecer una referencia del objeto. Lo universal es lo total; lo total es la unidad, la integración de los componentes en lo trascendental. La Revelación cristiana es toda ella el relato de un camino de salvación,

el relato de la realización y del perfeccionamiento de las almas humanas, que se dirigen hacia Dios, Fin de todo lo creado. La Creación es teofanía del Altísimo, porque en ella admiramos y contemplamos la huella de su Omnipotencia y de su Suprema Sabiduría, que todo lo ha dispuesto según el bien, la verdad y la hermosura.

Dios es Absoluto e Infinito. Así dirá el Cusano que “la Verdad luce en las tinieblas de nuestra ignorancia”¹. Los estoicos se acercaron mucho a la visión cristiana del mundo². Su moral, su firmeza, su templanza ante la muerte y ante el dolor les hicieron vislumbrar la luz del Verbo. Sólo les faltaba, pues, ese último paso, ese fin que justifique nuestras buenas acciones, que sólo la Palabra Eterna nos puede otorgar. Los filósofos antiguos se afanaron por conocer la naturaleza, los fenómenos y sus causas, el ser, el hombre, la vida... Tan loables intentos de interpretar el cosmos les convirtieron en “profetas” del gran milagro que estaba por llegar, que iluminaría la inteligencia humana con los rayos de la Verdad. Porque, ciertamente, Santo Tomás tenía razón al decir que cualquier cosa verdadera es inspirada por el Espíritu Santo. Y quienes trataron de descubrir la verdad en las cosas creadas comenzaron un maravilloso e infinito camino por alcanzar la plenitud del conocimiento de la verdad. Cristo, viniendo al mundo, nos ha revelado los tesoros más ocultos del Reino de los Cielos. Y lo ha hecho con tal sencillez que la sabiduría humana ha tenido que postrarse ante su grandeza. Es sencillez lo que nuestra mente ansía en el estudio del mundo y de sus fenómenos. Sencillez no siempre posible, pero sencillez por el hecho mismo de ser inteligible y accesible a nuestra inteligencia. Y el sublime mensaje de Nuestro Señor ha difundido a

¹ *De docta ignorantia* I, 3-26. La sabiduría del Cardenal Nicolás de Cusa, uno de los hombres más ilustres de su tiempo (una era magnífica, una era de cambios en el espíritu humano, donde una nueva visión del mundo que propugnaba regresar a los valores y a las concepciones clásicas iniciaba una original interpretación del mundo; un Renacimiento de la cultura que es más bien una culminación del grandioso orden medieval, que supo mejor que nunca conciliar y armonizar la fe con la razón, a Cristo con el hombre, a la Verdad con aquél que la busca. El mayor logro del Renacimiento fue el Arte, la humanización de las ansias infinitas de lo trascendente, la expresión de lo inefable como grato a los sentidos. El arte cristianizado es una de las invenciones más originales del hombre: la cultura y el saber destinados a dar gloria a Dios. Hombres tan destacados como Leonardo da Vinci se afanaron por dominar todos los campos del saber, por conocer la naturaleza y entender sus leyes), teólogo, filósofo, matemático, canonista, historiador..., es verdaderamente fascinante. Sabiduría que se manifiesta en su convicción de que es en Cristo en quien se ha realizado la unión hipostática entre la Creación y lo creado, entre el Absoluto y lo finito, entre el Fin y lo contingente. Y la Iglesia, Cuerpo Místico de Cristo, es la depositaria privilegiada de esta unión. En sus numerosas obras desarrolló una interesante cosmovisión centrada en Dios como Absoluto Infinito que el hombre nunca habría llegado a conocer de no haber sido por la Encarnación del Verbo, de la Palabra que es Expresión Eterna del Padre. Como en muchas obras del pensamiento clásico y de los Doctores escolásticos, algunos de sus escritos poseen un valor perenne, una instrucción constante al hombre en su deseo de conocer al Ser Supremo, que es Persona. Porque la ignorancia que de Él tenemos es docta, una ignorancia consciente, resultado de nuestra limitación; ignorancia que es sabiduría plena.

² Sólo es necesario leer los escritos de Séneca, de Epicteto o de Marco Aurelio, donde se percibe por doquier la fortaleza intrínseca del espíritu humano. Pero una fortaleza condenada a la inmanencia, a sí misma, a su propia limitación y a su propio sin sentido. La naturaleza es del todo explicable, pero el hombre no lo es, porque la infinitud de su espíritu no es susceptible de ser teorizada. El hombre introduce por tanto una discontinuidad en el orden de lo natural, un punto de encuentro entre el orden de lo divino y el orden de lo material, entre Dios y sus obras, Dios y sus operaciones, Dios y sus actos magníficos.

las almas los decretos de la divina sabiduría, penetrando con tanta intensidad en lo más íntimo de los hombres que hoy ya todo ha sido transformado por la luz del Evangelio. La ciencia, la filosofía, las artes, el Derecho, el Arte... Todos ellos son producto de una visión cristiana del mundo. Al creer en Dios Omnisciente, Creador del Cielo y de la Tierra, el alma cristiana advertía que en la naturaleza hay una huella del Altísimo, una huella del perfecto orden y de la perfecta sabiduría con la que actúa, pues “todo lo hizo con orden, peso y medida”; “Dios ordenó y creó todas las cosas”³. Todo lo dispuso bueno, verdadero, único. Dios dotó de trascendencia a la creación. Si Dios se nos ha revelado por el Hijo, cuánto más inteligible será todo a la luz de su doctrina. Y Cristo, al decirnos que es el Alfa y la Omega, el Principio y el Fin, nos ha enseñado que todo cuanto nuestra inteligencia busca está en Dios; de Él procede todo cuanto es y hacia Él se dirige. Leyes y principios buscan las ciencias. La matemática, universal y fiel instrumento, plasma con elegancia y belleza la descripción de la realidad, fruto de la convicción de que detrás de lo real subyace una estructura maravillosa, un orden divino don del Creador. La Filosofía se llenó de la luz potentísima del Evangelio. La idea de Dios está inspirada en la idea cristiana de la divinidad, ser personal capaz de amar a sus criaturas. Los griegos obtuvieron quizá el grado máximo de sabiduría que los hombres podían alcanzar sin la luz de Cristo. Cultivaron la ciencia, hicieron grandes logros en la Matemática, interpretaron e intentaron comprender el mundo desde diversos sistemas filosóficos, que aún hoy nos sorprenden por la fuerza de muchas de sus verdades. Hombres como Tales, Pitágoras, Eudoxo, Euclides, Sócrates, Platón, Aristóteles, Arquímedes, Eratóstenes... progresaron en el estudio de las ciencias y de las artes, y algunos, como el Estagirita, estuvieron a las puertas de la verdad. Puertas infranqueables, sin duda, por la limitada inteligencia humana. Puertas que sólo la humildad de voluntad, la aceptación de la Buena Nueva de Salvación que Cristo encomendó a su Iglesia al derramar la sangre de su costado sobre la tierra de nuestro mundo, podía traspasar. Sin Cristo la oscuridad y la soledad del hombre impiden actuar plenamente al Espíritu Santo en nuestros corazones. Los pueblos paganos adoraban a ídolos y se prestaban a toda clase de sacrificios para satisfacer a deidades incognoscibles. Sólo Cristo ha mostrado a Dios, porque el Dios verdadero que ha creado el mundo y lo ha hecho inteligible para la razón humana habría de ser loado por descubrirse al hombre, por enseñarle la verdad universal. Nada había más propio del Dios que creó los Cielos y la Tierra y que dotó de tanto orden y de tanta belleza al mundo que revelarse a sí mismo y reconciliarse con el hombre. La Inteligencia Suprema se hace cognoscible a las inteligencias humanas mediante Cristo. Así dirá San Agustín que “nuestra ciencia, pues, es Cristo, e, igualmente, nuestra sabiduría es Cristo. Él pone en nosotros la fe en las cosas temporales. Él nos muestra la verdad de las cosas eternas”⁴.

Los paganos estaban corrompidos por el pecado; realizaban sangrientos ritos y violaban la dignidad de los hijos de Dios. Buscaban sin resultado el bien. Espectáculos

³ Cf. San Agustín, *Enarrationes in psalmos* 144,13.

⁴ Cf. *De Trinitate* 13, 19, 24.

fieros, donde decenas de seres humanos morían para deleitar a la plebe, sólo pudieron desaparecer con la llegada del Cristianismo: “Vino Él y exhaló su fragancia, y el mundo quedó perfumado”⁵. La sociedad cristiana instauró paz y sosiego; armonía con el mundo, armonía con la conciencia que cree que el mundo es inteligible, armonía con el corazón humano que ansía el bien. El Cristianismo cambió la faz de Imperio, se extendió hasta los confines de la Tierra; el Cristianismo volvió a crear al hombre. Hombres nuevos nacerían de la nueva religión, a quienes la luz del Verbo había mostrado los caminos de salvación. Europa no puede volver al paganismo. Prescindir de la herencia cristiana es volver a la oscuridad y a la barbarie de la falsedad. La verdad que Cristo nos ha mostrado no puede dejarnos impasibles. Europa, el viejo continente, la esencia intelectual de la raza humana, el hogar de los grandes genios de la Historia, cuna de la cultura, del mundo civilizado; Europa, grandiosa tierra donde las mentes concibieron visiones del mundo, teorías científicas, obras de arte. Europa es el corazón del mundo. El carácter cristiano de Europa está tan intrínsecamente ligado a su historia que bien podemos decir que Europa es cristiana; la Historia es cristiana, porque el tiempo es obra de Dios, y la Historia narra las acciones de nuestro espíritu en el tiempo. El tiempo se mueve, el tiempo no es constante; el tiempo sucede, pasa, varía, cambia, se altera. La condición de absoluto no puede aplicarse al tiempo. Cristo, sin embargo, ha establecido la reverencia más sublime, una referencia imperecedera: su nacimiento, el hecho más trascendente de cuantos podían acaecer en esta dimensión. Cristo ha nacido, lo Infinito se ha reconciliado con lo finito.

La naturaleza es un sistema magnífico, una unidad dirigida hacia un mismo fin. El orden de la gracia, la esfera de lo sobrenatural, entra en el cosmos a través del espíritu humano. Los milagros son posibles gracias a la existencia de un plano intermedio entre lo sobrenatural y lo natural, entre la materia y el espíritu. Este plano, esta frontera de trascendencia a medio camino entre lo finito y lo infinito, es el ser del hombre, síntesis del ser real. Los milagros no violan las leyes de la naturaleza. Porque la ley supone un orden, y el milagro lo que hace es introducir una inteligibilidad si cabe mayor, pues muestra a la mente humana destellos de luz procedentes del plano de lo sobrenatural. En lo milagroso Dios comunica a los hombres que sólo Él es Absoluto, que las leyes que creemos definitivas e inquebrantables nada pueden ante Aquél que las creó. Porque, en efecto, nada serían sin Dios, Causa de todo cuanto es. Nadie mejor que la venerable y santa mente del Obispo de Hipona para ilustrar estos pensamientos: “La hermosura misma del Universo es como un gran libro; contempla, examina, lee lo que hay arriba y abajo. No hizo Dios, para que le conocieras, letras de tinta, sino puso ante tus ojos las criaturas que hizo. ¿A qué buscas testimonio más elocuente? El cielo y la Tierra te vocean: somos hechura de Dios”⁶. Los antiguos asociaban la perfección con lo limitado, con lo fácilmente aprehensible. El mundo, la esfera de la Tierra, constituía el centro del cosmos. Copérnico y los iniciadores de la ciencia moderna cambiaron

⁵ Cf. San Agustín, *Enarrationes in psalmos* 90.

⁶ Cf. *Miscellanea agostiniana* I, 360.

esta concepción del mundo al mostrar que el lugar en que moraba el hombre no era el centro del Universo. De este modo, la ciencia moderna contribuyó a convencer al hombre de que el plano sobrenatural es el que más intensamente concierne a su ser, a su espíritu, donde él es el verdadero centro, pues sólo existe la referencia de la Omnipotencia y Omnisciencia del Altísimo. La ciencia moderna⁷ estuvo movida por la convicción de que era posible encontrar unas leyes sencillas que, expresadas con el pincel de la Matemática, describiesen el funcionamiento de los fenómenos del cosmos, los principios generales que rigen los actos de las entidades materiales. Buscaban, pues, sencillez, armonía, inteligibilidad. El hombre había advertido que era ciertamente capaz de interpretar la Creación y de hallar su sentido. Aún hoy, a pesar de las grandes revoluciones que la Física, la Biología y en general todas las ciencias han experimentado, seguimos creyendo que el sistema de la naturaleza es coherente, y que seguiremos pudiendo perfeccionar nuestro conocimiento de sus mecanismos. La ciencia entera se ha convertido en una entidad dinámica, en constante movimiento, sujeta a los infinitos progresos de la mente humana. La ciencia se ha humanizado, ella misma es prueba patente de la condición de síntesis de naturaleza y de gracia que os-

⁷ Newton, con su concepción del espacio y del tiempo como entidades absolutas independientes de la influencia de los cuerpos, y con su teoría mecánica omnicomprensiva, parecía haber culminado las aspiraciones más profundas de nuestras mentes. Mediante la sencillez de la ley de la gravitación universal había conseguido explicar lo que a los antiguos tantos cálculos complicados les había costado, además de poder dar razón de fenómenos anteriormente ignorados. Con Newton la ciencia, el deseo de conocer los principios generales que rigen los actos de las entidades tan inscrito en lo más íntimo de la inteligencia humana, estuvo a punto de cerrarse. La revolución einsteiniana devuelve, por así decirlo, la “normalidad” al espíritu humano; la gráfica de la evolución del conocimiento comienza a decrecer tras Newton, porque Einstein nos ha mostrado que la mecánica clásica no sólo no podía explicar muchas perturbaciones físicas, como la del perihelio de Mercurio o los resultados del experimento de Michelson-Morley, teniendo que recurrir a las ficciones del éter y del espacio-tiempo absolutos, sino que ha introducido intrínsecamente en la Física el dinamismo propio de la naturaleza, y ha mostrado que la mecánica clásica está inscrita en un contexto teórico mucho más amplio de lo que en un principio se pensó. Las relaciones de las que hablaba Leibniz han sido asimiladas por la física moderna bajo el concepto de “Relatividad”, que priva al espacio-tiempo de su estatuto asubstancial, absoluto, impasible e inmutable, y lo convierte en una semientidad dotada de dinamismo, curva en el caso de las dimensiones espaciales, en constante movimiento en el caso de la sucesión temporal. Un cosmos que ha necesitado el empleo de geometrías que en ocasiones desafían a la imaginación, pero no a la razón humana. Y ha abierto las maravillosas puertas de la naturaleza como un todo que se manifiesta continuamente y en distintas formas a la mente humana. En la Matemática se puede hablar de una continuidad histórica (un gran edificio que se va construyendo gracias a las aportaciones de los grandes genios, como Euclides, Arquímedes, Newton, Euler, Gauss, Cauchy, Riemann..., y que nunca se derrumba), aunque en las últimas décadas el estudio de las fractales, del caos y de los números hipercomplejos haya podido alterar la formalidad y la universalidad de esta disciplina, acercándola más a la esfera de las ciencias empíricas; en la Física hemos visto como antiguos modelos cosmológicos que se tenían por definitivos han dado paso a sistemas aún más grandiosos. Es la diferencia entre la ciencia de los posibles, la ciencia que sólo opera en el ámbito de la infinitud de la mente humana, y que se guía por la universalidad de la inteligencia y de sus principios lógicos, y la ciencia que ansía una cierta completitud en sus explicaciones, pero que debe tratar con la mutabilidad de lo natural. Hay un nexo entre estos dos órdenes, pues el cosmos, el todo del ser, el categorumen positivo, no es una dualidad, sino una unidad en lo trascendental. Y este nexo radica en el concepto de superforma, de inteligibilidad y de racionalidad absolutas, que remiten al Creador como principio y fin.

tenta el hombre. Porque, ciertamente, en él se dan en perfecta armonía ambos órdenes, el de lo divino y el de lo natural. Lo infinito y lo finito convergen en el hombre; como la convergencia lleva implícita la unidad, la identificación final entre los términos, una cierta trascendencia, habremos de decir que el hombre es el ser eminentemente abierto a la trascendencia, a la libertad absoluta de las leyes del Reino de los Cielos, que participan de la perfección del Creador. El hombre no está limitado por las leyes de la naturaleza: ha sabido descubrirlas, llenando así sus ansias de conocimiento.

La Revelación coincide con la inteligencia al mostrarnos que en el principio estaba Dios, eterno e inmutable. Dios, “qui est” (el nombre que Moisés escucha de la boca del Altísimo contiene toda la ciencia, toda la sabiduría a la que podemos aspirar⁸, pues todo cuanto buscamos hace referencia al ser, y Dios es el Ser; hemos emprendido una búsqueda de lo que es, del principio que es en sí mismo, del nooumenon supremo que gobierna la esfera del categorumen positivo, de la Expresión del ser, de la Palabra del ser, de la razón del ser, y sólo Cristo nos lo ha mostrado).

Dios ha creado para manifestar su gloria. Ha sido su perfecta voluntad la que ha querido ampliar la esfera del ser y crear nuevos entes a partir de la nada. Dios vence continuamente a la privación, engrandece los dominios del categorumen positivo. Pero la cuestión radica en si los posibles se derivaban lógicamente de la Esencia Perfecta, Inmutable y Eterna de Dios o si, por el contrario, fueron creados por Dios al mismo tiempo que creó las cosas reales. Me inclino por la primera opción, a saber, que las nociones posibles positivas se derivan desde un principio de la Perfección de Dios, que es el Absoluto de toda Lógica. Y esto no contradice la creación *ex nihilo*, porque pocos discreparán si decimos que Dios, antes de crear efectivamente, pensó en cuanto iba a crear, y el hecho mismo de pensar fue causa suficiente de que tales cosas surgieran en virtud de su aptitud ontológica. Cuando la Escritura dice que “Dios vio que era bueno” (Gn 1,25), hemos de advertir que Dios ve el tiempo desde fuera, en su continuidad, en un eterno presente que se manifiesta en lo pretérito y en lo futuro. Dios creó de la nada, es decir, de la ausencia de entes reales; los entes posibles, como nociones positivas derivables del ser, estaban ya en Dios. Dios sólo, por acción de su voluntad, retomó estas nociones y las dotó de actualidad.

Dios lo ha previsto todo para cada individuo. Lejos de anular su libertad, ha dispuesto para él las vías lógicas que llevan a su fin último y necesario, en virtud de su trascendentalidad arjeteológica. Dios conoce los condicionales que podrían afectar

⁸ Con razón afirma el Prof. Clavell en *El nombre propio de Dios* que “todo nuestro hablar sobre Dios se edifica sobre el fundamento de que Dios es el Ser. Los demás nombres no harán más que expresar la riqueza inagotable contenida en el Ser subsistente, que encierra todas las perfecciones”. Otras versiones de este célebre pasaje son: la griega, ἐγὼ εἶμι ὁ ὢν (*ego eimi ho on*; *Biblia Sacra cum Vatabli*, 1729), esto es, Aquél que continúa eterno, que persevera en su esencia sin limitación alguna, con un único sentido ontológico, con una unidad máximamente trascendente, donde convergen todos los posibles y todos los reales en la Necesidad Absoluta del Ser, Dios, el único sujeto absoluto, el único *Yo* del Ser, Razón de todo, Pensamiento Máximo de su propia Inteligencia, Verdad Suprema, nexa supremo entre lo posible y lo real. Acto continuo, fuerza ontológica suma.

a los sujetos no en sí, sino accidentalmente, como meros posibles. Por tanto, Dios no influye en las decisiones de cada espíritu libre, pero sabe que toda vía lógica conduce a la infinitud posible de su esencia. Porque Dios, mediante su ciencia de la visión, conoce los acontecimientos reales en un presente eterno y continuo. Dios conoce el presente, el ser, no lo futuro. El futuro aún no es en acto; cuanto podemos decir del futuro es que en él la dimensión móvil del tiempo aún no ha alcanzado un valor real. No se puede decir, por tanto, que Dios conozca cada una de nuestras acciones futuras. Dios conoce las posibles acciones que habremos de realizar, y al ser la ciencia divina la causa del ser, con su intelección Dios causa que esos posibles sean aptos para convertirse en actos según la voluntad de cada individuo. La inteligencia divina conoce lo pasado y lo presente como una continuidad entitativa, pero no puede conocer lo futuro por el sencillo hecho de que aún no existe, es una posibilidad que no se puede incluir en el orden efectivo. Si Dios lo conociese, habríamos de decir que su omnipotencia, derivada de la perfección de su Suma Inteligencia, sería causa de que tal o cual acción hubiese sido realizada. Lo cual no puede ser aceptado del todo por los teólogos cristianos, porque el Señor en la Cruz dio muestras manifiestas de nesciencia. Las profecías no constituyen decretos visionarios, pues éstos han de ser interpretados, y los Santos Padres así lo hicieron desde la luz del Evangelio, “*ex eventu*”, cuando Cristo ya había sido “la luz verdadera que, viniendo a este mundo, ilumina a todo hombre” (Jn 1,9). Porque, verdaderamente, con la luz de la verdad se puede comprender el conjunto de cuanto es. Decir que Dios no conoce lo futuro no es, en absoluto, limitar su infinita inteligencia, como no lo es tampoco afirmar que su voluntad no puede modificar las verdades eternas de la Lógica (contradecirse a sí mismo, violar el principio de que cuanto conoce y hace está en un presente eterno). Significa, simplemente, que Dios no conoce lo que aún no es en acto, pero sí lo conoce como posible. Y para que torne acto es necesaria la intervención de un sujeto que actúe. Será, por tanto, imposible que Dios conozca en anticipación cada uno de nuestros actos. Y de este modo se justifican los castigos narrados en las Escrituras, pues cada acción ha dependido de la actuación de la libre voluntad del sujeto, que merecerá ser alabada o castigada. La voluntad de Dios es manifiesta: “Dios quiere que todos los hombres sean salvos y lleguen al conocimiento de la verdad” (1 Tm 2,4). Y este decreto de su volición es plenamente inteligible: llegar a conocer la verdad supone unirse íntimamente a Dios, alcanzar el fin de toda criatura. Ser salvo no es sino ser liberado del pecado y alcanzar la gloria eterna junto al Ser Supremo, que es el fin de toda criatura. Y la voluntad de Dios ha otorgado al hombre la gracia de la libertad, la gracia de la capacidad de decidir los fines de las propias acciones. Y esta maravilla del don divino permite a los hombres elegir sus propios caminos. Dios no fuerza, pues, a las almas a seguir su voluntad, pero consciente de que la voluntad y la inteligencia humana son imperfectas, las ha iluminado mediante la Revelación. Porque el fin del hombre es Dios, la Perfección Suma. Hay, por tanto, una ciencia en Dios, un conocimiento total del ser: del ser posible y del ser real, que es la ciencia del movimiento universal de las criaturas, la ciencia arjeteológica en

grado sumo; los posibles son infinitos, los entes reales están en número limitado, y sólo Dios, que es real, es Infinito, pero de la integración de posibilidad infinita y de realidad infinita en Dios emerge la Necesidad Absoluta del Ser Supremo, que le hace poseedor de la razón suficiente de todo cuanto es.

La libertad humana está dimensionada, esto es, definida por las condiciones espatiotemporales que relacionan todo cuerpo con el conjunto del mundo material y con el conjunto de los mundos posibles. Las dimensiones actúan como marcos de referencias en los que cada ente despliega su actividad. La libertad es limitada, imperfecta. Hay un orden perfecto entre la gracia y lo natural, que la infinita sabiduría del Altísimo ha dispuesto desde el comienzo del mundo. La naturaleza legislada, sujeta a las leyes que los hombres han podido describir de forma matemática, interpretándola según los criterios universales de la formalidad de los números, se reconcilia armoniosamente con la gracia, en virtud de la infinita trascendencia que une a ambas: hay una frontera infinita entre lo divino y lo material, y esta frontera es trascendente, infinita, y sólo la omnipotencia de Dios, la superforma divina que ha causado todo lo posible y todo lo real (los posibles son posibles porque Dios es la Infinitud de lo posible, por sí mismos nada son, si se prescinde del contexto de la infinita posibilidad divina) puede franquearla. Los milagros son razonables, porque aunque parezcan ir contra el orden y los principios de la naturaleza, no lo hacen contra el orden del sistema del ser, del categorumen positivo: proceden de la gracia, de la bondad infinita que Dios que dirige sus acciones hacia fines eminentes. El orden de la gracia y el orden de la naturaleza forman un sistema del que emerge la propiedad de la trascendencia: la armonía de la unidad entre ambas esferas del ser genera una infinitud que nos remite al Ser Necesario, a la Trascendencia en sí misma considerada. La armonía entre el sistema general de lo natural y de lo gratuito se dan en el hombre, que es en cierto modo el centro del ser. La gracia es el don de Dios al hombre, que le permite alcanzar fines que por las fuerzas solas de su intelecto y de su voluntad nunca sería capaz de ganar. La gracia es por tanto una entrega cuya razón está en la voluntad de Dios, que todo lo ha orientado hacia el bien. “Esta gracia de Dios, sea ordinaria o extraordinaria, tiene sus grados y sus medidas, es siempre eficaz en sí misma para producir un cierto efecto proporcionado, y además es siempre suficiente”⁹. La gracia entra pues en el orden de lo previsto por Dios para cada criatura, que está en armonía con el orden de lo previsto para el todo, porque la unidad y la totalidad se identifican en último término. La gracia nos da entendimiento, luz divina que nos exhorta a descubrir la verdad que subyace en lo natural: “el intelecto (...) tiene necesidad del don de la gracia del Creador para poder realizarse en el acto de entender”¹⁰. De qué modo la gracia divina viene a nuestras almas fue explicado por San Agustín: Dios las ha dispuesto generosamente, y a la voluntad humana le corresponde aceptar sus dones, porque sin obras la gracia no puede actuar eficazmente, ya que la realización de una obra constituye la confirmación de

⁹ Leibniz, *Discurso de metafísica*, 30.

¹⁰ Nicolás de Cusa, *De dato Patris luminum* I, 92.

que la libre voluntad del individuo, que Dios respeta sobre toda cosa, acepta someterse a los decretos de Dios. Pero sin la gracia de Dios, sin la disposición universal hacia el bien propuesta para cada individuo, nada bueno podría acometerse. Y a la pregunta de cómo el hombre puede dirigir su voluntad hacia fines malos, responderemos que tales fines no siempre son tenidos por malos por quien los comete. Dios todo lo conoce. Conoce lo cognoscible, lo que posee una entidad real, una independencia que no le sujeta a la derivabilidad lógica, sino que de por sí le constituye en sujeto de actos. Y Dios sólo conoce lo que el hombre hace cuando lo ha hecho realmente, porque los meros posibles no representan acciones dignas de premio o de castigo, sino acciones merecedoras de premios o de castigos posibles, que el sujeto aún no ha actualizado responsablemente¹¹. Y las acciones, a pesar de estar dentro del tiempo, exceden de alguna manera el tiempo, porque los posibles son atemporales, y lo actual es substancial, mientras que el espacio y el tiempo son semisubstanciales.

Al tratar estos temas que versan sobre la reconciliación de la omnisciencia divina con la libertad que la misma omnisciencia ha querido conceder al hombre, materia en la que entran con tanta fuerza aspectos clave de la Lógica y de la Metafísica, del análisis de lo posible y del estudio de lo real, es inevitable hacer referencia a las dos grandes corrientes que disputaron entre sí durante la célebre controversia “De Auxiliis”, que no llegó a una conclusión clara al respecto. Será necesario precisar que la convicción de que todo cuanto Dios ha hecho es razonable no quiere decir que podamos explicar todas las acciones de Dios, muchas de las cuales permanecen incognoscibles para nuestras limitadas inteligencias, en virtud de los misterios ocultos para nosotros para cuya dilucidación habremos de esperar a la vida futura. Para Luis de Molina S.I. (cuya obra *De liberi arbitrii cum gratiae donis concordia*, publicado en Lisboa en 1588, ha alcanzado grandes cotas de celebridad en la Teología de la gracia) Dios, además de la ciencia de mera intelección, mediante la cual Dios conoce lo puramente posible, y la de visión, por la que conoce lo real, tiene una ciencia media que le permite conocer los futuribles o condicionales que se realizarían si se pusiese una condición que aún falta. La condición supone una determinación de la posibilidad, la fijación de una constancia a lo posible. El conocimiento de lo condicionado se deduce del conocimiento de lo posible en cuanto antecedente, y del conocimiento de lo real en cuanto consecuente, porque es lo posible lo que determinará lo real, que no es más que una ampliación transfinita del grado de posibilidad. Hay un concurso simultáneo, según Molina, entre la causa primera y la causa segunda, concurso que no subordina ninguna de ambas. El concurso es la participación de una misma acción; en este sentido, es la equiparación de los fines de las voluntades libremente ordenadas de ambas causas. La simultaneidad se da por tanto en el orden teleológico, no en el orden efectivo, que es en el que podría peligrar el mantenimiento de la libertad individual. Además, no se

¹¹ A este respecto afirma Leibniz (*Discurso de metafísica*, 30): “Siendo las determinaciones de Dios en estas materias cosas imprevisibles, ¿de dónde sabe que está determinada a pecar, sino cuando peca ya efectivamente?”.

deduce necesariamente que peligre la gracia eficaz; las acusaciones de pelagianismo vertidas contra la escuela jesuítica parecen a todas luces injustificadas, porque es la gracia divina la que propicia de modo eficiente que la voluntad humana se predisponga hacia la consecución de una acción meritoria. La gracia divina no corresponde de modo apodíctico a un cierto sujeto; es decir, no se puede deducir necesariamente de la noción del sujeto el que vaya a recibir una determinada gracia; sólo se puede deducir que es posible que la voluntad de Dios le conceda una determinada gracia. Pero la voluntad de Dios es libre en grado tan sumo que no depende de sus propias previsiones: Dios no tiene por qué haber previsto conceder algo de forma gratuita a sus criaturas, porque en todo lo que no altere al orden general —el orden lógico y universal—, es la voluntad de Dios lo que prima eminentemente. Y el orden de la gracia es el marco de actuación de la voluntad de Dios, armoniosamente integrado con el orden de lo natural en el orden general del ser. Y como el orden general del ser no se reduce a la mera suma de los distintos elementos de los dos órdenes por separados, sino que de la integración de ambos emergen propiedades que le confieren un carácter entitativo y autónomo, no se concibe que la decisión de Dios, que siempre tiende a un fin bueno —ésta es la verdadera razón de todas las acciones divinas, que son infinitamente razonables: la tendencia hacia lo trascendental—, vaya a alterar el orden general porque arbitrariamente decida algo que quizás no había previsto. Prever no significa ver en anticipación el conjunto de los reales, sino deducir lógicamente los distintos conjuntos compositibles que conducen hacia un mismo bueno en mismo grado. Los futuros contingentes son posibles condicionados, posibles definidos en alguno de sus aspectos. Pero este condicionamiento introduce ya una constancia, introduce una realidad. Así, Dios puede conocer parcialmente los futuros contingentes porque Él conoce todo lo real (en virtud del principio universal de la razón, porque la racionalidad está presente en la misma constitución del ente lógico como predicado que inhiere un sujeto. La razón posee un estatuto de capacidad trascendental, de nexo entre el contenido del sujeto y el contenido del predicado. Si Leibniz hubiese seguido en esta línea, muy probablemente habría llegado a la conclusión de que la posibilidad es un trascendental, porque lo evidente es que al sujeto le pueden ocurrir muchas cosas, pero algo le tiene que ocurrir).

Domingo Báñez O.P.¹² intenta salvar la eficacia de la voluntad divina siguiendo un modelo metafísico bastante cercano a las doctrinas de Santo Tomás. Partiendo de la idea de concurso previo, atribuye a Dios la exclusividad de la causalidad. Las causas segundas son causas impropias, porque la moción creadora, el impulso primigenio que ha dado lugar a la acción de las causas ulteriores, procede de Dios. El concurso, que normalmente se entendería como simultaneidad, y que es para Báñez una constatación a posteriori, supone una coincidencia entre la acción creadora o promotora de

¹² Las obras principales en las que recoge sus tesis sobre la gracia, la libertad humana y la omnisciencia divina son *Apología fratrum praedicatorum in provincia Hispaniae sacrae theologiae professorum, adversus novas quasdam assertiones cuiusdam doctoris Ludovici Molina nuncupati* (1595); *Responsio ad*.

Dios y la libertad contingente de las causas segundas. La acción de la causa primera determina suficiente y eficazmente la actuación posterior de las causas segundas, sin la cual nada excepto Dios podría obrar y producir efectos. Pero el concurso de la causa primera no puede ser tal que anule la libertad de las causas siguientes; el influjo físico previo de Dios es necesario, pero no suprime el libre albedrío de las causas segundas. No hay un influjo extrínseco como en la teoría del Padre Molina S.I., en la que la coordinación entre las acciones de la causa primera y de la causa segunda se da en el marco de la ciencia media, puesto que de ambas causas sólo se puede predicar una causalidad parcial. La premoción física no es una creación a partir de la nada, sino un influjo, una transmisión de fuerza volitiva hacia la causa segunda, un impulso necesario para que ésta pueda disponer su voluntad hacia la realización de una obra. Además, esta premoción no se basará en una prioridad temporal, sino en una prioridad ontológica que la causa primera prosee con respecto a la segunda. Según Báñez, Dios conoce por ciencia de visión desde la eternidad todos los posibles, todos los futuros contingentes que para los hombres dependen de su libre voluntad, para cuya realización promueve eficaz y no finalmente a las causas segundas. La gracia eficaz da a la voluntad la capacidad real de obrar, y no la mera disposición que otorgan las gracias suficientes. Pero la gracia suficiente es necesaria para la salvación. El problema latente es el de la necesidad a la que está sujeta la libertad humana, que habrá de actuar según los decretos de Dios. La solución que ofrece el Profesor de Salamanca es bastante insuficiente: Dios determinaría a que se obrase libremente, como determina a las criaturas no libres a que obren de modo necesario. Determinar según la libertad parece contradictorio: la libertad es precisamente la ausencia de una determinación que obligue a la causa a obrar según la necesidad natural. Hablar de determinación de la libertad es un recurso lingüístico inconsistente. Dios no determina a obrar libremente, es la propia voluntad la que, en virtud de su libertad, obra libremente. Lo que Dios ha determinado es que el hombre sea libre en sus actos, pero no el actuar mismo de forma libre. Decir que Dios determina a actuar libremente vuelve a los orígenes de la cuestión: ¿cómo se reconcilia ese actuar libre con la determinación causal de Dios? ¿Ha predeterminado Dios el contenido mismo de la acción, o sólo la forma en que la acción va a ser desarrollada? Porque si sólo ha previsto el modo de la acción, no podemos asegurar la omnisciencia divina de la acción, y si ha determinado el contenido mismo de la acción, es difícil conservar la autonomía de la libertad humana. La solución de Molina parece más conciliadora: hay un punto en común del que participan de modo incompleto tanto la causa primera como la causa segunda. Dios tiene una ciencia media que le otorga el conocimiento de los futuribles contingentes en cuanto tales, pero no de los futuribles contingentes en cuanto ya realizados por el actuar humano sobre la base de su libre arbitrio. Sin embargo, no resulta absolutamente necesario postular la presencia de tres tipos de ciencias distintas en el conocimiento de Dios, que es más bien una unidad plena y armónica. Las distinciones pueden ser útiles para la comprensión de la problemática, pero esto no quiere decir que hayan de ser necesarias.

Por ello no juzgo imprescindible la introducción de divisiones en la ciencia divina: hay una sola ciencia en Dios, la ciencia absoluta en virtud de la cual Dios conoce todo lo que hace referencia al ser. Dios posee la superforma máxima del ser, la razón suficiente que asegura la inteligibilidad de toda forma entitativa, y que responde a la Suprema Inteligencia de Dios. Para Él nada puede ser ininteligible; la razón suficiente se funda en la omnisciencia divina, y no al contrario. De aquí se sigue que el conocimiento de Dios es la causa de todo cuanto es, y que la razón suficiente, el principio por el cual afirmo con Leibniz que nada ocurre sin una razón que vincule el sujeto y el predicado de modo necesario o contingente —necesario para la omnisciencia divina, contingente para la limitada inteligencia humana—, es un efecto de la suma omnisciencia de Dios. Dios lo conoce todo de modo necesario, la razón suficiente que vincula cada sujeto con cada predicado —en el plano lógico— o cada substancia con cada acto —en el plano metafísico, pues el principio de razón suficiente es en sí la universalidad que coordina lo posible con lo real, dando razón de lo posible y razón de lo real—, los posibles de modo necesario y absoluto, con todas sus implicaciones, y los reales con todas sus posibilidades. Dios tiene una ciencia supremamente integradora, capaz de concebir todas las propiedades derivables lógicamente de cada substancia individual o de cada posible singular. La ciencia de Dios es la ciencia arjeteleológica, la ciencia por la que Dios conoce las causas de todo cuanto es y los fines hacia los que se dirigen los seres contingentes. Dios conoce el Principio, que es Él mismo, y el Fin, que también lo es, y a través de la razón suficiente tiene conocimiento de todas las causas segundas y de todos los fines subalternos. Dios conoce lo real en cuanto real, la substancia de lo real, y lo posible en cuanto posible. No podemos decir lo mismo de lo posible que deviene real, porque en ese caso lo conocerá como real, ni de lo real que actualiza una cierta posibilidad, porque conocerá esa posibilidad como posible hasta que es actualizada. Porque Dios es la Verdad, y conoce máximamente lo verdadero, de lo cual se infiere que Dios no conoce como real algo que todavía no es real. Se objetará a este planteamiento que el conocimiento de Dios se está supeditando a la dimensión temporal, haciéndolo depender del cuándo de la acción. Una objeción similar se podría efectuar contra la teoría bañeciana, donde la idea de concurso simultáneo parece obligar a la causalidad divina a obrar al mismo tiempo que la causa segunda. Responderé que el tiempo no es una entidad completamente substancial, sino que es una semisubstancia que depende semiaccidentalmente de los cuerpos, como los cuerpos dependen también del tiempo y del espacio. El tiempo será así la medida de lo posible en cuanto deviene real, y de lo real en cuanto actualiza posibilidades. No se puede decir que el conocimiento de Dios dependa del tiempo, que es efecto suyo, ni que el tiempo actúe como una especie de absoluto material al que Dios no tiene acceso; sino que el tiempo determina la contingencia de lo real y de lo posible según el paso de la posibilidad a la realidad (esto está en consonancia con la definición que Aristóteles dio del tiempo: “la medida del movimiento según el antes y el después”). No es el tiempo lo que determina la actualidad de algo, sino el obrar de la causa, que es tras-

cendente al tiempo, pues la actualización de un posible supone la apertura de un nuevo horizonte arjeteológico para ese posible: la capacidad de dirigirse hacia el fin último. Lo real, lo actualizado a partir de lo posible, sea en el tiempo sea fuera de él, es en sí un absoluto no definido totalmente por la referencia temporal o espacial. Se ve como, desde estos presupuestos, no hay problema alguno en afirmar que Dios no conoce los posibles como futuros actos reales, sino que conoce los posibles como posibles actos reales, y los actos reales como actos reales. Suele ser lugar común entre los filósofos y los teólogos, especialmente entre quienes pertenecen a la Escuela del Aquinate, decir que Dios no prevé, sino que lo ve todo en un único acto de conocimiento independiente del tiempo. Esta opinión, bien intencionada, pues trata de salvar ante todo la eternidad esencial de Dios, no conduce, por el contrario, a una solución clara del problema de la omnisciencia divina y la libertad humana. Negar el conocimiento de los actos futuros no es en absoluto limitar la omnisciencia divina, es simplemente aclarar que Dios conoce el posible como posible y en potencia de ser real, pero no el posible como real hasta que efectivamente deviene real. El conocimiento de Dios no se restringe al conocimiento de lo actual: Dios elige posibles que en virtud de su omnipotencia es capaz de actualizar, habiéndolos inteligido previamente. Cuando decimos de Dios “previa” o “posteriormente” estamos hablando de forma analógica. En Dios no hay tiempo. Él es eterno. Pero esto no quiere decir que los actos de las criaturas sean visibles “ab aeterno”, porque si lo fuesen, habría que afirmar que estos mismos actos poseen una cierta eternidad en la mente de Dios. Lo cual les equipararía, en cierto sentido, a la eternidad divina: ser conocidos desde la eternidad es ser causados en la mente infinitamente posible, real y necesaria de Dios. Quienes afirman que Dios conoce de antemano los que serán condenados y los que serán salvos no hacen mucho por alabar la gloria de Dios, no lejos de la condición de déspota. Dios sabe que es posible que se condenen o que se salven, y conoce los ulteriores grados de posibilidad, que vienen determinados por los condicionantes contingentes que pueden afectar a esos posibles (lo que el Padre Molina incluiría bajo su definición de ciencia media). Pero todo es una totalidad cognitiva en el Ser Supremo, una función máxima que relaciona todos los posibles en sus distintos grados, que agrupa la completitud del ser y extrae a partir de ella cosas buenas para sus criaturas. Dios no lo ve todo en anticipación. Su conocimiento es un conocimiento eterno de lo posible; pero las distintas entidades reales que surgen desde una posibilidad previa derivada de la Lógica del Ser no son efectivamente conocidas por Dios hasta que pueden ser consideradas como reales. Las realidades amplían la esfera del ser, la extensión óptica de la razón suficiente. Esto no significa que Dios no sea totalidad del ser, y que las entidades creadas aumenten su esencia. En absoluto: manifiesto mi rechazo a todo sistema panteísta, que no reconozca en el Ser divino una Persona máximamente perfecta que despliega un amor infinito hacia sus criaturas. Dios es el todo; y lo múltiple hacia Él converge. Pero lo múltiple tiene su independencia intrínseca (y no arjeteológica), su dinamismo natural y libre. Dios conoce todas nuestras acciones por la repercusión que

tienen sobre nuestra condición arjeteleológico, es decir, sobre nuestra eficiencia y nuestra finalidad. Dios conoce a través de las causas extrínsecas de los entes contingentes, sin las cuales no existiría ente alguno. Y se ve desde estos presupuestos que Dios conoce cada una de nuestras acciones cuando ha repercutido efectivamente en el orden de nuestra contingencia, en nuestra categoría de efectos y agentes que se dirigen hacia un fin, hacia un fin trascendente y último, que es el Ser Supremo.

Si la plenitud y la completitud de la armonía entre el orden natural y el orden de la acción divina se manifiestan en el hombre, habremos de razonar cómo el alma y el cuerpo, cómo lo espiritual e infinito y lo dimensionado y finito, pueden unirse íntegra y substancialmente para formar un único ente; “porque el hombre no es sólo cuerpo o el alma sola, sino el que consta de alma y cuerpo. Esta es la verdad: que no es todo el hombre, sino la mejor parte del hombre, el alma; ni todo el hombre es el cuerpo, sino porción inferior del hombre; cuando ambas cosas están juntas, se llama hombre”¹³. Aristóteles no pudo explicar de modo satisfactorio cómo el alma y el cuerpo se unían para formar la persona humana, aunque sí señaló que el compuesto resultante constituía una unidad substancial. Platón y Descartes emplearon explicaciones dualistas, estableciendo distinciones taxativas entre la substancia espiritual y la substancia material (la “res cogitans” y la “res extensa” en la filosofía cartesiana). El paralelismo psicofísico de Leibniz parece inadecuado, porque es demasiado hipotético, y obliga a Dios a haber tenido que armonizar lo que ya había creado en el primer momento de la Creación, cuando lo más lógico es suponer que la infinita inteligencia del Ser Supremo concibió que cuanto iba a ser actualizado sería íntegramente armonioso, compatible cada parte con el todo, sin necesidad de mejorar lo ya realizado, preestableciendo una armonía que la omnisciencia divina exige que estuviese ya contenida en las cosas creadas de forma natural. La Medicina moderna, la Neurología y la Fisiología, ha logrado explicar cómo funciona el cerebro, el órgano de la inteligencia, de un modo más o menos completo (de todos es sabido que la Neurología es la ciencia menos desarrollada en la actualidad). Pero, como es evidente, no ha podido dar respuestas al planteamiento metafísico de la cuestión: cómo la infinitud del alma se une con la finitud del cuerpo. Es la filosofía la que deberá abordar la pregunta.

Lo infinito es la sucesión no cuantitativa de lo finito. Lo infinito es lo finito incuantitativo, pues la inconmensurabilidad de lo infinito es una de sus propiedades más evidentes. El infinito no es un número, un mero adjetivo que pueda ser definido según la categoría de la cantidad. El infinito es una posibilidad que sólo se puede actualizar en un único caso (de haber varios infinitos actuales cabría preguntarse, al igual que en las hipótesis politeístas, en qué se diferencia cada infinito entre sí. Si se diferenciase en algo, claro estaría que ninguno sería completamente infinito, porque la única diferencia de un infinito actual con otro podría estribar en la posesión de una sucesión más o menos larga, o de una inconmensurabilidad más o menos absoluta, lo cual es imposible, pues el infinito es por definición algo absoluto, un género único

¹³ Cf. San Agustín, *De Civitate Dei*, 13, 24, 2.

sin especies posibles). Al igual que la unidad tiene un carácter especial en el conjunto de los números reales (es un transcendental que conecta por tanto el orden lógico con el ontológico, y no se limita a actuar como un simple “adjetivo” que se atribuye a las sustancias reales según su condición), la infinitud también es especial dentro de lo posible. La infinitud retira la limitación; la infinitud perfecciona, pero sólo puede perfeccionar realmente cuando el infinito está en acto (cosa que sólo acontece en el Ser Supremo, que es Infinito tanto posible como real y necesariamente). En el plano de los posibles, la infinitud no ha alcanzado el grado máximo de su entitatividad; la infinitud no es, por así decirlo, infinita, porque aún depende de las potencialidades que los entes tengan de ser infinitos o limitados. La infinitud se “limita” de este modo a ser una indeterminación que la ciencia Matemática ha tratado siempre de superar y de admirar al mismo tiempo gracias al esfuerzo de los intelectos más brillantes de la Historia. El caso del hombre es una fascinante singularidad en el orden de lo creado. La infinitud del espíritu, que es apertura pura a la transcendencia máxima, se conjuga substancialmente con la materia finita, dimensionada y limitada. Pero, si lo analizamos bien, veremos que la diferencia entre ambas realidades (la espiritual y la material) no es tan grande como cabría suponer. Porque lo materia es potencialmente infinita, como también lo es lo espiritual. El término común que relaciona y proporciona ambas realidades es la infinitud potencial. El espíritu es una infinitud posible máximamente abierta al Ser Supremo que dota al hombre de una inteligencia, de una conciencia y de una voluntad que le hacen capaz de determinar sus propios fines (esto es: de limitar la esfera infinita de los posibles). Porque el hombre no es “*infinitus in actu*”, sino que su infinitud está ciertamente abierta a la actualidad más eminente, limitada por la concreción y objetivación de la materia. El hombre está así inmerso en la transcendencia misma, en la frontera entre lo infinitamente posible y lo infinitamente real (he aquí, en el hombre en su integridad, la imagen más maravillosa del Altísimo: varón y mujer los creó, a su imagen y semejanza; ¿qué si no el ser del hombre es la imagen de Dios? La Encarnación del Verbo ha confirmado al hombre que está hecho a imagen y semejanza de Dios, porque incluso la Eterna Palabra del Padre ha aceptado por obra y gracia del Espíritu Santo participar completamente de la naturaleza humana). Así como el orden de lo espiritual es, por así decirlo, la posibilidad perfecta (o si se quiere, la esfera de la necesidad misma), y la materia es la realidad pura, el ser humano constituye la individualización de ese límite infinito que discierne los dos planos: un único sujeto infinito y finito al mismo tiempo, que trasciende a la esencia de lo real, a lo posible y a lo necesario, una síntesis del ser. Síntesis posible, en virtud de la infinita posibilidad misma del espíritu y de la infinitud potencial de la materia. El dinamismo de lo material, el movimiento, la energía, la fuerza, la potencia intrínseca de lo real, denotan una infinitud, una capacidad continua de transformar, de dotar de nuevas realidades, de perfeccionar las esencias y abrir lo existente a las distintas esferas y grados del ser. La posibilidad es posible (esto no es una mera tautología: decir que la posibilidad es posible es afirmar que es

lógica e inteligible, y que por tanto los hombres son capaces de operar intelectualmente con y en ella), la realidad es real, y la necesidad es; es el ser máximamente: es necesaria, verdadera en todos los posibles y en todos los reales.

Si se pregunta, por tanto, cómo es posible que el espíritu y el cuerpo se unan en una integridad bajo un mismo sujeto, tal que afirmemos que el hombre es un espíritu encarnado o un cuerpo espiritualizado, de bien podemos responder que reproduce la esencia misma del ser, en todos sus modos y grados, en un único sujeto; y que se ha efectuado en virtud de la infinitud potencial de la materia y la infinitud posible del espíritu; que se ha realizado en la frontera infinitamente trascendente del ser, y que ha dado lugar a un ser infinitamente abierto al ser. En resumen, diremos que en la unión substancial de alma y cuerpo se actualizan, en cuanto potencias trascendentes, las respectivas infinitudes del espíritu por sí mismo y de la materia. El dinamismo vence al caos, que es el dinamismo de la nada; el caos es la ininteligibilidad pura, que se opone a la inteligencia impresa en las cosas creadas.

El problema de la compatibilidad entre la teoría de la Evolución y una visión creacionista del alma es ciertamente inquietante. Porque, en efecto, si la Evolución no es sino expresión del constante devenir del ser material en el espacio y en el tiempo, que adquiere nuevas formas, nuevas estructuras, nuevas proyecciones y nuevas amplitudes, ¿es posible hablar de una acción individual de la Divinidad al conferir cada alma espiritual a cada sujeto singular? ¿A partir de cuándo, por así decirlo, adquirió la Divinidad conciencia de que debía conferir un alma espiritual a los miembros de la especie humana? ¿No es situar la acción divina en un plano excesivamente mecanicista, obligándola a crear un alma incluso en situaciones tan extrañas como, por ejemplo, un embarazo indeseado? No pensamos que el hombre tenga autoridad intelectual para imponer esta acción a la Divinidad. Ciertamente, la sola evolución material no llega al espíritu, a la autoconciencia, a la trascendencia del plano de lo material a un lugar ontológico superior desde el cual es posible reflexionar sobre lo material mismo. Pero definiendo lo material como una dimensionalización del espíritu, parte por tanto de la infinitud de lo espiritual, advertiremos que aparece así como una potencia que la Evolución ha ido definiendo hasta llegar al momento óptimo (entendemos por óptimo el momento en que el soporte material, la condición necesaria de la actividad autoconsciente, alcanzó tal desarrollo como para poder ejercer dichas funciones) en que su dinamismo adquiere una entidad propia: la autoconciencia.

La naturaleza y la gracia convergen en el hombre, que es la reunión de todas las infinitudes del ser (la imagen de Dios, el reflejo del Altísimo, que es la única Infinitud Actual). El hombre, cognoscente libre del cosmos, privilegio de la Creación. La gracia como continua y necesaria asistencia de Aquél que es Necesario, sin la cual nada bueno podría ser obrado por el hombre (lo bueno es lo trascendente a la voluntad; así, cuando el hombre ansía la verdad y la bondad busca en todo a la Trascendencia misma, a Dios Todopoderoso y Omnisciente); la naturaleza como el dinamismo actualizado

en todas las entidades reales. Todo converge hacia la Unidad Absoluta del Ser: Dios, quien se ha manifestado a través del Hijo en la plenitud de los tiempos: “el Hijo, en la esfera de lo divino, es una verdadera manifestación del Padre según la omnipotencia absoluta y según la luz infinita”¹⁴.

¹⁴ Cf. *De dato Patris luminum* IV, 111.

LA VIDA DEL ARTE: EN TORNO A LOS LIBROS *PINTURA Y REALIDAD* DE ÉTIEN GILSON Y *LA POESÍA Y EL ARTE* DE JACQUES MARITAIN (2005)

La reflexión sobre la Estética como disciplina filosófica se remonta al siglo XVIII, con los trabajos del ilustrado Baumgarten y, sobre todo, con la magna Crítica del Juicio de Kant, en la que adquirió un estatuto científico pleno.

Posteriormente, y gracias a las aportaciones de Hegel y de los románticos, el Arte se convirtió en un objeto privilegiado para el desarrollo de los diferentes sistemas filosóficos. Desde entonces, prácticamente no existe propuesta filosófica que se precie y que aspire a tener un mínimo grado de universalidad y pase por alto la Estética. El Arte se manifiesta, de esta forma, como una especie de “laboratorio”, en el que se prueban las diferentes visiones del mundo. Por tanto, analizar las contribuciones a la reflexión estética de un pensador no es sino contemplar el alcance de sus proyectos intelectuales y comprobar la verdadera naturaleza de sus propuestas. Basta con dirigir nuestra mirada en retrospectiva a lo que se vino a llamar el “realismo socialista”, implantado en la Unión Soviética desde 1934: un arte al servicio del régimen estalinista, un arte comprometido con el ejercicio político y que, al no gozar de iniciativa propia, murió cuando lo hizo el régimen político. La espontaneidad artística no puede ser suplantada por una determinada concepción del mundo, por una Weltanschauung, sino que es el Arte por el arte (por mucho que le pesase a Ortega) lo que marca las pautas de la reflexión filosófica. En otras palabras: el Arte viene primero, y luego, si acaso, la reflexión filosófica, pero el Arte brota de las entrañas mismas de una cultura, posee una fuerza propia y un dinamismo que sólo la decadencia histórica de un pueblo es capaz de agotar. La Filosofía no hace sino sistematizar los conceptos y los pensamientos latentes en ese arte, pero no lo configura: lo “formaliza”, le confiere un sentido y una universalidad, como por ejemplo en el Romanticismo, pero el Arte surge antes.

Los dos libros que comentamos, *Pintura y Realidad* de Étienne Gilson y *La Poesía* y el Arte de Jacques Maritain, representan dos esfuerzos encomiables de elaborar una reflexión filosófica sobre el Arte inspirada en el pensamiento cristiano y que mana, muy especialmente, de las aguas siempre límpidas y calmantes de la obra de Santo Tomás de Aquino, teólogo al que nuestros dos escritores dedicaron gran parte de sus vidas. El texto de Gilson, sin duda uno de los grandes historiadores del siglo XX y uno de los principales especialistas en la cultura, la filosofía y la teología de la Edad Media (otrrora tan denostada a favor del Renacimiento, sin comprender que, aun con rupturas, en la Historia también existe continuidad, y que no sería posible entender el genio de Italia y su mirada a Grecia y Roma sin comprender la Edad Media, donde ya se dio esa mirada a los clásicos con la recepción de filósofos como Platón o Aristóteles), responde a ese propósito.

Gilson pronunció una serie de conferencias en la *National Gallery of Art* de Washington en la primavera de 1955 (¡hasta el tiempo acompañaba a Gilson, pues qué mejor que la primavera y el rebrote efusivo de vida y movimiento que se da en este tiempo para reflexionar sobre una de las creaciones más sobresalientes del genio humano: el Arte!), publicadas en 1957 bajo el título de *Painting and Reality*. La obra de Jacques Maritain, el “fundador” de la democracia cristiana y, en consecuencia, uno de los pensadores católicos más influyentes del pasado siglo, es fruto, también, de unas conferencias que el filósofo francés pronunció en el mismo escenario que su compatriota y colega Gilson, pero tres años antes, en 1952. Será interesante cuando menos, y fascinante en todo caso, examinar cómo dos de las grandes figuras de la intelectualidad católica de la primera mitad del siglo XX, y que se enmarcan en el contexto de la magnífica tradición católica francesa (con figuras tan notables como Bernanos y su *Diario de un cura rural*, el poeta converso Paul Claudel y sus cantos a la Virgen María, que contienen algunos de los versos más bellos en la lengua de Moliere, o el premio Nobel de Literatura François Mauriac). Iniciaremos, por tanto, un breve repaso al contenido de ambos libros, para luego proceder a exponer nuestra propia reflexión sobre el espíritu de lo clásico y de lo romántico: sobre el espíritu del Arte, al fin y al cabo, que fusiona lo pasado y lo futuro en la constante búsqueda de lo eterno.

Empezaremos por la obra de Gilson, más “sistemática”. Nuestro filósofo comienza preguntándose por el modo de existencia de la pintura, haciendo honor a su profundo conocimiento de la forma de filosofar que se dio en la Edad Media y que, heredera de Aristóteles, no podía sustraerse en ningún momento a la pregunta por las causas. Y es que el Estagirita había definido la Ciencia como “el conocimiento cierto por causas”. Cuestionarse por la naturaleza de las diversas causas que convergen en un determinado objeto es así signo de cientificidad.

Toda obra artística posee una existencia física: *El Jardín de las Delicias*, de El Bosco, existe “físicamente” en forma de cuadro y se conserva en el Museo del Prado, en Madrid. La ópera *Turandot*, de Puccini, existe físicamente en modo de grabación sonora, o en sus partituras. Toda manifestación artística tiene una existencia física,

porque el Arte conmueve a nuestros sentidos. Al igual que el mundo físico y que el mundo que nos rodea en general, lo captamos mediante nuestros sentidos. Pero, ¿se limita la existencia de la obra de arte a la pura facticidad física? A todas luces no. Y por ello Gilson habla también de “existencia estética”. Citando un ejemplo que pone el mismo Gilson, las pinturas de las cuevas de Altamira poseen una existencia estética propia, porque el observador no se queda en su soporte físico, ya de por sí notable, sino en lo que significan para el desarrollo de la cultura humana y para nuestra comprensión de la evolución del ser humano. Su valor no reside sólo en la maestría del legendario artista del Paleolítico, sino en el genio humano mismo, capaz de alumbrar ya desde antiguo, desde hace miles de años, una conciencia estética, una conciencia de que era capaz de plasmar el mundo inmaterial e inasible de sus pensamientos, de su *ego*, en las paredes de las cuevas en que habitaba. El Arte desliga así al hombre de la pura evolución biológica: el hombre crea el arte quizás por una necesidad, pero en todo caso por una necesidad estrictamente humana, personal, y no biológica o relacionada con la supervivencia de la especie, aunque luego le demos fines distintos que sí puedan contribuir al progreso de la especie humana. El arte egipcio, en todas sus maravillas, no hace sino plasmar la idiosincrasia de toda una civilización a través de lo bello. Los egipcios habrían sobrevivido sin haber esculpido los colosos de Memnón, aunque para ellos fuesen tan necesarios como sus creencias religiosas parecían conllevar. Se puede sobrevivir “físicamente”, biológicamente, sin Arte, pero no se puede ser hombre sin esa existencia histórica que tan difícil de caracterizar nos resulta.

Como afirma Tomás de Aquino, el arte perfecciona al hombre tanto en conocimiento como en poder ejecutivo¹. Y no es menos cierto en lo referente a la “ejecución”: la *Misa de la Coronación* del sempiterno W.A. Mozart es ya, de por sí, sublime, pero ¿no añade aún más grandiosidad el verla representada en el Vaticano y bajo la batuta de Herbert von Karajan?

Además, la obra de arte posee una individualidad que la hace inconfundible. Y esta “singularidad” comienza por el material del que está hecho. Cada pintor tenía sus técnicas y sus modos de proceder. Un Velázquez resulta así inconfundible, como han demostrado las modernas técnicas de análisis. No es lo mismo, por su parte, un original que una reproducción, y por ello aborrecemos tanto las falsificaciones y el robo de originales (como ocurrió hace unos años con *El Grito* de Munich en Oslo, obra maestra del expresionismo). Creamos museos para que la existencia de la obra perdure en la conciencia de nuestro tiempo, para conferirle mayor duración y mayor amplitud. El museo es así el templo del arte, en el que los hombres “prestan culto” a las creaciones de los grandes genios de la Humanidad, conscientes de que todos participamos, de una u otra forma, de los sentimientos y de las ideas que los artistas quisieron plasmar en sus obras.

La identidad del cuadro y su autenticidad son, así, dos aspectos que Gilson considera esenciales a la hora de caracterizar, filosóficamente, una pintura o una obra de

¹ *De virtutibus in communi*, art. 7

arte en general. La identidad está en estrecha relación con el origen: el pensar que una determinada pintura fue compuesta en la Florencia de los Médici ya nos sugiere mucho, nos invita a contemplarla desde una óptica diferente a si se hubiese creado en nuestros días. Pero, como muy bien recoge Gilson, las obras nacen y mueren. Hay autores “muertos”, que interesan a pocos, y en gran medida el genio de cada época reside en saber recuperar lo verdaderamente grande de los tiempos pretéritos. Quizás no mucha gente haya oído hablar de William Blake, poeta y pintor romántico inglés, pero estoy seguro de que cuando contemplen sus cuadros, sus representaciones plásticas de poemas como *Tiger, tiger burning bright/ in the forests of the night...*, apreciará su genio, un genio que emerge del romanticismo londinense y que nos muestra lo mejor de una época y de un hombre apasionante como este místico decimonónico.

A continuación, el filósofo parisino procede a esbozar una “ontología de la pintura” inspirándose en las categorías metafísicas de Aristóteles. Compara, así, forma y devenir en un cuadro y, sobre todo, “creación y nada”. ¿En qué sentido se habla de creación artística? Se dice cuando se comprende que se ha creado algo donde antes no había nada, pero no se aplica en el mismo sentido que cuando se afirma *Deus mundum ex nihilo creavit*. Más bien se parece a la noción platónica de “Demiurgo”, de genio artístico que da forma a la materia previa, pero no al Dios judeocristiano que creó (*bará* en hebreo) “el Cielo y la Tierra”.

Gilson prosigue analizando la dinámica de la creación pictórica: de qué parte el artista y adónde pretende llegar. Comienza con lo que Cézanne llamaba “pequeña sensación”², una especie de inspiración o de “éxtasis” (en la línea de la *theia mania* de los griegos que tan brillantemente estudió J. Pieper en su libro *Entusiasmo y delirio divino*). El artista percibe las “formas germinales y las posibles”: qué tipo de formas puede usar para dar vida al *tema* artístico que busca. Aquí es muy interesante recordar que filósofos como Platón o Leibniz consagraron gran parte de sus escritos a analizar la distinción entre lo posible y lo real, en particular el pensador alemán con su teoría de “los mundos posibles”, de los cuales el Creador elige el mejor. Las formas germinales adquieren figura, pero no por ello vida: algunas mueren, requieren tiempo para que el genio artístico les dé consistencia o, incapaz o desilusionado, las deseche.

Efectuado este rápido paso por el mundo de la ontología estética, Gilson entra a fondo en el espacio de la pintura y de la belleza: “entrar en un universo poblado por objetos cuya función es dar placer es, también, establecer contacto con el orden de la belleza pura”³. Nuestro filósofo reconoce que la reflexión sobre la naturaleza de lo bello aún andaba en mantillas en época de Santo Tomás de Aquino, aunque a ningún gran hombre se le ha escapado la necesidad de preguntarse por la naturaleza de lo bello y por lo que mueve a la búsqueda de la belleza. Reconoce Gilson que hay características en una obra de arte “objetivas”, por así decirlo, como los sublimes armónicos de *Las Bodas de Fígaro* de Mozart, pero acaba por aceptar que, al fin y al

² Cf. E. Gilson, *Pintura y Realidad*, 2000, 171.

³ *Op. cit.* 211.

cabo, el reino de lo estético sólo se encuentra plenamente en la subjetividad humana, o, citando a Schiller: *Die Wissen teilest du mit vorgezognen Geistern; Die Kunst, oh Mensch, hast du allein*⁴: “El saber lo compartes con espíritus privilegiados, pero el arte, ¡oh hombre!, lo posees tú solo”.

Si es complicado definir lo bello y juzgar una obra como bella, más aún lo es hablar sobre lo bello. El lenguaje de lo bello ha fascinado a las conciencias desde antiguo. Los mayores poetas y genios de la palabra han tratado de legar los pensamientos que de su mente surgían al contemplar una obra de arte. Sin ir más lejos, uno de nuestros grandes literatos, Miguel de Unamuno, dedicó unos hermosísimos versos al *Cristo* de otro de nuestros genios, Velázquez. Pero, ¿es posible hablar sobre lo bello? La pregunta sería análoga a decir: ¿es posible hablar sobre la subjetividad, es posible hablar sobre uno mismo? Los filósofos, psicólogos y, sobre todo, los escritores y poetas llevan siglos tratando de hacerlo, así que imposible del todo no puede serlo. Lo que Gilson llama el “mundo de la conversación” es precisamente el mundo de los que, sin ser profesionales del Arte, sin ser artistas, hablan y discuten sobre el arte. Los museos son prueba de nuestra afición insustituible por conversar sobre el arte: “las religiones tienen iglesias, los libros bibliotecas, las ciencias y las letras tienen universidades, la música tiene conservatorios y salas de conciertos, la pintura tiene galerías o museos de bellas artes”⁵. Hemos “institucionalizado” el goce artístico, y en los últimos tiempos ha dejado de ser el pasatiempo de las *élites* políticas, culturales o económicas, pues está a la disposición de todo hombre. Éste es, sin duda, uno de los grandes triunfos de la edad contemporánea: la difusión universal del Arte y del conocimiento, que lejos de enclaustrarlos en la tan a menudo pobre percepción de los poderosos, lo ha abierto a la mirada, ingenua o novedosa, de toda persona.

El placer que causa una obra de arte no es “*tout á fait indépendant*” del motivo que representa. No es lo mismo la plasmación artística de la imagen de una montaña que la de una ciudad, aunque ambas posean un grado común de maestría artística o incluso de “belleza objetiva”, si es que podemos hablar en estos términos. El motivo, la temática, sí importan. Sugieren, proponen, inspiran, dan ideas, nos hacen pensar... Asimismo, el fenómeno del Arte y de su evolución se desmarca de las dinámicas evolutivas de otras disciplinas que honran con no menor intensidad al genio humano, como las ciencias experimentales. Y es que estas últimas han progresado reduciendo la cualidad (tan predominante en la física aristotélica, que despreciaba todo intento de matematización de la Ciencia como actividad fútil) a la cantidad: Galileo, Newton, Einstein... Todos fueron capaces de plasmar sus ideas físicas con el lenguaje de la Matemática, en el que, en frase del mismo Galileo, está escrito el libro de la Naturaleza. Pero el Arte no se ha movido en esa dirección. Una obra de Arte no supera a otra o no nos inspira o exalta más por ser mayor, por tener más colores o más formas... Puede que en ocasiones concretas ocurra de este modo, pero no es ni la tónica ni la norma

⁴ F. von Schiller, *Die Künstler* II, 32-33.

⁵ *Op. cit.* 255.

general. En el Arte reina la cualidad: la *Gioconda* es minúscula en comparación con *Las Meninas*, y de hecho todo visitante del Louvre se sorprende ante su pequeño tamaño. Pero ninguno osaría afirmar que es menos significativa para la historia del Arte que el cuadro de Velázquez. La comprensión es esencialmente cualitativa, y todo intento de “cuantificar” la belleza, como en general toda facultad del espíritu (ya sea la inteligencia o la bondad), no hace sino reducir lo irreducible.

Gilson concluye su bella obra (un auténtico “cuadro escrito”) analizando las relaciones entre la Filosofía y la pintura moderna. La Pintura es hija de su tiempo, receptora de las tendencias en boga, y no es posible comprenderla sin entender el *Zeitgeist*.

Maritain, por su parte, en *La Poesía y el Arte* lleva a cabo unas reflexiones de temática muy parecidas a las de Gilson, pero centrándose en otro de los grandes géneros artísticos que ha alumbrado el genio humano: la Poesía. La Pintura apela a la vista, y desde ella a lo más profundo del espíritu. La Poesía apela al oído: la Poesía debe ser escuchada, pronunciada, entonada, cantada incluso, en sus lenguas originales para así percibir la rima, la belleza de los sonidos. Pensemos en el Shakespeare que escribe *Shall I compare thee to a summer's day?/ Thou art more lovely and more temperate!* La perfecta armonía de las sílabas, la rima... Todas ellas no hacen sino mostrar el genio del inglés. O los grandes poetas latinos, como Horacio y Virgilio, que supieron hacer del verso, de la rima, de las concatenaciones de palabras un arte para la posteridad. O los clásicos del Siglo de Oro español, o la poesía romántica alemana, o los versos de Verlaine y Baudelaire... Toda lengua tiene su poesía, y no hay mejor medio de llegar al corazón de un idioma, ya sea del italiano o del ruso, que leyendo a sus poetas, a Dante y a Pushkin.

Maritain entiende por arte “la actividad de creación o producción del espíritu humano. Por poesía no entiendo ese arte particular que consiste en escribir versos, sino un proceso más general y más primario: el de intercomunicación entre el ser íntimo de las cosas y el ser íntimo del yo humano, proceso que estriba en una suerte de adivinación (...). En este sentido la poesía es la vida secreta de todas y de cada una de las artes; la poesía es, pues, otro nombre de aquello que Platón designó como *mousiké*”⁶.

El Arte surge de una peculiar simbiosis entre naturaleza y hombre, entre el yo creador e íntimo, y el mundo en que el hombre habita: entre el *Geist* y el *Umwelt*, por emplear dos conocidos términos filosóficos germanos. Maritain procede a analizar las características propias del arte de La India y de China, definitorios del modo de existir, vivir y pensar de dos grandes civilizaciones: en efecto, poco tienen que ver las pinturas paisajísticas chinas con los retratos indios, pero sin embargo ambos manifiestan el ser de una cultura. Como recoge Maritain citando a Olivier Lacombe, para un hindú la forma es un límite móvil en el seno de la constante dialéctica entre ser y devenir. Resulta, por tanto, inexpresable, inaprensible... La imagen en el arte oriental no posee un marco tan fijo y delimitado como en Occidente: es más bien un espacio

⁶ J. Maritain, *La Poesía y el Arte*, 1955, 13.

de apertura a lo bello que sólo encuentra su habitáculo adecuado en las estancias de nuestro espíritu.

En Grecia, el Arte se concibe, preferentemente, como una virtud del intelecto práctico: como una virtud moral. La vida misma es un arte; la Política es un arte... Arte es la correcta utilización de los medios disponibles para llevar a cabo una tarea. La virtud del intelecto práctico se divide así en virtud moral y en virtud artística, los *agibilia* y los *factibilia* de los escolásticos. “El arte es la recta determinación intelectual de las obras que han de producirse”⁷, de forma que se establece una relación insoslayable entre arte y razón: el artista crea con su razón, razón que para los griegos es la imposición de un límite, de una figura, de un orden (*cosmos*), tal que para Grecia la perfección no reside en la apertura ilimitada, en la infinitud, sino en el límite, en lo esférico que encierra todo punto de igual manera. Si el arte es fruto del intelecto práctico, concluiremos, con Maritain y con Dante, “*si che vostr’arte a Dio quasi é nipote*”⁸.

En la evolución histórica de la creación artística, Maritain otorga gran importancia al fenómeno de la progresiva liberación de la naturaleza y de las formas de ésta. Pero el Arte no sólo se liberó de la esclavitud de la *imitatio* de las formas naturales, sino que, además, se liberó de la esclavitud de lo lógico, de forma que —y lo apreciamos con suma nitidez en nuestros días— Arte y Lógica, Arte y sentido, no son sinónimos. El artista expresa lo que quiere, porque en el fondo se expresa a sí mismo. El Arte adquiere una vida propia, un mundo propio que, ciertamente, puede inspirarse en lo natural y en lo intelectual, en las vidas física y mental, pero que no tiene por qué someterse a ello. Hoy hemos comprendido que el genio y la creación artística residen, precisamente, en esa capacidad de distanciarse de lo inmediato, en superar toda mediación y proponer modelos propios. El Arte tiene una vida preconsciente, que sólo es real en la mente del artista. Hay una vida, una historia, un mundo donde el Arte es el sujeto, el protagonista y el dueño, y que los humanos, siervos de las Musas, poco a poco llegamos a comprender, pero nunca a dominar.

Lo que Maritain llama “conocimiento poético” es una forma muy particular de intuición, en la que casi exclusivamente se basa. En vano preguntáramos al poeta que explicase el sentido de sus versos: los versos están ahí, han sido intuitivos, “vistos” por los ojos luminosos del poeta, y pretender explicarlo, reducirlo a esquemas intelectuales, sería precisamente anular el valor de la intuición. La Poesía “se ve”, no se comprende, y el lenguaje, el intelecto, el mundo poético, sólo nos hablan a nosotros mismos, que somos, de alguna manera, “otro” (*Je est un autre*, dijo Rimbaud), y sólo a nosotros mismos nos corresponde penetrar en el angosto camino que conduce al corazón de “ese otro”. Sólo nosotros tenemos las llaves auténticas para abrirnos a nosotros mismos.

⁷ *Op. cit.* 65.

⁸ *Op. cit.* 85.

“El yo creador del artista es su persona como persona en el acto de la comunicación espiritual, no su persona como individuo material o como ego concentrado en sí mismo”⁹. El yo creador posee así una personalidad, un mundo que le es propio.

Maritain continúa su obra reflexionando sobre el concepto filosófico de belleza que, como él mismo reconoce, irrumpió en el discurso occidental gracias a Platón. El Arte se esfuerza, “pugna” por superar toda distinción entre la belleza estética y la belleza trascendental, que para Maritain es artificial, porque el *pulchrum* es siempre un “trascendental” del ser, y el goce con lo bello estético nos lleva a gozar con lo bello más allá de lo bello, con el ser más allá del ser... con la trascendencia pura. El academicismo, la producción de la pura belleza estética, es una perversión del arte¹⁰: “*Beauty is truth, truth beauty-that is all ye know on earth, and all ye need to know*”, en palabras de Keats, porque, ciertamente, la belleza es verdad, y no se produce belleza como no se produce verdad: se ve, se contempla... El academicismo no puede suplantar el valor de la intuición estética, de la visión propia del artista.

Seguidamente, Maritain se propone analizar el devenir de la pintura moderna, especialmente del cubismo de Picasso y de otros movimientos de las vanguardias del siglo XX, que parecen desafiar nuestro concepto de representación, pero que en realidad constituyen un canto a la libertad del artista y a la libertad creadora de la intuición. La imitación no es la esencia del arte, y el “arte moderno ha adquirido una conciencia excepcionalmente aguda de la importancia de la interferencia metafórica”¹¹. El Arte y nuestra comprensión del Arte no pueden disociar la contemplación de la interpretación, la imitación de la metafórica. El Arte es pasión, hermenéutica del espíritu, y un arte desapasionado, esclavo del poder o del sistema, esclavo de la Historia y del tiempo, muere, porque como el hombre mismo, cuando no mira allende sus fronteras y sus límites, acaba ahogado por lo objetivo, reificado, y en esto consiste el fin del espíritu: en reificar lo subjetivo, en cosificarlo.

Poesía y Música. Con estas reflexiones concluye Maritain su monumental obra. Porque, en efecto, el ritmo propio de la intuición poética, más que con palabras, se comprende con armonías, con la armonía propia del genio musical. Fue Beethoven quien mejor comprendió el sentido de la *Oda a la Alegría* de Schiller cuando compuso la *Novena Sinfonía*. Nadie hasta entonces había sentido lo que era la alegría, nadie había experimentado una vivencia tan intensa del gozo hasta que el genio de Beethoven puso notas a la palabras de Schiller, pues, en palabras de Wallace Stevens, “la música es sentimiento, no sonido”¹².

Todo lo anteriormente expuesto en torno a las obras de Étienne Gilson y de Jacques Maritain nos permite realizar unas reflexiones sobre el espíritu del Arte que se manifiesta en la constante tensión entre lo clásico y lo romántico.

⁹ *Op. cit.* 175.

¹⁰ *Op. cit.* 210.

¹¹ *Op. cit.* 271.

¹² *Op. cit.* 353.

El conocimiento que proporcionan las ciencias experimentales y las disciplinas humanísticas no satisface plenamente nuestros deseos de verdad. El espíritu humano ansía no sólo el entendimiento del hecho en sí mismo, sino la contemplación de la belleza y de la sublimidad del hecho mismo. El espíritu humano, ya desde los más remotos albores de su racionalidad, ha sido consciente de que más allá de lo observable e incluso razonable subsistía un halo estético que bien podía complacer los más profundos ímpetus de su alma. Es así que estos afanes de inteligencia y de sabiduría siempre fueron paralelos a la ambición de pulcritud y de elegancia. Lo admiramos en el arte rupestre paleolítico, en la magnificencia impresa por los antiguos egipcios a sus soberanas obras, que elevaban al hombre a cotas inauditas de grandiosidad, en las maravillas de Grecia y Roma, cuyas obras no eran sino el culmen de una concepción del mundo que permanecía como sustrato de todas sus creaciones materiales, y que ha iluminado el devenir del mundo occidental durante los siglos venideros. Para dar gloria a Dios, los arquitectos medievales erigieron templos fastuosos y formidables, muestra de la capacidad humana por ansiar siempre lo elevado y lo supremo, y no es atrevido afirmar que en la mayoría de los pueblos a lo largo de la Historia ha estado presente una firme voluntad de *crear* y de encontrar lo *bello*.

El fin último del hombre es la contemplación de la Verdad Suma. Esta tendencia a la perfección ha propiciado a través del tiempo el surgimiento de deseos de belleza y de maravilla, deseos de contemplación y de reflexión sobre la realidad y sobre el devenir, y ha favorecido la creación de obras maestras del Arte. Esto se debe a la convicción de que cuanto podemos aprender de nuestras ciencias (digo nuestras porque las ciencias han sido ideadas por el hombre para servir a sus ansias de conocimiento certero, amparándose en la inteligibilidad misma del Universo) no constituye un absoluto, un término que satisfaga completamente nuestras ansias, sino que más bien nos estimula a buscar con mayor fuerza la verdad plena; una verdad plena que progresivamente se asocia con el bien y la belleza plenas. Observamos que, tras el estudio atento de los datos y de los conocimientos de los que somos partícipes, en virtud de la extraordinaria labor de tantos hombres de erudición y de saber que han hecho avanzar nuestro entendimiento de la realidad, conforme progresamos y profundizamos en su comprensión, emergen con mayor claridad unos ideales de estética y de pulcritud que no pueden sino asombrarnos. Nos preguntamos por qué existe esta asociación entre verdad y belleza, por qué las teorías más sobresalientes de las ciencias físicas y matemáticas han hallado formulaciones de loable elegancia, y por qué los intelectos más brillantes han colmado sus creaciones de una singular belleza que tanto nos hace admirarles y ansiar imitar y seguir su ejemplo. Ciertamente es, en efecto, que en la Ciencia hemos contado con la dicha de intelectos creativos que han sido capaces de conferir a la verdad, a los hechos empíricamente observados y tratados, una belleza y una elegancia en su expresión matemática y aun teórica que nos asombra gratamente. El “hecho bruto” se ha tornado de este modo en “hecho elaborado”, hecho asimilado por el espíritu artístico

humano, buscador de belleza en todo cuanto ansía, para satisfacer nuestros deseos de contemplación, de admiración de la belleza, el orden y la sublimidad de la Naturaleza.

La Matemática, en cuanto ciencia que versa sobre entidades posibles, constituye la expresión más fiel de la universalidad de los fenómenos que acaecen en el Cosmos, siendo esto debido al común sustrato lógico, garante de la inteligibilidad del Universo. Y es precisamente su universalidad, su capacidad de ser expresión fiel y esencialmente exacta de las proporciones, razones y relaciones que rigen el funcionamiento de las entidades cósmicas, lo que nos ha permitido a los hombres (pues los logros de individuos concretos no son sino los logros de la familia humana, y el desarrollo de la Ciencia y el progreso del saber es una labor conjunta en la que todos participamos de una u otra forma: el género humano único y universal, sin distinción de raza o de cultura, constituye una unidad en su devenir temporal y espacial, unidad que exige convivencia armónica y concordia entre todos, unidad que nos exhorta a ansiar la paz y la perfección en nuestra vida común, que debe ser el fin auténtico de los Estados y de las comunidades políticas: la organización estable de la sociedad con el objeto de garantizar la paz y la consecución del bien común; sin la colaboración mutua de todos los hombres en espíritu de caridad no nos será posible alcanzar unas esperanzas que nos unen a todos en nuestra búsqueda de la verdad y del bien, y que nos llevan a la contemplación de la grandeza de Dios, Creador y Fin de todo, por cuya gracia inefable y soberana somos elevados a la esfera de lo sobrenatural) dotar a nuestros descubrimientos y observaciones de elegancia y de belleza. No es extraño decir que todo científico y todo hombre de saber es, en el fondo, un artista: las teorías que triunfan lo hacen no sólo por su confirmación experimental o por su verosimilitud teórica (como puede ser el caso de las disciplinas humanísticas), sino por la pulcritud ínsita que poseen. De hecho, los griegos, esas mentes supremas del género humano, que concibieron un universo pleno de perfección y de armonía, efectuaron creaciones que aún nos maravillan como cotas insuperables de belleza. Es así que el poeta Juan Ramón Jiménez llegó a escribir: “Sólo en lo eterno podría/ yo realizar esta ansia/ de la belleza completa./ En lo eterno, donde no/ hubiese un son ni una luz/ ni un sabor que le dijeran/ “¡basta!” al ala de mi vida./ (Donde el doble río mío/ del vivir y del soñar/ cambiara azul y oro)”. ¿Qué sino lo eterno, lo pleno y colmado, ansía nuestro inquieto e incesante espíritu?

El Arte en cuanto que expresión de nuestros inefables sentimientos es en sí una manifestación de la incompletitud de nuestra búsqueda, de la imposibilidad de terminarla en esta vida terrena. Las ciencias nos proporcionan cada vez más y más conocimientos, maravillan a nuestras mentes con horizontes nuevos e insólitos, y sin embargo no hay espíritu que pueda permanecer impasible ante la belleza de una creación literaria, pictórica o musical. La cultura griega, que coronó cumbres sorprendentes de erudición, supo armonizar su progreso científico con su progreso creativo. En el estudio y admiración de la cultura griega podemos admirar sobremanera cómo intelectos concernidos profundamente con el conocimiento de la realidad y con su intrínseca racionalidad

fueron conscientes, al mismo tiempo, de la necesidad de dotar a todas sus creaciones de un halo de belleza artística, de una armonía y una estabilidad estética que el “hecho bruto” no podía proporcionar, y que sólo la mente humana, a caballo entre lo terreno y lo divino, era capaz de conferir. Grecia es la Ciencia, pero más aún es el Arte. Los grandes artistas de la Historia trataron de culminar sus creaciones con belleza casi perfecta, y algunos, viéndose incapaces de completar tan monumental labor, desistieron, conscientes de que sólo en el reino de lo sobrenatural podría alcanzarse la perfección y la completitud que ansiaban. Los griegos, que concebían un mundo eterno, se vieron obligados a identificar la perfección con la armonía de lo limitado, como en el caso de la esfera, figura suprema de todas sus creaciones por la proporcionalidad y racionalidad eminente de sus partes, ya que su creencia en el carácter soberano Universo, eterno y por tanto supradimensional, no les permitió vislumbrar que la esencia de la perfección radica en su trascendencia máxima de todo límite o dimensión, hasta llegar a lo supremo y esencialmente uno.

La finitud y contingencia del Cosmos, contingencia también de la Ciencia y del conocimiento que podemos alcanzar por nosotros mismos, ha obligado a los hombres a lo largo de los siglos a refugiarse en el Arte. El Arte es la “expresión” de lo inefable. El Arte eleva nuestro espíritu a cotas tan magníficas de belleza y de creatividad que nos hace consciente de lo limitado de nuestro entendimiento y de nuestro saber, de la fugacidad de nuestras ansias terrenas y de cuanto podamos aquí aprender, y nos invita, incesante y sublime, a ansiar lo sobrenatural. Remueve nuestras acciones y conmueve nuestros sentimientos, nos emociona ante la posibilidad de pulcritud y los inmensos horizontes de belleza que dispone ante nosotros. Nos muestra la esencia auténtica de esa razón universal que buscamos, de esa superforma que trasciende los límites modales del ser y que nos manifiesta la universalidad del ser y la inteligibilidad del Universo: una esencia caracterizada por la belleza y la elegancia, por la armonía, la proporción y la continuidad, la tendencia común a un mismo fin. ¿Qué es lo armónico sino lo justo y lo racional, aquello que place a nuestras mentes en virtud de su estabilidad y de su continuidad, reflejo de la ordenación misma del Universo y del ser?

En nuestro tiempo es necesario que persista el entusiasmo romántico por lo bello y por lo antiguo, que el espíritu de un Goethe o de un Schiller, genios de la noble nación germana, clásicos de esta nuestra Europa, sean aún vigentes y nos exhorten a contemplar la belleza de la Naturaleza y de lo creativo, de lo divino y de lo humano, que ha sido un constante deseo de todos los hombres a lo largo de los tiempos, y que nos lleva a admirar lo antiguo como preludio de lo nuevo, lo presente como consecución de lo antiguo, y lo futuro como ansia y esperanza de lo presente. Su deseo de conmover los cimientos de la racionalidad humana al mostrarnos la belleza y el ímpetu creativo del espíritu, su búsqueda de lo sublime y soberano..., ¡cuánto valor poseen aún en nuestros días! Porque, verdaderamente, sólo el Arte puede satisfacer en nuestro devenir terreno esas ansias de sublimidad y de perfección que invaden nuestro espíritu, y que nos hacen esperar aún con más fuerza nuestro encuentro sobrenatural con el Ser Sumo,

Verdad Suprema y Bondad Máxima, Trascendencia misma y culmen de toda Belleza. Escuchemos las creaciones musicales de los genios, contemplemos las obras maestras de nuestros pintores, deleitémonos ante las construcciones de los antiguos y de los modernos...: meditemos sobre esa búsqueda constante de la belleza y del orden. Arte para nuestro tiempo, arte y belleza. La fugacidad de lo material sólo se aprecia en su plenitud al detenernos ante las obras maestras del Arte y de la creatividad ilimitada del *espíritu* humano.

EN BUSCA DEL HUMANISMO (2005)

Acabo de suplir una enorme deficiencia cultural que acarreaba: la lectura de *El existencialismo es un humanismo*, de J.P. Sartre. Sé que Sartre no está muy de moda, pero trato de guiarme no por modas sino por mis intereses auténticos. Por esa regla de tres no invertiría tiempo en estudiar el pasado o lenguas muertas, o a teólogos de la Edad Media, o en contemplar las obras de artistas del Renacimiento que probablemente no ofrezcan tanto interés teórico como los vanguardistas. Las modas las proponen hombres y mujeres de cada tiempo: yo quiero proponerme a mí mismo modas, conocer también las modas del momento (¿cuáles son las actuales?; porque lo cierto es que busco en vano por referentes en el pensamiento a nivel mundial que posean la altura intelectual de un Heidegger, un Teilhard de Chardin o un Wittgenstein). Para mí, la cultura y el conocimiento son supratemporales, y la maravilla de la mente humana es que puede hacer suyo, en cada instante, un inmenso legado de sabiduría, de descubrimientos, de ideas, de propuestas, que sus antecesores le han legado. El hombre construye la Historia cada día, más allá de tradiciones o modelos, pero no puede ignorar que está situado en un contexto, y que si verdaderamente quiere superarlo, debe conocerlo.

La exquisita obra de Sartre, escrita de forma tan brillante, amena y fluida (no me extraña que le concediesen –aunque él lo rechazase– el premio Nobel de Literatura), es una de las mejores síntesis del pensamiento de un gran autor que he podido leer.

Hay y ha habido pensadores ateos y creyentes, racionalistas y empiristas... Se puede y de hecho se ha pensado de todo, sobre todo y desde todo, y sin embargo, aún somos incapaces de abrirnos más y de trascender continuamente tan estrechas categorías. Y digo estrechas porque calificar a alguien de ateo (aunque él mismo se defina así) conlleva simplificar en exceso, “logoficar”, objetivar en demasía un pensamiento, que a mi juicio, en el caso de los grandes es inobjetivable. Sartre no creía, es más, ne-

gaba (dio pruebas contra la existencia de Dios) la existencia de un Dios trascendente. Y sin embargo afirmó la insoslayabilidad, la inexcusabilidad de la elección: estamos condenados a elegir, y no podemos no elegir. En cada elección nos construimos, vamos fabricando nuestra esencia a base de existir.

Por eso sólo veo salvación intelectual para el hombre en su apertura al hombre, si se atreve a superar sus conceptos y sus categorías, su estrecho universo mental, y trata de ver en cada pensamiento, en cada autor, un mundo, no inconexo, pero sí irreductible. Apertura a los demás hombres y mujeres, a las culturas, a la Historia, a la utopía, a las ciencias..., una apertura decidida y radical a la pregunta y a su poder.

Admiramos el dinero, porque el dinero da poder. Banqueros, millonarios, estrellas de cine, futbolistas... En el fondo, los que ostentan el poder, y en especial el poder económico, alienan y deshumanizan a los hombres; conservan el poder a costa de la injusticia, injusticia inevitable, porque para que unos prosperen, otros han tenido que ser privados de su dignidad. La riqueza extrema de nuestro tiempo, y la presunción y la arrogancia de quienes la poseen, dan testimonio de la miseria humana, y llaman al clamor de los desheredados y de los oprimidos, cuyos gritos de liberación han querido muchas veces ocultarse.

El intelectual ha de ser profeta, dirigir su pensamiento y su acción hacia los olvidados, criticar al poder; prestar atención a lo que resulta incómodo, a los oprimidos, y pensar desde y para los desfavorecidos, porque es ahí donde se juega el destino del hombre, donde se advierten sus auténticas posibilidades. Foucault proclamó hace años la muerte del hombre, y hoy podemos renovar dicha proclama diciendo que un modelo de hombre que es hombre a costa de que otros no sean hombres no puede existir. El intelectual debe comprometerse con la crítica profética al poder, a lo alienante, a la injusticia, que son cerrazones, puntos muertos donde el ser humano no es capaz de progresar, de salir de sí mismo y de rebasar todo límite; donde sólo pueden reinar la infelicidad y la insatisfacción. Hay que huir del poder que cosifica el conocimiento y la sociedad; busquemos el futuro y el pasado; vivamos, cambiemos, ideemos y pensemos, unamos y borremos distinciones en el infinito espacio de la verdad.

El intelectual no encontrará seguridad en el poder. Su único hogar serán todas las culturas y el vasto océano del saber. Quizás muera sin haber logrado nada, pero morirá para vivir, porque en la infinitud de su conciencia habrán existido los ideales más altos que el ser humano puede plantearse, ya que son los ideales que más posibilidades y más apertura otorgan. Y no porque exista una naturaleza humana plena a la que debemos tender, predada, prefijada. Creo que tampoco las religiones creen en ello (sí, quizás, ciertos teólogos y pensadores). Si se fijan esos ideales es porque el hombre y el ser son ante todo posibilidad, absolutos no-absolutos... Una contradicción que el intelecto es incapaz de asumir, pero que encierra en sí la posibilidad de integrar "todo en todo", de acabar con las diferencias alienantes y de buscar un espacio pleno donde cada hombre, siendo hombre, sea a la vez uno en todos. Será el espacio del amor.

ASCETISMO PARA EL SIGLO XXI (2005)

Estamos en tiempos de duda, de cambio, de transformación incesante, de progreso en nuestro conocimiento del mundo, de la Historia y de nosotros mismos. De alguna forma, el relativismo es la culminación del devenir intelectual de Occidente.

Ser relativista supone adquirir plena conciencia, sin traumas, sin dramas, sin tragedias morales, de que la verdad es ante todo posibilidad, infinito que nunca se alcanza, mediación siempre posible entre posturas antagónicas. Ser relativista es esforzarse en todo momento por superar el propio juicio, por no quedarse en ninguna teoría, sistema o doctrina como si fuesen definitivas, sino por hacer suyo el imperativo moral más firme: trascendencia, superación, poner entre paréntesis nuestra propias ideas y convicciones para intentar ampliarlas, elevarlas a un espacio de apertura en el que quepan más.

Un relativismo en clave humanista supone la apertura definitiva del pensamiento occidental y oriental: no cabe avanzar ya en otra dirección, sino es en la de ahondar en la relativización de nuestro universo mental. Comprobamos cómo las ciencias, naturales y sociales, progresan al ir desestabilizando las concepciones anteriores, al ir hallando nuevas vías que de algún modo relativizan e incluso niegan nuestras visiones del mundo precedentes. Progresar y conocer implican, en cierto sentido, relativizar. Relativizar es unir, integrar, conectar: absolutizar es, por el contrario, separar (*ab-soluto*). El relativismo implica asumir el grado máximo de apertura, que sabemos imposible en un mundo regido por el espacio y el tiempo, pero que tenemos que pensar como posible para encontrar viable el progreso intelectual.

Ciertamente, las objeciones de orden lógico y metodológico al planteamiento relativista afloran por doquier. “Si todo es relativo, ¿su afirmación es relativa?” Mi respuesta es que sí: lo es. Es también relativa, precisamente porque concibo la verdad

como relatividad, y la verdad en grado sumo como relatividad pura, indeterminación y apertura puras. Ya dijo Hegel, y lo recoge Heidegger, que el ser puro se identifica con la nada pura: la nada pertenece al ser, porque del mismo modo que el ser es, el no-ser no es. El relativismo asume con todas sus consecuencias dicha concepción, al encontrar en todo lo real, en todo lo que es, una tendencia a la vaciedad, a la nada, a la indeterminación que se convierte en apertura ilimitada. El budismo ha sabido, quizás como ningún otro sistema cultural o religioso, percibir que el mundo y el ser humano consisten primordialmente en la vaciedad, y que superar el dolor y el sufrimiento para llegar a la *ataraxia* plena, al *nirvana* más relativo posible (o absoluto, en terminología no relativista). El mismo Nietzsche expresó su admiración por el budismo en *El Anticristo*: “Al condenar al cristianismo, no quisiera ser injusto con una religión similar, que supera incluso a aquél en número de seguidores: el budismo”.

Cuando se pregunta por la verdad de la afirmación “todo es relativo”, se está dando por supuesto que existe tal verdad, o que al menos es accesible al conocimiento humano. Pero es dar por supuesto que el relativismo es falso, porque el relativismo implica negar lo absoluto, implica concebir lo que tradicionalmente se ha interpretado como absoluto como relatividad pura, autosuperación constante, hacerse continuo, *amor puro*. En ello convergen tanto el cristianismo como el budismo. De no haber sido por las desviaciones teológicas al haberse desarrollado en un ambiente heleno, conceptualmente rígido y de predominio absolutista (basta con leer a Platón o a Aristóteles: una absolutización de los conceptos, una concepción rígida del Universo que impidió el desarrollo de la Ciencia durante siglos, y que mantuvo al cristianismo en una aureola de especulación teológica de la que sólo ha podido librarse cuando ha otorgado mayor importancia a la investigación histórico-crítica y cultural), el cristianismo habría sido una religión oriental en sentido pleno (como Jesús fue oriental en su modo de hablar y de pensar), cercana al budismo y hermanada con el budismo.

Nuestro mundo necesita de ascetas que, como en su momento hicieran Buda, San Antonio, San Benito, San Francisco de Asís, Santa Teresa de Jesús, Schopenhauer, Charles de Foucauld, Nietzsche, Herman Hesse (leer *El Juego de los Abalorios* o *Siddharta* es como sumergirse en el mundo mágico de la posibilidad) o Wittgenstein, huyan del mundo (un mundo que no es sólo el mundo físico, el mundo de lo fáctico, sino el *Lebenswelt*, el horizonte vital, que muchas veces nos constriñe y nos impide ver la luz, como a los que moraban en la caverna platónica). Como Schopenhauer, hemos de aprender a renunciar, a enarbolar la bandera de la *ascesis cultural* que nos permita renunciar al egoísmo para abrirnos a la verdadera posibilidad de lo universal, de lo social, de lo humano.

El intelectual no puede ser conservador o indolente. Sólo se puede ser conservador por dos razones: o bien porque se ha renunciado a la búsqueda y se prima la seguridad personal, o bien porque se ha encontrado un *status quo* seguro y satisfactorio. Lo primero es cobardía intelectual; lo segundo es caer en la miseria del egoísmo y de la injusticia, en la miseria del no-hombre.

Desprecio profundamente la indolencia de Nietzsche cuando exalta la voluntad de poder sobre la compasión. Prefiero a Schopenhauer, que supo hacer de la inmersión en el sufrimiento ajeno la vía hacia la verdadera consumación, porque el culmen no se da sólo en el poder, en la afirmación sin paliativos del ser, en la plenitud en positivo, sino en la nada, en asumir la nulidad que todo lo impregna, el sinsentido que al asumirlo deviene sentido. El egoísmo y la indolencia cierran el cauce de apertura, ponen una barrera a la indiferencia final al reducir nuestro mundo a mi mundo. Pero sólo progresamos si somos capaces de asumirlo todo, también a los demás en nuestra ansia de progresar. El progreso autónomo y egoísta, la divinización de la voluntad reducida a deseo, lleva a la larga al sufrimiento autónomo y egoísta. El egoísmo ignora la nada, el sinsentido que invade el mundo, y nos sumerge en la fantástica ilusión del triunfo, del éxito y del poder, nos aplasta ante la estructura que impone la voluntad insaciable de poder: cierra posibilidades, y éste es el mayor delito que puede cometer el hombre. Cerrarse al ser, sin abrirse a la nada. La compasión, por el contrario, el sufrir con los demás (emulando a Buda, a Jesús o a Schopenhauer), me hacen hombre con los hombres, no por un ansia egoísta, sino por un ansia humanista, porque si quiero huir del engaño de mi mundo mental, que nunca podré saber si es certero o falso (¿cómo conocer si el modo en que mi intelecto opera, mediante el principio de no-contradicción, es ilusorio o cabe otro universo donde no se opere así?; ¿cómo sobrevivir a esa carencia de necesidad?), el único consuelo, y el más realista, es compartir con los demás la duda existencial, el proyecto existencial, el ansia existencial. Sólo así lograré una totalidad más plena donde sumergirme para al final hacerme uno con todos. Las grandes religiones lo expresan con categorías celestiales, escatológicas: en el más allá, viviremos en plenitud. Todos seremos hombres plenos en comunión con lo divino. Transmiten esa ansia de igualdad, de unidad, de hermanamiento.

Ante la nada, ante el nihilismo, sólo cabe la apertura cultural y religiosa. Leer de todo y a todos, buscar todo y a todos, abrirme a todo y a todos: ser de todo con todos. Es el único hogar para el ser humano: la Humanidad es el hogar del hombre, y más aún, el *Amor* que se compadece del sufrimiento humano.

HACIA UNA CULTURA DE LA FRATERNIDAD (2005)

El progreso científico y cultural debe ser el cauce de apertura de la sociedad, vehículo eminente e insoslayable que exalte todas las dimensiones de la persona humana. Urge, por tanto, la creación de una nueva cultura universal, una cultura que integre las ansias de igualdad y de libertad que han definido la aventura intelectual de los últimos siglos en aras de la síntesis por excelencia de las facultades y aspiraciones humanas: *la fraternidad*.

El fundamento de esa cultura de la fraternidad residirá en la formulación de una ética capaz de asumir y promover todas las particularidades propias de cada civilización, credo o concepción del mundo y de la realidad. Su constitutivo trascendental será la apertura del hombre al horizonte del ser, cuyo vehículo es el progreso científico y humano como expresiones de esa dinámica que implica a toda la Humanidad en un proyecto verdaderamente fascinante. Se tratará, así pues, de una *ética del progreso*, donde son el progreso y la conciencia global humana quienes van definiendo en qué consiste esa apertura, y al mismo tiempo la necesidad de apertura descubre qué es el progreso. Este círculo aparentemente infranqueable, el círculo ético-trascendental, se integra en cada individuo: será de esta forma una ética del individuo y de sus posibilidades, y al ser el progreso una labor común y la apertura una tarea implícita a nuestra condición de sujetos libres que buscan y actúan, será también una ética de lo social. Una cultura entre el Oriente y el Occidente y más allá del Oriente y del Occidente: la cultura del *Mesoente*, la cultura de la búsqueda, de lo abrahámico y de lo socrático, aunando Atenas y Jerusalén en la *ciudad de la sabiduría*, la ciudad de la universalidad, la apertura, la búsqueda, la integración, el deseo infinito de conocimiento y de desarrollo, las ansias interminables de progreso, los afanes incesantes de novedad y de plenitud, que no es sino la cultura del hombre que se pregunta y que sigue la lla-

mada que brota de lo más íntimo de su ser y que le lleva a emprender una fascinante búsqueda que es en sí hallazgo.

Más allá de la postmodernidad

Frente a la universalidad del ideal ilustrado de razón, ya desde hace décadas se ha propuesto una cultura fragmentada, donde todo conocimiento es sospechoso y no escapa a las estructuras históricas y lingüísticas. Se genera así una inevitable reducción del misterio del ser, del núcleo de toda determinación, a la propia determinación, del fondo a la superficie..., quizás porque se estime que ese fondo no existe, o que, en caso de existir, ha sido inventado con intereses claros (ideológicos, político-económicos, psicológicos...). El pensamiento se ve así abocado al perspectivismo, a ese fenómeno literario que con perenne huella elevó García Márquez al olimpo de lo clásico, a una incapacidad asumida que, ciertamente, lo circunscribe al análisis de lo concreto, posibilitando así una reflexión más centrada en el ahora, en lo fugaz, en lo finito, pero que, por el contrario, impide satisfacer muchas de las grandes aspiraciones que la Humanidad ha albergado desde sus orígenes.

El estructuralismo en sus vertientes –de algún modo uno de los núcleos de lo que ha venido a llamarse postmodernidad– remite a la obra del célebre lingüista Ferdinand de Saussure: el significado de una palabra viene dado por su función en el sistema. Hay así un elemento sincrónico, supratemporal, la *langue*, y una categorización diacrónica, la *parole*. No importará tanto la referencia real del lenguaje (su carácter intencional, esto es, señalando, apuntando a una realidad externa al acto subjetivo y comunicante) como su rol desempeñado: el lenguaje es algo dado, dado por lo histórico, por lo científico, por las concepciones del mundo y del hombre que influyen irremediabilmente en los individuos de una cultura. La cultura es determinante, constructiva, un sistema de signos que actúan de modo binario (Lévi-Strauss, Lacan, Althusser...). Se torna así necesaria una deconstrucción de la metafísica moderna que ha operado mediante distinciones y que ha privilegiado a unas sobre otras (por ejemplo, a la razón frente a la naturaleza en la Ilustración). Superar distinciones es romper fronteras: entre filosofía y literatura, entre teoría social y crítica cultural..., puesta en común que no supone, sin embargo, una auténtica integración de las ciencias en un objetivo común, porque no existe tal objeto común. Todo intento de síntesis global o universal, como el marxismo (y sus afanes macropolíticos), queda reducido a micropolíticas, a microintentos, a micropensamientos y a microontologías: a microhombres, a una miniaturización del ser para preservar su infinito dinamismo (dinamismo que es ahora el absoluto real, la forma que todo lo unifica...). Ya Nietzsche, con su genial crítica de la cultura occidental, había reducido la totalidad de lo humano y de lo real a pura metáfora. Heidegger, al denunciar el predominio de la técnica y reivindicar el ser, expresado en la poesía de Hölderlin y de los grandes clásicos, en el Arte, había hecho también sucumbir una de las grandes tentaciones del pensamiento occidental: la reducción del ser a *logos*, a

razón, a lo controlable por el acto unificante del sujeto (el programa cientificista del Círculo de Viena y del neopositivismo –y sus resquicios en el contexto de la filosofía analítica– habría sido uno de sus últimos representantes). Frente a esa “logoficación” del ser, debe resaltarse la primacía del discurso, de lo variable: son la sociedad (una red que construimos y que oculta lo inconsciente, sólo visible en la dimensión sexual, tal y como la concibe Lacan en su intento de fundamentar el psicoanálisis en una visión postestructuralista de la sociedad) y la voluntad de poder quienes construyen el sentido del discurso. Lo que algo signifique no viene dado por su interna conexión con una verdad que va más allá de toda restricción histórica y cultural, sino que es la misma cultura quien muda la esencia de las cosas y de las palabras. No resulta extraño que M. Foucault proclamase la muerte del hombre, del hombre universal de los ilustrados, pues la razón anula la libertad, lo único destruye lo plural. Ninguna verdad puede erigirse como universal (ni Marx, ni A. Smith, ni Darwin, ni siquiera Freud y su intento de hacer de su crítica de la noción de sujeto una teoría universal y englobante de la cultura y del hombre). Sólo cabe otorgar la primacía a lo caótico, al incesante movimiento sin dirección alguna, al vagar de la mente por el todo y por la nada: no hay fines en sí, el propio conocimiento, que para los griegos había sido la más noble de las ansias del alma, se convierte ahora en objeto, en producto, en consumo, en ente...¹.

Un autor que no se puede ignorar en la reflexión sobre la postmodernidad es, sin duda, M. Foucault. Llevó a cabo una profunda crítica de las estructuras y de los conceptos modernos como formas de dominación. La filosofía debe desentrañar el presente, donde se funden historia y experiencia, descubrir ese enigmático “velo de Maya” que hemos construido a lo largo de los siglos y que nos encierra en un ámbito conceptual, en el mundo de nuestras propias construcciones teóricas, del cual difícilmente sabemos escapar. Quiere averiguar cuándo y por qué (y por quién) fue separada la locura de la razón, por qué el rígido mecanismo conceptual de Occidente que identificaba el ser con el *logos* acabó identificando la locura, esto es, lo que desavenía a los esquemas racionales, con la enfermedad, la disfunción y lo socialmente nocivo. Fiel a sus convicciones anti-esencialistas (ontologías de la finitud), para averiguar qué es la locura Foucault analiza cómo se ha practicado la locura, producida por las prácticas sociales. Pocos se atreverán a negar que su historia de la locura es cuando menos fascinante, subyugante: es el mundo el que debe justificarse ante la locura y no al revés, la razón discursiva ante el mito y la metáfora (que ya servían a los primitivos para dar expresión a lo inefable). Sólo el arte y la filosofía pueden dar cauce a la ebullición incesante y sin límites de la cultura. Heredero de Kant, en *El nacimiento de la clínica* Foucault buscará las condiciones de posibilidad de la experiencia clínica como tal, tratando de mostrar cómo multitud de factores (políticos, culturales...) la determinan: la Ciencia no es neutra (aquí Heidegger parece vencer a Kant y a la Ilustración). Es la esencia

¹ No es de extrañar que autores como J. Habermas o G. Steiner (eminente crítico literario) hayan vertido duras críticas contra la postmodernidad por su relativismo absolutizante y por su carencia de un proyecto auténtico más allá del análisis crítico de lo social en cada momento histórico.

de lo postmoderno: lo objetivo se difumina en la cultura, en el hombre, pero en un hombre muerto, desestructurado, que difícilmente puede saber qué es y en qué consiste. Siguiendo a Nietzsche, y claramente contrario a las tesis de Hegel y de Marx, la Historia no se mueve hacia un absoluto, sino que se desorienta en una cadena infinita de interpretaciones, de discursos, de hermenéuticas y de análisis que se justifican a sí mismos, porque, en frase de Bataille, la búsqueda de la verdad no es inocente: es poder. Hechos e ideas se disuelven, como frágiles terrones de azúcar, en interpretaciones.

En opinión de Foucault, el Renacimiento subrayó la semejanza entre palabras y cosas, mientras que los ideales clásicos de la Ilustración dieron primacía al orden, a la identidad, al análisis, al juicio, a la clasificación: a la taxonomía de la realidad y de las ideas. Sólo hay conocimiento si se produce una relación científica, enlazando no cosas sino ideas de cosas, pues es en la idea y no en la realidad (dominada por lo múltiple) donde reside el orden. En el siglo XIX ese orden se convierte en Historia: es el siglo de lo evolutivo, de lo dinámico, de lo histórico, de las revoluciones en las ciencias de la vida, de Darwin y de Marx, de lo comparativo... Así el lingüista Bopp no disertará ya sobre el lenguaje en sí mismo, abstracto y “ensificado”, sino sobre las lenguas y sus condicionamientos culturales y geográficos. El hombre, que para Foucault nace como sujeto-objeto de discurso en el siglo XVIII (el varón adulto universal, burgués, intelectual, ordenado...), es una quimera condenada a morir: él era objeto de la Ciencia y posibilitador de la Ciencia, sujeto y objeto, un imposible que sólo la inercia universalista de los últimos siglos ha podido mantener en vida pese a la ingente labor deconstructiva que la filosofía ha ejercido recientemente. El hombre nació a causa de la ruptura entre el lenguaje y el ser, surgiendo un inevitable vacío que se intentó cubrir con la idea de *hombre*, como en las etapas míticas de la Humanidad todo se velaba con deidades y seres superiores. Una sociedad que no ha tenido reparos en “asesinar” a Dios no puede resistirse a asestar un golpe mortal a la ficción que supone el hombre, porque sólo cuando ha flaqueado la fe en la capacidad de la representación como reflejo fiel de la realidad, todo se ha entendido a la luz del hombre siguiendo la arcaica estela de Protágoras. El hombre surge sobre la base de oposiciones: es trascendental y empírico (Kant), pensado e impensado: quiere purificarse de lo empírico y llegar a lo trascendental (reducción fenomenológica de Husserl), pero a su vez es histórico, cultural, lingüístico, producto y razón de la Historia. El hombre es una contradicción, una crisis epistemológica insalvable, objeto de la Ciencia (finito) y “*un petit dieu*” (Leibniz). No se puede reconciliar al hombre, ya que es el resultado de un sueño, de un mito, de un incorrecto proceder de la filosofía occidental a través de oposiciones: es un artificio. En el fondo, Foucault, como Nietzsche antes que él, está descubriendo que el concepto que tenemos de hombre responde más a nuestras ansias y deseos que a la realidad: tal y como Feuerbach reducía lo teológico a lo antropológico (Dios es una proyección del hombre, entusiasmo incommovible para el joven Marx), Foucault limita lo antropológico a lo inconsciente, a la “inconscientología”, a pura psicología, a semiología, a juego entre signos (similar a los “juegos de lenguaje” del segundo

Wittgenstein), a algo que ni el hombre controla: a las subterráneas cloacas del ser. El hombre es cada vez más un enigma que no se identifica con nuestros códigos: morirá, y no precisamente para renacer como superhombre. Para Foucault no tiene salvación posible. Pero, ¿no podrá renacer el hombre como el ser que consiste en darse significado en la Historia y no hallará que ése es su auténtico fin? Psicoanálisis y Etnología han prefigurado la muerte del hombre profetizada con particular intensidad por Foucault al relativizar lo humano.

Foucault pasará de la epistemología al discurso. Rechazará el estructuralismo de Barthes, Lacan y Lévi-Strauss por monolítico y ahistórico. De la arqueología (desentrañar el modo en que se dan las formas de saber, las formas de dominio), es necesario ir más allá: afrontar el horizonte de la genealogía, de cómo han surgido. Más que hallar raíces, es mostrar las discontinuidades, los desórdenes, los “malestares en la cultura” (S. Freud) que nos atraviesan. La arqueología mostraba que el sujeto es un constructo ficticio, y la genealogía quiere averiguar cómo se ha construido y qué tipo de alienaciones crea. El autor también lo crean las obras, y el autor es causa directa de las obras: todo se sitúa en un círculo insalvable de determinaciones y determinantes. Foucault se autodefine como un intelectual específico, no universal (de ahí que discrepase del universalismo de N. Chomsky). Busca una microfísica del poder, no un tratamiento macrofísico o cosmológico: el poder en su práctica concreta. Desde Kant y la Ilustración hemos apercibido el hoy y el presente como distintos en la Historia. Foucault no quiere buscar una verdad que huye de toda búsqueda, sino comprometerse con el presente. Lo único que hay es poder, y el sistema penitenciario es prueba de ello, porque necesita lo que persigue (la delincuencia) para sobrevivir. Poder al que no son ajenas la sexualidad y el placer: en Occidente primó la ciencia, la disciplina, la terapéutica, el control, mientras que en Oriente se resaltó el placer erótico, el placer convertido en arte, en fuente y cauce de expresión de lo ignoto del sujeto. El hecho mismo de que hablemos de “sexo” en un sentido universal es ya prueba de que tras lo sexual se esconde la mano negra de la voluntad de poder. La noción de sujeto es ella misma mística, y sólo haciendo una crítica de ella podrá hacerse una crítica de la razón. Todo hombre domina y es dominado (frente al marxismo y sus rígidas oposiciones binarias entre dominador y dominado). El poder moderno es relacional y pluricéntrico, y toda relación humana es relación de poder. El ser es poder y toda metafísica, toda ontología, todo discurso, todo “todo” es poder o extensión del mismo.

Foucault es sinónimo de sospecha y de crítica ilimitada, pero ¿es así posible una sociedad nueva? Hemos de ansiar una cultura de la fraternidad cuyo fin sea el conocimiento, el crear y dar sentido al mundo. Foucault ni existe ni puede existir, no puede tener continuación, porque lo continuo se disuelve en lo individual. Se comprende así que otro postmoderno como J. Baudrillard criticase duramente a Foucault en *Oublier Foucault* al argumentar que reproducía los efectos del poder que denunciaba. Todo intento de absolutizar (ya sea mediante una concepción totalizante del ser, cientificista, marxista o relativista) lleva a la misma y perenne contradicción: la de su

autojustificación, Yo busco el saber, ¿enmascaro por ello voluntad de poder? Quizás el que busca poder enmascara búsqueda del saber, o al contrario... ¿Cómo saberlo y, más aún, cómo construir toda una filosofía y toda una visión del mundo y del hombre sobre sospechas al fin y al cabo nunca fundadas, aunque posean claras manifestaciones concretas? Busco ulterioridad, trascender el todo y a mí mismo, busco buscar, y en ese sentido busco un principio y un fin, una relación y un absoluto, lo ahistórico y lo histórico. Busco vivir en la Historia y hacer la Historia, tal que lo que busco es un espacio constante de apertura donde ser yo y ser el mundo. El relativismo cae en contradicción consigo mismo, pero el objetivismo choca con una verdad polisémica y criticable: ¿no es acaso mejor absolutizar lo ulterior, la capacidad de más allá, de trascendencia de todo absoluto y de todo relativo, el hecho mismo del trascender sobre el resultado concreto de ese trascender?

Exponentes de la postmodernidad son, como Foucault, Deleuze y Guattari. Su fijación por la ciencia médica responde a su deseo de descubrir las formas de control social. Quieren destruir el sujeto burgués mediante el esquizoanálisis: el estudio de un inconsciente dinámico y productivo. Ello les lleva a rechazar la dialéctica marxista por poseer una metodología fragmentaria. Desmitificar es penetrar en lo genético de la voluntad: la voluntad es creadora por ser voluntad de poder. Toda entidad es cuerpo, marcada por fuerzas antagónicas: dominadoras y dominadas, y sólo cabe una reivindicación de Heráclito frente a Parménides. Frente a toda filosofía sedentaria de órdenes y jerarquías (como la de Hegel), hay que proponer una filosofía nómada, sin distinciones de sujeto y de objeto: sólo queda un sujeto socialmente construido que crea discursos. Más allá del psicoanálisis cabe un esquizoanálisis, una desestructuración del sujeto moderno, porque el deseo humano es revolucionario y fragmentario (W. Reich): el deseo crea la realidad social e histórica. El deseo manifiesta un polo positivo, activo o esquizoide (afirmarse) o reactivo/paradójico (reprimirse). El capitalismo y el liberalismo prometen la liberación del hombre, pero en realidad lo someten a nuevas fuerzas, al convertir el trabajo y el deseo en algo abstracto, y generan esquizofrenia, siendo el fascismo una muestra de esta tensión inherente al sistema capitalista (y no una degeneración del mismo como explicaba el marxismo). El problema del marxismo es que reduce el conflicto a un conflicto social, cuando la lucha más extrema tiene lugar en el interior del propio individuo: sólo una revolución del deseo (y no de clase) puede salvar al hombre. El compromiso es necesario para liberarse de las estructuras que dominan el sujeto y que las ciencias y la reflexión filosófica nos han permitido identificar. Deleuze y Guattari denuncian que en Occidente haya primado una cultura arborescente, jerarquizante, frente a la cultura de lo múltiple que destruye lo binario, destruyendo toda oposición (por ejemplo, la de hombre y mujer, creando otros géneros: resolver lo dialéctico en ampliación, en pluralidad)... Bien y mal son estructuras binarias, y el deseo no es ni bueno ni malo: es productivo. Sin embargo, podemos objetar que el deseo es también carencia y regresión: ¿no son acaso mejores

el conocimiento y el progreso, que al menos subsumen esa carencia en la adquisición de un horizonte nuevo?

No creemos que sea posible calificar el universalismo como terrorismo, como hace Lyotard. Ciertamente es que en el discurso y en el lenguaje hay elementos carentes de significado que fluyen, fuerzas, estructuras e instintos, y que por tanto no es siempre posible privilegiar un significado sobre otro o lo significativo sobre lo asignificativo, o más aún, buscar un principio unificador. Pero el ansia de universalidad es irrenunciable, y es precisamente esta ansia lo que nos ha permitido descubrir la importancia de lo “subterráneo”, de lo inconsciente, en el hombre y en la cultura. Lyotard propone una economía libidinal, deseo de subvertir toda crítica y toda teoría, deseo insaciable de liberación..., pero una liberación, ¿de qué y en qué? Si no nos liberamos en lo absoluto o al menos en la tendencia de absolutidad, volvemos a esclavizarnos. El vitalismo de Nietzsche y la sofística de Gorgias pueden ser útiles como críticas a aspectos concretos del desarrollo de la cultura, pero nunca debemos olvidar que *tras la sofística vienen Sócrates y Platón*, y que hoy en día debe venir la cultura de la fraternidad y de la ulterioridad. Es muy fácil criticar y denunciar sin proponer un modelo de hombre y de sociedad, y ciertamente preferiría ser criticado, pero habiendo construido.

El ansia de una nueva civilización, de una hipercivilización, está también presente en el pensamiento de Baudrillard. Su llamada al retorno a las sociedades simbólicas y al fin de la economía política es sin duda una reedición del utopismo, por otra parte inevitable. No le falta razón cuando descubre que en nuestra sociedad el signo adquiere vida propia: frente a la “explosión” de conocimiento y de valores que caracterizó a la modernidad, en la postmodernidad se produce una “implosión” (una reducción, una constricción a un espacio desconocido, no identificable: al ciberespacio, al *nowhere space*, al mundo descorporalizado, a *cyberia*). El poder que tanto denunciaba Foucault no existe ya: está diseminado, difuminado en una red inescrutable; es abstracto y simulativo: *demiúrgico*. La postmodernidad es así desencanto, abandono de la interpretación y de la historia. Es un mundo nihilista, sin significado, diáfano pero superficial, un mundo de implosión y de frenesí. El sujeto moderno ha sido vencido por los objetos que quiso dominar: proliferan objetos, metástasis. Ya no hay historia, sino posthistoria (E. Canetti). La Historia era el depósito de las esperanzas modernas, pero ahora hemos descubierto que no hay estructuras estables, que no hay historia. Sin embargo, no hemos de dejar de proponer la vuelta a lo antiguo, la transformación del presente y la creación del futuro. Hemos llegado a la fase “fractal” de los valores, que irradian en todas direcciones sin unidad, a un estado posorgiástico (¿pero supone el orgasmo la anulación de todo futuro placer y deseo, o más bien constituye una incitación si cabe mayor a volver a experimentar el éxtasis y el placer supremo?; nunca se producirá esa liberación total y completa) donde todo ha sido liberado. Pero hay que postular una liberación de esa nueva liberación en una cultura de la ulterioridad. ¿Cabe así progreso científico en el contexto postmoderno, por mucha desconfianza que se vierta sobre éste como elemento dominador y totalizante? Todo ha sido ya

hecho (arte, teoría...) y sólo quedan trazos, dispersión. Pero no todo ha sido ya hecho: queda el futuro. Es siempre nuevo. El desencanto y el acento sobre la micropolítica que ofrece la postmodernidad contribuyen a que se extienda un capitalismo salvaje, una globalización inhumana y descontrolada, y que las redes y los tejidos de poder avancen incesantemente, generando terribles injusticias sociales que alejan al hombre de la senda del ser y de la plenitud.

No podríamos concluir nuestra reflexión sobre la postmodernidad y la necesidad de superarla (al igual que Sócrates y Platón trascendieron la sofística, si bien no negamos que lo “sofístico” sea también una constante, casi cíclica, que emerja de tiempo en tiempo en la cultura, fruto de un “malestar” que Freud denunciara a principios del siglo XX) sin hacer referencia a J. Derrida (recientemente fallecido). El filósofo francés hizo una relectura de la modernidad donde prima lo indecible. Derrida trata de superar tanto la ontoteología (de raigambre platónica) como el racionalismo subjetivista (Kant, la fenomenología...). El intento de Platón de fijar los opuestos es un *phármakon* que causa esclerosis en la Filosofía, que la bunkeriza. Para acabar con lo binario hay que acudir a lo inefable (Wittgenstein). Se trata de sacudir los fundamentos, de denunciar que el logocentrismo y el fonocentrismo hayan privilegiado lo inteligible sobre la forma dada: la presencia (como idea, esencia, instante, conciencia), el contenido sobre la escritura. No le falta razón a Derrida al subrayar la importancia de la escritura (que Lévi-Strauss, a nuestro juicio erróneamente, consideraba como una introducción antinatural en las civilizaciones): es tránsito, ulterioridad, progreso, unión de lo posible y de lo real. Escribir y leer, afirma Derrida, es saber *a priori* que el autor y el lector son mortales, finitos, terminables: el autor, al escribir, es ya un receptor. Se torna imprescindible “deslogocentrar” la filosofía occidental y cambiar su búsqueda de una verdad que se transmite “incólume” en el discurso por una verdad perpetuamente contaminada, ensuciada. Nietzsche ya lo atacó, y Freud, al criticar la estabilidad y la permanencia del sujeto cartesiano, o Heidegger al denunciar la ontoteología y el dominio de la técnica. Pero Derrida reconoce que no se dispone de otro lenguaje que el del *logos*. Intenta situarse en los márgenes del discurso filosófico para traspasarlo, desbordarlo, ampliarlo...: en los márgenes del universo para caer en otro universo, sin fin predecible. Es una relectura de la Filosofía, y la labor del filósofo no puede sustraerse a esa tarea de releer y descubrir los significados ocultos en los grandes textos.

Frente a la fenomenología, donde el sentido lo dan el sujeto y la conciencia, y el estructuralismo (el sentido es exterior, es producto de relaciones entre unidades de lenguaje), Derrida piensa *en y desde la diferencia*. Critica el estructuralismo por distinguir significado y significante y poner el acento en una verdad que precede al discurso y que es presencia del *logos*. Pero tampoco Husserl se salva: la conciencia interior, la vivencia originaria o presentación que expresa el lenguaje-representación, no pueden eludir la crítica deconstruccionista, pues el lenguaje como expresión es una ilusión trascendental en el sentido kantiano. El signo no está, para Derrida, en lugar de “algo ya dado” (Platón), sino que en el principio está el signo y nada es ya dado.

Todo es signo, principio y fin. No hay lugar para idealismo y materialismo porque en el signo como fuente se acaba toda posible oposición. No hay significado trascendental, sino redes de relación. Lo único que hay es *différance*, espaciamiento y aplazamiento. Es más antiguo aún que el inasible ser de Heidegger; se escapa a sí mismo. Derrida no puede pretender (ni pretende) una nueva filosofía, sino una nueva forma de leer filosofía. Hegel hizo de la Filosofía lógica absoluta, presencia, y no supo aprovechar la *différance* como después harían Nietzsche, Freud, Heidegger o Lévinas. El sujeto occidental es presencia consciente e intelectual (Husserl), pero también sentimiento (Rousseau y la latente tensión entre la Ilustración y el Romanticismo). El método de Derrida es indefinible y logoexcéntrico, contrario a todo “atomismo lógico” (B. Russell) que pretenda hallar unidades mínimas, mónadas leibnicianas de significación. Es diseminar. Es innegable el positivo efecto del pensamiento de Derrida en la literatura, pero..., ¿es la Filosofía reducible a literatura, como en R. Rorty y en muchos autores contemporáneos? Sacude los fundamentos de la comunicación, cesa toda distinción entre lenguaje y metalenguaje. La postmodernidad lleva a la locura si no se resuelve en algo. Ciertamente es que la devaluación de la metáfora es propia del logocentrismo. Pero, ¿devalúa Platón la metáfora, cuando es para Derrida el padre del logocentrismo? ¿No será porque lo que ha habido en la historia del pensamiento es búsqueda, y *logos* y metáfora son vías de esa búsqueda? El exceso de deconstrucción lleva al agotamiento (como ocurrió en los estudios de Aristóteles al ponerse un excesivo énfasis sobre la crítica filológica tras la obra de W. Jaeger), a la “crisis” (y posterior “reconstrucción”) de la Filosofía que han denunciado autores como M. Bunge. Debe haber valores no sujetos a la deconstrucción, como el progreso. Un discurso tan revolucionario que no se deja encerrar, que pretende ser apertura pura, que transforma la ontología en “espectrología”, no puede proseguirse. Al menos la línea hermenéutica abierta por Gadamer es sistematizable y enseñable, si bien a costa de no ser tan radical y de no fracturar la bivalencia lógica (la distinción entre verdad y falsedad, clave en el pensamiento occidental).

Rechazar sin más todo metadiscurso sobre el bien, la verdad y el progreso no lleva a nada: ¿no sería más propio quedarse en el *meta*, en la posibilidad de superación e incluso de progreso, o al menos en la tendencia que todo hombre manifiesta hacia ese “más”, ese “plus” en todos los aspectos del saber, de la vida, de la sociedad? ¿No es también la condición postmoderna una dominación? La Historia está abocada a los sofistas, pero también a Sócrates, a Platón y a Hegel.

Más allá de las religiones

Todas las religiones se necesitan unas a otras para comprenderse, de modo que se puede pertenecer a una religión en el sentido categorial, histórico y cultural, si bien ha de entenderse que toda religión exige más que ella misma: exige la totalidad del individuo, exige el no agotarse. Por eso no se pueden comparar o relativizar (pues aluden

a lo más profundo del hombre), ya que en el plano trascendental no hay nivelación, sino absolutización. Es por tanto el individuo en su deseo de abrirse al absoluto quien elige, y en toda religión se requiere otra religión. Me es inconcebible un ansia auténtica de universalidad en el seno del cristianismo sin hacer míos los deseos de confesiones como la fe báhá'í o el budismo, o el mandato del amor fraterno sin contemplar cómo ciertas comunidades (por ejemplo, los cuáqueros) han sido capaces de ponerlo por obra a lo largo de los siglos. *No hay religión sin religiones, no hay autocomprensión sin extracomprensión*. Todas las religiones son así caminos extraordinarios de comunión con el Ser, cada una un universo, un absoluto, que se vincula en lo categorial con la particularización histórica y cultural. Y en el orden de lo místico se percibe con especial fuerza ese carácter trascendental de toda religión sobre sí misma, ya que los grandes exponentes de la meditación, de la oración y de la santidad en la Historia han avanzado por sendas comunes y han llegado a una experiencia única pero compartida por los maestros más eminentes, tal que pueda hablarse de la *unicidad y universalidad de la Mística* por encima de toda pertenencia religiosa concreta.

Es imperativo reivindicar una espiritualidad y una mística plurales, polisémicas y polivalentes, no propias de una cultura o de una religión, sino enraizadas en unas aspiraciones comunes que son en realidad universales y que identifican a todos los hombres en un horizonte que los une y vincula. El tren del progreso, del progreso de la Ciencia y de la Técnica, del progreso de la conciencia humana en advertir sus necesidades y afanes (los Derechos Humanos, pese a lo evidentes que pudiesen parecer al lector de nuestro tiempo, han sido un logro reciente ya imborrable de la común conciencia humana, que ha integrado los diversos avances tanto en el plano intelectual como en el plano de la acción, para hallar una fuente común, la de la inviolable dignidad de la persona humana, que se torna así en el verdadero e irrenunciable principio de todo conocimiento, de todo progreso y de toda disposición social, en el *cogito* de nuestros días y del futuro: el hombre), constituye una compleja andadura histórica y no lineal (es lineal en el sentido de que todo tiempo asume la herencia precedente aun de forma inconsciente, como historia, como memoria, como descubrimiento, como tesoro...) que ningún credo religioso puede rechazar. Qué sea el progreso lo define la Historia, la conciencia humana, la comunidad intelectual, la sensibilidad de cada tiempo: es precisamente esta indeterminación la que lo hace verdadero progreso, al mantenerlo siempre en una tendencia a la apertura pura y límpida del hombre al ser.

Las religiones se alejarán del progreso si mantienen una inmovible e inexpugnable creencia en sus dogmas como verdades absolutas y en sus elementos sacramentales (los signos de la presencia de la Divinidad en la Historia según cada credo) como realidades en sentido pleno. El realismo sacramental llevaría, casi ineludiblemente, a pensar que el Dios principio y fin de todas las cosas reside auténticamente en lo profesado por esa determinada religión, y que por ende todo distanciamiento con respecto a sus presupuestos teológicos y éticos supondría apartarse de la verdad divina, de la fuente del ser y de la plenitud. No hay lugar así para la conciencia de autonomía huma-

na, sujeta a lo actual e inexcusable de la manifestación de la deidad. El protestantismo abrió en el Occidente una vía ciertamente fecunda al reconocer la posibilidad de que lo considerado por la tradición cristiana como “sacramento” en un sentido realista (esto es, físico, temporal y espacial, de presencia real de la Divinidad a través de los signos visibles) respondiese a una razón figurativa, simbólica, alegórica, incluso mítica, a la que no era ajena la revelación en su vertiente histórica y concreta. Sólo así pudo independizarse la conciencia occidental de la necesidad otrora aparentemente insoslayable de pertenencia formal en pensamiento y en acción al credo cristiano (o, más ampliamente, a cualquier credo religioso), al advertir que lo que había sido recibido de los antepasados en la fe no podía desligarse sin más de los condicionamientos culturales, sociológicos, psicológicos, filosóficos...: no podía desvincularse totalmente de la inconsciente o consciente labor teorizadora del hombre, y que por tanto sólo mediante una adecuada articulación entre realismo y simbolismo podía encontrar el hombre su llamada a hacer de sí mismo sujeto creador en todos los ámbitos del ser, y a responder sin dilación a su indemorable llamada al progreso. Las religiones no deben aspirar a establecer éticas específicas y categoriales, sino a defender la ética en su dimensión trascendental, y a imprimir en ella el sello individual que también lo universal requiere para poder ser reconocido por hombres concretos, sumergidos en el drama existencial que difícilmente lo abstracto e indeterminado puede descifrar. Están así llamadas a contribuir al progreso y a iluminar a la sociedad con su mensaje.

Si se me pregunta cómo juzgo a las religiones, diré que por el desarrollo teórico, cultural y teológico a que dan lugar, ya que me siento incapaz de penetrar en su mensaje de salvación para establecer comparaciones: me parecería una traición a sus aspiraciones de unicidad y de trascendencia, de unión entre lo humano y lo divino. Sin duda alguna, destacan el cristianismo, el judaísmo, el Islam, el hinduismo, el budismo (el ateísmo como “arreligión”, el humanismo, el iluminismo, y en general la voluntad humana de elevarse por encima de toda determinación en busca de sentido y de fundamento, de claridad y de oscuridad...)... En la esfera religiosa, *el progreso es el amor*, ya que en lo más humano del hombre el movimiento es apertura al otro.

Más allá del hombre

Más allá del hombre, más allá del superhombre..., emerge el hombre consciente de que lo humano se diluye, pero al mismo tiempo se engrandece, en el progreso: el hombre se hace siendo en sí mismo progreso. Urge trabajar contra el dominio impositivo de los medios de comunicación para que cada uno pueda pensar libremente; más allá de la exclusión cultural; más allá de la iniciativa gubernamental para promover la individual...: la comunidad humana no puede renunciar al deseo de hacer del hombre un nuevo hombre en todo tiempo y en todo lugar, que se enfrenta al pasado y al presente y busca un futuro nuevo, consciente de que la infinitud del ser ofrece horizontes interminables de realización y de grandeza.

Todos los pueblos, incluyendo los más remotos y alejados del eje cultural (que guarda no poca resonancia con el concepto de *tiempo eje*, tiempo que aspira a convertirse en referencia para el historiador y el estudioso de la cultura, que describiera K. Jaspers en *Origen y meta de la Historia*) de nuestro tiempo, manifiestan ansias de paz. Como relata C. Achebe en *Things fall apart*, hasta el bravo Okonkwo se vio obligado a mantener respeto debido a la “Semana de la Paz” (“la Paz de Aní”), como era costumbre en Obodoani. Una santa de nuestros días, la Madre Teresa de Calcuta, hizo suyo un lema que describe ampliamente en *Camino de sencillez*: “El fruto del silencio es la oración. El fruto de la oración es la fe. El fruto de la fe es el amor. El fruto del amor es el servicio. El fruto del servicio es la paz”. Es éste un auténtico proyecto de vida que toda la Humanidad puede asumir, ya que responde al horizonte pleno de la apertura y de la búsqueda que definen nuestro caminar en la Historia.

Un hermoso himno hindú sintetiza todo cuanto hemos podido afirmar, negar e interrogar en torno al ser, el no-ser, el hombre, la apertura y la búsqueda, el ansia de porqué, la llamada a la ulterioridad²:

*Entonces no había la nada ni el ser,
no había aire, ni cielos encima,
¿Quién guardaba el mundo, quién lo abarcaba?
¿Dónde estaba el abismo, dónde el mar?
No había muerte ni inmortalidad,
no había noche, ni tampoco día.
En su origen respiraba sin soplo
el Uno, fuera del cual nada había.
De tinieblas estaba el mundo cubierto,
océano sin luz, en las noches perdido.
Entonces se desprendió la corteza,
y vino a existir el Uno, a nacer.
De él surgió primero el amar;
germen del conocimiento;
los labios en el corazón hallaron,
escrutando, las raíces de la existencia en el no-ser.
Cuando midieron, con sus medidas,
qué había debajo y qué arriba,
gérmes había, fuerzas que se movían,
consolidación abajo, tensión arriba.
Sin embargo, ¿quién logró averiguar,
quién supo acaso cómo se hizo la creación?
De ella surgieron los dioses,
pero, ¿dice alguien de dónde proceden:*

² Rigveda X, 129. Citado en E.K. Thompson et alii, *Las grandes religiones*, 1971, 32.

*Él, que ha producido la Creación,
que la contempla desde la luz del cielo,
que la ha hecho o no la ha hecho,
Él lo sabe... ¿O tampoco él lo sabe?*

Es admirable, verdaderamente admirable, contemplar cómo las grandes civilizaciones y las creaciones más eminentes de la mente humana han llegado a vislumbrar misterios similares, horizontes comunes que identifican a la Humanidad en un destino idéntico³. Ante la inescrutable maravilla de esta comunión de origen, senda y destino, no cabe sino seguir el imperativo que Píndaro hiciera ya suyo: “Llega a ser el que eres”, es decir, *llega a ser el que siempre puede ser más*.

Una nueva psicología: la *Psicosíntesis*

Sigmund Freud creó el psicoanálisis como estudio de las determinaciones subconscientes que subyacen al ser y al actuar humanos, hallazgo el suyo (el del latente poder lo inconsciente sobre lo manifiesto) de fundamental relevancia en la evolución del pensamiento científico y filosófico. Todo cuanto hemos planteado en las páginas anteriores, que no es sino un intento de situar al hombre en su apertura al ser y a la verdad, constituye una exhortación para el establecimiento de una *psicosíntesis*.

Se tratará de diseñar un método efectivo que permita descubrir la importancia de lo universal, de lo que trasciende la dimensión categórica del sujeto, de lo común a toda persona, que de alguna forma nos supradetermina, nos predispone no como potencia o dominio interno, sino como espacio en el que nos situamos y en el que desarrollamos nuestra actividad intelectual y moral. Toda la historia de la búsqueda humana de saber, de la tendencia a lo verdadero (las ciencias, la filosofía, los discursos teóricos...), a lo bueno (la reflexión ética y moral) y a lo bello (el Arte, la fascinación humana por la naturaleza, el anhelo de lo infinito...), muestra la progresiva constitución de *escenarios de apertura*, que han capacitado a las diversas culturas y escuelas de pensamiento para proyectarse en la Historia, influidas por el pasado, por el presente, y constructoras ellas mismas del futuro, forjadoras del decurso histórico. Es el estudio de lo que nos determina desde arriba, como esfera externa a nuestra acción y a nuestra intelección, pero que es también fruto de la libertad, ya que si bien no podemos escapar del contexto, somos nosotros mismos quienes configuramos todo contexto al construirlo: el hombre

³ No es de extrañar que dos observadores privilegiados de nuestros días, E. Drewermann (véase, por ejemplo, su estudio *Tu nombre es como el sabor de la vida*) y R. Panikkar, se admiren ante la similitud de las grandes religiones en sus respuestas a los grandes misterios de la Historia, el hombre y el tiempo; las mitologías inherentes a todas ellas, con su simbolismo, su bagaje literario, sus tradiciones alegóricas, sus teofanías y teogonías... Y es igualmente sorprendente cómo, a pesar de esa igualdad, las culturas y las religiones han preservado una fascinante e inagotable unicidad.

no puede vivir sin escenario, pero es él mismo quien forja su propio escenario, y de esta circularidad surge la posibilidad de progreso y la libertad.

Este estado superior a la conciencia individual, supraconsciente, denominado *samadhi* por la filosofía hindú⁴, lo conforman tres vectores esenciales, que son a su vez los tres grandes espacios de la existencia humana: lo *histórico-cultural*, lo *científico* y lo *religioso-místico*. El primero corresponde al dominio que el hombre es capaz de ejercer sobre sí mismo, la categorización del sujeto, de su apertura a través de la cultura que se hace una con la Historia; el segundo al dominio del hombre sobre lo externo, sobre lo natural, a la categorización del objeto. El tercer ámbito es el dominio del absoluto, la categorización de lo absoluto según la totalidad de las dimensiones de la persona, según la experiencia, según la búsqueda... La integración de estas tres esferas es en realidad un intento de unir las principales tendencias que han convivido en la historia humana: la exaltación de lo subjetivo, de lo artístico, de lo individual (lo romántico); la exaltación de lo científico, objetivo, matemático (lo ilustrado), y la continua búsqueda de sentido, que surca todas las edades y todas las civilizaciones.

No podemos sino concluir con las palabras de quien fue uno de los grandes espíritus de la Humanidad, precursor de la psicósíntesis con su explicación psicológica de la Trinidad cristiana, puente entre culturas, perenne voz en la inteligencia y en la voluntad: “Nos hiciste para Ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que no descansa en Ti”⁵.

⁴ Cf. Paramahansa Yogananda, *Autobiografía de un Yogui*, 1999, especialmente lo relatado en las páginas 130-131. Este fascinante relato de recorrido espiritual, pese a las críticas que puedan realizarse desde la perspectiva estrictamente científica (ciertos rasgos míticos y legendarios que difícilmente resultarán aceptables para los herederos de la cultura ilustrada) e incluso teológica (un excesivo sincretismo a la hora de analizar conjuntamente hinduismo y cristianismo, que parte del principio, no justificado, de que toda religión es reducible a una experiencia común, universal y básica previa a cualquier tipo de revelación, quedando así la figura de Cristo encuadrada en los estrechos límites que fija el concepto de “conciencia crística”), es innegable que el relato de quien fue en su momento honrado como el *Premavatar*, la “encarnación del amor”, puede ayudar a los hombres y mujeres de nuestros días a seguir la admirable estela que conduce a la búsqueda de lo bueno, lo verdadero y lo bello (cf. también J. Pelikan, *Jesús a través de los siglos*, 1989, introducción: “lo bueno, lo verdadero, lo bello”, 15-22)

⁵ San Agustín, *Confesiones*, 1, 1.

TEORÍA DE LOS ESPACIOS TEOLÓGICOS (2005)

Quiero exponer brevemente una propuesta teológica para el siglo XXI: una *teología radial*, una teología que se dedique no tanto a plantear un esquema único de pensamiento sino a respetar y promover la pluralidad de teologías *de facto* y *de iure*. Será como una esfera, con un núcleo fundamental compartido por todos, pero que se prolonga en múltiples, infinitos radios que dan lugar a distintos modos de reflexión teológica. En lugar de defender los principios, se tratará, por tanto, de potenciar los *espacios teológicos*: buscar las condiciones de posibilidad del pluralismo teológico (una deriva trascendentalista del quehacer teológico). Se valorará más la convergencia que la adecuación efectiva, y tendrá como objeto fomentar la mutua fecundación de los sistemas teológicos y su apertura a una verdad que trasciende todo pensamiento.

El siglo XX ha supuesto la aparición de líneas nuevas y en ocasiones radicalmente opuestas de concebir la teología y la vida cristiana. Junto a lo que podríamos denominar “teología de la continuidad” o “teología tradicional”, han surgido otras sensibilidades teológicas que muchas veces se alejan del modo común de entender esferas como la Escritura, la Tradición o el Magisterio. La labor de una teoría sólida de los espacios teológicos será mostrar cómo es posible que todas estas teologías convivan, aun llegando a conclusiones opuestas; cuáles son sus aciertos más destacables y cuáles sus puntos débiles. No cabe una distinción confesional: toda barrera eclesiológica desaparece en el quehacer teológico, que es por vocación universal y transconfesional. El criterio fundamental es la escucha atenta a la Palabra, a la Tradición, a la hermenéutica y a las grandes líneas de la teología cristiana, en diálogo constante y constitutivo con el pensamiento.

Mencionaremos tan sólo algunas de ellas:

- 1) *Teología de la continuidad*: representada, a grandes rasgos, por autores como J.H. Newman, H. de Lubac, J. Ratzinger, H. U. Von Baltasar, L. Scheffzyck, J. Daniélou, R. Guardini, W. Kasper, B. Forte..., en el ámbito ortodoxo cabe destacar la labor de teólogos como V. Lossky o J. Meyendorff. Se caracteriza por integrar las grandes sendas seguidas por la tradición cristiana (Padres de la Iglesia, doctores medievales, filosofía neotomista y personalista...) y por una adhesión, en términos globales, a las enseñanzas oficiales de la Iglesia Católica. Presta gran atención al elemento dogmático de la fe cristiana, a las definiciones conciliares a lo largo de los siglos, a la noción de verdad y de naturaleza en íntima relación con Dios como Creador. Destaca, por tanto, en su capacidad de insertarse en la gran tradición de la Iglesia, aunque sus puntos débiles son su relativo alejamiento con respecto a filosofías contemporáneas, la problemática tensión con el ecumenismo y el pluralismo religioso, el excesivo acento sobre lo dogmático, una rígida concepción metafísica marcada por el “realismo epistemológico” y una insuficiente distinción entre lo “nuclear” y lo “histórico-relativo” en las enseñanzas de la Iglesia (por ejemplo, a la hora de diferenciar el magisterio ordinario y el extraordinario, cosa que difícilmente se logrará si se el esquema tradicional).
- 2) *Las teologías de la liberación*: de especial relieve es la obra de G. Gutiérrez, L. Boff, H. Assman, J. Sobrino, J.L. Segundo, I. Ellacuría, B. Forcano, T. Balasuriya, G. Girardi, J.J. Tamayo-Acosta, etc. Su característica principal es la síntesis de la proyección onto-dogmática de la Teología, de la *doxa*, con el horizonte de la *praxis* y del compromiso terreno del Cristianismo. Es sin duda de encomiable influencia la obra de J.B. Metz y su teología política como posibilidad de que la apertura trascendental del razonar teológico se materialice también en el compromiso con la realidad histórica del mundo que nos rodea. Es mérito de las distintas teologías de la liberación, tanto en América como en Asia, haber creado conciencia de la opresión y de la injusticia social como problemas que exigen una respuesta teológica desde la centralidad del misterio de la Encarnación y de la Redención. Se llega así a una ética cristiana liberadora, a una comprensión de la fe cristiana en términos liberadores, capacitadores, potenciadores de la dignidad humana. Su punto débil es, sin lugar a dudas, la problemática relación entre una fe y un dogma que por concepto trascienden toda realidad concreta, frente a la excesiva relatividad de la *praxis*.
- 3) *Teologías específicas de la liberación: teología feminista, “black theology”; “barrio theology”...* Constituyen, en efecto, un momento singular en el conjunto de las teologías de la liberación, al poner como centro de reflexión la situación social, política, religiosa y cultural de grupos y de minorías que han sufrido una discriminación históricamente. La Teología no puede eludir esos contextos de injusticia, aunque, ciertamente, el excesivo acento sobre sus particularidades puede conllevar un reduccionismo metodológico.

- 4) *Teología histórico-crítica*: destacan, sin lugar a dudas, las obras de E. Schillebeeckx y de H. Küng (y en menor medida la de Y. Congar), y en etapas anteriores, las de Ritschl, von Harnack, Sabatier y R. Bultmann (con su proyecto de “desmitologización” y “deshelenización” del cristianismo). Se trata de efectuar una comprensión desde la historia, la crítica y la hermenéutica como instancias verificadoras de la fe, más allá de la tradición y del magisterio. La Dogmática debe subordinarse a la investigación histórico-crítica, y como trasfondo filosófico se exige una necesaria complementariedad entre la aproximación filosófica tradicional (los Padres, Tomás de Aquino...) y la filosofía moderna, en especial Kant, Hegel y Nietzsche. Es, en suma, un intento de dotar a la teología de un carácter científico, en este caso según los cánones de las ciencias humanas y sociales, apelando a la crítica histórica y bíblica. El problema reside precisamente en esta excesiva reducción de lo dogmático a su contexto sociohistórico: ¿Cabe una hermenéutica en esta dirección, o se impone respetar un cierto fundamento veritativo más allá de toda crítica histórica? ¿Cómo conciliar la vocación trascendente y absoluta de la verdad cristiana con la contingencia de lo histórico?
- 5) *Teología trascendental*: su principal representante es el gran teólogo alemán K. Rahner (con discípulos como H. Vorgrimler). Se intenta dar una respuesta teológica y filosófica a la relación entre el hombre y lo divino: a cómo el hombre es capaz de lo sobrenatural. En la constitución misma del espíritu humano se contempla esa estructura *a priori* que le abre y le orienta a lo divino como su horizonte más propio. La trascendencia se inscribe así en el núcleo mismo de la inmanencia, lo que posibilita una reflexión teológica muy en consonancia con el pensamiento contemporáneo y abre enormes horizontes en todos los campos de la Teología. Su punto débil se desprende de acentuar demasiado el aspecto inmanencial de la gracia, de la vida de la fe: si el hombre ya está hecho para Dios y ya está en Dios, de alguna manera, desde el principio, ¿cómo sostener la gratuidad de la fe y del don de Dios? Cabe también inscribir en esta línea la *teología de la cultura* de P. Tillich, y la *teología de la esperanza* (sobre todo en su vertiente dogmática) de J. Moltmann, así como la obra histórico-teológica de O. Cullman y de otros autores, e incluso la singular obra teológica de P. Teilhard de Chardin.
- 6) *Teologías psicológicas y psicoanalíticas*: destaca la obra de E. Drewermann, y también podría asociarse el pensamiento de D. Bonhoeffer sobre la fe y la vida cristianas en la época contemporánea. El cristianismo, en su despliegue histórico y doctrinal, es sometido a una rigurosa crítica psicológica que intenta mostrar el núcleo esencial de la fe más allá de las particularizaciones o incluso desviaciones teóricas y teológicas que han ocultado esa centralidad. La personalidad humana en su complejidad (teniendo en cuenta sus dimensiones pasional, afectiva, sexual...) es interpretada a la luz de los estudios psicológicos

de vanguardia y se estudia su influencia en las distintas formas de concebir el Cristianismo que se han dado a lo largo de los siglos. Su punto débil estriba en un cierto reduccionismo en el planteamiento psicológico, ya que la fe cristiana, en cuanto comunicación de la vida divina al hombre, exige en ocasiones un planteamiento más amplio que el estrictamente psicológico. En teología moral ha adquirido gran relevancia la obra de autores como B. Häring, C. Curran o M. Vidal.

- 7) *Teologías del pluralismo religioso*: la ampliación del horizonte cultural occidental ha llevado a plantearse en profundidad la relación entre el cristianismo y las grandes religiones y filosofías de la Humanidad. La obra de autores como J. Hick, R. Panikkar, P. Knitter, J. Dupuis o J. Haight ha supuesto una extraordinaria apertura de planteamientos, ya que ha profundizado en los puntos constitutivos de religiones mundiales como el hinduismo, el budismo, el animismo o el Islam, en una interpretación de las religiones también desde sus aspectos sociales, culturales y lingüísticos que conlleva una necesaria relativización de los contenidos dogmáticos. Precisamente es aquí donde radica su mayor debilidad, a la vez que su punto central y de mayor interés: la posibilidad de integrar en un planteamiento unificador tradiciones y perspectivas que en otro tiempo parecían contrapuestas.

Cabría hablar de fecundaciones bilaterales, trilaterales o multilaterales, con una gran flexibilidad y multiplicidad, y la teología radical debe contribuir a demarcar un criterio eficiente y a la vez lo suficientemente abierto para el contexto plural del momento que señale los *límites teológicos*, la especificidad del cristianismo y de la figura de Jesucristo. Es también necesario proponer una *teología del progreso, de la globalización y de la innovación*, que tomen como punto de reflexión el actual fenómeno de la globalización de los espacios culturales y de la centralidad del concepto de “innovación” en todas las dimensiones del pensamiento y de la vida, mostrando cómo Jesús de Nazaret constituye una respuesta siempre viva a las perennes exigencias de los hombres y mujeres de todo tiempo. Sería una *teología de la ulterioridad*, que tomase como constitutivo mismo del ser y del hombre su capacidad de autotranscendencia, de progreso, de ampliación del horizonte ontológico y vital, su capacidad de “más allá”, que en términos teológicos se trasluce en la esperanza del advenimiento del Reino. Una teología psicointética, que muestra la posibilidad de construir cauces interculturales e interhumanos, una teología que investiga los núcleos generadores de cultura a lo largo de la Historia y que trata de superar una determinada concepción del hombre para buscar una visión auténticamente trascendental. Una teología, por tanto, que supera la postmodernidad filosófica, el tradicionalismo religioso y el humanismo preglobalizado, aunando así la perspectiva del diálogo intercultural que amplían de modo destacado las teologías del pluralismo religioso en el contexto de una teoría de los espacios teológicos, donde se muestre cómo estas líneas de trabajo son armonizables, al menos en lo esencial, con las grandes tradiciones teológicas del cristianismo.

Una teología que cambia el *dogma* (el contenido noético predefinido) por la *doxis* (el dogma en sentido activo), por el proceso mismo de definir o de categorizar las verdades de la fe, que no tiene por qué darse por concluido en un momento específico, sino que se nutre del devenir histórico y cultural. Una teología que, en suma, contempla a Dios no como una respuesta, no como conocimiento, sino como *pregunta*: como un modo de afrontar la existencia, legítimo pero en convivencia con otras alternativas también posibles.

Excursus: una concepción de Dios desde la teología de la ulterioridad

Las grandes tradiciones teológicas y filosóficas se han planteado, de una u otra forma, el problema de la existencia de una Divinidad Absoluta y de seres realmente independientes de ella, que no sean meras emanaciones de su ser. En otras palabras: el pluralismo ontológico como presupuesto de la reflexión teológica y filosófica conlleva una grave tensión entre la trascendencia de Dios y la autonomía de cada criatura, y remite al misterio de la Creación y en último término al misterio del ser.

¿Cómo puede ser Dios un ser entre otros seres, por mucho que sea el Ser por excelencia? Parece no haber término medio entre el panteísmo monista y el pluralismo extremo desvinculante. La autonomía y pluralidad de seres aparece más bien como un horizonte irrenunciable de la Teología y de la Filosofía, como una exigencia de la centralidad del hombre y de todo pensamiento que tome como categorías centrales el progreso y la capacidad humana de apertura. Subsumir al hombre, sin más, en una entidad mayor sería deslegitimar, en el fondo, esos conceptos y hacer al hombre preso de la necesidad, lo que conllevaría una crisis de humanismo. Ambas vías están abiertas, sin duda, pero nosotros apostamos decididamente por la senda de la pluralidad del ser.

¿Qué es, entonces, Dios? Dios es la ulterioridad, la *dynamis* de todo cuanto es, que a todo trasciende, a la que todo tiende pero que nada contiene. Dios es la historia del ser, la trascendencia en sí, lo infinito en lo transfinito, el ser que se amplía, que se abre, que se hace Dios: Dios es Dios haciéndose eterna y constitutivamente Dios, la pura novedad, la innovación constante y suprema. Dios es el “más allá” de todo ser, el “más allá” del ser, la pregunta de las preguntas.

Y esa ulterioridad, para los cristianos, se “aliena”, se hace vida en un hombre de Nazaret llamado Jesús, sin por ello agotarse. Al menos, de la Escritura no puede concluirse que Jesús agote en sí la revelación divina: ¿debe interpretarse la frase “Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida” desde la *aletheia* griega, verdad inmutable y eterna, o desde la *emet* hebrea, la fidelidad? Sin duda desde la segunda alternativa: Jesús no se autoconstituye en verdad en el plano intelectual o dogmático, sino como modelo de confianza en el que es Santo. Un hombre que se integró plenamente en la tradición de su pueblo, en la Historia, en la *dynamis* del hombre y del ser. Penetra de esta forma en la intimidad de la comunión de Dios, “se siente hijo natural” de Dios, del Padre, consciente de que revela su mensaje. Acepta la Historia, actúa libremente, predica

la perenne novedad del Reino, muere de modo injusto (como Sócrates o G. Bruno), no tanto para satisfacer un ansia expiatoria del Padre, sino por el misterio que implica toda coyuntura histórica y social, siendo así ejemplo perpetuo de justicia, amor, misericordia, poesía, belleza... Resucita en el misterio: vuelve a la vida plena de la ulterioridad. Precisemos aquí que desde la teoría de los espacios teológicos lo importante no es tanto sostener la realidad física o metahistórica de la Resurrección, sino el significado mismo de la Resurrección, y que cabrán explicaciones teológicas de uno y otro talante que convergen a la hora de señalar la centralidad de esta noción para la fe cristiana. Cristo murió voluntaria e injustamente, pero creando al mismo tiempo algo fascinante y eterno. Vuelve a la vida, a la vida del ser, a la vida del Reino. No sabemos si lo hizo de modo físico: ahí radica la libertad que nos quiso legar el mismo hombre que no respondió a Pilato cuando le preguntó “qué es la verdad”: lo dejó abierto a los siglos, a las filosofías..., proyectando la verdad al horizonte de la apertura, de la ulterioridad, de la realización, del misterio, del cumplimiento... El núcleo irrenunciable es la “vuelta a la vida”, el Dios que salva y acoge a todo ser. Cristo y su kerigma son así el espejo de la ulterioridad: rey de reyes, siervo, libertador...: según cada tiempo y cada conciencia, según lo que cada época esté preparada para aceptar. Hoy, Jesús es el que busca incansablemente la paz y la justicia, el que crea una globalización del bien y del amor, del progreso y del saber, el que inspira una “sociedad de la ulterioridad”, una “cultura de la fraternidad” como síntesis de igualdad y de libertad. Cristo habló de un Reino del que también habla la Iglesia, que es humana e histórica, pero inspirada por Cristo, vivificada por su Espíritu, cuya autoridad proviene del proceder de lo divino en el tiempo, sin por ello poder apropiarse de él. La Iglesia aparece como un espacio, no como un principio, como un marco de vida y de reflexión cristianas, sin ser por ello imprescindible para alcanzar la salvación. No se puede excluir que la persona, individualmente, tuviese una vivencia tan profunda de la cercanía de Dios que no necesitase participar de la vida eclesial. Al menos no se deduce de la Escritura.

Cristo aunó lo divino y lo humano y dio testimonio de la verdad: aunque se le olvide, siempre estará presente en lo grande, hermoso y justo, en todo acto de amor. A pesar de tanta barbarie, opresión y sinrazón siempre ha habido en la Humanidad gente sabia y buena, visionarios, artistas, hombres que elevaron la razón y el corazón, y gracias a ellos y a lo sublime de las culturas, de las religiones y de la Ciencia hemos alcanzado la “senda de la ulterioridad”, de una sociedad abierta y libre donde el hombre pueda realizarse, abrirse, crear... Queda, sin duda mucho, para profundizar en esta senda, para extenderla, para dar a todos cultura, sabiduría, justicia, liberación... Pero lo seguro es que también hoy, Jesús de Nazaret continúa siendo un ejemplo.

DAVID HUME Y LA CRÍTICA EMPIRISTA DE LA TEOLOGÍA NATURAL

1. El contexto filosófico y cultural: la actitud de D. Hume ante la religión

No falta razón a G. Reale y D. Antiseri cuando afirman que “con David Hume, el empirismo llega hasta sus propias columnas de Hércules, es decir, a aquellos límites más allá de los cuales resulta imposible avanzar”¹. Y es así que la larga tradición empirista que había dominado el pensamiento en las Islas Británicas (ya desde San Beda en los albores de la Edad Media, y más si cabe con Ockham y su filosofía nominalista en el otoño de toda una época) culminará en la obra de Hume y en su concepción del hombre y del mundo.

David Hume (1711-1776), sin duda uno de los pensadores más eminentes de Escocia, y distinguido historiador de Inglaterra (su *Historia de Inglaterra*, de 1762, fue grandemente elogiada por sir Winston Churchill), fue propiamente un crítico de la religión y de sus fundamentos. Apartado desde joven de las prácticas religiosas, y aunque llegó a sentir una cierta indiferencia o incluso aversión hacia lo religioso, no pudo soslayar en su obra filosófica de pretensiones universales (como era de esperar en un hombre de la Ilustración) la importancia del hecho de la religión en la reflexión sobre el hombre. Consideramos por ello necesario, antes de analizar con más detenimiento los aspectos principales de la crítica de Hume a la teología natural y a todo intento de demostrar la existencia de un Ser Supremo a partir de los argumentos proporcionados por la razón, exponer brevemente su postura general respecto a la religión.

La religión, para Hume, es arracional: no es susceptible de un fundamento racional que la sostenga y que la haga apta para ser creída por el hombre. Lo que en teología se

¹ G. Reale, D. Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico. II: Del humanismo a Kant*, Barcelona, 1988, 468.

ha convenido en llamar “racionalidad de la fe” es imposible para Hume, ya que la razón, reducida al ámbito de lo empírico, es incapaz de proporcionar evidencia sólida y universal de algo que trascienda el mundo de las experiencias y de las impresiones que éstas causan en nuestros sentidos. Ansiar elevarse por encima de la evidencia empírica es para Hume un sueño, una ilusión si cabe tan grande como la que Kant atribuirá al célebre visionario sueco E. Swedenborg. Tampoco puede concedérsele un fundamento moral, ya que la Ética se basa en el sentimiento, en las pasiones, en algo que nada tiene que ver con la religión, y no puede establecerse por tanto un vínculo entre ética y religión. En su *Historia natural de la religión* afirma: “Escuchad lo que proclaman los hombre: nada hay más seguro que sus dogmas religiosos. Examinad su vida: difícilmente podríais pensar que tengan la más mínima confianza en ellos”. Se produce un hiato infranqueable entre la ética como derivada exclusivamente del sentir del hombre y la religión, que al carecer de fundamento racional, no puede aspirar a mayor universalidad que la que el hombre desde su inmanencia quiera otorgarle: es una cuestión estrictamente personal, objeto de reflexión para filósofos y pensadores, pero en ningún momento puede erigirse en fuente de compromiso moral o intelectual. Es más bien fruto del temor, del instinto humano que le lleva a sentir miedo ante su soledad en el universo, ante la muerte y ante la vida futura. Es un consuelo revestido de aparente racionalidad, y no se funda en la contemplación de la naturaleza y de su formidable orden, sino en el miedo, en la preocupación, en las esperanzas y en los temores. Responde a la pura inmanencia del hombre, a la simple sociología, y no es algo que trascienda esas dimensiones humanas y menos aún que pueda poner al hombre en comunión con una realidad que lo exceda: procede del hombre y a él vuelve. Es uno (sin duda el más importante) entre otros muchos consuelos que podrían haberse encontrado ante la fatalidad y lo inexcusable del miedo y de la muerte. No se separa Hume en gran medida de autores clásicos como Epicuro (con quien también coincidirá en su concepción hedonista de la Ética, fundada en el sentimiento y no en la razón que investiga la naturaleza humana y sus principios y acciones) y aún más con Lucrecio y el férreo materialismo que invade su celebrado poema *De rerum natura*.

¿Cabe concluir del criticismo y del escepticismo de Hume respecto de las religiones que nuestro autor fuese formalmente ateo? Es difícil aplicar conceptos que sólo en siglos posteriores adquirirán la relevancia y el significado que ahora les atribuimos a un pensador como Hume. Habría que situarlo, más bien, en la esfera del escepticismo y del agnosticismo. Como filósofo efectúa una valoración extremadamente negativa de la religión, al desligarla de dos de los pilares que habían resultado más frecuentes en su defensa y en la de su significado auténtico para el hombre: la razón y la moral. Desprovista de apoyo racional, y desligada del marco ético, queda suspendida de un tenue hilo, el del sentimiento humano de temor hacia lo desconocido, el de la pura subjetividad que se enfrenta a un horizonte de vacío y de fatalidad. Sin embargo, Hume es consciente de que la religión es connatural e inseparable de la existencia humana. Posee por tanto un valor social innegable, y si bien a su juicio son la ignorancia y la

oscuridad filosófica las responsables de la práctica religiosa, no es menos evidente a la razón que todos los pueblos han tenido de un modo u otro una religión, y que hombres que careciesen de ella se asemejarían a las bestias y a los seres irracionales. Hume se posiciona así en la actitud del fenomenólogo aséptico que se enfrenta a las religiones, que las critica en su forma y en su estructura pero que las valora e incluso aplaude desde un punto de vista antropológico y social.

2. La razón escéptica ante las pruebas tradicionales de la existencia de Dios

“Cuando Hume critica las pruebas sobre la existencia de Dios, lo hace en el contexto de su crítica de la religión natural”². Hemos visto en las líneas anteriores las claves de la actitud general de Hume ante la religión así llamada natural, es decir, que pretende fundarse en las evidencias de la razón y en la necesidad de dotar a la moral de una base más allá de lo empírico, que en el terreno antropológico sería lo meramente pasional. Para Hume, la religión no puede aspirar a otro soporte que el del sentimiento que ha existido, existe y existirá de temor y de esperanza a una vida plena. Pero, ¿cómo afronta Hume la gran dificultad de que a lo largo de muchos siglos algunos de los más eximios pensadores de Occidente han consagrado gran parte de su talento filosófico a demostrar racionalmente la existencia de un Ser Supremo, objeto de la fe de tantos hombres? ¿No había pruebas de la existencia de Dios ya desde los antiguos griegos, desde Platón y Aristóteles, pasando por los pensadores cristianos como San Agustín o Santo Tomás de Aquino; y no había fascinado en extremo a los escolásticos y más recientemente a los racionalistas continentales la posibilidad de aportar una evidencia irrefutable de la existencia de Dios desde la pura razón? ¿Qué hacer con Descartes, Malebranche o Leibniz? Hume no se limita a negar la existencia de un fundamento racional de la religión y de la teología natural que sustenta a toda religión, sino que analiza con detalle las pruebas que tradicionalmente se han ofrecido y critica sus líneas estructurales de modo consecuente con su empirismo radicalizado y con su escepticismo, que en último término es asociable al nominalismo y a su crítica de ideas universales que, abstraídas de experiencias particulares, puedan aplicarse de modo universal y análogo a realidades que teóricamente trascienden lo empírico.

Para Hume existen dos argumentos principales:³ uno apriorístico, que parte de la existencia de seres indeterminados, y otro *a posteriori*, cuyo inicio es la existencia de seres determinados. El primero tiene poco que ver con lo que Kant denominará “argumento ontológico”, y que atacará con tanta dureza en su *Crítica de la razón pura*, (el favorito de las filosofías racionalistas del siglo XVII, y que más tarde retomará, aunque con sus peculiaridades, G.W.F. Hegel y en el siglo XX diversos autores en el marco de la filosofía analítica). Éste consiste sustancialmente en partir de la idea de un ser perfecto, absoluto e incondicionado, para demostrar que es imposible que tal

² J. L. Fernández, *David Hume: Dios*, Pamplona, 1998, 5.

³ Expuestos ambos en *Dialogues concerning natural religion*.

posibilidad no se dé realmente, porque sería impensable que un ser omniperfecto y absoluto no existiese, del mismo modo que es imposible pensar la idea de triángulo sin la idea de que sus ángulos han de sumar ciento ochenta grados (al ser ello un “juicio analítico” en el sentido kantiano, es decir, un juicio en el que el predicado se deduce necesariamente del sujeto, una “verdad de razón” para Leibniz). Hume centrará su atención en la crítica del segundo de los argumentos, que se basa en la existencia de un orden maravilloso en el mundo y de unos fines en la naturaleza que remiten a una causa primera y última. El fundamento real de este argumento es la doctrina de la analogía del ser, clave en la filosofía escolástica y heredada en cierta medida por el racionalismo continental del siglo XVII, que afirma la posibilidad de establecer una proporción entre las obras naturales y las artificiales. La crítica de Hume de éste y de los argumentos similares será por tanto una crítica de la teoría de la analogía del ser⁴.

El argumento de las causas finales (la vía físico-teleológica en terminología kantiana) posee dos premisas: la mayor afirma el orden inexcusable del mundo, la concatenación entre medios y fines en una estructura formidable, y la menor sostiene la necesidad de que los medios se ordenen a los fines en virtud de un agente inteligente que los disponga de ese modo. La conclusión es nítida, y para muchos definitiva: es necesario que exista una causa inteligente que lo haya ordenado todo respecto a unos fines precisos, del mismo modo que la inteligencia humana ordena en el orden de lo contingente. Este argumento despertaría el respeto del propio Kant, y constituye el núcleo de la quinta vía de Tomás de Aquino.

¿Cómo aborda Hume este argumento? Hume no se deja impresionar. Es evidente que existe un orden formidable en la naturaleza. Hume estaría de acuerdo con San Pablo en que tal orden es “inexcusable”⁵. Incluso el principio de economía de las ciencias naturales afirma que nada se hace en vano, y que todo está dispuesto de acuerdo con el orden⁶, y “uno de los grandes fundamentos del sistema copernicano es la máxima de que la naturaleza actúa por los medios más simples y elige los medios más adecuados para el fin perseguido”⁷.

Lo que Hume rebate no es la premisa mayor, que es perfectamente compatible con lo que afirman la experiencia y las ciencias naturales, sino la premisa menor,

⁴ K. Barth, en el contexto de la teología protestante del siglo XX, rechazará la analogía del ser (en consonancia con la óptica de la teología protestante ya desde el propio Lutero, que no considera a la razón el instrumento apto para guiar al hombre en el terreno religioso) y hablará en términos de “analogía de la fe”, es decir, de que sólo mediante la fe, mediante la confianza extra-racional en las promesas y en los designios salvíficos de Dios, puede el hombre establecer un discurso sobre Dios. No en virtud de una supuesta capacidad racional que le permita trascender el orden de lo puramente contingente al orden de lo necesario, sino que es la fe el único vínculo posible entre la infinitud y absolutidad de Dios y la pequeñez e incapacidad del hombre. La exhortación aristotélica a “comportarse como inmortales y hacer todo necesario para vivir según la parte más noble que hay en nosotros” sólo podrá así realizarse a través de Cristo, “escalera de redención” (San Buenaventura).

⁵ Cf. *Epístolas a los Romanos* 1,20.

⁶ J.L. Fernández, *op. cit.*, 7.

⁷ *Op. cit.*, 8.

esto es, la búsqueda de una causa inteligente que sea responsable de esa disposición medios-fines que se da de modo admirable en el mundo natural. Aquí penetra con inusitada fuerza el empirismo humeano. Los filósofos antiguos y los racionalistas habían caído en el engaño de que la idea de causa respondía real y adecuadamente a lo que acontece en el mundo fenoménico, y que por tanto podía emplearse este concepto de forma universal y aplicarse aun a entidades o seres que trascendiesen ese mundo contingente. La idea de causa respondería a la verdadera naturaleza, al “en sí” de las cosas observadas, y la aplicación casi instantánea y automática que hacemos del principio de causalidad sería un legítimo ejercicio abstractivo. No se trataría de una mera actividad inductiva o generalizadora, sino una auténtica penetración en el verdadero ser del objeto, cognoscible a la razón. Hume niega ese carácter “trascendental” o universal del principio de causalidad. Para él, la causalidad es simplemente un proceso inductivo, una generalización sin mayor fuerza que la de la costumbre, un conjunto de impresiones sensoriales que nos hacen creer que en cualquier situación análoga se dará el mismo resultado, aun sin poder comprobarlo de forma empírica. Hablamos de causa en cuanto hay pluralidad de casos y en virtud de esta pluralidad pasamos a generalizar que en todo caso (principio de analogía) ocurrirá del mismo modo. Pero, ¿es legítima esta generalización o esta coaplicación del principio de causalidad en el terreno que trasciende lo empírico? La respuesta de Hume es a todas luces negativa, “sólo cuando dos especies de objetos se encuentran constantemente unidos, podemos inferir uno de otro”⁸. El mundo no es un miembro más de una especie de mundos, de la misma manera que un animal concreto es un individuo que forma parte de una especie que engloba a otros muchos individuos que comparten unas mismas características que las distintas ciencias ayudan a establecer. El mundo es un caso único, y no hay por tanto posibilidad alguna de establecer un criterio comparativo entre el mundo y otro analogado que nos permita deducir que las asociaciones o disposiciones de tipo causal que en él se dan pueden generalizarse a la totalidad de lo existente. En lo que respecta a un efecto singular, nada puede decirse sobre su causa, igual que las ciencias físicas nos enseñan que un observador en un sistema inercial cualquiera aislado de otro marco de referencia jamás podría determinar el valor de la velocidad constante que posee ese sistema, al ser, por el principio de Galileo, todos los sistemas inerciales idénticos a efectos de las leyes físicas. En la prueba cosmológica o físico-teológica, tanto el mundo como la causa ordenadora son dos efectos harto singulares, dos entidades que no pueden ser comparadas con instancias supuestamente análogas, ya que o éstas no se dan o al menos la experiencia humana no puede llegar a ellas.

Hume efectúa una crítica radical de los conceptos metafísicos, que décadas más tarde obligará a Kant (despertado por Hume de su “dogmático sueño”) a considerar estos conceptos, entre ellos el de causalidad, como categorías apriorísticas aplicadas por el entendimiento humano cuando éste es motivado o estimulado por las impresiones sensibles. Serían por tanto preconceptos o prejuicios desde los cuales el hombre se

⁸ *Op. cit.*, 9.

enfrenta a la realidad, y de los cuales no puede escapar. No responden a ningún fundamento *in re*, como habían pensado los escolásticos, sino que son disposiciones internas, immanentes al propio sujeto cognoscente, un marco de operaciones intelectuales que no procede de la experiencia o del estudio atento y abstractivo de la realidad (como en la filosofía de Aristóteles), sino que remiten al hombre y a sus internas disposiciones intelectivas. Kant intentará salvar así estos conceptos y los juicios sintéticos *a priori* de la crítica humeana, intentado defender su carácter universal y la posibilidad misma de que tales juicios se produzcan en las ciencias y en la matemática. Hume se limitará a negar su universalidad, a poner en duda mediante un proceder escéptico, que no confía en las conclusiones aparentemente sólidas e irrefutables que presenta la razón, la validez de estos juicios y de los conceptos que los constituyen. La idea de causalidad, el concepto “reina” en toda teología natural, no es más que la asociación, el hábito, de enlazar nuestras impresiones de una forma determinada a raíz de observar multitud de casos que presentan condiciones análogas. Pero precisamente por ser una simple asociación, su grado de certeza es éste: el de la probabilidad o verosimilitud que una multitud de casos y ninguna experiencia que lo refute puede aportar⁹. Nunca se trata de un argumento cierto, si por certero entendemos necesariamente verdadero en todos los casos posibles, porque “cuando inferimos una causa particular a partir de un efecto, hemos de establecer una proporción entre ambas cosas, y nunca se nos puede permitir que adscribamos a la causa más cualidades de las estrictamente suficientes para producir el efecto (...). Pero si le asignamos más cualidades, o aseguramos que es capaz de producir otros efectos, sólo podemos dar rienda suelta a la conjetura y suponer arbitrariamente la existencia de cualidades y energías sin razón o autorización para ello”¹⁰. Hume es explícito en este texto de *Enquiries concerning the human understanding*: extraer conclusiones más allá del ámbito de lo estrictamente efectivo, que es el mundo empírico y sensorial, en el cual somos capaces de establecer comparaciones y asociaciones entre una pluralidad de casos para inducir una tendencia general con cierto grado de probabilidad, y aplicarlo al mundo extraempírico, es una simple conjetura, condenada al fracaso de partida: “nunca se nos puede permitir elevamos del universo (el efecto) a Júpiter (la causa), y después descender para inferir un nuevo efecto de esa causa, como si los efectos presentes solos no fueran totalmente dignos de los gloriosos atributos que asignamos a esa divinidad. Puesto que el conocimiento de la causa se saca solamente del efecto, han de estar exactamente ajustados el uno al otro; y uno de ellos no puede jamás remitir a algo más o ser la base de una nueva inferencia y una nueva conclusión”¹¹. ¿Es legítimo el salto que al parecer de modo irreflexivo han dado muchos grandes pensadores para deducir a partir de lo que veían en el cosmos material un mundo de ideas y conceptos análogo al mundo de los

⁹ La crítica escéptica de la abstracción y de la teoría de la analogía que hace Hume tendrá en el siglo XX un importante exponente en la figura de K. Popper (principalmente expuesta en *The logic of scientific discovery*), con su crítica general de la inducción científica.

¹⁰ J. L. Fernández, *op. cit.*, 53.

¹¹ *Op. cit.*, 54.

fenómenos, atribuyendo a ese mundo ideal y supraempírico el origen, el gobierno y el fin del mundo de los fenómenos? Para Hume ese salto no es legítimo y en ningún momento puede darse. Es necesaria una crítica rigurosa de los conceptos y de las ideas para poner de relieve que la pretendida universalidad de principios tales como el de causalidad es simplemente probabilística, inductiva, y en absoluto cierta y necesaria. Este uso de la crítica escéptica de la razón humana conlleva, a juicio de Hume, una reivindicación de la grandeza humana y de la grandeza del mundo material, que no necesita de tales hipotéticos mundos causales para ser explicado, sino que se basta a sí mismo. Podemos apreciar cómo este modo de razonar adquirirá gran relevancia en los siglos XIX Y XX, no sólo en el humanismo de inspiración atea o en las filosofías de la sospecha, sino más aún en las afirmaciones de científicos y cosmólogos que consideran que el universo y el mundo material pueden encontrar explicación en sí mismos, sin necesidad de una causa que los trascienda, y que su auténtica dignidad reside precisamente en este poder autoexplicarse¹². Nadie ha visto, prosigue Hume, el universo en su fase originaria. ¿Es por tanto legítimo aplicar a un caso tan excepcional como el mundo la misma explicación que a cualquier construcción humana, donde hay claramente un arquitecto y un ejecutor que diseña y configura su obra? “¿Has visto alguna vez la naturaleza en una situación que se parezca a la primera ordenación de los elementos?”¹³ La respuesta evidente es negativa. “En las obras de arte e invención humanas se permite ir del efecto a la causa, y después regresar desde la causa para formas nuevas inferencias acerca del efecto y para examinar las modificaciones que éste probablemente ha sufrido o puede todavía sufrir. Pero, ¿cuál es el fundamento de este método de razonamiento? Claramente éste: el hombre es un ser que conocemos por experiencia, de cuyos motivos y designios estamos informados, y cuyos proyectos e inclinaciones tienen una cierta conexión y coherencia, de acuerdo con las leyes que la naturaleza ha establecido para el gobierno de esa criatura. Por tanto, cuando vemos que una obra procede de la habilidad y destreza del hombre, como estamos enterados de la naturaleza de ese animal por medio de otros medios, podemos sacar cien inferencias acerca de lo que se puede esperar de él, y estas inferencias estarán todas fundadas en la experiencia y en la observación”¹⁴. Nuevamente en *Enquiries concerning the human understanding* afirma: “Sólo cuando dos clases de objetos se encuentran constantemente unidos, podemos inferir uno de otro, y si se presentase un efecto completamente singular y que no pudiese ser incluido en ninguna especie

¹² Así en S. Hawking, C. Sagan o P. Davies, quienes piensan que postular a Dios como causa incausada no añade más que si dijéramos que el Universo es *causa sui* incausada. Veremos más adelante que Hume razona de modo similar. En vez de buscar el ser eterno que da razón de su propia existencia en una deidad, consideran que el mundo es, en sentido metafísico, necesario y autosuficiente, “simplemente es”, y preguntarse por algo que lo trascienda es ilegítimo o absurdo, del mismo modo que para los antiguos griegos una concepción creacionista del cosmos no tenía sentido: el mundo simplemente es, está ahí, es el dato fundamental y último; es interpretado como una ultimidad.

¹³ *Op. cit.*, 10.

¹⁴ *Op. cit.*, 61.

conocida, no veo que pudiéramos formar conjetura alguna o inferencia alguna sobre su causa”¹⁵.

El núcleo de la crítica de Hume al argumento es su desconfianza en la supuesta universalidad del principio de causalidad y de la legitimidad de aplicarlo al mundo. Este principio procede de la pura asociación de impresiones, sin fundamento trascendental alguno, y en el caso del mundo no hay término comparativo, pluralidad de casos, ya que éste es una totalidad, una experiencia única. El argumento analógico es por ende incierto, da una idea probable de lo que es verosímil que haya ocurrido (a saber, que una inteligencia lo haya ordenado de tal modo), pero en absoluto concluye de forma apodíctica la existencia de una inteligencia suprema. La analogía sólo se basa en la semejanza, y no en una naturaleza intrínseca que permitiese efectuar comparaciones en un orden más fundamental. Pero las semejanzas entre el orden contingente y el orden supuestamente divino serían en cualquier caso tan escasas que en lugar de semejanzas hablaríamos de desemejanzas muy acusadas, y la certeza del argumento se reduciría a un simple grado de probabilidad. ¿Qué nos permite concluir que el orden del universo es similar al orden de los artefactos humanos? Nada más que una ilegítima proyección antropomórfica, que más tarde Feuerbach atribuirá en *La esencia del cristianismo* a toda religión como su núcleo esencial (algo puramente inmanente al hombre que éste proyecta más allá de sí mismo con la vana ilusión de trascenderse a sí mismo o de encontrar algún fundamento trascendente a él, cuando en realidad llega al núcleo inmanencial de su condición humana, de su antropología). “La desemejanza es tan acusada que a lo sumo a lo que aquí puedes aspirar es a una suposición, a una conjetura, a una sospecha sobre la existencia de una causa semejante”¹⁶. No es más que eso: una sospecha, una hipótesis, una conjetura sin más valor que el de la verosimilitud que ello pueda causar, y será siempre susceptible de una rigurosa crítica racional que ponga al descubierto su carácter auténtico.

La acusación de antropomorfismo vertida sobre argumento analógico que Hume lleva a cabo no está falta de originalidad. Nuestro autor advierte que hay signos claros de este antropomorfismo en muchos aspectos clave en la formulación del argumento: el concepto mismo de inteligencia ordenadora es sencillamente una proyección del orden humano, donde los artefactos son diseñados y fabricados por un agente inteligente que se ha propuesto unos fines. Resultaría así lógico que en el caso del mundo también fuese una causa ordenadora sumamente inteligente quien lo hubiese dispuesto todo con “orden, peso y medida”¹⁷. Pero aquí “lógico” encubre una falacia: es lógico desde una óptica humana. Hume no cree que el adjetivo “lógico” pueda aplicarse unívoca y universalmente a situaciones ajenas a la experiencia humana. Algo es lógico en el orden de lo que tradicionalmente había sido objeto de la Metafísica si es de experiencia común y habitual, y en cualquier caso por lógico se entenderá algo con un alto grado

¹⁵ *Op. cit.*, 64.

¹⁶ *Op. cit.*, 11.

¹⁷ *Libro de la Sabiduría* 11, 21.

de certeza, pero nunca seguro e irrefutable. ¿Por qué no decir que el orden del mundo viene de la generación, si tomamos como referencia el orden de los animales? ¿Y por qué no decir que se parece al orden de lo vegetal? ¿Con qué derecho restringimos la analogía al orden humano? Hume adelanta aquí muchos puntos que serán clave en las discusiones filosóficas de siglos posteriores, y que muchos proclamarán como la necesidad de una relativización absoluta de todo concepto y de todo juicio, y la imposibilidad de establecer baremos universales. El hombre entero está dominado por sus representaciones y prejuicios, y cualquier afirmación que haga es susceptible de una “deconstrucción”, en el sentido de J. Derrida¹⁸. Ni siquiera el pensamiento puede tomarse como criterio de la superioridad del hombre sobre los demás seres naturales. Toda óptica es sospechosa de antropocentrismo, al tomar al hombre como “la medida de todas las cosas”, que dijera Protágoras. “¿Qué privilegio tiene esa pequeña agitación del cerebro que llamamos pensamiento para que debamos hacer de ella el modelo de todo el universo?”¹⁹ No le queda más remedio a Hume, siguiendo su senda escéptica, empirista y abiertamente materialista, que considerar el pensamiento y la inteligencia como un efecto más entre lo que se puede observar en el plano natural, sin ninguna excepcionalidad más allá de la que nosotros queramos concederle. Resulta así imposible establecer cualquier analogía entre el mundo fenoménico y un orden trascendental con una causa también inteligente, porque por el mismo criterio podríamos considerar a esa causa un vegetal o un animal. Hume no atiende aquí a argumentos de tipo metafísico que le muestren que sólo la inteligencia está por encima de las determinaciones propias de la materia y puede por tanto ser causa y principio anterior a toda determinación, causa originante del mundo. Para él, este tipo de razonamiento peca de extrema y grave ingenuidad, de pretender que lo que observamos de modo concreto en el caso humano (a saber, que produce algo así como ideas ajenas a la materia) es en realidad algo universal, que nos permite considerarlo un fundamento necesario del universo. No existen ideas universales y el pensamiento es simplemente un proceso material, una agitación cerebral. ¿Por qué, entonces, hacer analogía a partir de él y no a partir de otros principios naturales igualmente legítimos, como los que fundan el orden vegetal o el orden de los animales? Es evidente que desde esta perspectiva, para la cual la pregunta por el mundo es ilegítima y más aún absurda (como ocurre, por ejemplo, en la filosofía agnóstica de B. Russell y en sus célebres discusiones con F. Copleston), nada se puede responder: si el mundo es considerado un objeto que se explica a sí mismo (una especie de reedición del necesitarismo cósmico de los antiguos griegos), es ilegítimo pretender alcanzar otro orden que lo trascienda, porque el mundo es autosuficiente, y llegar a un orden superior mediante la analogía es una metodología a todas luces ilegítima.

¹⁸ Y en general el pensamiento postmoderno, con autores como M. Foucault o más recientemente G. Vattimo y su propuesta de “pensamiento débil”.

¹⁹ J.L. Fernández, *op. cit.*, 13.

Otro de los focos principales de la crítica de D. Hume a las pruebas analógicas de la existencia de Dios es su defensa de la posibilidad de efectuar un proceso indefinido de causas concatenadas, sin necesidad de llegar a una causa primera, como se había sostenido tradicionalmente siguiendo un modo argumentativo sistematizado por Aristóteles. Ya hemos visto cómo Hume no ve necesaria la existencia de una inteligencia ordenadora que haya planificado el mundo, pero, aun aceptándolo, no cree que pueda hablarse en términos de una causalidad absoluta: “Nos vemos obligados a remontarnos aún más alto para encontrar la causa de esta causa que tú habías designado como satisfactoria y decisiva (...). ¿No tenemos el mismo derecho para derivar ese mundo ideal de otro mundo ideal o de un nuevo principio inteligente? Pero, si nos detenemos aquí y no seguimos más adelante, ¿por qué ir precisamente hasta ahí? ¿Por qué no detenernos en el mundo material? ¿Cómo podemos sentirnos satisfechos sin continuar *in infinitum*? Y después de todo, ¿qué satisfacción produce esa progresión infinita? Recordemos la historia del filósofo indio y su elefante. Nunca hubo asunto alguno al que pudiera aplicarse mejor. Si el mundo material descansa sobre un mundo ideal semejante, este mundo ideal debe a su vez descansar sobre otro, y así sucesivamente sin fin. Mejor sería, pues, no mirar más allá de este mundo natural (...). Siempre que das un paso más allá del sistema mundano, lo único que haces es provocar una curiosidad que jamás es posible de satisfacer”²⁰. En el fondo, la alusión de Hume al argumento de la imposibilidad de retroceder indefinidamente en la serie de causas y su negación de esta supuesta imposibilidad no constituye tanto un razonamiento metafísico como una salida escéptica al contexto general de la teología natural: no es que se pueda o no se pueda demostrar la imposibilidad de una cadena infinita de causas concatenadas, sino que esta pregunta carece más bien de sentido, resulta absurda y sólo nos sume en sueños vanos y en fútiles ilusiones o, como acabamos de citar tomando las palabras del mismo Hume en *Dialogues concerning natural religion*, “provoca una curiosidad que jamás es posible de satisfacer”. El núcleo de la crítica escéptica y empirista de Hume a las pruebas de la existencia de Dios resulta, desde esta perspectiva, una reflexión sobre la posibilidad y la oportunidad y pertinencia de tales argumentos. Para el modo de razonar empirista, no es que no sean posibles, sino que son más bien ilógicos, porque todo razonar debe tener como referente objetos empíricos, y el mundo es una totalidad, una singularidad que no puede ser considerada un objeto empírico en sentido estricto, y preguntarse por su origen absoluto está condenado al fracaso desde el comienzo, porque se sitúa fuera de lo que una razón que ha sido reducida al discurso sobre objetos empíricos puede lograr. El ejemplo del indio y el elefante al que Hume alude se asemeja mucho a la pregunta que un oyente formuló a un conocido científico tras una conferencia sobre el universo: “¿Pero no es cierto que el Universo descansa en realidad sobre el caparazón de una tortuga? -A lo que el científico respondió: ¿Y sobre qué descansa ese caparazón de tortuga? -Sobre otros muchos caparazones”²¹.

²⁰ *Op. cit.*, 77-78.

²¹ Citado en S. Hawking, *Historia del tiempo*, 1989, 1.

Por otra parte, Hume critica duramente el empleo de la analogía en la identificación de la naturaleza y de los atributos de ese supuesto ser supremo garante del orden. Sólo podríamos deducir una proporción entre las obras y la causa, pero en ningún modo estaríamos legitimados a sublimar esos adjetivos hasta atribuirle a esa causa la omniperección y la omnipotencia. En rigor, sólo podríamos decir que Dios posee atributos proporcionados a los que observamos en sus obras, pero nada más. Los efectos no son infinitos, y por tanto hablar de infinitud en Dios no es usar regla de proporción alguna, sino dejarnos llevar por la imaginación y por lo que tradicionalmente se ha afirmado. Sólo podemos inferir un cierto grado de las perfecciones que manifiestan los objetos de este mundo, pero en ningún momento tenemos derecho a exaltarlas a un grado absoluto. El mundo es un caso único (ésta es una de las claves de la argumentación general de Hume contra todo posible intento de teodicea): “¿Podría un campesino, si le leyéramos la *Eneida*, declarar que este poema es absolutamente perfecto o indicar siquiera el rango que le corresponde entre las producciones del ingenio humano sin haber visto nunca ninguna otra producción de este tipo?”²² Al igual que los defensores de la teología natural se empeñaban en mostrar que el caso de Dios es único, y que lo que de Él declara esta disciplina de ningún otro ser puede decirse (estas razones ya las adujo San Anselmo de Canterbury contra el monje Gaunilo y su crítica de su prueba ontológica de la existencia de Dios), Hume hará uso de este mismo modo de argumentar, pero a la inversa: es precisamente la excepcionalidad del mundo y de su supuesto artífice lo que imposibilita la consecución de una prueba universal, cierta y evidente de su existencia. Además, los defectos notorios del mundo y el mal parecen más bien confirmar lo contrario: que su autor, si es que existe, no es totalmente bueno y onnipotente. No podemos aplicar a Dios el procedimiento de inferencia que utilizamos con el hombre: en los artificios creados por el hombre, podemos ir sucesiva y alternativamente del efecto a la causa y deducir aspectos relacionados con la naturaleza del hombre y con lo que cabe esperar de él, porque disponemos de abundante información, de experiencias que nos pueden orientar al respecto. Pero en lo que concierne a Dios, sólo hay un inmenso mar de dudas, ya que no poseemos experiencia alguna de la divinidad ni de lo que cabe esperar de ella. Hume es taxativo: “suponer que un ser acapara el sólo el inmenso poder que se necesita para producir el universo supera los límites de toda analogía e incluso de toda comprensión”²³. Ni siquiera mantiene su vigencia el argumento tradicionalmente empleado para defender la superioridad del monoteísmo sobre el politeísmo: puesto que ambos razonamientos trascienden el mundo de lo empírico, es imposible emplear el método analógico, al no establecerse analogía entre dos partes relacionadas. En ese océano de incertidumbre en que consiste todo cuanto trasciende lo empírico, con la misma fuerza puede sostenerse el politeísmo que el monoteísmo. Ambos son igualmente inciertos.

²² J.L. Fernández, *op. cit.*, 83.

²³ *Op. cit.*, 27.

¿Qué alternativa queda, para Hume, a fin de explicar el origen del Universo? No hay otra posibilidad que la del azar. Es sorprendente comprobar cómo muchos de los razonamientos que se exponen actualmente, en los comienzos del siglo XXI, son meras transposiciones de la forma de argumentar de Hume, que se remonta a Epicuro. El orden puede deberse al azar, que en un momento dado y de modo casual logró ese orden, el cual se mantiene a sí mismo una vez logrado tal estado de cohesión y disposición. Toda la crítica de Hume va encaminada a mostrar la debilidad de argumento del designio. No quiere significar, por el contrario, que tal argumento sea absolutamente rechazable, sino que solamente puede ofrecernos un grado de probabilidad, pero no certeza plena, y que quizás sea el que mejor explique cuanto encontramos en el mundo, pero no puede ser objeto de un tratamiento riguroso, al modo de las ciencias empíricas.

Hume aplicará, en términos generales, el mismo tipo de crítica sobre lo que él llamó “argumento *a priori*”, es decir, que parte de existencias indeterminadas para inferir la necesidad de una existencia primera que haya dado el ser a los demás existentes. Todo lo que existe debe tener una causa de su existir. Ésta es, *grosso modo*, la premisa mayor que sustenta la prueba. Por la imposibilidad de una cadena infinita de existentes primeros llegamos a un ser existente *per se*, necesario, que no puede no existir. Pero Hume es igualmente contundente: “Comenzaré por probar que hay un evidente absurdo en pretender demostrar una cuestión de hecho, o en pretender probarla por un argumento *a priori*”²⁴. En efecto: la existencia es una cuestión de hecho, algo evidente por la experiencia, y no necesita demostración, porque no se da el caso de ningún ser que observemos que deba existir necesariamente. Todos pueden existir o no existir, pero no podemos demostrar que existan, sino simplemente constatar que efectivamente existen. ¿Por qué tiene que ser la existencia de Dios una excepción a esa regla? ¿Por qué afanarse en dotar a Dios de privilegios metafísicos sin fundamento aparente? La existencia de Dios no puede demostrarse, sino en todo caso constatarse. ¿Y es esto posible? A todas luces no, pues no tenemos experiencia de que exista. ¿Es contradictorio pensar que Dios no exista? Los defensores del teísmo dirían que sí, porque Dios encierra necesariamente su existencia. Pero Hume, quien parte de que sólo lo constatable pasa por evidente, piensa que este modo de razonar es falaz. Se trata de un vacío significativo, de un sinsentido, porque preguntarse por un ser que necesariamente exista trasciende de tal modo las fuerzas de nuestra razón que la cuestión es más bien absurda. “Existencia necesaria” no tiene significado alguno²⁵. Además, ¿por qué no puede ser el universo material el ser necesariamente existente? ¿Con qué derecho afirmamos que el universo material es imperfecto y mudable? En efecto, para una concepción necesarista del mundo, que vea en él una especie de absolutidad (como la mente griega), preguntarse por la causa del mundo no es pertinente, porque el mundo es necesariamente existente, es cuanto existe y él marca los límites

²⁴ *Op. cit.*, 120.

²⁵ *Op. cit.*, 36.

de nuestra indagación racional. La materia podría tener cualidades desconocidas que la hicieran necesariamente existente. Además, la causa última de la cadena de causas es igualmente inapropiada, porque en un universo eterno sí es concebible una cadena de causas concatenada desde el infinito, sin más razón de ser que la propia infinitud. Por otra parte, ¿cómo demostrar que todo debe tener una causa? ¿Se puede demostrar el principio de causalidad? No, porque es perfectamente concebible algo que simplemente exista, sin causa conocida. Preguntarse por la causa del mundo es un ejercicio condenado al fracaso, un tránsito ilegítimo de nuestra razón, porque el mundo simplemente existe, y en todo caso habría varias explicaciones igualmente verosímiles (un autor divino, el azar...) que podrían justificar su origen. Podemos concebir objetos que no existan ahora y sí en otro momento posterior, sin decir exactamente qué vaya a ser su causa²⁶. Comprobamos que efectivamente tiene una causa, pero podemos concebir ese objeto como inexistente ahora y existente dentro de un tiempo sin aplicar directa y necesariamente la idea de causalidad. ¿Por qué va a ser entonces contradictorio negar que todo deba tener una causa? La existencia sólo se aplica a objetos, “así, cuando afirmamos que Dios existe, formamos simplemente la idea de un ser tal como nos es representado, y la existencia que le atribuimos no es concebida por una idea particular que unamos a la idea de sus demás cualidades y podamos separar nuevamente y distinguirla de ellas”²⁷. La existencia no es una idea: es una mera constatación empírica que acompaña al concepto de todo objeto en cuanto nosotros nos representamos la idea de ese objeto. Pretender operar metafísicamente con este concepto para llegar a juicios universales, como el de que todo lo que existe debe tener una causa de su existencia, es una extrapolación ilícita. La crítica de Hume, nuevamente, se dirige más al uso de los conceptos y a los conceptos mismos que al procedimiento empleado, aunque éste entre también en su discurso.

En conclusión, podemos decir que la crítica humeana a las pruebas de la existencia de Dios responde a su concepción general del conocimiento humano: sólo la experiencia aporta certeza, y pretender trascender lo empírico sólo lleva a incertidumbre y a engañosos juegos conceptuales. Reducido el ámbito de aplicación de la razón humana a tan drásticas dimensiones, la teología natural es inviable. Sin embargo, el método crítico de Hume no es ni mucho menos definitivo. No sólo porque es evidente que para explicar el efecto es necesario trascender la experiencia, y que en este sentido tal tránsito sí resulta legítimo, o que la concatenación medios-fines conlleva de modo necesario —y no por una proyección antropomórfica— la percepción de una relación entre medios y fines, relación que la inteligencia capta. La imposibilidad de un retroceso indefinido deriva de la naturaleza misma de la acción causal: sin un agente primero que llevase en sí la razón de la serie causal, ¿cómo podría existir tal serie causal? Sería irracional, y de lo irracional no podría aparecer nada racional, si bien comprobamos que, efectivamente, en el mundo se da un alto grado de racionalidad comprensible a

²⁶ *Op. cit.*, 38.

²⁷ *Op. cit.*, 123.

la inteligencia. Además, ¿es el azar una alternativa seria a la causalidad divina? Por supuesto que no lo es, ya que el azar podría explicar la posibilidad lógica, pero la posibilidad real de que una cosa exista exige una causa concreta. El azar aludiría a la posibilidad lógica, pero no a la posibilidad real, y no excluiría una inteligencia ordenadora como posibilidad real. ¿Quién hizo los elementos compaginables entre sí? Más aún, ¿quién hizo esos elementos y esa capacidad de combinación? Es cuestionable, por otra parte, el concepto humeano de existencia como pura facticidad. Vemos, por tanto, que el criticismo humeano no destruye de raíz la reflexión racional sobre Dios.

BUDA, JESÚS Y MARX (2005)

Fue Siddharta Gautama, Buda, el “Iluminado”, uno de los hombres más grandes y admirados que han vivido, y en muchos sentidos, el ideal de humanidad. En él se condensa lo más bello del Oriente.

Buda nos enseñó que el sufrimiento, el dolor, la desidia y la infelicidad del ser humano, residen en su incapacidad de liberarse del deseo. El deseo nos carcome, nos hunde, nos ahoga, nos impide ver la luz de lo pleno. Así, Buda nos propuso anular, o al menos modular, los deseos que tantas veces acaban escapándose de nuestros dominios. Nos creemos poderosos, pero hasta nosotros somos capaces de vencernos. Al igual que Pascal, para quien los problemas del hombre se solucionarían si éste aprendiera a esperar, Buda proclama también hoy que todos necesitamos de la ascesis, del sacrificio, de la renuncia, de la búsqueda, de la paz, de la armonía con nuestros hermanos, con el mundo y con nuestro interior, para alcanzar el *nirvana*, la comunión perfecta entre unidad y plenitud, la *perijóresis* que los cristianos usan para describir la vida de la Trinidad, la contradicción máxima que lleva en sí su superación, la síntesis de ser y de no ser, donde la persona logrará finalmente ser lo que es y lo que puede ser. En una cultura del consumismo y de la insolidaridad, Buda nos exhorta a llevar a cabo una *ascesis cultural*, una cultura de la sobriedad y de la fraternidad, donde prime el ansia de conocimiento y de progreso, y donde sepamos estar por encima de nuestros deseos más inmediatos para anhelar, en todo momento, lo que sacia de verdad.

¿No hablaba Jesús, aquel rabí de Nazaret que conmovió a la Historia con sus palabras repletas de poesía, del mismo modo que su hermano Buda cuando nos decía que teníamos que aprender a renunciar a nosotros mismos, a amar a nuestros enemigos y a perdonar hasta setenta veces siete? Pero poco aprendemos del Nazareno, quien, como Buda, hizo de la contradicción, del “escándalo”, el símbolo de la Humanidad nueva,

donde se superarían todas las diferencias y donde todos los hombres y mujeres de la Tierra se reconocerían como hermanos. ¡Cuán lejos estamos de cumplir sus sueños, los sueños del que cantó la belleza de los lirios del campo y nos hizo ver que Dios sólo se revela a los humildes y limpios de corazón, a los que no persiguen el poder o la opresión, sino la paz, la igualdad, la justicia, el progreso y la liberación! Porque Jesús, aunque sea el Hijo de Dios para los cristianos, es el hombre por excelencia para los humanos, el prototipo de santo, de asceta y de héroe, patrimonio ya de todos los que buscan el bien.

Y vino, otros muchos siglos después, un sabio, un intelectual, un genio que recorrió inmensos campos del saber intentado promover la dignidad y el progreso de los que estaban relegados por una sociedad que sólo buscaba poder e interés. Desmitificó estructuras económicas y sociales que muchos creían (con clara intencionalidad) naturales, proclamó un mundo nuevo y una sociedad nueva sin desigualdades que, como los ideales de Buda y de Jesús, aún no se ha realizado. No creía en Dios. Es más, negaba su existencia. Pero ¿no nos invita acaso su filosofía a llegar a una imagen de Dios más pura, límpida y humana, de un Dios que en lugar de tiranizar al hombre, lo eleve a su plena humanidad, saque de él todo su potencial y lo libere de las cadenas de la alienación, del extrañamiento de su auténtico ser, el ser de fraternidad y de conocimiento? Marx enseñó que sólo acabando con la propiedad privada cesarían los males del hombre. Esto quizás no se pueda alcanzar en el mundo de lo finito, donde los propios tiempos y espacios, las culturas y los egoísmos nos impiden lograrlo. Pero sí debe funcionar como ideal, como utopía, porque las utopías mueven la Historia, nos ofrecen límites infinitos que elevan nuestras ansias de plenitud y que nos permiten unir lo absoluto y lo relativo. Negar el egoísmo y buscar una intelectualidad que ponga todo su talento y todo su afán de saber al servicio de los más necesitados y de los que sufren es sin duda una meta noble que, siguiendo la senda por la que caminaron Buda y Jesús, hoy nos compele más que nunca.

En estos tres momentos culminantes de la historia de las ideas, apreciamos la fina línea que va de Buda a Marx, y que pasa por Jesús. Ojalá construyamos hoy un mundo de grandes ideales, vividos en libertad, y demos a luz un nuevo humanismo.

HUMANIZAR Y RACIONALIZAR LA PROPIEDAD PRIVADA (2005)

El siglo XXI se nos presenta como una etapa fascinante. Claro está que todo el mundo habrá pensado que su tiempo era el más sugestivo de cuantos se habían dado, y en el que verdaderamente merecía la pena vivir. Y no andaban errados, porque al menos desde la Ilustración, la idea de progreso ha dominado el pensamiento occidental. Vano es ya aludir a mitos gloriosos y a tiempos idílicos como hiciera Platón: el ser humano ha tomado conciencia de que él lleva las riendas de su propia evolución, y de que, asumiendo y superando el pasado, debe esforzarse por hacer del futuro un espacio donde poder ser más hombre, donde poder sobreevolucionar. La utopía es una peculiar síntesis de pasado y de futuro que aspira a darse en el presente: la utopía aprende del pasado, lo estudia, y hace de las ciencias sociales y en especial de la Historia ramas del saber imprescindibles para todo humanista auténtico, preocupado por el bien de las personas. Contra la estigmatización cartesiana de lo histórico como ajeno a la racionalidad en su grado eminente (que él reservaba para las matemáticas y las ciencias que se valen de este método), hoy sabemos que las pretensiones absolutas y de exactitud milimétrica fallan clamorosamente, que la probabilidad y la indeterminación son conceptos necesarios para describir el orden fundamental que compone el Cosmos (como se puede comprobar en la mecánica cuántica), y que los problemas humanos requieren una reflexión que trascienda, pero que integre, el trabajo estrictamente científico.

En cualquier caso, podemos prever que el siglo XXI no defraudará. Un siglo en el que hemos entrado con paso tambaleante, casi al tiempo que veíamos desplomarse las Torres Gemelas de Nueva York, y sin habernos recuperado de semejante conmoción, nos preocupábamos aún más por la deriva belicista e inhumana que seguía la política internacional al son de las guerras de Afganistán y de Irak; un siglo que prometía mucho pero que, por el momento, ha dado más bien poco. Un siglo que ha confirmado los peores presagios: extensión del espíritu de la anti-Ilustración, con la difusión

generalizada de la ignorancia, del fanatismo, del antipacifismo, de la discordia... Y de nada vale tratar de refugiarse, como intentara Schopenhauer hace ya casi dos siglos, en el Arte y los supramundos. Todas las esferas de la vida, intelectual o práctica, deben contribuir al progreso del hombre y de la mujer; todas están llamadas a lograr un universo, un espacio y un tiempo, donde el ser humano se supere constantemente a sí mismo y haga del conocimiento su más eminente posesión. En realidad, una división entre lo intelectual y lo práctico, entre ciencia y acción, adolece de serios defectos: ¿por qué desligar lo intelectual de lo práctico? ¿No han sido acaso filósofos, teólogos, historiadores y poetas quienes han cambiado el mundo, quienes han legado ideas como la de separación de poderes o de autonomía de lo humano, quienes han ofrecido a cada época una imagen de Dios acorde con el *Zeitgeist*, o quienes han posibilitado con sus ideas y fantasías –véase Julio Verne o los escritores de ciencia-ficción– que muchos sueños se hicieran realidad? El saber no exige acción *a priori*, pero es su fuente más preciada y originaria. Karl Marx pasó largas horas en la biblioteca del Museo Británico estudiando, comparando, investigando, indagando, divagando, especulando... Antes de pasar a la acción tuvo que sumergirse en un mundo fascinante, el del saber, y sólo gracias a eso pudo luego erigirse en símbolo del ansia de un mundo nuevo. Desde un oscuro despacho de la Oficina de Patentes de Berna, el joven Albert Einstein puso los cimientos a una concepción revolucionaria del Universo y de lo material.

Cuatro son los objetivos prioritarios de la Humanidad en el siglo XXI:

- 1) Ejercicio consecuente y radical del diálogo interreligioso e intercultural como condición de posibilidad del progreso de todos los hombres y mujeres de la Tierra. Un diálogo abierto, sin exclusiones, interior, lingüístico, político-liberador, mítico, religioso, integral y permanente, como hace ver R. Panikkar (*El diálogo indispensable*, 2001). Un diálogo libre de ataduras ideológicas y dogmáticas (en este sentido, es absolutamente imprescindible que en cada credo, en cada religión, se instituyan “escuelas de Frankfurt”, independientes del pensamiento oficial y de la autoridad, que abran nuevos cauces de reflexión frente al peligro del fundamentalismo).
- 2) Una humanización de la propiedad privada y del sistema de mercado a fin de lograr una mayor convergencia entre pueblos e individuos.
- 3) Extensión del progreso científico y tecnológico, exploración de los nuevos terrenos abiertos por la Ciencia y un deseo firme de afrontar los desafíos que esto supone, especialmente en el campo de las biociencias, para todos.
- 4) Un respeto integral hacia el medio ambiente, buscando un desarrollo sostenible y una concienciación global del valor y de la necesidad de la Tierra para el progreso, y de su importancia decisiva para el conocimiento y la ciencia aplicada.

En suma: difundir una concepción dinámica, evolutiva y científica, del mundo y de la Historia, que permita a todos los hombres y mujeres tomar conciencia de su capacidad de progreso y de innovación, así como de su autonomía, libertad e igualdad,

todo ello en el marco de una cultura de la fraternidad que canalice las diferencias y las utilice para bien (es decir, para posibilidad de avance y de afirmación del hombre) de la Humanidad. En palabras de K. Marx, “algún día a la ciencia natural se incorporará la ciencia del hombre, del mismo modo que la ciencia del hombre se incorporará a la ciencia natural; habrá una sola ciencia” (*Manuscritos de economía y de filosofía*, 3, IX). Hoy estamos cada vez más preparados para ofrecer una visión unitaria y dinámica de la realidad, donde la tradicional dualidad entre materia y mente, o entre materia y espíritu, es contemplada desde la óptica de la convergencia de lo finito en lo infinito, del infinito como límite de lo finito pero que ya está incoado en lo finito. Advertimos en nuestros días la creciente convergencia entre todas las disciplinas hacia preguntas similares, métodos análogos y amplios... Y K. Marx constituye un valioso ejemplo del deseo de integrar ciencias humanas y naturales: en ambas, es el mismo ser humano quien piensa e indaga.

A nivel ético, esta propuesta implica una opción clara: un relativismo inspirado en la izquierda solidaria y científica, un relativismo que para ser tal requiere como condición de posibilidad la dignidad de la persona humana, ya que quien piensa y quien relativiza, para hacerlo, necesita ser ante todo persona libre. Supone no dar preferencia a ningún programa ético sobre otro, o a ninguna ideología o religión sobre otra, mientras no alteren ese fundamento de relatividad que es la dignidad humana. Así, por ejemplo, el sistema hindú de castas es insostenible desde argumentos culturales o etnográficos, ya que atenta contra la dignidad de la persona, negando a ciertos individuos el carácter de persona sin más razones que el de obsoletas tradiciones, contrarias al progreso y a la Ciencia, y defenderlas sería contribuir a esa violación de los Derechos Humanos –formalización del principio de dignidad humana– e ignorar el genuino espíritu de la religión hindú, amparándose en tradiciones históricamente contingentes. Lo mismo podría decirse de otras religiones que lesionan gravemente la dignidad de la mujer o restringen sus derechos y deberes. Hoy verdaderamente podemos decir, con Protágoras (aunque los griegos, por su cosmocentrismo, no habrían compartido nuestra interpretación), “el hombre es la medida de todas las cosas”, y no tanto el hombre como la posibilidad del hombre. El ser humano y sus posibilidades son las fuentes de la Ética y del Derecho. Afirmación tan tajante no contradice el relativismo, sino que actúa como su condición necesaria: el humanismo genuino funda el relativismo auténtico.

Nuestro relativismo supone un acto de valentía intelectual, un decir “no” a los miedos e inseguridades que se deriven de la pérdida de certezas, y un “sí” a la persona, un “sí” al hombre y a la mujer. Nada es definitivo, ni siquiera la izquierda, pero sí lo es la posibilidad humana, insoslayable pero inagotable en categorías rígidas. Por tanto, el verdadero humanismo conlleva analizar atentamente cada situación y cada tiempo para ver qué dan de sí las posibilidades humanas y a qué horizontes y espacios llevan, en lugar de presentar teorías apriorísticas y deterministas del progreso humano. Un humanismo temporalista, abierto al futuro, con previsión y con conocimiento de

lo pasado, que se preocupe más por ampliar su juicio (por “ver más y más allá”) que por defender a ultranza sus postulados. Implica, en última instancia, abandonar todo postulado que no sea el de la posibilidad humana. Los existencialistas (descollando Heidegger y Sartre) definieron al hombre como existencia antes que esencia, como potencia antes que acto, y ciertamente percibieron que lo más característico del ser humano es esa indeterminación, esa apertura que los hace capaces de ser sobrehumanos y transhumanos, capaces, en definitiva, de progreso.

La utopía es relativizable, pero como no es algo cerrado, es condición necesaria y suficiente para la vivencia auténtica del relativismo. La democracia es expresión máxima de ese relativismo humanista, pero una democracia que no caiga en el error, en la falsedad y en la corrupción a la que se ven abocadas las democracias actuales, como se deduce de las siguientes consideraciones:

- 1) La no universalidad de la Justicia. En el sistema presente, quienes más tienen, quienes más poder y dinero acaparan, pueden conseguir a los mejores abogados e incluso evadirse de la ley. Hasta los Estados caen en atroces crímenes sin que sus gobiernos o dirigentes sean por ello juzgados (véase en la guerra de Irak, o en las acciones de la CIA, y de la KGB en su momento, contra pueblos, individuos y culturas).
- 2) El control político, ideológico y mercantil de los medios de comunicación, que en lugar de cauces de expresión libre se convierten en adalides y corifeos acríticos del partido o del grupo al que sustentan, sin valentía para afrontar los verdaderos retos de una sociedad plural, ni tampoco para denunciar la injusticia. Exponen lo que les interesa y ocultan lo que les perjudica. Es necesaria una revisión urgente de los contenidos y de las formas de todos los medios de comunicación: un sí a la pluralidad, un no al partidismo caciquil y retardatario.

En suma: urge, para que nuestras democracias no tengan sólo de verdadero el nombre, una reforma profunda, social, plural e intelectual, con posibilidades de discutirlo todo, sin tabúes de lo políticamente correcto. Urge decir no a los ejércitos, a la inversión en armamento en lugar de desarrollo, a la inversión en investigación civil en vez de en tecnología militar. Un no a las agencias secretas, a los paraísos fiscales, al ocultamiento de información y al secretismo, un no al control global de las economías (con instancias como el FMI o el Banco Mundial) que ha sellado la divergencia y la desigualdad, con una miopía social y científica sin igual, incapaz de proponer alternativas a la brecha que surge entre países ricos y países pobres, más preocupado por extender un capitalismo salvaje que por difundir “salvajemente” y sin temores el conocimiento y la Ciencia a todos. Un sí a la alianza de civilizaciones, a la alianza contra el hambre, el terror, la ignorancia, el despotismo y el imperialismo. Un sí al humanismo, que entronca con las tradiciones más genuinas de todas las culturas, de la Ilustración a China.

El mayor descrédito contra la democracia y el humanismo social y político (que es, en definitiva, la cultura de la fraternidad) viene de los intentos de imposición a la fuerza

de este sistema, como se han efectuado en los últimos años en países como Afganistán o Irak. En palabras de Juan Pablo II, “las ideas no se imponen, se proponen”, y el escritor y premio Nobel ruso A. Solshenitsen ha señalado que la democracia no puede ser exportada y extrapolada, sino que debe brotar del sentir y de la firme y pacífica determinación de los pueblos. Antes que imponer una democracia que, además, es en muchos aspectos un fraude, más valiera que los estados y los ejércitos se esforzasen por extender la educación. Hemos de buscar una democracia en sentido pleno, libre de dominios (J. Habermas), y con un fondo social irrenunciable. El rechazo a la Constitución Europea por amplios sectores de Francia y de Holanda es prueba fehaciente de que numerosos colectivos del continente europeo (que goza de una importante tradición filantrópica y de una estela de pensamiento de izquierdas que atenta directamente contra la ideología de la uniformidad exportada de los *think tanks* norteamericanos: no en vano el socialismo, en su dimensión filosófica y científica, nació en Europa, y desde allí ha podido inspirar a multitud de intelectuales en todo el mundo, tratando de inculturar ese socialismo) rechazan frontalmente las prácticas neoliberales, el capital por el capital y el mercado por el mercado, y comprenden que el individuo sólo se comprende plenamente a sí mismo en interacción con la dinámica social. El verdadero progreso es el progreso social, posibilitado por los progresos individuales, ciertamente, pero que emerge como un progreso autónomo: el de la sociedad en cuanto tal, y por ello el Estado debe afanarse por humanizar lo individual. El crecimiento económico no es real si no se traduce en un crecimiento convergente y equilibrador, gobernado por las necesidades de las personas (el ser humano, decía K. Marx, es un ser de necesidades, y más aún podríamos avanzar diciendo que el ser humano es un ser de posibilidades, y que la sociedad debe dar cauce a todas las posibilidades de todos los individuos). El socialismo científico es perfectamente compatible con el espíritu democrático (Salvador Allende, marxista y demócrata, lo ejemplificó con su vida y con su injusta muerte), ya que la democracia puede constituirse sobre un sustrato teórico y práctico socialista, que consagre políticas sociales y de progreso. Urge entonar un sí rotundo a la democracia, que signifique institucionalizar también la igualdad y la fraternidad, y no sólo una libertad que en muchas ocasiones guarda poca relación con el concepto genuino de libertad como posibilidad y al mismo tiempo como *liberación* de las ataduras y de las enajenaciones económicas, sociales, ideológicas y morales que alienan a la persona, impidiéndole desarrollar plenamente su humanidad, su capacidad, sus opciones. Libertad y liberación deben ir necesariamente parejas, ya que no puede existir libertad sin justicia, libertad verdadera sin que quienes sufren presos de lo infraestructural o de lo supraestructural, y no pueden encontrar su lugar al margen de estas dos dimensiones creadas por los hombres, logren emanciparse de la esclavitud que les paraliza y desarrollen su auténtico potencial. Por otro lado, una democracia en sentido pleno exige la vivencia profunda del multipartidismo, y en ningún caso de un bipartidismo (como ocurre en Estados Unidos y en menor medida en España) que ciega el horizonte político y resta posibilidades de desarrollo, ahoga la creatividad

y excluye injustificadamente opciones. Además, el bipartidismo conlleva dominio informativo y manipulación. Firmeza asimismo en el mercado y en los medios, y un compromiso con el equilibrio dinámico global y sostenible y con la solidaridad: estos objetivos deben estar presentes en toda democracia.

El fin del progreso es erradicar el sufrimiento, la alineación, lo que resta posibilidades al ser humano (el brillante teólogo E. Schillebeeckx dedica un capítulo memorable a la cuestión del sufrimiento en “Una praxis capaz de vencer el sufrimiento”, *Cristo y los cristianos*, 1982, 653-697). Esta visión, genuinamente socialista, se aleja en sus grandes líneas de la reciprocidad que se parece derivar de la teoría hindú del *karma* y del *dharma*, de la regulación y del fijismo. ¿Dónde situar en un escenario tan fatalista la solidaridad, la utopía, la “gracia”? El ser humano, con su inteligencia y su visión de futuro, debe realizar una crítica profética a esta religión de la India, y a todas las religiones en general, desde el fundamento de la persona y de sus posibilidades. Karl Marx, profeta también para el siglo XXI, comprendió que el sufrimiento no es algo arbitrario, enigmático o misterioso, algo que escape a la capacidad humana de entender causas, fines y medios, sino que está motivado por injusticias sobrepuestas o infrapuestas, cuyo responsable inmediato es el propio hombre, a través de los espacios socioeconómicos que ha legitimado históricamente. En particular, el sufrimiento se nos muestra (por la inercia del egoísmo humano) como sinónimo de *plusvalía*.

En la noción de plusvalía reside la clave de la obra de K. Marx y de su Economía. Toda una visión del hombre, de la sociedad y del mundo se deriva de este concepto. Conviene, por tanto, ir a sus raíces, cuestionarlo, criticarlo, advertir las posibilidades que de él se derivan y las soluciones en el ámbito de la *praxis* que ofrece. Plusvalía equivale a valor añadido con respecto al valor originario resultado del trabajo productivo de un individuo. Si el capitalista (es decir, quien en último término controla los medios de producción) pagase al trabajador exactamente lo que su trabajo realizado merece, no habría lugar para el beneficio. En efecto, no habría posibilidad de ganancia, sólo de retribución precisa: el equivalente de trabajo del obrero se intercambia por el equivalente en términos de dinero que el capitalista otorga al obrero. Pongamos que su trabajo, objetivamente (si es que se pueden encontrar métodos objetivos para medir el trabajo, quizás a partir de los efectos), valga x . El capitalista vende el producto del trabajo del obrero a $x+y$. Podría decirse que el capitalista está siendo injusto, porque si lo vende a $x+y$ es que, en realidad, el trabajo del obrero valía o podría haber valido $x+y$. Pero esto no es así, ya que el capitalista le ha retribuido al trabajador lo que objetivamente vale su trabajo. Que él lo quiera vender a un precio más elevado es su problema: el trabajador ya ha recibido el valor exacto de lo que ha producido, el valor justo. La oferta y la demanda, que no pueden considerarse leyes universales como las científicas (aunque, si nos ceñimos a un criticismo radical, tampoco éstas lo serían, y en su raíz estaría, como puso de relieve K. Popper, la incertidumbre) o las lógicas (si es que los primeros principios lógicos, como el de contradicción-identidad, son tales, ya que nada impide pensar que en otro universo posible la contradicción se superase

y no existiesen opuestos, y por otra parte, al enunciar estos principios, empleamos conceptos siempre discutibles), pero constituyen tendencias generalizadas, regulaciones empíricas. La libertad de decisión y de acción del capitalista le permite vender lo que él obtiene del trabajo del obrero al precio que él considere oportuno, y la justicia estricta y matemática radicarán en que él remunere al obrero con el valor exacto de su trabajo. Nada impide que el trabajador, el que controla los medios de producción y retribuye al empleado en función de equivalentes de dinero (y el obrero en equivalentes de trabajo), exija más en el mercado.

Ciertamente hay ya una injusticia a ese nivel: la injusticia del egoísmo. El capitalista, *sensu stricto*, si no se guiase por la lógica del beneficio sino por la de la equidad, pagaría al obrero el valor objetivo de su trabajo y vendería el producto a ese valor. No habría, por tanto, beneficio ni desigualdad económica, sino una red de trueques, de intercambios exactos, sin plusvalores ni intereses. Pero el respeto a la libertad supone respetar, en cierta medida, ese egoísmo casi imperceptible que K. Marx atisbó con tanta claridad. Sólo una conversión moral del hombre lo alejaría del egoísmo, pero esa corrección nunca sería científica y universal. La cultura de la fraternidad, que haría que libertad (que el capitalista pudiese vender el producto al precio que él quisiera) e igualdad (que el obrero recibiese exactamente el valor de cambio de su trabajo, su valor en el mercado, y así no habría diferencias entre capitalista y obrero) conviviesen, es mera utopía si no se hace a nivel global. Porque, como hemos visto, a nivel individual, “atómico” en términos sociales, esa injusticia primigenia nos es esquivia, ambigua y discutible. Sin embargo, a nivel global sí es claramente visible, obvia para todos, y además pueden proponerse soluciones que, si bien no atacan el problema de raíz (quizás porque la raíz resulta teórica y prácticamente escurridiza), regulan y equilibran el sistema actuando como correcciones universales que revierten también a nivel individual o “atómico”. La plusvalía se asemeja, en cierta medida, a la probabilidad: sólo funciona en grandes números. La solidaridad efectiva y real debe operar a nivel global, y la moralidad y la educación, principalmente, en el plano del individuo.

Un reajuste *global* debe ser el cauce para acabar con los desequilibrios económicos y sociales. Es en el ámbito de lo global donde se perciben con mayor nitidez las desigualdades, y de ahí la importancia de la globalización como fenómeno que permite ver lo positivo y lo negativo de la extensión del modelo de mercado. Una corrección de inspiración socialista es capaz de convivir con los logros del sistema de mercado (en especial, el de la libre iniciativa del individuo), ya que todo crecimiento posible lo transforma en un crecimiento convergente, necesariamente limitado mientras existan focos de pobreza y de marginación, pero que, al distribuir el crecimiento global y al difundir los ideales de la fraternidad y de la solidaridad (el “no hay un yo sin un tú”, de L. Feuerbach), a la larga conlleva una convergencia entre personas y naciones, un desarrollo sinérgico. La fuerza, la energía creativa de la Humanidad, debe proyectarse, más que en la acumulación del capital, en la búsqueda de la convergencia.

Los hombres de nuestro tiempo proyectan en el dinero su ilusión, su poder: lo toman como fin, como algo intransitivo, cuando el dinero es una realidad transeúnte, que no se agota en sí misma. Es expresión de la enajenación, y por ello debe ser controlado y equilibrado: humanizado. En palabras de K. Marx, “La universalidad de su cualidad es la omnipotencia de su esencia” (*Manuscritos de economía y filosofía*, 1844, 3, XLI).

El ansia de universalidad (y ante todo, el ansia de humanidad) lleva a contemplar el socialismo, en sus tentativas científicas y políticas, como un espacio de reflexión y de vivencia, de crítica y de utopía (siguiendo a W. Benjamin, la utopía está en la raíz de la Historia). Albert Einstein, cuyos méritos no se reducen exclusivamente a haber sido el padre de la incipiente ciencia cuántica y, ante todo, a haber formulado dos teorías (la relatividad especial –de la que se deduce la equivalencia entre masa y energía– y la relatividad general) que han modificado sustancialmente los conceptos tradicionales desde los que mirábamos al mundo, sino que también fue un paladín teórico y práctico del pacifismo y del socialismo, escribió: “Creo que el peor daño que ocasiona el capitalismo es el deterioro de los individuos. Todo nuestro sistema educativo se ve perjudicado por ello (...) Estoy convencido de que existe un único camino para eliminar estos grandes males, que pasa por el establecimiento de una economía socialista, acompañada por un sistema educativo que esté orientado hacia objetivos sociales. Dentro de este sistema económico, los medios de producción serán propiedad del grupo social y se utilizarán según un plan (...) Una economía planificada podría ir unida a la esclavización completo de la persona” (*¿Por qué el socialismo?*, en *Monthly Review*, Nueva York, mayo 1949). Claro está que el propio Einstein nos advierte del peligro de un sistema socialista: enajenar a la persona (justamente lo que el socialismo había pretendido evitar y erradicar: la alienación, el extrañamiento del hombre con respecto al hombre), impedirle ser persona, recortar su libertad, controlarla, utilizarla como medio y no como fin. Sólo una educación en la fraternidad democrática y su institucionalización en un espacio social pueden hacer frente a este riesgo.

Proponemos, en consecuencia, una reflexión profunda sobre los fundamentos del sistema de mercado y los orígenes de la injusticia social y material que propicia. Como hemos visto anteriormente, tal injusticia, aunque se perciba ya a nivel infraestructural, toma forma en la escala global, supraestructural, y por tanto las correcciones, que no son sino intentos de humanizar la propiedad privada como eje del sistema de libertad económica, deben efectuarse a este nivel. Cabe postular, así pues, un factor funcional *G* que represente la superación positiva de la propiedad privada. Marx creyó que anulándola se alcanzaba la verdadera síntesis, pero ésta consiste en mantener los opuestos en un equilibrio dinámico (igualmente, la síntesis no se logra aniquilando la religión, sino superándola, dándole un nuevo contenido, integrándola en la dinámica humana y transformándola al servicio del hombre y del Dios-comunión). *G*, una función global de corrección, que canalice la totalidad de las plusvalías en inversiones y programas de desarrollo obligatorios a fin de lograr el equilibrio entre las distintas sociedades, posibilitará la institucionalización de una cultura de la fraternidad, que no será una

mera utopía dependiente del buen hacer de los individuos, sino que tomará raíz en la estructura misma de la sociedad, determinará la economía como economía de la solidaridad y limitará la propiedad privada para humanizarla y ponerla al servicio de todos, fijando el alcance máximo de las posesiones que un solo individuo pueda acumular y distribuyendo los excedentes (auténticos plusvalores) en programas de desarrollo en las zonas más desfavorecidas. Una función, por tanto variable, pero determinable en cada momento y en cada situación geopolítica, que humanice el proceso globalizador. Una función que, en consecuencia, varíe de forma inversa con la población: a mayor población, menor será la cantidad máxima de bienes (líquidos, inmuebles o financieros) que pueda adquirir un único individuo, ya que se necesitará una mayor distribución.

La igualdad buscada no consiste en conseguir una renta equivalente para todos los individuos, aunque este objetivo pueda constituir un límite, un ideal. Sería injusto, por otra parte, que quienes trabajan con más intensidad o se esfuerzan más fuesen discriminados a favor de una falsa concepción de la igualdad humana. Igualdad significa aquí, ante todo, solidaridad, comunión entre personas, liberación del sufrimiento, y la humanización de lo privado que proponemos no destruye lo privado en aras de lo común, sino que lo regula y lo canaliza al servicio de la sociedad. Los que trabajen más y mejor seguirán teniendo más, ciertamente, pero la diferencia relativa será necesariamente menor que la que existe actualmente. La reducción de la desigualdad potencia el desarrollo social, científico, cultural, político y religioso. Reducir el coeficiente de Gini al mínimo valor posible que mantenga la libre iniciativa individual y remunerar en justicia, es el objetivo de la reestructuración a nivel global de la Economía; reestructuración que es imposible sin una extensión del conocimiento y del espíritu democrático, ya que, como ha mostrado A. Sen, la democracia efectiva (el control popular, y no el mediático o financiero) es condición *sine qua non* (aunque no suficiente) para el crecimiento y la lucha contra la desigualdad.

KARL MARX (2005)

Los genios no mueren, y la obra de Karl Marx (1818-1883) puede considerarse como una de las más influyentes en el pensamiento y en las ciencias sociales de los últimos siglos. Un intelecto asombroso que, más allá de las polémicas y las controversias ideológicas que lo hayan podido oscurecer, propuso una visión unitaria de la realidad. El rotundo fracaso de la aplicación estricta de sus principios económicos y políticos en Estados como la Unión Soviética ha hecho creer que la figura y las ideas de Marx habrían de desaparecer con la misma velocidad a la que los ladrillos del Muro de Berlín se venían abajo. Nada más alejado de la realidad, porque si bien el marxismo como alternativa económica y política al actual sistema liberal no parece real, muchas de sus propuestas, predicciones, conclusiones y principios muestran cada vez más una vigencia avalada por la profunda crisis que vive el capitalismo. La rapidez con que Francis Fukuyama anunciaba el final de la Historia –sentencia ésta tenida ya por peregrina y atrevida– puede haber sido un inconsciente anuncio del estado de coma que vive la ideología política y económica dominante. Hoy ya son muchos quienes advierten que el actual sistema, con sus efectos devastadores en el Tercer Mundo, está propiciando la apertura de brechas y escisiones entre países, naciones y religiones, y que de no hacer nada, de no proponer algo más que parches y soluciones de urgencia para un problema endémico que afecta al liberalismo de raíz, los conflictos aflorarán con inusitada fuerza y, lo que es más grave, seguirá existiendo una horrible estela de sufrimiento humano en amplias regiones de la Tierra.

En particular, queremos resaltar algunas dimensiones fundamentales del pensamiento de K. Marx que pueden seguir siendo válidas en nuestro tiempo:

- 1) Una *concepción dinámica* y evolutiva del Universo y de la sociedad. En efecto, la primera ley dialéctica de Marx-Engels reconoce que el progreso y el

surgimiento de nuevas formas responden, en esencia, a la relacionabilidad de las entidades materiales y humanas. El progreso es superación de conflictos o, simplemente, superación de relaciones parciales en relaciones que abarcan más aspectos o dimensiones de la realidad. No sólo la evolución natural, clave en todas las disciplinas biológicas (genética, historia natural, zoología, botánica...), sino la evolución cósmica (véase la teoría del Big Bang), el concepto de progreso social y político, la visión evolutiva del hecho religioso, etc., están impregnados de un acercamiento dinámico a la realidad. Frente al fijismo de formas que postulaba Aristóteles, sabemos ahora que las formas no son algo predado o predeterminado, sino que lo más propio y nuclear de la forma y de la complejidad reside precisamente en ser el resultado de movimientos previos, de dinámicas antecedentes, que en conjunto vienen a llamarse “Evolución”. Marx es, por tanto, un filósofo que supo asumir consecuentemente la idea de evolución, entonces en auge en las ciencias naturales, para la teoría y la praxis social. La unidad entre teoría y praxis procede, en último término, de una visión evolutiva y dinámica del hombre y del Cosmos. Sin duda, el principal problema de la filosofía marxista es su materialismo. Si por materialismo entendemos la afirmación de que el único tipo de realidad que existe es la material, claro está que dicho postulado no podrá demostrarse nunca por métodos estrictamente científicos, porque éstos han sido diseñados para estudiar en exclusiva la realidad material, pero no para afirmar que la materia sea la única realidad. El materialismo se tornaría, en ese caso, en un capricho ideológico que conllevaría el riesgo de ver al hombre como pura materia. Su dignidad respondería solamente a una convención social. En cambio, la visión “espiritualista” corre el riesgo de evadir respuestas que el hombre puede encontrar por sí mismo, situándolas en supramundos o supraentidades que en realidad absorben todo cuanto ignoramos. Sería un lastre para el progreso científico y sapiencial. Y, ¿por qué no pensar en el alma como el “más allá” de la materia, el límite infinito de la materia, la posibilidad, el progreso de la materia? De este modo, la materia no se agotaría en ella misma, en su “estado” evolutivo, sino que sería en esencia una realidad abierta, indeterminada en última instancia, y dicha apertura, dicha capacidad, sería lo que tradicionalmente se ha llamado “alma” o “forma”. Lo material y lo espiritual responderían a lo “estructural-estático” y a lo “dinámico-progresivo”, y sólo la combinación de ambos habría propiciado la Evolución. ¿Es el pensamiento material? ¡No sólo! Es la capacidad, la posibilidad de la materia: la indeterminación a la que puede abrirse la materia. No es algo estructural, estático, “neuronal”, sino la capacidad misma, el límite infinito y asintótico al que tiende la estructura material. Además, esta perspectiva no reduccionista (sino “ampliacionista”) permite hacer justicia y unir (que es precisamente lo que el pensamiento de Marx siempre se propuso) a grandes tradiciones culturales de la Humanidad, cuya negación o expulsión

del horizonte intelectual humano como erróneas, engañosas o pueriles sería a todas luces impropio. Además, un concepto que siempre ha traído de cabeza a los teóricos marxistas, el de “libertad”, encuentra ahora su lugar. La libertad es la posibilidad del hombre, el límite infinito al que puede tender y abrirse, arraigado y enraizado en su constitución estructural. No es algo superior que “advenga” al hombre por misteriosos designios sobrenaturales, sino que es precisamente el resultado de la realidad en cuanto dinamismo.

- 2) La religión, aunque no corresponda a la imagen estereotipada y simple de “opio del pueblo” o de un “opio para el pueblo” cuidadosamente dosificado por la clase poderosa, ha hecho alarde, a través de tantos siglos como la aspiración humana a entrar en comunión con lo divino lleva existiendo, de claras contradicciones con su genuino espíritu, de confrontaciones innecesarias y en algunas ocasiones naturales con la ciencia y con el progreso en el conocimiento. No es que los hombres y mujeres hayan proyectado en una supuesta superentidad todas sus aspiraciones, proyectos e ilusiones, y que ciertos individuos se hayan aprovechado de esta debilidad humana de alinear fuera de sí lo que en realidad es mérito o responsabilidad suya, gestando sistemas (las religiones institucionalizadas) que encontraron un fiel aliado en el poder político; esto ha podido ocurrir, pero en contadas ocasiones. Aceptemos por un momento que esas ansias de comunión hayan sido sinceras, que los hombres y mujeres hayan creído que realmente existía un ser llamado Allah, Brahman, Yahvé, el Gran Arquitecto..., que escuchaba sus plegarias y que regía sus destinos providencialmente. Aceptémoslo, para hacer justicia a los sentimientos de tantos millones de personas. Pero en el momento en que tal aspiración se formaliza, se le dota de una base conceptual y teológica, y pasa del estado de mero sentimiento de apertura hacia lo infinito (que dijera Schleiermacher) a convertirse en un auténtico factor social, político o incluso científico (como en las teorías creacionistas que abanderan grupos fundamentalistas norteamericanos, y que no son sino una vulgar reedición del modelo del “deus ex machina” de la Antigüedad; o sea, todo lo que la Ciencia en sentido propio había tratado de apartar del campo del conocimiento empírico). Entonces, “Dios” corre el riesgo de hacerse una causa de alineación, de subdesarrollo y de engaño. ¿Por qué la religión ha estado, en muchos casos, ligada al subdesarrollo? La próspera Europa se seculariza, mientras que Latinoamérica o África son fiel cantera de reclutamiento para adeptos de los más diversos credos. ¿Por qué? ¿Se debe exclusivamente al individualismo, al hedonismo, al auge del consumista que ciega e impide mirar a lo alto? Podría ser así, ciertamente, pero no en todos los casos, y en especial en el de los intelectuales. Europa lleva a sus espaldas una larga tradición de pensamiento filantrópico y social, también agnóstico o ateo, que no encaja en ese esquema. También es verdad que sociedades muy avanzadas como la norteamericana son profundamente religiosas, pero habrá

que determinar en qué sentido son religiosas, y si existe o no un divorcio entre la clase pensante y el resto de la población. Por supuesto, si por religión se entiende la asistencia acrítica y puramente sociológica a actos y rituales, el secularismo va ganando la batalla. Pero lo que proponemos aquí, inspirados en una de las grandes ideas legadas por K. Marx, es contemplar lo divino y lo que tantos hombres y mujeres a lo largo de milenios han reconocido como “Dios”, no en tanto que respuesta, en tanto que factor que explique el orden social, político, económico, histórico o científico, sino como la *pregunta* que nos ha acompañado siempre y que es la manifestación más elevada de la capacidad humana de infinita novedad y de infinita insatisfacción. En suma: veamos a Dios como una pregunta y no como una respuesta a nuestros interrogantes; como la pregunta de las preguntas, que es lo que realmente une esa búsqueda que ha definido a las grandes tradiciones religiosas y culturales de la Humanidad. Sólo así la religión dejará de estar asociada al subdesarrollo y a la ignorancia; sólo así la religión tendrá futuro. Nadie, ninguna institución o grupo, posee esa pregunta (al contrario que la respuesta, que sí puede ser poseída, incluso de modo exclusivo, lo que ha provocado innumerables conflictos, choques dialécticos innecesarios que han manchado el nombre más bello de los nombres...), y ningún lazo es más fuerte que ese constante e interminable deseo de autosuperación y de conocimiento que ha ennoblecido a nuestra especie. Convirtamos las religiones en comunidades ecuménicas que caminan junto al resto de los hombres en la búsqueda de respuestas, conscientes de que quizás no haya más respuesta que la pregunta misma, y que seamos nosotros quienes debamos ir construyendo esa respuesta. Así como “la Creación ha sido dada a los hombres”, somos los hombres quienes debemos trazar el camino que nos mantenga en la pregunta. Seguramente, dar gloria a Dios consista ante todo en participar de la tarea común de la Humanidad: vivir, buscar, aprender, conocer, amar...

- 3) Marx resaltó el peligro siempre cercano de que el propio sistema capitalista acabe autodestruyéndose. Hoy en día, quienes más poseen, quienes más medios y factores de producción de riqueza o de tecnología han acaparado (por méritos o por deméritos), acumulan más, absorben más, monopolizan más. Por una cuestión de equilibrio, de convergencia y de divergencia, esto genera que los países pobres, alejados de las riendas del sistema capitalista (riendas difícilmente ubicables e identificables), con mercados incapaces de competir con las grandes focos comerciales de los países prósperos, se empobrezcan aún más. Los países pobres vuelven a ser los mercados cautivos de la época colonial, sin capacidad de acción. En consecuencia, las leyes de concentración del capital y de empobrecimiento progresivo que Marx dedujo a partir del concepto de plusvalía parecen cumplirse escrupulosamente. La existencia de una clase media en los países desarrollados no soluciona nada, porque ni se

ha extendido universalmente ni está claro que para que dicha clase subsista no sea necesaria la infraexistencia laboral de otros colectivos. Asistimos a este fenómeno en los países occidentales que han recibido inmigración en los últimos años: trabajos “clásicos” de la clase proletaria son asumidos por un nuevo colectivo, el inmigrante, que se ve obligado a heredar muchos de los males endémicos que las clases medias y altas creían ilusoriamente haber eliminado simplemente porque ellas ya no tenían que sufrirlos. Los parches y las soluciones superficiales pueden valer a corto plazo (la tasa Tobin, la donación del 0'7 % de los productos interiores brutos de los países avanzados, la condonación –absolutamente justificada y urgente– de las deudas de los países pobres...), pero a la larga no hacen sino avivar las heridas, dando la imagen –injusta, falsa y perniciosa– de que si los países pobres sobreviven no es por sus capacidades, sino por la caridad de los países ricos. Evidentemente, ningún analista serio lo creería, porque está claro que si los países pobres han sido incapaces de subirse plenamente al tren del capitalismo es porque, en gran medida, el capitalismo les ha sido impuesto, como algo extraño y exógeno a sus formas tradicionales, lo que, sumado a la vertiginosa aceleración económica y política que vive nuestro mundo, ha impedido que en tan corto lapso hayan asumido lo que este sistema comporta. ¿Por qué debe ser el capitalismo, y más aún en su actual versión y con los complementos políticos, sociales e ideológicos que lo acompañan, el único sistema posible? ¿Es el fracaso del marxismo como economía prueba de la insuperabilidad del actual sistema capitalista? Nadie negaría el derecho a la propiedad privada, o al enriquecimiento, o al libre intercambio... Parecen adquisiciones justas de la Humanidad, y han costado mucho trabajo. Pero tampoco nadie negaría el derecho a la justicia, a un reparto equitativo de la riqueza que se basa, sencilla y llanamente, en el hecho de que todos somos ciudadanos de un mismo mundo, y en que si unos se enriquecen es, muchas veces, gracias a que otros se empobrecen, y en cualquier caso gracias a vivir en un mismo planeta y a que existan humanos que puedan comprar cuanto ellos ofrecen. Institucionalicemos, así pues, la fraternidad: institucionalicemos el equilibrio entre igualdad y libertad. ¿Cómo? Parecerá utópico o surrealista: limitando la fortuna máxima que un solo individuo pueda acumular. Esta idea está ya barruntada en la fe báhá'í. Funcionaría a modo de constante económica universal, y las sucesivas adquisiciones que rebasaran dicha constante deberían, por concepto, ser invertidas en países subdesarrollados, en programas educativos, ambientales y médicos. ¿Frenaría este límite a la riqueza individual el progreso económico? Ciertamente, ha sido la ambición insaciable de muchas personas lo que les ha llevado a realizar grandes obras, y la limitación de esa ambición podría conllevar frustración, supondría un lastre terrible para muchos. Pero, ¿por qué? ¿Acaso no es más estimulante que, alcanzado un nivel razonable, incluso elevado y holgado, de riqueza, el resto de mi trabajo contribuya a hacer un mundo mejor,

y redunde indirecta y directamente —permitiendo salvar lo salvable del sistema de mercado— en mí? ¿Es esto utópico, imposible o ingenuo? Al igual que hemos impuesto la igualdad o la libertad a la fuerza, hagamos lo mismo con la fraternidad, y propongamos un sistema económico, político y social coherente que lo sustente. La imponderable libertad humana y la no exactitud de las ciencias económicas y sociales pueden hacer pensar que el hombre está condenado a la divergencia: a su ambición, a sus tendencias individualistas, al desarrollo explosivo por un lado y al subdesarrollo en el otro extremo. Pero una visión dinámica de la libertad, que la contemple no como una entidad misteriosa e incontrolada, sino como la posibilidad misma del hombre en su materialidad, en su “cosmicidad”, en su sociabilidad, nos lleva a plantear no una regulación, sino una canalización de la libertad en el contexto más amplio del progreso. Una constante universal para la Economía, un acuerdo (basado en cálculos o estudios de optimización) fundamental que sintetizase libertad e igualdad por la vía del conocimiento y de la universalidad, podría ser el comienzo de una profunda reformulación del sistema de mercado y de la ideología que lo apoya o que de él se deduce, para construir un sistema auténticamente humano: un sistema de progreso global, un sistema que posibilite la superación continua del hombre en todas sus dimensiones, en todo tiempo y en todo lugar. Una renovación de la democracia desde la clave de la cultura de la fraternidad, que integra los logros de la Ciencia y de la tecnología con los horizontes del pensamiento humano y de las ciencias sociales, para crear un mundo verdaderamente global, donde lo más definitorio del hombre (su capacidad de progreso y de superación constante) se convierte en principio rector del orden social. Dicha capacidad infinita de progreso no implica que siempre se haya dado de modo efectivo, sino que como posibilidad es innegable e insoslayable. Lo contrario sería esclavizar y engañar al hombre, cuya verdad es precisamente su posibilidad, su capacidad: ¿existe una definición más indeterminada y abierta de “verdad”? Queda excluida toda relativización de la vida humana y de los Derechos Humanos, por cuanto son condiciones de posibilidad de todo progreso, de toda reflexión y aun de toda relativización: sin sujeto, no podría haber nadie que relativizase, juzgase o progresase.

Los tres aspectos anteriormente tratados, que en nuestra opinión sintetizan los puntos válidos y todavía sugestivos de la obra de K. Marx, se han materializado en tres movimientos globales de importancia creciente:

- 1) Una cultura científica y tecnológica, inscrita en el marco de una sociedad del conocimiento y de la información en constante progresión y transformación, acelerada por fuerzas que brotan de sí misma y, en última instancia, de la capacidad infinita de progreso y de autosuperación que define al hombre y a la realidad. El auge de una visión dinámica y evolutiva del Universo y de la sociedad, la relevancia de términos como “diálogo” o “tolerancia” (superaciones que

- mantienen a los contrarios unidos en una tensión dinámica; precisamente, una de las nociones más interesantes de las ciencias empíricas es la de “equilibrio dinámico”), la conciencia en torno a la globalización, los movimientos ecológicos (que integran al hombre en la naturaleza gracias a una teoría evolutiva que los relaciona científica e históricamente), etc., prueban la grandeza de una idea, la de progreso, que, sin ser genuina de Marx, él supo integrar en su obra.
- 2) El auge de las teologías de la liberación, que han pasado de ser un fenómeno exclusivamente cristiano (o de planteamiento cristiano) a convertirse en una metodología de aplicación universal a todas las religiones. En efecto, las teologías de la liberación tienen como horizonte primordial la síntesis entre la aspiración humana a la comunión con la Divinidad y la aspiración humana al progreso terreno y temporal. Sólo una adecuada comprensión de la labor teológica en las diversas religiones como creación de espacios (teoría de los espacios teológicos) de reflexión, de encuentro, de intercambio y de fomento de lo humano en todas sus dimensiones, permitirá dejar a un lado una comprensión limitada del fenómeno de las teologías liberacionistas, como si se tratase de una reducción del núcleo salvífico o sobrenatural de las religiones a la praxis, a la realización histórica y social. Dicho enfoque establecería un hiato cuestionable entre lo infinito y absoluto y lo finito y relativo, cuando desde una visión dinámica y evolutiva de la realidad existe un nexo inquebrantable entre ellos, una síntesis (entre finitud e infinitud) que impide verlas como dos mundos separados, pues son dos entidades en progresión: lo divino es la posibilidad misma, el horizonte infinito al que tiende necesariamente lo finito. Las religiones han de verse como compañeras de búsqueda en la gran cultura de la fraternidad, como animadoras del hombre en su preguntarse constante y en su pretensión insaciable de progreso, desarrollo y conocimiento.
 - 3) Los movimientos antiglobalización, las protestas continuas contra las injusticias sociales y la extensión indiscriminada –y muchas veces intencionada– de la pobreza y del subdesarrollo manifiestan la vigencia de la integración marxiana entre teoría y praxis. Dicha integración brota de la visión dinámica y evolutiva de la realidad, que busca los elementos o factores de unión en lo diverso. Una nueva concepción social, política y económica está condenada al fracaso si no nace de una profunda reflexión, contraria a toda superficialización banal que absolutice términos como libertad o democracia, anclada en la mejor tradición filosófica y cultural de la Humanidad, y que tenga como principio rector el derecho de toda persona a un progreso indefinido universal, global y auténtico (es decir, que abra el espectro de posibilidades humanas), y con una disposición firme a efectuar cambios reales, por utópicos que parezcan. La pobreza y el subdesarrollo no son dos males accidentales e inevitables: a una Humanidad que ha mostrado un progreso indomable en el ámbito del conocimiento (de la teoría) no se le puede negar (no hay razones ni lógicas ni reales) una extensión

de dicho progreso al ámbito práctico y social. No hay imposibles para el hombre: su horizonte es la posibilidad infinita, la superación constante, la creación de horizontes nuevos.

Nuestro análisis ha querido mostrar que quienes consideran que el pensamiento de K. Marx ha sido ya sepultado y permanece en el enésimo círculo del Infierno se equivocan ilusa e ingenuamente. Muchas de sus ideas son ciertamente impracticables o sencillamente falsas, pero otros principios y teorías pueden ser ampliados para ofrecer un horizonte de reflexión y de acción en nuestro tiempo

MOZART O LA ENCARNACIÓN DE LO SUBLIME (2006)

El día 27 de enero se cumplen doscientos cincuenta años del nacimiento del que puede ser considerado, casi sin lugar a dudas, el mayor genio de la historia de la Música: Wolfgang Amadeus Mozart.

Se ha escrito ya mucho sobre la vida, la obra, las aficiones, los gozos, las tristezas y las ansias de este gran hombre que alumbró la Europa del siglo XVIII, la Europa que se iluminaba con el refulgir de las Luces, con una nueva forma de hacer música, y ante todo, con un espíritu tal de vivacidad, de alegría y de belleza que todavía hoy, a más de dos siglos de distancia, seguimos personificando en ese joven músico austriaco la esencia del Arte más elevado.

¿Por qué nos fascina Mozart? ¿Qué extraña magia ejerce todavía un hombre que no vivió más de treinta y cinco años, en cuya vida convergen la grandiosa madurez musical ya desde su niñez y el misterio de una existencia que no siempre respondió a lo que entendemos por un genio? Quizás sea su figura solitaria, frágil, sincera y auténtica, que se extasiaba ante la belleza de la ópera, de la que brotaban sin cesar y casi sin esfuerzo algunas de las melodías más hermosas que ha conocido la Humanidad, de quien sólo podía salir bondad, y que era capaz de plasmar ideas y pensamientos en compases y silencios.

Quizás sea, como la reina de la noche cuya aguda voz se apodera de nosotros cuando escuchamos *La Flauta Mágica*, el éxtasis que produce lo grandioso, lo estruendoso, lo monumental. O quizás sea la paz y la serenidad, el sosiego indescriptible que crea la dulzura de un piano a la luz de la luna, como en *Eine kleine Nachtmusik*. ¿Es la noche o el día, la luz o la tenue oscuridad lo que nos permite pensar en lo sublime? En Mozart confluyen ambos, lo grandioso y lo pequeño, pero en todos, en lo grande y en lo minúsculo, resuena una armonía que a nadie dejará nunca indiferente, porque quizás el

secreto de Mozart, como el de los grandes genios, es que supo contemplar lo sencillo, supo mirar a lo que otros no miraban, supo pensar en lo que otros no pensaban, supo escuchar como otros no escuchaban... Y Mozart será siempre símbolo del misterio de lo humano, de por qué ciertos hombres y mujeres vienen al mundo con unos dones asombrosos, y no hacen sino maravillarnos. Más que envidia o aversión, debe causar la admiración del que es consciente de que Mozart usó su genio, su prodigio, su magnificencia, al servicio de la Humanidad: nos legó tanta belleza que, aun en tiempos de dolor, siempre podremos mirar a lo alto con orgullo.

DIOS HABLA A LOS HUMILDES Y LIMPIOS DE CORAZÓN (2006)

El cristianismo posee una aspiración universal. El anuncio del Evangelio trasciende toda cultura y toda mentalidad, pero al mismo tiempo es capaz de penetrar en toda cultura y en toda mentalidad. El Evangelio no está destinado a ningún hombre o mujer en particular, pero al mismo tiempo les pertenece a todo hombre y a toda mujer en particular.

Y es que el rabí de Nazaret, que habló del Dios de los padres de Israel, del Dios por tantos venerado y por tantos desconocido, como *Abbá*, como “papá”, dejó una honda huella en la espiritualidad humana. Nadie antes que Él en Israel había llamado al Dios Supremo, Señor de los Ejércitos, como Padre, como la ternura y la misericordia que todos los que han disfrutado del afecto familiar han podido vivir, y que constituye una experiencia insólita e irrepetible, que ningún tipo de amistad o de relación humana acabará suplantando. El Ab-soluto, lo “separado”, abstraído, alejado, quedaba ahora definitivamente ligado a la existencia humana, al hoy de los hombres y mujeres que se afanan por dar sentido a sus vidas. Y ese sentido, que Jesucristo reveló como sentido de salvación, es la Buena Nueva, el Evangelio.

El lenguaje sencillo y limpio de Jesús, sus *ipssisima Verba* que con tanto ahínco han tratado de identificar figuras tan eminentes de la Exégesis como el erudito protestante J. Jeremías, sean o no las palabras auténticas que pronunció el rabino de Nazaret, traslucen ya una limpieza, una pulcritud de espíritu, una armonía, un sosiego, una paz, en pocas ocasiones igualada. Quien lee atentamente las palabras de Jesucristo, sus cantos a la naturaleza, a los lirios del campo y a los pájaros del cielo, sus peticiones de perdón y de misericordia, sus denuncias de la injusticia y de la cerrazón de un poder que, en lugar de servir a los hombres, los oprime; quien, en suma, se sumerge en el relato evangélico sin otro prejuicio que el de la constante búsqueda humana del bien,

de la verdad y de la belleza encontrará en las palabras de Cristo un manantial de agua pura, transparente a todo sentimiento humano, a todo dolor y a todo gozo. Palabras que, por ser tan humanas, tan sencillamente humanas, manifiestan un origen más profundo, que sitúa a lo humano en la comunión con lo divino.

El cristianismo no tiene ni armas, ni plataformas, ni propagandas, ni ambiciones, ni ases en la manga... El verdadero as en la manga del cristianismo, su mejor baza, es la escucha serena, atenta, receptiva y apelante de las palabras de Jesucristo. La escucha de la palabra, que tanta relevancia adquirió en el terreno teológico con K. Barth, no es tanto una alternativa a la reflexión crítica y científica sobre la fe como un replanteamiento del problema esencial, un situar en su correcto lugar todas las disputas, controversias y dudas intelectuales que puedan turbarnos. De nada sirve elaborar una teología, dialogar con la Filosofía, buscar cauces interdisciplinarios para que la fe conecte con las ciencias o descubrir novedosos métodos de evangelización y de inculturación, si no somos capaces de escuchar al Padre que nos habla a través de su Hijo, si no somos capaces de abrirnos a un don que siempre nos superará, pero que, al irrumpir en lo temporal, es analizable, abordable e incluso cuestionable desde una perspectiva netamente humana. Y es que tan humana es la crítica como la escucha, la perplejidad como la admiración. En la existencia humana converge la Ciencia y el Arte, la crítica y el ensimismamiento. Y al escuchar la Palabra, más allá de toda labor exegética, crítica o histórica, veremos una luz que ilumina y da sentido a nuestra existencia si realmente estamos abiertos a recibir tal luz. La Teología o la Exégesis no nos harán creer o no creer. Simplemente nos ayudarán a profundizar en una realidad histórica y humana, pero la fe exige un sí, una voluntad, un querer creer. Y escuchar a la Palabra es ya un querer escuchar, un querer gozar con la sinfonía divina que puebla las palabras de Jesucristo.

Jesús fue un maestro. Un maestro de la palabra y del amor. Un maestro más cercano a la sabiduría oriental que al intelectualismo de Occidente. Me ha impresionado mucho leer el libro *Testigos de esperanza*, del cardenal vietnamita F.X. Nguyen van Thuan, ya difunto, que padeció interminables años de encarcelamiento en su país a manos de un cruel e inhumano régimen comunista. La obra recoge los ejercicios espirituales que el entonces obispo vietnamita predicó a Juan Pablo II y a la Curia el año 2000, el año del Jubileo. La profundidad de las palabras de este pastor del Lejano Oriente se ve, particularmente, en la sencillez y claridad de su mensaje. Me interesó especialmente un apartado que dedica a los “defectos de Jesús”. Dice, en efecto, que Jesús tuvo defectos.

Jesús no tenía buena memoria: enseguida olvidó los pecados de quienes clamaban por misericordia, como el padre del hijo pródigo. Además, Jesús no sabía matemáticas. ¿Cómo si no iba a dejar noventa y nueve ovejas por una sola que se escapó? Está claro que Jesús no era economista, ni inversor, ni político utilitarista. Está claro que Jesús era un maestro que buscaba el bien de todos los hombres, que amaba a todos con un amor infinito e insaciable, y que no se dejó engañar por el interés puramente material que acaba anulando el dinamismo de la Historia y que a tantos hombres y mujeres

de la Tierra sumerge en la desesperanza. Además, Jesús no sabía lógica. Una mujer pierde un dracma y organiza una fiesta para celebrarlo. Claro que Jesús no sabía lógica: lógica humana, porque el hombre, al fin y al cabo, ¿puede asegurar que su lógica, sus contradicciones, afirmaciones y negaciones, son universalmente válidas, o rigen solamente en su reducido universo mental? Bien hace van Thuan en traer a colación la feliz frase de Pascal: “el corazón tiene sus razones que la razón no conoce”. Jesús era un aventurero: esto sí que es un defecto, y un defecto que le costó la vida (¿o quizás se la ganó para siempre?). Era un aventurero arriesgado, que no dudó en llamar “zorro” al rey Herodes ni en criticar duramente a otros poderosos. Es más: despreció el poder. La Cruz es el desprecio máximo del poder, de la limitación que lleva asociada el poder, pues aleja de los demás hombres y mujeres, fomenta el egoísmo, nos hace mirarnos a nosotros mismos, y por tanto nos cierra, nos esconde en una caverna sin luz para contemplar un mundo mucho más amplio y más fascinante que nuestro mundo. Y, concluye van Thuan, tampoco sabía de finanzas: ¡pagó lo mismo a todos los obreros de la viña, aunque algunos habían trabajado menos horas!

Tantos hombres, mujeres, ancianos y niños de nuestro tiempo, que sufren o que gozan, pueden encontrar en las palabras del Evangelio palabras de vida. De esas palabras sólo debe brotar la paz, el amor y la fraternidad.

SOLUS IESUS (2006)

¿Qué es ser cristiano? Quizás sea ésta la pregunta clave que ha inspirado a un nutrido grupo de teólogos y filósofos desde el siglo XIX hasta la actualidad, tanto en el ámbito protestante (clásico es ya el ensayo *Das Wesen des Christentum* de A. von Harnack) como en el católico (con las obras de H. Küng o J. Ratzinger), e incluso en los círculos ateos herederos de L. Feuerbach y de su ya celeberrimo tratado (que, para la mayoría de los estudiosos, fue una de las influencias determinantes que recibió Marx).

La vigencia de la pregunta sigue intacta, máxime con el espectacular desarrollo y progreso que han experimentado los métodos científicos, histórico-críticos, de acercamiento a la figura de Jesús de Nazaret¹. Hoy en día, gracias a los innumerables trabajos que se han realizado en esta dirección ya desde el siglo XVII (con la obra pionera de R. Simon), pero principalmente a raíz de la revolución intelectual y teológica que supuso la Ilustración (que, con su defensa de la sospecha y de la crítica, nos liberó de la ingenuidad que supone pensar que “lo dado” es simplemente algo neutro, un “factum” que hay que aceptar sin más; por el contrario, la filosofía crítica de Kant se propuso descubrir los antecedentes y consecuentes a lo dado, las condiciones de posibilidad del objeto en cuanto tal, que residen en nuestras estructuras mentales), contamos con elementos –nunca suficientes, ni mucho menos– para volver a plantear el interrogante inicial: ¿qué es ser, o más bien, qué puede significar hoy ser cristiano?

El problema reside, normalmente, en las mediaciones, o, por así decirlo, en los intermedios que estemos dispuestos a aceptar para llegar a una imagen de Jesús lo más cercana posible al Jesús de carne y hueso que vivió en Palestina en el s. I. Y, ¿qué nos puede interesar de ese Jesús preteológico o, si se me permite, predogmático? Sobre

¹ Un libro paradigmático, en este sentido, es *Guía para entender el Nuevo Testamento*, A. Piñero, Madrid, 2006.

todo, lo que pensó, lo que sintió, lo que predicó, su visión del hombre, del Cosmos y de la Historia, que en mi opinión son tres temas esenciales por analizar en toda gran figura de la Humanidad.

La discusión no es, en absoluto, sencilla. ¿Qué nos queda del mensaje de Jesús al prescindir –o depurar– las sucesivas interpretaciones teológicas que se han hecho después de Jesús, y de las que muy probablemente el propio Jesús no tuvo conciencia? Los estudios científicos (de crítica histórica y literaria de los Evangelios, de sociología sobre el contexto judío del s. I, de análisis sobre la génesis de las primitivas comunidades cristianas con sus rivalidades internas y la emergencia de teologías muchas veces contrapuestas, de las que sólo surgirá una “gran teología”, una ortodoxia, tras la asimilación de la comunidad cristiana a las estructuras del poder político romano a partir del s. IV, muy influenciada ya por conceptos procedentes de la mentalidad helenista o del ámbito jurídico latino) son cada vez más alentadores en este sentido, ya que mediante una labor crítica y de estudios comparados, hemos sido capaces de acercarnos cada vez más al Jesús de Nazaret previo a la elaboración teológica que llevaron a cabo sus seguidores. Analizando fuentes tan diversas como los textos evangélicos más primitivos (especialmente Marcos y la hipotética pero más que probable fuente Q, hoy en día reconstruida gracias al Proyecto Internacional Q) y los primeros escritos del Nuevo Testamento (1 Tesalonicenses y otras epístolas paulinas), así como obras apócrifas que reflejan también que ya desde el período de gestación del cristianismo convivieron distintas visiones teológicas, sin olvidar el descubrimiento de influencias de todo tipo en éstos y en los demás escritos (así como de su autenticidad, que nos permite decir, por ejemplo, que el Evangelio de Juan no pudo ser escrito por el supuesto discípulo de Jesús llamado Juan, o que la segunda epístola de Pedro es de, aproximadamente, el 120 d.C. y por tanto no fue escrita por Pedro, sino que es pseudoepigráfica; y lo mismo se ha podido determinar respecto de numerosas epístolas paulinas o de pasajes evangélicos que, para la crítica, no pudieron salir de boca de Jesús, partiendo, además, del hecho casi unánimemente aceptado de que ninguno de los evangelistas conoció personalmente a Jesús), podemos llegar a la conclusión de que en la predicación de Jesús, con independencia de las construcciones o estructuras teológicas posteriores, hay una serie de constantes que nos ofrecen una idea bastante plausible de lo que él pensó:

- 1) Jesús predicó la llegada inminente del *Reino de Dios*. En este sentido, Jesús se inscribe dentro de las grandes corrientes de la apocalíptica judía.
- 2) Al mismo tiempo, Jesús confiere a este Reino unas características que, aunque ya hubiesen sido puestas de relieve con anterioridad, con él adquieren una fuerza propia: es un Reino en el que el ser humano puede convivir con el Dios de Israel contemplado como *Abbá*; es un Reino que, si bien se presenta con tintes escatológicos, también tiene una *dimensión interior*, en los corazones de cada persona.

- 3) Jesús fue un profeta activo, que denunció incoherencias, injusticias y potestades; un piadoso judío que abogó por una vuelta a lo nuclear de las tradiciones de Israel. Aunque esté todavía sujeto a discusión si perteneció formalmente o al menos intencionalmente a movimientos de la época como el zelotismo, lo que parece probable es que fue discípulo de un predicador profético anterior llamado Juan. Su activismo profético, y el peligro de que suscitase esperanzas mesiánicas entre el pueblo judío, llevó a las autoridades romanas a ejecutarlo.

Estos tres aspectos (inminente llegada del Reino de Dios, dimensiones interiores o personales de este Reino y su activismo profético) pueden, a mi juicio, resumirse en una consideración teológica, ética y humana más fundamental aún: *Jesús predicó la cercanía de lo divino al hombre y a la mujer*.

Esta conclusión es sin duda provisional, porque precisamente la grandeza de los métodos histórico-críticos radica en que siempre pueden profundizar más, mejorar más, ampliar más nuestro horizonte intelectual. En este sentido, cada época verá² en Jesús lo que esté preparada para ver: es un Jesús que nunca se agota, sino que siempre preserva una cierta perspectiva de futuro³, y que así logra también una independencia con respecto a los prejuicios propios de cada tiempo.

Jesús, en suma, proclamó la cercanía de lo divino a lo humano. El hombre no termina en sí mismo, sino que siempre puede *divinizarse*, puede superarse a sí mismo y alcanzar unos horizontes de apertura mayores. El ser humano es siempre capaz de mejorar, de salir de sí mismo y de abrirse a los demás, porque lo específicamente humano no se acaba en el hombre concreto, sino que siempre lo trasciende. Son muchas las implicaciones que de aquí se desprenden, sobre todo en lo referente a la creación de una cultura de la fraternidad/sororidad donde cada ser humano aprenda a ir más allá de sí mismo, a darse a los demás y así abrirse a una realidad siempre más amplia que la esfera de lo individual.

² En la obra, ya clásica, de J. Pelikan *Jesús a través de los siglos*, se apunta en esta dirección cuando se afirma, en la línea de A. Schweitzer, que cada tiempo ha interpretado la figura de Jesús según sus ideas, sensibilidades, inquietudes y proyectos de futuros.

³ Perspectiva que ya advirtió con suma claridad E. Schillebeeckx en *Gott – die Zukunft des Menschen*, Maguncia, 1969.

EL DISEÑO INTELIGENTE NO ES UNA TEORÍA CIENTÍFICA (2006)

La comunidad científica debe alegrarse por el fallo del juez John. E. Jones III, de Pennsylvania, en contra de la enseñanza de la teoría del diseño inteligente en las escuelas, al mismo nivel que la de la selección natural de Darwin.

Resulta evidente, en todos los sentidos, que bajo la etiqueta aparentemente ilustrada de “diseño inteligente”, sus creadores y sus corifeos mediáticos (como el Instituto *Discovery*, de Seattle) ocultan, de un modo inexplicablemente descarado, las antiguas tesis creacionistas, las cuales han quedado absolutamente desacreditadas no ya en la investigación científica, sino en el propio terreno teológico. Afirmémoslo con claridad: el problema del neoconservadurismo religioso, visceralmente ideológico y cuyo fundamentalismo pretende introducirse en el campo científico conforme a una planificada estrategia, no es tanto el desconocimiento abisal de la ciencia y de sus métodos, sino una peor e injustificable ignorancia de teología y exégesis histórico-crítica.

Proponer el diseño inteligente como una alternativa, en igual plano, al neodarwinismo es, como muy bien ha dicho el genetista Francisco Ayala, “un insulto a la ciencia”. Para que una teoría científica merezca semejante calificativo debe reunir, al menos, tres características: explicar unos hechos debidamente documentados (en este caso, las variaciones en el registro fósil y la estrecha relación entre los genomas de las diversas especies: el hombre y el chimpancé comparten, aproximadamente, un 96% de su dotación genética); establecer unos baremos de comprobación empírica de las tesis propuestas: qué experimentos puede efectuar un investigador independiente para llegar a las mismas conclusiones alcanzadas por el autor de la hipótesis; y, en último lugar, dicha teoría debe ser capaz de efectuar predicciones empíricamente verificables.

Pues bien, el diseño inteligente no cumple ninguna de las tres condiciones que acabo de mencionar. No explica unos hechos innegables, porque introduce causas (y

toda explicación es, lógicamente, la determinación de una relación causa-efecto) y conceptos que no tienen nada que ver con el mundo empírico y material. Me refiero a las ideas de “diseño”, “complejidad”, “inteligencia”, etc. Dichos conceptos no son científicamente “manejables” cuando nos referimos a la biología. Dificilmente se identificará una vía empírica para acceder a ellos. No son cuantificables. Constituyen explicaciones teóricas que, en todo caso, pertenecerán a otros campos del saber (como pueden ser la teología, la filosofía...), pero no a lo que se entiende por ciencias naturales, las cuales operan sobre la facticidad del mundo material y elaboran sus explicaciones en ella basadas (es decir, mediante la utilización de categorías deducibles o inducibles desde dicha facticidad: así, cuando en química hablamos de polarizabilidad, sabemos perfectamente a qué nos referimos, al disponer de un correlato material, matematizable o no —la matematización se torna más ardua en los sistemas biológicos—, pero siempre circunscrito al ámbito de los conceptos científicos amparados en la realidad material). El diseño inteligente ni siquiera explica las variaciones en el registro fósil o en la dotación genética. Al emplear en su explicación conceptos no manipulables empíricamente, se sitúa fuera del circuito científico. Puede gozar de valor como hermenéutica científica, como interpretación de tipo cultural o especulativo sobre la ciencia, pero en ningún caso satisfará los cánones del método científico. Representa, digámoslo así, una *afirmación extrametódica*, al no fijar ni criterios de verificación y ni siquiera operar orientado por conceptos empíricos.

El diseño inteligente tampoco cumple la segunda condición: no esclarece qué tipo de experimentos habría que efectuar para comprobar que, en el aumento de la “complejidad” en el cosmos material, ha tenido que existir un plan urdido por una inteligencia superior que guiase decididamente y con una finalidad concreta dichos pasos.

Cuando en la teoría neodarwiniana se habla de aleatoriedad, está claro que no nos referimos a un concepto filosófico (al estilo del “azar” que encabezaba el título de la ya célebre obra del premio Nobel de Medicina Jacques Monod), sino a la constatación de que las mutaciones genéticas acaecen según baremos de probabilidad. “Aleatoriedad” en la ciencia no se opone a “diseño inteligente”, como si se tratase de una explicación atea encubierta. Simplemente alude a un hecho y al modo de tratarlo matemáticamente. Para comprobar la teoría del diseño inteligente, ¿qué tipo de experimento deberíamos realizar? ¿Tendríamos que analizar registros fósiles distintos y comprobar que en todos se ha incrementado la complejidad? El problema es que “complejidad” es un concepto valorativo, no científico. Si por complejidad entendemos el aumento de “complicación”, es decir, la evidencia de que conforme avanza temporalmente la evolución, más esfuerzo requiere para nosotros, los humanos, comprenderla y discernir relaciones de causa-efecto, entonces no nos encontramos ante un hecho científico, sino ante las carencias asociadas a la epistemología humana, ciertamente limitada, pero no por ello absolutamente incapaz de desentrañar la trama de la vida. ¿O constituye acaso la complejidad el aumento de la “anentropía”, del orden? En cualquier caso, hablar de la complejidad como “anentropía” (esto es, lo contrario a la entropía) no

implica proponer divagaciones sobre la necesidad de que una inteligencia lo controle. Consiste, simplemente, en la constatación de un hecho, pero para explicarlo no resulta legítimo acudir –si queremos ser coherentes con el método científico– a una explicación extracientífica, como la alusión a una inteligencia, cuya existencia no es comprobable empíricamente. Aceptar o no el método científico conlleva comprometerse con unos cánones de racionalidad. Si no admitimos el método científico, ¿por qué no sostener que son unos duendes los que lanzan la manzana y no la fuerza de la gravitación universal? Análogamente, sería como si en el campo de las ciencias sociales y humanas, las cuales aspiran, en tantos casos, a elaborar un método concordante con el de las ciencias naturales, se tomaran por verdaderas las historias de los semidioses de Manetón o la misteriosa concepción de Augusto que relata Suetonio. Abriríamos una caja de Pandora (la de la especulación infructuosa) de consecuencias fatales para la credibilidad de la ciencia.

Por último, la teoría del diseño inteligente no ofrece predicciones dignas de mención. Darwin, en *El Origen de las especies*, fue ya capaz de inferir que todas las especies que habitan sobre la Tierra procedían de un antepasado común del que habían evolucionado por distintas rutas. Hoy en día, con los avances en el campo de la genética y de la biología molecular, hemos podido “cuantificar” o sistematizar dicha predicción, al establecer los grados de interrelación genética entre especies diversas. Sí: podemos “cuantificar la evolución”. Así, recientemente se ha comprobado que, al comparar el código genético de unos restos de hace seis mil años de unos pingüinos Adelia de la Antártida con el Adelia moderno, se ha producido una microevolución: las secuencias de ADN de algunos de los genes se habían alargado con el tiempo, y las frecuencias relativas de algunos de los genes habían cambiado. La genómica actual, por tanto, no sólo ofrece comprobaciones muy precisas de las teorías de Darwin resistemizadas por el neodarwinismo (es más: podemos saber en qué fechas acontecieron determinados cambios, y así cartografiar mapas cronológicos de la evolución), sino que constituye un fructífero campo para “verificar” (o “falsear”, en la línea de Sir Karl Popper) las predicciones que consecuentemente se deriven de las teorías del gran naturalista británico.

Es cierto que la teoría de la evolución presenta aún hoy numerosos interrogantes por responder. Esto ocurre en todo los campos de la ciencia, y en estas lagunas resplandece, precisamente, la base para futuros progresos. Pero, desde luego, soluciones de emergencia que escapan al método científico representan salidas en falso, y en poco contribuyen a aclarar las dudas que nos asaltan. Hay que explicar, no lo niego, por qué en los sistemas biológicos se viola, por lo general, el segundo principio de la termodinámica, al generarse entidades cada vez energéticamente más complejas. La explicación creacionista o la más refinada del diseño inteligente no resuelven nada. Atribuir lo que ignoramos a causas sobrenaturales o no científicamente manipulables es un error de bulto, un lastre para el progreso de la ciencia: postular nuevos *Deus ex machina* que socavan la credibilidad de la ciencia (¿por qué aquí sí y en otros inte-

rrogantes no? ¿Por qué no apelar al *Deus ex machina* en el movimiento planetario o en la dinámica del electrón? También en esas disciplinas existen problemas aún no resueltos).

No deseo terminar sin esbozar unas reflexiones de tipo filosófico y teológico (no científico) al respecto de la teoría del diseño inteligente. La ciencia y el conocimiento humano en general proceden de tal modo que lo complejo se explica y estructura según líneas epistemológicas más sencillas. Se reconoce el brillo de un sabio por haber ofrecido una solución dotada de la mayor sencillez posible a un problema complejo, es decir, por haber advertido cómo de lo simple se pueden generar entidades más desarrolladas en todos los ámbitos. Por tanto, afirmar que en el orden evolutivo existen saltos cualitativos, no accesibles al método científico, refleja una profunda incompreensión de los cánones operativos de la ciencia. ¿Acaso alguien sostendría que la curvatura del espacio que postula la relatividad general de Einstein establece un salto cualitativamente nuevo con respecto al universo tridimensional y estático de Newton? No: simplemente emplea un instrumento matemático más sutil, una interrelación más sofisticada de los mismos conceptos básicos (como puedan ser energía, masa, tiempo, espacio..., también presentes en la mecánica clásica), para explicar observaciones más precisas. Este proceso de “refinamiento” puede, en ocasiones (como ha sucedido con la teoría de la relatividad y con la mecánica cuántica), trastocar nuestra imagen del universo. Pero el método es el mismo. No hemos tenido que efectuar saltos cualitativos (esto es, extraños o ajenos al método científico) para explicar órdenes objetivamente más complejos. Nos hemos visto obligados a utilizar las herramientas de la ciencia con mayor agudeza. Con el método científico se llega a la química de Lavoisier o a las teorías más complejas de la química cuántica implicada en los compuestos de coordinación. Existirá una distinción de grado, pero no de fundamento. Por tanto, acudir a causas no manejables científicamente y de clara inspiración en la “teología natural” (que no es ni ciencia, ni teología: es simplemente un modo filosófico, muy desacreditado, que niega en el fondo la autonomía de lo temporal, el dinamismo de la realidad) constituye una solución poco honrosa, tanto científica como filosóficamente.

Un último apunte. Resulta verdaderamente demoledor comprobar cómo aquéllos que en teoría se afanan con mayor ahínco en defender la doctrina cristiana frente a los —hipotéticos— ataques “materialistas y ateos” son, después de todo, quienes muestran una mayor ignorancia sobre su propia fe. Se evidenció en el caso Galileo (Galileo se adelantó a sus censores no sólo en el plano científico, sino en el exegético, al reconocer que la Biblia no fue escrita como un libro de historia natural: “enseña cómo ir al cielo, no cómo es el cielo”), y se constata de nuevo en las controversias sobre la evolución. La exégesis moderna relativiza no sólo la historicidad de amplias secciones del Antiguo Testamento, sino que es capaz de descubrir las interdependencias de esos pasajes con respecto a las mitologías del Oriente antiguo (esto es, su no-originalidad), y las contextualiza con admirable precisión. Los relatos de la creación son esencialmente mitológicos, comunes a otros textos religiosos del mundo antiguo como, por ejemplo,

la teología menfita en Egipto o los relatos mesopotámicos. No pretenden explicar cómo se ha desarrollado, en el decurso temporal, lo “creado”, sino manifestar que todo procede del poder creador de la divinidad, el cual halla su fundamento único en la divinidad. No ansía esclarecer la trama precisa de la creación (ya sea el modelo evolutivo o el del diseño inteligente: se trata de una cuestión que habrá de dilucidar la investigación humana, no la revelación divina).

A los defensores del diseño inteligente más les valdría meditar con profundidad y detenimiento sobre la esencia de la actividad científica, así como repensar los fundamentos de su fe.

EL RAPTO DEL SERRALLO (2006)

El domingo 15 de octubre de 2006 tuve la oportunidad de asistir a la ópera *El rapto del Serrallo* (*Die Entführung aus dem Serail*), de Wolfgang Amadeus Mozart, en el teatro Gayarre de Pamplona.

Todo fue espectacular, porque pocos dirán que lo que viene de Mozart escape a lo asombroso y a lo sublime. Además, la fidelidad a los diálogos originales en alemán, la extraordinaria actuación de la orquesta y la calidad de los cantantes contribuyó a rendir el merecido homenaje al genio de Salzburgo en el aniversario de su nacimiento.

Se suele decir que las óperas de Mozart presentan una música divina y sobrecolgadora, en la cima de la música occidental, junto a unos libretos que, si no absurdos, al menos no le hacen justicia. Pensemos en *La flauta mágica*. El argumento no es que sea elevadísimo, interesante o llamativo. Más bien parece un cuento infantil con poca cohesión interna y con un hilo conductor bastante deficiente (y esto con independencia de todos los elementos iniciáticos de sobra conocidos en la que fue la última ópera compuesta por nuestro genio, estrenada pocos meses antes de su muerte en Viena). Sin embargo, todo queda eclipsado por una música que escapa al poder de la palabra, porque sólo alcanza al alma mediante la fineza del oído que percibe en muchas de sus arias o en la obertura la presencia de la belleza con nombre propio.

En el caso de *El rapto del Serrallo*, el libreto fue escrito por Andrea Gottlieb Stephanie, hijo, basándose en *Belmont und Konstanze*, de Christoph Friedrich Bretzner, y fue estrenada en el *Burgtheater* de Viena el 16 de julio de 1782 (año en que Mozart contrajo matrimonio con Constanze Weber, quien pertenecía a una familia con gran tradición musical, que daría nombres como el de Carl Maria von Weber). Nuevamente, la historia no es tan apasionante como la de muchas grandes obras de teatro. La trama es más bien sencilla, con poco cambio de escenario, con pocos personajes que

realmente influyan en la obra (pues, ciertamente, hay un impresionante coro turco que canta al “gran Pachá” una de las melodías más famosas de esta ópera, inspirada en el exotismo de la música oriental). En cambio, la música vuelve a ser deslumbrante, las arias para soprano y tenor fabulosas, y algunos de los diálogos, que dan pie a composiciones mozartianas sólo superadas por él mismo en óperas posteriores, muy sugerentes.

La ópera se abre con un aria que ha pasado a la historia de los grandes repertorios para tenor, y que han cantado los grandes nombres del siglo XX: el “*hier soll ich dich denn sehen Konstanze, dich mein Glück*”, donde el desdichado Belmonte entona un “no más”: no más sin ver a su amada Constanza, no más sin sufrir una lejanía que le rompe el corazón. Y es que la hermosa Constanza, española, ha sido llevada al harén del gran Pachá, en Estambul, la ciudad del Bósforo que fascina a orientales y occidentales (y que en adelante nos será mejor conocida gracias a las novelas del último premio Nobel de Literatura, Orhan Pamuk: notoria coincidencia). El aria es divina, serena pero a la vez melancólica, porque Mozart supo como nadie encontrar un espacio entre la alegría y la desdicha que expresa lo más profundo del espíritu, en un sutil equilibrio al que sólo el estilo propio del genio salzburgués ha podido dar forma. Los sonidos son mantenidos con esfuerzo por el tenor, para luego elevarse en una de las típicas combinaciones de notas de Mozart, donde lo que se había prolongado llega a una especie de altura a la que sube y de la que vuelve a bajar. Esta extraordinaria “circunvolución” aparece en muchas de las grandes obras de Mozart, y transmite el sentimiento de continuidad pero a la vez de dinamismo, de cambio, de avance que no rompe del todo con lo que le precede.

Pero creo no equivocarme si sostengo que las arias para soprano (y, en general, para mujeres) son más grandiosas que las de tenor (a diferencia de otros compositores de ópera, donde quien asume un mayor protagonismo musical es el tenor: pensemos en muchas de las óperas de Giacomo Puccini, como *Tosca* o *Turandot*). La soprano puede destacar más y, de hecho, algunas de las arias de Konstanze poseen una dificultad técnica pero a la vez una perfección melódica que no deja a nadie impasible. Nuevamente, nuestro asombro sería mayor si no fuera porque el mismo Mozart se encargó de elevar aún más el listón para las sopranos en arias como las de la Reina de la Noche en *La Flauta Mágica*, que pocas sopranos en el mundo son capaces de entonar. Y es que, según cuentan, la soprano Caterina Cavalieri le pedía a Mozart que compusiese arias lo suficientemente llamativas como para lucirse ella y, a tenor de lo conseguido, parece que Mozart tomó buena nota de las exigencias de la diva. La película *Amadeus* de Milós Forman (1984), que tantos Óscar recibió en su día, caracteriza con suficiente expresividad la figura de la Cavalieri, en una ambientación operística casi sin parangón en el mundo del cine.

Pero volvamos a algunos de los diálogos de la ópera, especialmente a los finales. Belmonte ha urdido un plan para rescatar a Constanza, con la ayuda de Pedrillo. Pero Osmín, siervo del pachá, los descubre. Belmonte, Constanza, Pedrillo y Blonde, la elegante inglesa que acompaña a Constanza y que se enamora de Pedrillo, le piden

clemencia al gran soberano turco. El pachá Selim, sorprendentemente, evita vengarse de Belmonte (pues su padre, un militar español, la había arrebatado bienes y posesiones al pachá en Orán, en el norte de África) y dice, en una frase memorable a todas luces: *“es wäre ein weit grösser Vergnügen eine erlittene Ungerechtigkeit durch Wohltaten zu vergelten, als Laster mit Lastern tilden”*, “es una satisfacción pagar una injusticia sufrida con un acto generoso que pagar un crimen con otro crimen”, y “quien pueda olvidar tanta bondad, merece ser mirado con desprecio” (*“Wer so viel Huld vergessen kann, den seh’ man mit Verachtung an”*), para acabar cantando: *“Nichts ist so hässlich als die Rache...”*: “No hay nada tan odioso como la ira. Ser bueno y humano, evitando todo género de egoísmo, es propio de un alma noble. Quien no pueda reconocer tal cosa, merece ser tratado con desprecio”.

Y es que, más allá de la música, del genio y del arte, Mozart quiso expresar el ideal humano más alto: el perdón, la fraternidad, la generosidad. Mozart es un hijo de la Ilustración, y como buen ilustrado, siente una intensa fascinación por lo que le es lejano y desconocido, por lo exótico, por el Oriente que tantos misterios oculta pero que al mismo tiempo ansía comprender. Y a propósito de ese Oriente que llama su atención, Mozart pone su genio musical al servicio de un mensaje claro: el auténtico progreso no se logra con guerras, rivalidades y venganzas, sino con compasión, con solidaridad, con hermanamiento. El Mahatma Gandhi o Martin Luther King dieron vida a esa enseñanza con su proclamación de la lucha pacífica, conscientes de que nada puede llegar a justificar la violencia y el odio, pues siempre son infinitos los caminos que se abren entre los seres humanos para la reconciliación y la superación de las diferencias. Lo que hace falta es encontrar caminos. Y esos caminos pasan, sin excepción, por transformar el egoísmo en cooperación y por hacer de la venganza amor.

Sólo tenemos certeza de nuestra propia existencia. Pero esa certeza comporta, de modo inseparable, una certeza de la necesidad de apertura para realizar la propia existencia. Para autoconstituirme, tengo que abrirme, y debo tener un espacio de apertura, que es precisamente la sociedad, el mundo, el “otro”. El escenario lo construyen los actores (en esto coincido plenamente con el célebre sociólogo alemán Max Weber: no estamos absolutamente determinados por las estructuras sociales y culturales, porque al fin y al cabo, esas estructuras han tenido unos autores, por difíciles de identificar que resulten), pero los actores no existen sin escenario, sin lugar en el que puedan superarse y abrir nuevos horizontes. Y si no somos capaces de abrirnos a los demás, de escucharles, de conocerles y de comprenderles, no podremos descubrirnos a nosotros mismos. Y, más aún, si no somos capaces de perdonar, de vencer el resentimiento y el odio con el diálogo y el encuentro, cerraremos puentes y en el fondo nos traicionaremos a nosotros mismos. Mozart, con su música verdaderamente fascinante y celestial, nos enseña, más allá de todo, que la Humanidad no es tal si no logra vivir en fraternidad y derrotar el enfrentamiento con el amor, la misericordia y la grandeza moral.

SER PROGRESISTA HOY (2006)

¿Qué significa o, más bien, qué puede significar ser progresista hoy? La cuestión no es fácil, máxime cuando los tópicos abundan, y cuando se quiere identificar el progresismo con una u otra corriente política o, lo que es peor, con un partido político determinado.

El progreso es, sin lugar a duda, una de las nociones clave para comprender la evolución intelectual de Occidente. Aunque con precedentes, la gran “explosión” de la idea de progreso se produjo con la Ilustración. Las Luces plantearon de forma directa el problema de que el hombre, si realmente quería ser hombre, debía ser el único árbitro y juez de la Historia. Ni el pasado, ni las tradiciones, ni las autoridades supraseculares podían erigirse en intérpretes auténticas del destino de la Humanidad: sólo el hombre, que ante todo es razón (la *res cogitans* cartesiana será lo definitorio del ser humano), construye su autoconciencia, y por tanto su devenir histórico. Sólo el hombre es sujeto y responsable de la Historia, y por tanto, para vivir humanamente, debe mirarse a sí mismo, a sus posibilidades, ansias y capacidades.

En nuestro tiempo, la Humanidad necesita una *conciencia crítica del progreso*. No basta con soñar; no basta con imaginar; no basta con crear. El progreso debe ir acompañado de una verdadera reflexión, de una crítica que abarque todos los campos de la acción humana y que tenga como centro al propio hombre, así como el objetivo constante de desalienación de todo dominio que cercene el libre ejercicio de la razón. Progreso debe ser, por tanto, sinónimo de actitud crítica, de construir el futuro con vistas a subsanar los errores del presente. Incluye la convicción de que el ser humano es, por sí mismo, capaz de superarse; de que es un ser en continua autoconstitución y de que la Historia es escenario de su acción y, por tanto, de sus posibilidades, pero no es el criterio principal para juzgar lo humano. No podemos mirar al pasado para

buscar una solución a nuestros problemas. En el pasado encontraremos la pedagogía del tiempo, que siempre enseña, y testimonios de grandes mujeres y hombres que en su momento contribuyeron a hacer realidad la idea de progreso. Pero hoy, somos nosotros los únicos responsables de que la Humanidad se abra cada vez más a horizontes nuevos donde se logre una auténtica emancipación del ser humano, donde seamos capaces de reflexionar sin obstáculos y de ser hombres sin las barreras de la imposición ideológica o de la servidumbre socioeconómica.

J. Habermas ha puesto de relieve, siguiendo la genuina línea trazada por los grandes pensadores de la Escuela de Frankfurt (Adorno, Horkheimer, Benjamin...), que al pensamiento y, en última instancia, a la Humanidad en cuanto conjunto de seres libres que actúan en el mundo, sólo puede moverle el interés emancipativo de la razón. Ser hombre, y ser libre, y ser hombre que progresa, no son más que afirmaciones del objetivo fundamental que marca Habermas: que seamos capaces de razonar de modo crítico sin dominios, sin imposiciones, sin fronteras. Sólo una simbiosis profunda de la teoría crítica, aplicada a todos los niveles, y de una perspectiva *pluricultural* que acabe de una vez por todas con una idea unívoca de progreso, puede contribuir a hacer realidad el progresismo como bandera de la acción social, política y cultural. Ser críticos con el presente y ser críticos con nosotros mismos y con nuestra cultura; aprender a relativizar lo que es relativo, y a absolutizar lo que realmente tenemos que suponer que es absoluto si queremos ser hombres que progresan: la dignidad humana, su libertad, su responsabilidad, su conciencia crítica. El centro del progresismo es el ser humano en cuanto capaz de superarse y de cambiarse; el ser humano no sujeto a lo *dado*, a las estructurales sociales, económicas o políticas que simplemente “están ahí” como hechos consumados, sino que analiza, critica, indaga en esas estructuras para ver qué es lo que tienen de ficticio y de mutable, con el criterio de la emancipación del hombre en todas sus dimensiones.

Ahora bien, ¿es compatible una teoría crítica –y un pluralismo cultural– con la suposición necesaria de que hay unos ideales firmes que todo el mundo debe compartir? Y mi respuesta es que ambas posiciones son perfectamente compatibles. Sin suponer que la dignidad humana y lo que conlleva en el campo de la libertad de acción y de pensamiento son valores en sí mismos, es imposible ejercer crítica alguna o pedir tolerancia para otros universos culturales. El pluriculturalismo no debe implicar cerrazón cultural, como si las culturas estuviesen aisladas: el pluriculturalismo, si quiere sobrevivir racionalmente, debe convertirse en una afirmación tácita de que lo más definitorio de una cultura está tanto en sí misma como en su capacidad –efectiva– de intercambio con otras culturas. Las culturas no se constituyen solas, sino que se definen en *interacción*, en relación dinámica con otras culturas, aunque en ocasiones dicha relación haya sido de opresión y avasallamiento. Por tanto, el auténtico perspectivismo cultural, lejos de absolutizar una cultura determinada (y menos aún sus prácticas religiosas, éticas o sociales), absolutiza lo que es verdaderamente común a todas ellas y a todo ser humano: la interacción, la “relación”. ¿Qué conlleva esto? Obliga a buscar

las *condiciones de posibilidad* (concepto que es una de las grandes aportaciones de I. Kant a la epistemología) que permiten dicho intercambio y hacen factible que el ser humano piense de modo crítico y reflexivo. ¿Cuáles son dichas condiciones de posibilidad? Ante todo, la dignidad humana, porque sin ser humano que exista no puede existir conciencia crítica. Y, del mismo modo, es necesario resaltar el valor único e inalienable de la libertad, expresión de la identidad del sujeto, de una libertad que es poseída por muchos sujetos, que es *vivida socialmente*. Y, en tercer lugar, la suposición de que todo ser humano tiene la capacidad y el derecho de progresar y de realizarse.

Si la idea de progreso ha entrado en una crisis casi irremediable en nuestro tiempo se debe, principalmente, a que el progreso se ha entendido de forma unilineal y eurocéntrica. De esta manera, más que servir a la emancipación del hombre y de su razón crítica, se ha convertido en arma arrojada contra la pluralidad y legítima diversidad cultural. Sin embargo, un acercamiento más amplio al progreso como efectiva capacidad humana y, más aún, como derecho humano más allá de toda “tabuización” del orden económico, moral, político o social que trate de absolutizar una determinada práctica cultural, olvidando que no es la única, permitirá recuperar esta valiosa idea, teniendo en cuenta que no sólo se progresa al modo occidental, sino que el progreso es una realidad que existe en muchos ámbitos culturales. El progreso es, más bien, la autoafirmación del hombre por encima de lo no-humano, de lo que le impide ser persona libre, responsable y crítica. El progreso es la crítica del hombre hacia la Historia, la sociedad y el mundo con el objetivo de ampliar sus horizontes vitales. Y, de esta manera, el progreso sólo puede ser diálogo e intercambio: progreso conjunto. Serán progresistas aquellas fuerzas sociales, políticas y económicas que se esfuercen por mostrar que los órdenes establecidos no son definitivos y que, de hecho, podemos cambiarlos si con ello logramos una mayor autonomía y emancipación para la persona. Serán progresistas aquellas fuerzas sociales, políticas y económicas que comprendan que el progreso es progreso intercultural. En suma: serán progresistas aquellas fuerzas sociales, políticas y económicas que contribuyan a desarrollar una conciencia crítica y pluricultural en todo ser humano.

EL MUNDO QUIERE UN SALVADOR (2007)

El mundo quiere un salvador, porque el mundo necesita un salvador. Lo veo cada día con mayor claridad. Lo veo al leer los periódicos. Lo veo al hablar con la gente. Lo veo al mirar a mi alrededor. Lo veo al mirarme a mí mismo y al reflexionar sobre mis deseos, proyectos e inquietudes. Lo veo cuando me embriago con las grandes composiciones de la Música y del Arte, o al leer los versos más bellos y las páginas más hermosas de la Literatura. Y lo veo cuando miro al horizonte, al firmamento, a la noche y al día: quiero un salvador. Y rezo para que ese salvador venga.

Creo en un nombre trasciende todo nombre, en un poder que desborda todo poder, en un amor puro y quizás inalcanzable, que tratamos de entender mediante categorías humanas, aunque exceda todo pensamiento y toda voluntad.

Pero también creo que la salvación no se agota en ningún tiempo, en ningún lugar y en ninguna persona.

Jesús continuará viniendo... Jesús ha venido más veces.

Los cristianos, de hecho, creen en la futura venida de Cristo, en la Parusía, en la consumación de los tiempos. Las escatologías de las grandes religiones no siempre han concebido un más allá, una vida que supere a la presente. En el Antiguo Testamento difícilmente se encontrará dicha noción hasta bien entrada la época helenística (en los libros sapienciales más tardíos). Pero hoy en día, para cualquier persona religiosa, resulta enormemente complicado concebir un relación con el Absoluto, si es que existe (yo deseo creer que sí), que no lleve pareja una promesa de vida eterna.

Y es que queremos vivir eternamente. Quiero vivir eternamente. Y no puedo renunciar a ese deseo. Podrá considerarse un acto de cobardía, de incapacidad de asumir que todo tiene un comienzo y un fin, y de que los seres humanos regresamos

a “nuestra patria”, a los elementos naturales que la enigmática dinámica evolutiva ha llevado hasta donde están ahora.

La muerte, decía Marx, es el triunfo del género sobre el individuo, de lo que supera la singularidad sobre la singularidad misma. Pero a mí me resulta insuficiente. Quiero vivir para siempre. Quiero disfrutar de eso que llamamos amor, y que no sabemos qué es, por siempre.

Quiero que esos momentos de felicidad casi infinita se perpetúen. Quiero no tener preocupaciones, como las aves del cielo o los lirios del campo de los que habló Jesús de Nazaret en el Sermón de la Montaña, viviendo de una misericordia que colme todos los deseos buenos que los hombres y mujeres albergan en sus corazones. Quiero luz, como Goethe, que anegue mi espíritu. Sea o no un mito, un cuento de hadas, un sueño, lo quiero.

Buda, uno de los seres más fascinantes de la Historia, enseñó que el deseo es la causa del sufrimiento, pero que existe una manera sencilla y accesible a todos para acabar con él: el seguimiento de las cuatro nobles verdades (*Catvary Aryasatyani*):

- 1) El nacimiento, la vida misma, es sufrimiento. La edad, la enfermedad, la muerte... Sólo el placer nos aleja del sufrimiento, pero el placer es efímero, y exige desear. Y desear ya conlleva insatisfacción.
- 2) El deseo es la causa del sufrimiento.
- 3) En consecuencia, el sufrimiento cesará cuando cesen los deseos.
- 4) Para que cesen los deseos hay que seguir el “óctuple noble sendero”.

Y es que, según Buda, hay tres sellos que marcan nuestra existencia: la impermanencia (*anitya*), la insustancialidad (*anatman*) y la insatisfactoriedad (*duhkha*). Para acabar con el deseo hay que caminar por el noble sendero de las ocho formas: correcta visión o entendimiento, correcto pensamiento o motivación, correcta palabra, correcta acción, correcto modo de subsistencia, correcto esfuerzo, correcta atención y correcta concentración. Buda propone, en suma, un camino de ahimsa (no violencia, no daño) y de moderación, pues el exceso de placer, el frenesí, el ansia desbordada, sólo nos causan, a la larga, sufrimiento; con él convergen, aun con sus características propias e irreducibles, los grandes sistemas éticos y religiosos, desde el cristianismo hasta Kant.

En el mundo hay sufrimiento, desolación y tristeza. También hay alegría, y uno puede ser inmensamente feliz. Pero nada sacia, porque siempre hay una estela de muerte que nos asusta. Si uno se parase a pensar sinceramente en ello, probablemente optaría por el suicidio. ¿Para qué esforzarse por algo, si todo va a acabar? ¿Para qué disfrutar, si mañana se habrá pasado y en breve moriré? ¿Para qué amar, si los amores nunca son del todo correspondidos y siempre defraudan? ¿Para qué crear, innovar o descubrir? ¿Para qué pensar o interrogarse sobre el mundo, los seres humanos o la Historia? Los momentos son fugaces... Todo pasa, y poco queda. Uno puede haber triunfado y alcanzado cotas de éxito, reconocimiento y autorrealización más allá de todo lo imaginable, pero ¿qué pasa después? Recuerdo que hace varios años tuve la oportunidad de asistir a una predicación del abad de Westminster Abbey, en Londres,

el Dr. Wesley Carr, quien lanzó una inquietante pregunta a los asistentes que le escuchaban bajo los impresionantes techos de ese milenario edificio en el corazón de Inglaterra: *And then? And then? And then?* Y es que el ilustrado teólogo anglicano (al que también pude ver en un debate sobre ciencia y religión con el reputado científico y ateo militante de Oxford Peter Atkins) se había hecho una composición de lugar: alguien puede aspirar a finalizar sus estudios para lograr un buen puesto de trabajo, o para fundar una gran empresa, o para ser un gran investigador y granar el premio Nobel. ¿Y luego?

Alguien puede querer imitar a Bill Gates o a Albert Einstein, ¿y qué más? ¿Estaríamos completamente satisfechos siendo Bill Gates o Albert Einstein? ¿Lo han estado ellos, pese a su dinero, su poder o su inteligencia? Ellos también mueren, como nosotros, como tú y como yo.

Es una certeza inquietante, compartida por las grandes culturas y religiones, que ha inspirado multitud de cosmovisiones y de filosofías. Y es que la muerte es la realidad más democrática y universal que existe, y afecta a todos: ricos y pobres, justos y pecadores, brillantes y mediocres... La muerte supera toda dialéctica. Y también el sufrimiento y la insatisfacción. Nadie le es ajeno.

Todo pasa... Imaginémonos que hoy por la noche pudiésemos cenar en el lugar más idílico del mundo con la persona que más nos gustase conocer. O imaginémonos que fuésemos invitados a la Casa Blanca, o al Vaticano con el Papa. Unas horas de magia y de esplendor..., y en breve se habrán pasado. Volviésemos o no a una cruda o a una favorable realidad, todo acabaría pasando. Los amores platónicos también mueren. Las grandes amistades también cesan. ¿Qué queda? ¿Hay algo de consuelo ante la fugacidad del mundo, del placer y de los bienes? Por un tiempo pensé que el único consuelo era el conocimiento, que nos abre a mundos casi infinitos y que nos sacia más que las riquezas o que el poder, porque el ser humano es, más que nada, un ser que se comunica, y sin conocimiento no hay comunicación, no hay posibilidad de compartir ideas, inquietudes o esperanzas. Pero tampoco nos colma, aunque no veo nada que lo supere como elemento humanizador. No hay plenitud en el conocimiento. Siempre podríamos saber más y mejor, y aunque lo supiésemos todo, dudo que pudiésemos compartirlo todo con nuestros seres más queridos o con nuestros mejores amigos: seguiríamos estando solos, nos tendríamos que reservar muchos conocimientos para nosotros. Y lo que más nos horroriza es la soledad. La soledad, el aislamiento, la indiferencia o el desprecio nos carcomen y generan odio en nuestros corazones. La Historia es, en gran medida, expresión de un esfuerzo constante de hombres y mujeres a lo largo de los siglos por vencer la soledad, por construir sociedades, instituciones, ciencias y religiones para no verse solos en este mundo, en este gigantesco espacio perdido en un extremo de una galaxia. La Historia es suma de los esfuerzos para vencer esa “depresión cósmica” que en ocasiones puede asolarnos. La Historia está hecha de necesidades fácticas, indudablemente, que han conducido a guerras, enfrentamientos o alianzas. Pero detrás de esas necesidades hay también un ansia de superar la soledad.

Los seres humanos quizás hubieran sobrevivido sin formar sociedades. Habrían sido menos exitosos como especie. No habrían llegado adonde han llegado. Pero también podrían haber sobrevivido reduciendo los lazos a las necesidades mínimas (las funciones básicas: reproducción, nutrición, conservación). En cambio, hemos construido sociedades. ¿Por qué? ¿Por una mera razón de éxito evolutivo? Pero ese éxito está asociado a la huida de la soledad, a la percepción de que uniéndonos encontramos un cierto consuelo ante los problemas de este mundo.

Si Alguien nos escucha más allá de este mundo en el que todo comienza y todo termina, si Alguien contempla el desasosiego, la fatalidad, la incompletitud, el dolor y la alegría, el triunfo y el fracaso, nuestras ansias y nuestras frustraciones..., que atienda nuestra súplica. El mundo quiere un salvador. Quiero, Señor, si existes (y lo creo), la salvación, y entono mi clamor con el Apocalipsis a Quien lo escuche: ¡Ven, Señor! ¡Maranathá!

Y que nosotros mismos seamos también “salvadores” para quienes nos rodean. Y salvémonos de este mundo hipócrita que gasta 885700 millones de euros en armamento (según los datos recientes del Instituto de Estudios por la Paz de Estocolmo), un 34% más que hace diez años, y otras cifras desorbitadas en subsidios agrícolas, y que luego se ve incapaz de acabar con la pobreza, el hambre y la miseria. Sávanos, Señor, de este mundo, pero esforcémonos también nosotros por construir un mundo nuevo donde prime el ser y no el tener.

EL DILEMA DEL CONOCIMIENTO (2007)

La Historia de la Humanidad nos muestra que, más que cualquier otra cosa, hemos sido capaces de conocer, de conocer mucho y de aprender cada vez más.

Ha habido sombras innegables, sin duda, en dicha historia; manchas que quizás para muchos contaminen nuestro tránsito por este mundo de manera casi definitiva. Pero, ¿acaso debemos olvidar las luces, olvidar que sólo el esfuerzo conjunto de tantos hombres y mujeres nos ha conducido a unas cotas de progreso y de desarrollo que hace poco eran impensables?

Y es que lo que hace poco era impensable es hoy pensable, y lo que hoy es impensable será mañana pensable. Es la grandeza y la pequeñez de lo humano: el poder siempre excederse, trascenderse, “des-mesurarse”, pero al mismo tiempo estar de alguna forma condenado a vagar sin un rumbo aparente, a caminar sin un destino firme, a buscar sin conocer siquiera si existe una respuesta a sus preguntas. Y, casi al unísono, nos damos cuenta de que el conocimiento no nos sacia por completo, de que sólo conociendo no alcanzamos la felicidad. O, mejor dicho, sólo con un tipo de conocimiento no alcanzamos la felicidad. En palabras de *Zaratustra*, “yo estoy hastiado de mi sabiduría, como lo están las abejas que han acumulado exceso de miel. Yo necesito manos que se tiendan hacia mí”. Esta feliz expresión refleja la dualidad y ambivalencia que posee el conocimiento: por un lado nos engrandece y nos permite controlar el mundo; pero desde otra perspectiva, nos asusta y nos atemoriza, o al menos nos resulta demasiado impersonal. ¿Qué hacer, por tanto? No me parecería correcto ofrecer una respuesta a una pregunta que, en realidad, por sí sola se responde. Y es que la Humanidad, durante miles de años, ha sabido (no siempre con igual tino, por qué ocultarlo) compaginar esa ansia infinita e interminable de conocer y de ampliar los horizontes y espacios de su mente y emplear ese conocimiento en provecho del desarrollo social,

cultural y económico de las distintas civilizaciones. Lo que hemos hecho es, más bien, una humanización del conocimiento, que ha surgido de modo casi espontáneo. A la vez que los sabios y los doctos se afanaban por acumular conocimientos y por plantear más y más preguntas, la sociedad transformaba el conocimiento fríamente teórico en aplicación, en praxis y, en su manifestación más acabada, en paradigma cultural, como ocurrió, por ejemplo, con las ideas de Descartes o con las teorías de Darwin, que acabaron influyendo decisivamente en la vida de todos los miembros de una determinada sociedad.

Hablo de “*humanización del conocimiento*”, como si el conocimiento no fuera de por sí suficientemente humano, al ser producido por seres humanos. Efectivamente, si se contempla el conocimiento como una obra humana, no es necesario humanizarlo. Pero si se contempla el conocimiento como un vínculo entre el mundo de lo humano y un mundo que abarca lo humano pero en el que “habitan” otras realidades extrahumanas, se percibe con claridad que no todo conocimiento, automáticamente, contribuye a la humanización del hombre, entendiendo por humanización de lo humano el establecer las condiciones que hagan posible la superación y la mejora, la apertura de nuevos horizontes o de nuevos espacios que permitan conjugar el plano individual con el plano social, de manera que las diferencias se vayan extinguiendo progresivamente en un proceso que, por desgracia o por virtud, carece de fin, y que parece desafiar a toda lógica: ¿cómo podemos integrar lo distinto o lo contrario?

No negaremos que la Lógica, como ciencia, es uno de los hallazgos más espectaculares que ha realizado la Humanidad. Con la Lógica hemos llegado adonde estamos: a una situación de avances científicos y tecnológicos asombrosa, pero también a una historia repleta de oposiciones, de enfrentamientos y de exclusiones. La fría racionalidad silogística, aristotélica o “euclidiana”, nos ha enseñado la faz de un cosmos: un universo acabado, determinado, “tópico”, donde cada cosa ocupa el lugar que le corresponde. Sin embargo, la “subversión” de esa racionalidad nos muestra otro universo: un mundo donde todas las diferencias acaban superándose en la creación de espacios más amplios; donde las oposiciones son relativizadas y así logramos asimilar más ideas, más visiones, más formas de comprender ese mundo, quizás porque acabamos entendiendo que comprender el mundo implica, en primer lugar, dejar que los demás también puedan comprenderlo ellos mismos y desde ellos mismos. La razón humana opera regida por el principio de no-contradicción, que afirma que lo mismo no puede ser y no ser lo mismo en el mismo sentido de lo mismo al mismo tiempo. Así lo estableció, sabiamente, Aristóteles en su monumental *Metafísica*. Y nada mejor que ese estatismo, esa rigidez sin duda fecunda, para expresar la concepción griega de lo perfecto como lo acabado, lo que no admite otra posibilidad, la necesidad que supera toda contingencia.

Nuestro tiempo, ya desde los albores de la Modernidad, no ha sucumbido a la tentación de la rigidez, de la “finitud”, de lo completo y acabado. La mente moderna optó por abrirse a lo infinito, a lo inacabado, a lo relativo que termina siendo lo au-

ténticamente absoluto. Y gracias a este paso, a este cambio de paradigma, estamos hoy preparados para comprender otras inquietudes, otras sensibilidades y otros paradigmas. Una curiosa contradicción, ciertamente, que desde un paradigma seamos capaces de abrirnos a otros paradigmas. Quizás porque dicho paradigma es el más indeterminado posible, y por tanto el que más espacios deja. Porque a Aristóteles y a los defensores de la irrevocabilidad del principio de no-contradicción (y, por tanto, a los que defienden el choque y la incompatibilidad entre culturas y religiones, los que ven la Historia abocada al “sí” o al “no” sin lugares intermedios) cabría preguntarles si, desde su mismo esquema racional, pueden demostrarnos que dicho principio es universal y necesario. ¿Pueden probarnos que dicho principio opera con independencia de nuestra mente o, por el contrario, no deberán admitir que, como nuestra mente parte ya de ese principio, no podemos demostrar que fuera de nuestra mente operen otros principios o que al menos sean concebibles otros principios de similar rango? No puedo demostrar que el principio de no-contradicción no sea una creación de mi mente, una especie de mecanismo desarrollado de manera evolutiva pero que no responde, en consecuencia, a una clase de “necesidad” metafísica absoluta. Y no puedo hacerlo porque para demostrarlo tendría que partir ya de él. No puedo demostrar que describa plenamente lo real. Cabría un mundo sin principio de no-contradicción, un mundo donde todo fueran interrogaciones.

O, citando al indólogo y estudioso de las religiones orientales R. Panikkar, “el principio de no-contradicción que se aplica para afirmar la incompatibilidad entre A y no-A presupone que A permanece constante tanto en el tiempo como en mi pensamiento, que no-A como negación de A corresponde a no-es-A, y sobre todo que mi pensamiento de A como de no-A corresponde a la realidad extramental de A y de no-A, etc. —presupuestos que no tienen por qué ser reconocidos por todas las culturas”.

Pero tampoco puedo eludir la exigencia de partir de algún principio, como el exegeta o historiador debe suponer que lo mitológico es ficticio, o si no, ¿por qué no tomarse en serio los relatos de los semidioses de Manetón o las leyendas que cuenta la *Eneida* de Virgilio? Algún presupuesto hay que tomar, por más que la lógica (véase el teorema de Gödel) señale la perenne falta de justificación de esos presupuestos. ¿Qué postular, de forma que semejante postulado sea lo más indeterminado y certero posible? La respuesta no es sencilla, porque más que una respuesta es una pregunta, una iniciativa: lo únicamente indiscutible es que los seres humanos pueden discutir infinitamente. Volvemos a encontrarnos ante el dilema de la duda cartesiana: sólo puedo estar seguro de que pienso, porque dudo, que también se puede expresar como *cogito, ergo semper cogitabo*: porque el pensar es lo que más nos identifica como seres humanos, sólo seremos verdaderamente humanos si nos esforzamos por preparar siempre las condiciones que nos permitan a todos seguir pensando.

¿ADÓNDE MIRA EL CRISTO DE EL GRECO? (2007)

En pocos cuadros plasmó El Greco ese sentimiento de contradicción, de profundidad y de desbordamiento ante el misterio que impregna muchas de sus obras como en su Jesús con la Cruz auestas. Si hay algo que eleve nuestra mirada aún más alto que la *Pasión según San Mateo* de Johann Sebastian Bach o el *Requiem* de Mozart, estoy convencido de que ese algo es mirar fijamente a los ojos del Jesús del Greco.

¿Adónde dirigen su mirada esos ojos que pintó El Greco hace más de cuatro siglos? Parecen detenerse en un punto, parecen estar fuera de sí, parecen contener al mismo tiempo la vida y la muerte, el triunfo y el fracaso, la felicidad y la desdicha. ¿Qué miran exactamente? ¿Qué quieren decirnos? Es la expresión misma de lo que supera toda descripción, de lo que se escapa al poder de la palabra para llamar a lo más íntimo de cada uno. Se dirigen a lo alto, al Abbá del rabino Jesús de Nazaret en cuyas manos ha encomendado su espíritu. Pero también se dirigen a todo hombre y a toda mujer, como llamando a la puerta de lo que nos es más íntimo. Porque el lenguaje define, delimita y restringe, pero aquí el sentimiento rebasa toda frontera. La mirada del Cristo de El Greco parece situarse entre la finitud y la infinitud, en el dilema de lo contingente y de lo absoluto. Carga una cruz y arrastra unos pies que desfallecen de fatiga, pero su mirada no inspira agotamiento o tedio: inspira más bien grandeza, sublimidad y energía. Es el poder de levantar los ojos al infinito desde lo finito, de unir lo condicionado y lo incondicionado, de construir un puente entre lo terreno y lo celeste. Esos ojos miran al infinito, porque sólo en el infinito encuentra consuelo esa vivencia del *mysterium tremendum et fascinans*, esa ansia de plenitud y de trascendencia. Esa mirada se ahogaría en un mundo de mera finitud, donde todo fuese contingencia y donde no existiese lugar para la infinitud. Si Goethe exclamó en su lecho de muerte, “luz, más luz, que se ahoga mi espíritu”, los ojos del Jesús de El Greco están

anegados de luz. La luz más brillante y tenue al mismo tiempo, la luz del misterio, refulge en ellos como en nada antes. El resplandor de lo infinito e inabarcable, que escapa a toda categorización, que huye de toda determinación, hace de esa mirada una fuerza verdaderamente portentosa. Una mirada que inserta en la realidad finita se proyecta a lo infinito, que ansía lo infinito, que persigue lo infinito.

Y, por encima de todo, esos ojos nos invitan a interrogarles: ¿adónde dirigís vuestra mirada? Y así han logrado transmitirnos la esencia de esa infinitud que quizás estén buscando: el poder infinito y cautivador de la pregunta. La Historia es la historia de la pregunta humana, de la pregunta por “el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí”, de la pregunta por lo que somos y por lo que no somos. Preguntamos qué es el tiempo, qué es el espacio o qué es la vida. Pero no siempre advertimos que el auténtico misterio es esa infinita capacidad de preguntar, y que la pregunta que engloba todas las preguntas es ¿por qué el preguntar?, ¿por qué el querer saber?, ¿por qué el porqué?

La mirada del Cristo de El Greco nos ha cautivado por irradiar como nunca el poder mismo de la pregunta.

DIOS COMO PREGUNTA (2007)

La historia de las religiones, al menos en Occidente, es la historia del gozo y de la tragedia, de la grandeza y de la miseria, de lo más bello y de lo más horrendo: una historia de santidad y de crimen, de libertad y de intolerancia.

La historia de las religiones es, en definitiva, la historia de los hombres y mujeres que a lo largo de milenios han buscado respuestas a sus interrogantes más profundos. Siempre he considerado la religión como una expresión legítima de ese constante preguntar que define el ser humano. Pero nunca la he considerado la única vía legítima. Filosofías, sistemas de pensamiento, culturas diversas..., pueden actuar como sustitutos o, en mi sincero juicio, como complementos necesarios a la religión en cuanto tal.

Si queremos un mundo que aspire a progresar, a superar a lo anterior, a hacer en muchos casos borrón y cuenta nueva para abrir horizontes totalmente genuinos de reflexión y de apertura; si queremos un mundo más humano, más esperanzado en las posibilidades del ser humano y en sus logros efectivos, donde las ideas dominantes sean las de fraternidad y solidaridad, que adquieren fuero en instituciones y civilizaciones, hemos de repensar la religión.

Actualmente, la religión está de moda. No en cuanto que convicción o práctica, sino como objeto de interés y de curiosidad. En Occidente asistimos al auge de religiones y de espiritualidades de procedencia oriental, al surgimiento de sectas y de grupos inspirados en la *New Age*, a una relativa revitalización del Cristianismo en amplios sectores de América..., pero también a la decadencia más dolorosa y sonora de lo religioso en Europa occidental, la que antaño fuera promotora de evangelizaciones en todo el mundo.

Y es que, en efecto, el hombre de nuestros días se plantea interrogantes nuevos, pero en el fondo análogos a los de sus antepasados. Si las religiones quieren tener

sentido hoy y sobrevivir, escapar del frío sótano en que se encuentran ahora, sumidas en la desesperación de la sangría imparable de fieles y de la pérdida de confianza, deben replantearse su papel, su origen y sus fines. Las religiones no pueden aspirar a constituir la única vía de expresión de la pregunta que define al ser humano, el único canal para nuestras ansias y anhelos de algo que nos trascienda. La pluralidad, que existe entre ellas mismas y más aún entre las formas culturales de la Humanidad, exige hoy meditar con seriedad, con rigor pero con apertura de mente, el papel de la religión.

¿Por qué tomar al hombre de nuestros días como referente? Ciertamente, casi todas las religiones tienen como fundamento acontecimientos supuestamente históricos que, en cualquier caso, representan la fuente de la que manan sus tradiciones y sus creencias. En este sentido, toda religión posee una aspiración suprahistórica, afirma ser independiente del decurso histórico y se enorgullece de basarse en lo pasado para, desde ello, mirar al futuro. Una religión comprendida sólo desde esa óptica es incapaz de asimilar el moderno concepto de progreso, la convicción de que es el hombre quien hace la Historia y el futuro, y de que el pasado no tiene por qué determinar el futuro, sino en todo caso iluminarlo. Las religiones deben esforzarse por desarrollar una teología de la Historia y del tiempo que integre lo tradicional con lo progresivo, lo originario con lo dinámico, porque, en realidad, no hay más tiempo que el ahora, y en cada ahora se resume todo lo pasado y se comienza todo lo futuro.

Pero, más aún, las religiones deben plantearse qué imagen de Dios transmiten al hombre. Un Dios que funcione como una respuesta a todos los problemas e interrogantes de la Humanidad, un Dios que no deje resquicio para la duda y que sólo ofrezca seguridad, intelectual y práctica, no puede ser el Dios del Amor del que hablan tantas confesiones.

Urge, en suma, llevar a cabo una revolución en lo religioso, que nos ofrezca un Dios-pregunta y no sólo un Dios-respuesta: no un Dios que responda a todos los enigmas de la Ciencia y del intelecto (desde el origen del Universo hasta la Evolución, desde el porqué de las sociedades hasta el modo en que éstas deben organizarse), sino un Dios que avive las preguntas más propiamente humanas y que, ante todo, nos transmita “fe, esperanza y caridad”. Un Dios que, como pregunta de las preguntas (el Dios-Amor), camine junto a los hombres y mujeres de todo tiempo siendo partícipe de sus interrogantes y angustias. Un Dios a quien no le son ajenos ni los hombres ni sus ansias.

LA CULTURA DEL OLVIDO (2007)

Nos hemos acostumbrado a hablar del Tercer Mundo. Todos, incluso los más poderosos y capacitados para ello, queremos acabar con la miseria y la pobreza que persisten en amplias regiones del globo. Los líderes del G8 reunidos en julio de 2005 en Gleneagles, Escocia, prometieron un compromiso más amplio con África. ¿En qué ha quedado? No lo sabemos.

Pero nuestra cultura es la del olvido. Sólo recordamos lo que queremos, lo que nos afecta, lo que nos preocupa y lo que inquieta a nuestra forma de vida, que creemos consolidada y universalizable. Nos acordamos, y con razón, de los muertos por los atentados terroristas del 11 de septiembre. Placas, monumentos, celebraciones y oportunos recordatorios en los medios de comunicación nos informan de ello. Pero, ¿nos acordamos de los muertos por atentados terroristas en Irak, del número, de la fecha? ¿Recordamos la fecha del 20M como inicio de la invasión ilegal e ilegítima de Irak? ¿Y el 70 como comienzo de la invasión de Afganistán? ¿Y de los fallecidos por la cruel guerra de Vietnam? ¿Y de los muertos en El Salvador y en otras dictaduras militares sádicas y crueles de Latinoamérica auspiciadas por potencias occidentales con el silencio cómplice del resto del mundo, que luego se permite dar lecciones de democracia a ciertos países, cuando durante décadas no ha hecho nada por su desarrollo y ha preferido mirar para otro lado mientras oligarquías y grupos de poder expoliaban los recursos de estas naciones, los mismos que llamaban a golpes de estado desde determinados medios de comunicación? ¿Por qué sólo nos acordamos de unas cosas?

¿Hasta dónde llega la memoria humana y por qué es tan selectiva?

Prometemos ayudar al desarrollo en el Tercer Mundo, pero seguimos invirtiendo miles de millones de dólares diarios en armas y en subsidios agrícolas que establecen

una clara desventaja competitiva con los países subdesarrollados, al tiempo que hablamos de libre mercado y de globalización.

El mundo subdesarrollado es el reverso del mundo desarrollado, el espejo en que debe mirarse. Existe un mundo desarrollado porque existe un mundo subdesarrollado. Existe prosperidad y desarrollo tecnológico porque existe una tierra cada vez más diezmada en sus recursos. Si en 1960 había aproximadamente un rico por cada 30 pobres, en 1997 hay 1 rico por cada 74 pobres (según el Programa de las Naciones Unidas sobre el Desarrollo). Más de 1300 millones de personas viven con menos de un dólar al día. Y todavía no hemos encontrado un verdadero principio unificador que defina nuestro futuro, un futuro más allá del desarrollo y del subdesarrollo, un futuro más humano. Pero para encontrar ese camino es imprescindible encontrar nuestra memoria como seres humanos. Una sociedad que olvida su pasado y que mira hacia otro lado en su presente no es una sociedad, es una mera yuxtaposición de individuos con intereses distintos que no saben cómo converger. No es humanidad, sino manada o rebaño. No es civilización, sino barbarie.

La cultura postmoderna nos ha enseñado a dudar de los mitos, al tiempo que preservamos otros mitos como intocables. Hablamos de democracia, de progreso, de bienestar o de mundo libre, cuando en realidad nuestras sociedades se ven sometidas al dominio en ocasiones tiránicos de poderes fácticos, y nuestra democracia oculta graves injusticias. Afortunadamente, hemos vivido escenas tan bellas como el inmenso despertar de una conciencia colectiva sobre lo justo y lo injusto que surgió con motivo de la guerra de Irak. Pese a una presión mediática evidente aliada unilateralmente con las tesis de quienes querían invadir Irak a toda costa (véase la “News Corporation”, de Rupert Murdoch), la gente salió a la calle para protestar, para hacer ver a los gobernantes que ellos no iban a creerse semejante mito. Millones de “Alan Greenspans” percibieron que las auténticas causas de esa guerra estaban a años luz, a una distancia abisal de la difusión de los ideales democráticos a Oriente Medio. Se trataba de difundir la democracia del petróleo, del expolio de un país por multinacionales a las que con frecuencia se venden los líderes de las grandes potencias (como Reagan lo estuvo a las multinacionales armamentísticas, para las que diseñó su programa de “guerra de las galaxias”).

Seguramente desde la guerra de Vietnam no se había vivido un despertar de conciencia colectiva semejante. Algo similar ha ocurrido con la conciencia ecológica. El hecho de que desde ciertas instancias de presión se llame al escepticismo contra fenómenos científicamente corroborados como el cambio climático es prueba, por sí sola, de que efectivamente esa conciencia ecológica va en buena dirección. Si los sectores más reaccionarios y ultraconservadores se afanan en minimizar el impacto del ser humano sobre el medio ambiente y el riesgo que supone para el futuro de la naturaleza (los mismos sectores cuyo único afán ha sido siempre preservar su ‘status quo’, con una mirada cortoplacista, sociológica y antropológicamente raquítica, egoísta e intelectualmente paupérrima) es porque a algo bueno para todos apunta esa conciencia

ecológica. Y ojalá vaya en aumento. Se necesita un gran despertar de conciencia colectiva que redefina el rumbo de la globalización y que nos haga superar definitivamente esa dialéctica entre desarrollo y subdesarrollo que ha marcado nuestra historia, para entrar en una nueva fase, en una nueva humanidad, donde prime la persona sobre lo material, ya sea el poder o el capital.

Y ese nuevo despertar exige renunciar al olvido, buscado o advenido. Nuestro mundo nunca ha estado tan intercomunicado y tan unido. Es lo mejor de la globalización, de la ciencia y de la tecnología: la creciente posibilidad de comunicación entre todos los seres humanos, que pueden intercambiar ideas y experiencias cada vez con mayor facilidad. Aprovechémoslo para no olvidar las tragedias (y las alegrías) que nos acompañan. Sin memoria, no hay progreso.

EL ESTADO DEL BIENESTAR COMO SÍNTESIS DE LIBERTAD E IGUALDAD (2007)

Recientemente he tenido oportunidad de consultar el libro *Los orígenes del siglo XXI: un ensayo de historia social y económica contemporánea*, del economista Gabriel Tortella, al tiempo que leía la exhaustiva biografía de Hegel escrita por Terry Pinkard.

Tortella se pregunta, y con razón, qué ha posibilitado el espectacular crecimiento acumulado que ha experimentado el mundo occidental en los dos últimos siglos, y especialmente en la segunda mitad del siglo XX. Es evidente que dicho crecimiento presenta graves desequilibrios y una serie de desafíos (sobre todo en el terreno ecológico, al haber tomado conciencia la humanidad de que los recursos no son ilimitados, no pudiendo ponerse sin más al servicio del desarrollo económico sin antes pensar en las necesidades de la naturaleza), pero no se puede negar que existe de manera efectiva. El desarrollo económico ha consistido en una particular conjunción de factores tecnológicos, sociopolíticos (el mundo que surge tras la Revolución francesa y que toma los ideales de la Ilustración, frente a los absolutismos modernos y a las teocracias medievales) y científicos, pero también en la sabia articulación de teorías económicas que han orientado en mayor o menor medida la acción de los Estados.

Una de esas teorías es el keynesianismo. Como acertadamente escribe Tortella, el destino quiso que John Maynard Keynes (1883-1946) muriera justo cuando comenzaba una de las épocas de mayor prosperidad vividas por la humanidad (la que va desde el final de la II Guerra Mundial hasta la crisis del petróleo de 1973), prosperidad que debe mucho a la obra de Keynes. Y es que elementos como la extensión del sufragio a las mujeres, la mayor participación de los ciudadanos en la vida política o la emergencia de los movimientos sociales y sindicales habían generado un sustrato de democratización a efectos prácticos inexistente en el orden liberal-burgués que en términos generales imperó hasta la I Guerra Mundial. Como afirma Tortella, “el milagro keynesiano

produjo un enorme crecimiento durante las tres décadas que siguieron a la Guerra Mundial, evitando o reprimiendo los ciclos económicos e introduciendo una gran medida de certidumbre, estimuladora de la inversión, y manteniendo el pleno empleo al inyectar dinero cada vez que había síntomas de crisis incipiente”, acabando además con modelos macroeconómicos obsoletos como el que otorgaba una primacía al patrón oro, y subrayando el papel del Estado en la economía, hoy ampliamente generalizado. Éstos y otros aspectos cristalizaron en los acuerdos de Bretton Woods de 1944.

La crisis del petróleo de 1973 supuso un revés para las teorías keynesianas y la escasa importancia que concedían al papel de la inflación y del control del gasto público por los gobiernos. Milton Friedman, fallecido en 2006, propuso una alternativa a las teorías de Keynes, alternativa adoptada por Margaret Thatcher y Ronald Reagan. La obsesión por contener la inflación y por el saneamiento de las cuentas públicas iba ahora a dominar el escenario de la política económica. Muchos llegaron a pensar que la difusión de las doctrinas de Friedman significaría, a la larga, el final del Estado de bienestar que el orden socialdemócrata subsiguiente a la II Guerra Mundial había conseguido imponer, al menos en Europa.

Afortunadamente se equivocaron, y hoy asistimos a un modelo socioeconómico y político que demuestra que es perfectamente conjugable un Estado de bienestar de inspiración socialdemócrata con una política de libre mercado y de control del gasto público y de la inflación. La Unión Europea, la región más próspera del planeta, es buena prueba de ello. Los países escandinavos obtienen las mejores puntuaciones en los índices de nivel de vida y de calidad educativa, y los sistemas de seguridad social han hecho de la sociedad europea una de las más democráticas, participativas e igualitarias del globo, donde las diferencias sociales se han reducido paulatinamente y donde se ha logrado tomar conciencia de la necesidad de conjugar el desarrollo económico y tecnológico con el respeto al medio ambiente. Todo ello sin contar la tolerancia que caracteriza a la sociedad europea, su aprecio por el pluralismo cultural e intelectual, y su solidaridad. En un artículo publicado en el diario *El País*, el economista norteamericano Jeremy Rifkin se preguntaba dónde habría preferido vivir Jesús de Nazaret de haber nacido hoy, y concluía que indudablemente habría escogido Europa en lugar de América, porque ideales presentes en su doctrina moral como la solidaridad, la inclusión o el rechazo de la violencia se cumplían mejor en la sociedad europea que en la estadounidense.

Europa se enfrenta a importantes retos, y nadie puede negar los problemas y las crisis existentes. Pero criticar lo que funciona mal en Europa y que podría funcionar mejor no es excusa para olvidar los logros, y sobre todo para, inspirados en esos logros, proponer un modelo como el europeo para el resto del mundo como senda para impulsar la prosperidad y el bienestar en otras regiones del planeta.

Y aquí aparece Hegel. Para el filósofo alemán, toda verdadera síntesis tiene que ser capaz de asumir tanto la tesis como la antítesis, superando ambas (la *Aufhebung*) pero manteniendo los dos elementos, sin anularlos. El auténtico progreso consiste

justamente en esa superación de los contrarios que no los aniquila, sino que los integra en un marco de comprensión más amplio, que por ello se acerca más a la verdad (que para Hegel es la totalidad). En el Estado de bienestar se produce una extraordinaria síntesis entre la legítima voluntad de iniciativa privada y personal (libertad) y el necesario establecimiento de un orden social que proporcione a todos, independientemente de su nivel de iniciativa económica, un bienestar, una vida digna y una capacidad de participación activa en la configuración de la sociedad (es decir, una mayor democratización de todos los elementos que constituyen la sociedad, generando una mayor igualdad). Ambos parecen oponerse, pero en el Estado de bienestar, propiciado por la socialdemocracia y aceptado por la práctica totalidad de fuerzas políticas relevantes en Europa, coexisten de manera no siempre armónica, pero coexistiendo al fin y al cabo y permitiendo que se den unas cotas de prosperidad y de desarrollo desconocidas en otras regiones del globo.

Aunque es conveniente evitar simplismos no poco tentadores, como la afirmación de que hemos llegado a un “fin de la historia”, al estilo de Francis Fukuyama, sin embargo pienso que el Estado de bienestar, su extensión y su perfeccionamiento, representa uno de los hitos sociales e intelectuales de la humanidad, difícilmente superable (sobre todo si la alternativa es un orden puramente liberal-burgués o un modelo colectivista como el de la extinta Unión Soviética). La síntesis de libertad y de igualdad que emerge en el Estado de bienestar es en realidad expresión del ideal de fraternidad (o de sororidad) también proclamado por la Revolución francesa, a la que tanto debe el mundo contemporáneo en sus estructuras ideológicas y sociopolíticas fundamentales.

Con la exaltación del Estado de bienestar que he hecho en las líneas anteriores no pretendo, en absoluto, sancionar un determinado Estado de bienestar. Países como Francia (véanse las recientes propuestas de Sarkozy), Alemania, España o el Reino Unido se enfrentan a problemas y a desafíos que deberán ir atajando oportunamente. Lo que he querido es reflexionar sobre el Estado de bienestar en cuanto tal, en cuanto proyecto sociopolítico más allá de las formas contingentes que haya adoptado en ciertos países y que para algunos puedan ser un descrédito. Desde un punto de vista filosófico y desde la teoría sociológica, considero que el Estado de bienestar es uno de los modelos de organización social más exitosos que ha concebido el ser humano.

Para exportar con éxito el modelo de Estado de bienestar que ha fructificado en Europa a los países subdesarrollados no basta con impulsar un traslado de capital hacia esos países. Las décadas de ayudas y de subsidios dados por los países occidentales a África, América latina y Asia han demostrado que es inútil pretender basar la prosperidad y el bienestar únicamente en el capital económico efectivo, en la mera financiación. El plan Marshall tuvo resultado en Europa porque antes que capital físico existía capital humano (estudiado por el economista Robert Solow), que se manifiesta principalmente como capital intelectual. El problema de la precaria educación en los países del Tercer Mundo, acuciado por la fuga de cerebros que desangra el capital humano de estas naciones y por la sobrepoblación en naciones como la India, es pri-

mario con respecto a la ayuda económica. No podrá crearse un Estado de bienestar donde no exista educación más o menos generalizada, porque todo ese dinero acabará diluyéndose a causa de la corrupción o de la ignorancia. Y estoy convencido de que llevar el Estado de bienestar a otros países supondría mejorar el nivel de vida de sus habitantes, permitiéndoles potenciar otras facetas de la vida (intelectuales, científicas, culturales...) ahogadas ahora por la imperiosa necesidad de subsistencia material que provoca el subdesarrollo.

¿SE PUEDE HACER POESÍA DESPUÉS DE AUSCHWITZ? **(2007)**

“Tras Auschwitz, no se puede hacer poesía”, sentenció uno de los pensadores más lúcidos del siglo XX, y miembro eminente de la Escuela de Frankfurt, Theodor Adorno.

Reflejaba así el sentir de parte de la filosofía marxista: el arte es una creación humana destinada a ofrecer consuelo en un mundo hostil, finito, limitado, alienante para nuestra naturaleza. Con el arte, con la poesía de Goethe o con la música de Mozart, el ser humano no ha hecho sino construir refugios para una existencia a la larga desoladora, para el sinsentido de la vida y la amargura de una injusticia que, querámoslo o no, se manifiesta en uno u otro estrato de nuestra condición social.

Hoy, la pregunta de uno de los artífices de la teoría crítica (a mi juicio, la mejor versión del marxismo y, sin duda, una corriente filosófica que ha ejercido una gran influencia en el campo de las ciencias sociales, con epígonos actuales como Jürgen Habermas) ha cobrado vigencia.

Afortunadamente, no tenemos ante nuestros ojos horrores como Auschwitz o los Gulags de Siberia, o al menos de esa magnitud y de esa barbarie, pero en el mundo en que vivimos se suceden tragedias y sinsentidos que no tienen otro responsable que la acción humana. Hechos tan graves como el genocidio de Darfur topan con la pasividad o incluso complicidad de las grandes potencias. No hace mucho leíamos, asombrados, cómo en Brasil se había liberado a miles de esclavos, en pleno siglo XXI. El hambre, la miseria y el subdesarrollo como reflejos fieles de la abundancia y la prosperidad no desaparecen, sino que más bien se abre una brecha cada vez más profunda entre un mundo y otro. Y, después de más de cuatro años de enfrentamiento, muerte y destrucción, la guerra de Irak sigue figurando entre las cimas del cinismo, la mentira y la injusticia. ¿Se puede hacer poesía con el sinsentido de Irak, con la barbarie de una guerra ilegal, ilegítima e injusta que contó con el apoyo de algunos de los dirigentes

más reprobables e indignos de los últimos tiempos? ¿Se puede hacer poesía tras haber contemplado, atónitos, cómo se sucedían mentiras tras mentiras, espirales de engaños, promesas ficticias y manipulaciones de todo tipo? ¿Se puede hacer poesía con la locura que ha supuesto la guerra de Irak, que provoca cada día decenas de muertos sin aparente cese, y que ha llevado al país a una guerra civil encubierta entre chiíes, suníes y kurdos? ¿Se puede hacer poesía cuando quien tiene capacidad para evitar este horror no hace nada, y de hecho, incurre aún más en el error, siguiendo el principio clásico de nuestra épica de *sostenella e no enmendalla*? ¿Se puede hacer poesía con la injusticia y con la desidia de quienes no quieren verlas y prefieren resignarse a aceptarlas como algo natural, lógico, derivado de la libertad humana?

El hecho es que, pese a Auschwitz o Irak, la Humanidad ha seguido haciendo poesía y componiendo música, porque el arte no es algo renunciabile para los hombres y las mujeres. Es algo que nos permite elevarnos por encima de lo contingente, de lo dado, del aquí y del ahora, del tácito compromiso acomodaticio con el *statu quo* que se nos presenta. De hecho, el arte, en cuanto intento de superar la realidad fáctica y en ocasiones alienante, está en continuidad con el papel que ocupa, a mi juicio, el conocimiento en la vida. El conocimiento y la labor intelectual no son otra cosa que la plasmación de que el ser humano no se conforma con lo que le es dado, sino que lo cuestiona, lo critica, lo adapta, lo categoriza, lo procesa. Admiración y crítica son dos caras de la misma moneda: frente a una actitud conservadora y acomodaticia, alejada de toda empresa intelectual, de conformarse con lo que se nos presenta, el interés por conocer constituye un intento de humanizar la realidad. El conocimiento, por tanto, más que al pesimismo (que sería más propio de la tendencia conservadora y antiintelectual), lleva a un cierto optimismo: pese a todo, algo podemos hacer para cambiar la realidad; pese a todo, no estamos condenados a vagar por un mundo sin sentido, sino que con lo que nos es más propio —el conocimiento y la comunicación— podemos ser artífices de la Historia; pese a todo, el sinsentido, aunque —como prueba la experiencia— siempre sea seguido por otros sinsentidos, también puede ser sustituido por el sentido de la razón y del conocimiento.

Que después de Auschwitz la Humanidad siga creando arte es una gran noticia. Significa el triunfo de lo humano sobre lo no-humano, y nos lleva a encontrar lo que Ernst Bloch llamó “principio esperanza” (*Das Prinzip Hoffnung*) en la Historia. Porque en ese intento por superar lo contingente y elevarse, en cierto modo, a lo infinito y sobrehumano que tantas veces admiramos pese al transcurso del tiempo, el ser humano logra superarse a sí mismo y prueba que lo más característico y propio de su naturaleza es precisamente esa posibilidad de constante apertura, trascendencia y autosuperación. Si la tesis y la antítesis se superan, como decía Hegel, en la síntesis, la Escila del conservadurismo conformista y la Caribdis del espíritu revolucionario que busca una ruptura total con lo dado se resuelven en la comunicación como posesión más valiosa de la naturaleza humana. Comunicación que lleva al progreso, intelectual y material, y al arte como espacio de diálogo entre lo que el ser humano es y lo que aspira a ser.

LA EDUCACIÓN DE LOS SUPERDOTADOS: UN DESAFÍO A NUESTRO CONCEPTO DE INTELIGENCIA (2007)

Los últimos años nos han deparado multitud de noticias relacionadas con la problemática de los niños superdotados, y podemos contemplar con enorme gozo cómo la sociedad va adquiriendo, de modo lento y paulatino pero a la vez eficaz, una mayor concienciación en torno a dos puntos: en primer lugar, la existencia de un problema obvio (el de las atenciones y requerimiento específicos de los superdotados en el ámbito educativo y de desarrollo de la personalidad), y como segundo punto, la percepción de que ofrecer las soluciones adecuadas puede redundar en un beneficio público, del que poco a poco nos hacemos cargo, ya que el cultivo de la inteligencia y su contribución al progreso es sin duda la principal fuente de riqueza de la Humanidad. En esta breve exposición deseo esbozar algunas reflexiones generales sobre la superdotación y su papel en la sociedad.

Más allá de los criterios basados en la psicología empírica (tests de inteligencia, cociente intelectual, del percentil, programas y metodologías de detección precoz de la superdotación, etc.) considero que la noción de “superdotación” posee una índole humanística insoslayable. El superdotado “no se mide”. Con frecuencia nos sorprendemos ante el hecho nada atípico de que grandes genios de las artes y de las ciencias, como Picasso o Einstein, no dispusieran de unas cotas excesivamente elevadas de cociente intelectual, es decir, de relación entre su edad cronológica y su “edad” o estado de desarrollo mental. Puede argumentarse que la inteligencia consta de diversas dimensiones, y que en ambos casos podría haberse producido un espectacular crecimiento en determinados aspectos (la inteligencia artística, la creatividad, la capacidad de abstracción matemática y física...), mientras que otros permanecieron en su nivel normal de desarrollo. Es evidente que la persona inteligente no destaca por igual en todas las ramas del saber, o en todos los usos posibles de la inteligencia (a

algunos se les da mejor escribir, expresar sus pensamientos, moverse en el mundo de las ideas y de los razonamientos abstractos; otros son mejores con los números y las matemáticas, otros en la creación práctica...: es una experiencia común). Pero no es menos cierto que la inteligencia es una facultad “omniabarcante”, que manifiesta la profunda interpenetración e interconexión entre todos los campos del saber humano, y que por ello no es del todo correcto, o al menos sería excesivamente reductivo, limitar la inteligencia a algunas de sus vertientes. La superdotación no es tanto una relación numérica, un factor, entre la edad cronológica y la edad mental, entre las capacidades que el niño debería tener por edad y las que realmente posee, como relación *vital*, que concierne a toda la persona (en lo intelectual, en lo afectivo, en lo social...), y que acaba concretándose en multitud de vectores, manifestándose en algunos con mayor identidad. El superdotado “lo es en todo”, por decirlo llanamente, si bien su capacidad, su inteligencia, su relación con el mundo y consigo mismo, se determine en ciertas dimensiones, en “vectores” concretos del desarrollo intelectual, donde su capacidad se perciba con mayor nitidez.

La inteligencia es una facultad que le permite al hombre abrirse a la totalidad del mundo, a lo real y a lo ideal, crear nuevos horizontes y ser él sujeto y partícipe del progreso en lo científico y en lo artístico. Ya decía Aristóteles que *anima quodammodo omnia*, “el alma es de alguna manera todas las cosas”, y esta tesis, que grandes maestros del pensamiento contemporáneo han heredado de los clásicos, resume la condición de la inteligencia (facultad de la persona como sujeto de conocimiento y de acción): un océano infinito, una posibilidad infinita que eleva continuamente al hombre y en cuyo cultivo radica su verdadero crecimiento. La inteligencia, como apertura de la persona a lo que le rodea y como capacidad de penetrar en sus espacios internos (*intus-legere*, leer en el interior), no es por tanto una realidad susceptible de medida exacta como lo son las magnitudes físicas y químicas (puedo medir, cada vez con mayor precisión, la energía desprendida en las colisiones entre partículas elementales en un acelerador, y el alcanzar o no un valor lo más cercano posible al real –pues toda medida y todo intento de medir, fundado en una teorización previa, conlleva una innegable abstracción, una aproximación asintótica a la realidad, de por sí inagotable...), sino que, más allá de la idea demasiado técnica y pragmática de *mensura* (limitación, reducción...), creo necesario hablar en términos de *caracterización*. No niego el valor de los tests de inteligencia, o del propio concepto de cociente intelectual, que marca un límite (en torno a los 130 puntos) entre la inteligencia avanzada –pero en los cauces previsibles de la media– y la superdotación, el rebosar en inteligencia; pero sí pienso que es imprescindible señalar sus imperfecciones para que nadie se lleve a engaño. En un mundo dominado por las impresiones fugaces y en ocasiones superficiales, por lo llamativo y sensacionalista, y por el ansia de comparar a los hombres y a las mujeres entre sí, no me parece extraño que la gente se afane por conocer el “C.I.” de un determinado individuo, de tal modo que pueda decir “Fulanito tiene un C.I. mayor que el de tu hijo, o mi hijo ha obtenido un C.I. mayor que el de Einstein...”. Queremos medirlo todo,

quedarnos con la primera impresión, y así definir a las personas. Es evidente que los expertos reconocen que la noción de cociente intelectual, o incluso otras ahora más en uso como la de percentil (en general, todo intento de “mensurar”, de limitar, de apaciguar la fiereza de la inteligencia, que difícilmente se deja controlar por nuestros rígidos cánones), esconde una gran imprecisión y unas serias limitaciones.

Los tests de inteligencia y las medidas de C.I., o cuantificaciones afines, valen sólo en primera aproximación, y pueden permitir al psicólogo o pedagogo hacerse idea genérica, basada ante todo en la estadística y en lo conocido previamente, sobre el niño o niña (o incluso el adulto: hablamos mucho sobre la superdotación en cuanto fenómeno infantil, pero con frecuencia olvidamos que esa superdotación persiste durante el resto de la vida o puede que sólo llegue a manifestarse en edades avanzadas: la historia del saber está repleta de casos) que es examinado. Pero la *caracterización* (que no cuantificación) de un superdotado escapa a esos baremos. Implica un estudio profundo, prolongado, sereno y equilibrado de todas las facetas de la personalidad, en especial de la creatividad y de la facilidad en el manejo del lenguaje y del razonamiento abstracto. Supone percibir en el niño una capacidad inusual para proyectar sus deseos al futuro, para planificar su vida y ponerse grandes metas; notar una asombrosa inquietud intelectual que por lo general lo abarca todo y quiere relacionarlo todo con todo; un entusiasmo sin parangón por el conocimiento; una capacidad de respuesta a nuevos retos; una insaciabilidad intelectual que se traduce en una aceleración de su ritmo de aprendizaje y de asimilación... ¿Es esto medible? A todas las luces no. ¿Cómo medir la creatividad de Shakespeare o la apertura “pancósmica” de la mente de Leibniz? Ha habido intentos, y numerosos, de medir el C.I. de los grandes genios. Todos son enormemente relativos y sujetos a discusión, porque a los más pragmáticos les sorprenderá que un poeta como Goethe aparezca por encima de Newton, el que probablemente haya sido el científico más grande de todos los tiempos. El criterio lo marcan muchas veces las preferencias intelectuales, el considerar que tal faceta del conocimiento es más importante que otra o que los logros en un cierto campo exceden a los que se producen en otro. En los grandes genios se percibe, se intuye la superdotación, y no sólo por sus renombrados hitos intelectuales, o por su gran precocidad (como podrían ser los casos de Mozart o de Wiener), sino por su aptitud personal, por *su esfera vital*: vemos en ellos a hombres y mujeres que tuvieron una capacidad casi infinita –sólo limitada por lo indefectible del espacio y del tiempo– de abrirse a horizontes innovadores, de crear, de ver más lejos que quienes les rodeaban, de plantearse las grandes cuestiones que afectan al ser humano y de darles ellos mismos una respuesta que impregnó todas sus vidas... Leibniz es, a mi juicio, el prototipo más notable de un superdotado, y no sólo por su ya legendaria amplitud de conocimientos, por sus universales intereses, por su afán de integración y de síntesis que sin embargo no dejó en un segundo plano el rigor del análisis (codescubridor él mismo, junto con Newton, de una de las mayores creaciones de la Matemática: el Cálculo, que llena por doquier las páginas de la Ciencia y de la vida cotidiana, de la Técnica), sino ante todo por su actitud ante el saber y ante

la vida: una actitud que le llevó siempre a marcarse nuevas metas y a ser protagonista de una gran obra, de una gran historia, de una memorable entrega al conocimiento que definió su vida por entero. Planteo, desde esta perspectiva, que la superdotación no es objeto de medida, de procedimiento cuantificacional, o que la validez de éste es muy limitada y sólo vale como primer término de una serie que guarda semejanzas con los desarrollos infinitos de la Matemática. *Caracterizar, descubrir* a un superdotado es tan complejo como la vida y la persona mismas, inasibles, insondables, únicas e irrepetibles. Pero es posible. Es posible porque podemos fijarnos en aspectos y criterios que, aunque no vayan a gozar de la aprobación unívoca que impone el razonar lógico y matemático (pero tampoco de los límites y restricciones que éste conlleva), sí nos *muestran* (y ya Wittgenstein vio con perenne claridad que en ocasiones el *mostrar* excede al *demostrar*), nos hacen percibir, intuir, *admirar*, la maravilla de la inteligencia y de su potenciación. Ello supone un nuevo acercamiento al fenómeno de la inteligencia que trasciende, ciertamente, las vías fijadas por la psicología empírica, pero que se acerca mucho más a la visión humanista de la persona como totalidad indivisible. Tenemos que ser coherentes con este nuevo concepto de inteligencia (que asume lo mejor de la tradición clásica) y con las aplicaciones que de él se derivan.

Si la inteligencia no es una mera cualidad cuantificable, sino que la inteligencia, y en este caso la superdotación como capacitación superior en el orden de la inteligencia, como posibilidad de posibilidades (posibilidad de la misma inteligencia, capacidad de la misma capacidad, *ulterioridad* —esto es, el “más allá”— de la inteligencia), hemos de atrevernos a configurar una escuela y un sistema educativo que respondan a las necesidades de la inteligencia y a los requisitos específicos de la superdotación. No es la escuela la que debe enseñar al superdotado unos contenidos. En otras palabras: no es la escuela (o el instituto, o el centro especializado de estudios, o la universidad...) la que debe hacer o promover al superdotado, sino que es el superdotado el que debe encontrar en la escuela un cauce de apertura a sus enormes capacidades. Él debe construir la escuela y el sistema educativo, ser el centro y no el objeto de la Educación. Esta *revolución copernicana* en la Pedagogía afecta a toda la sociedad: el Gobierno debe poner los medios oportunos al alcance del superdotado y de la familia para que el propio superdotado sea capaz de configurar él mismo su educación, de seguir sus intereses, sus ansias de novedad, de ampliación, de potenciación, de conocimiento... Podría así asistir a cursos de distintas materias ajenos a las actividades escolares (de idiomas, de ciencias, de técnicas particulares, de creación literaria...; a conferencias, a lecciones magistrales en la universidad...), marcarse él mismo su agenda educativa (aconsejado, sin duda, y más aún apoyado; porque no se trata de “controlar” algo que es incontrolable —la apertura intelectual que puede experimentar un superdotado—, sino de saber canalizarla oportunamente para que ésta redunde en el mayor beneficio para él mismo y para la sociedad, que espera mucho de él o de ella). Implica, por supuesto, acabar con la anacrónica modulación de los cursos escolares por años: es el propio alumno, mostrando sus capacidades, quien debe situarse en el curso que corresponde

a su capacidad intelectual. Soy favorable, por tanto, a los adelantamientos de curso y a las aceleraciones académicas de distinta índole, ya sea con permisos especiales para asistir en calidad de oyente o de alumno oficial a lecciones universitarias o de educación superior, a la admisión precoz en sociedades científicas y eruditas, a la iniciación precoz en la investigación y en la publicación...: la sociedad no debe discriminar por edades, ni siquiera por capacidades, sino por *deseos e ilusiones*: es injusto que quien tiene un mayor deseo de aprender, de trabajar, de descubrir y de aportar a la sociedad no pueda entrar cuanto antes en el veloz tren del saber por no haber cumplido una determinada edad, y que otras personas que ya la tienen pero que no manifiestan un interés comparable por el conocimiento o que no tienen esa capacidad intelectual puedan beneficiarse de ese mismo tren. Al igual que se admite a mayores de veinticinco años en la Universidad, ¿por qué no admitir a menores de dieciocho que se muestren capacitados para ello –superando las oportunas pruebas o dejando constancia de sus aptitudes con una memoria de actividades, un currículum o una detallada biografía, o el aval de las oportunas sociedades científicas o de personas que se muevan en esos ambientes– en un determinado campo o carrera? Puede alegarse que la educación y la formación integral del niño o de la niña exigen un período de tiempo, unas etapas, un aprendizaje igualmente escorado hacia todas las materias, y no en exclusiva hacia las que el niño o niña se orientase. Pero, entonces, ¿por qué otros alumnos finalmente acaban accediendo a la educación superior, si terminan especializándose y olvidándose de otras materias, y aunque hayan seguido los procesos normales de periodización educativa no han alcanzado un grado tan alto de avidez intelectual, de iniciativa propia en el saber, de capacitación intelectual, como los superdotados? Un superdotado que destaque desde muy pronto en las Matemáticas o en la Literatura debería asistir lo antes posible a los cursos de la educación superior, no desaprovechar el tiempo y ponerse cuanto antes a investigar y a trabajar: es lo mejor para él mismo y para la sociedad. No admitamos dilaciones. Las dilaciones no pueden tener lugar en la gran empresa humana.

En última instancia, podría alegarse que nuestra propuesta de “caracterizar”, más que medir, a los superdotados, llevaría a la ambigüedad y sería un problema añadido a las ya de por sí desconcertadas autoridades educativas. Ciertamente, no gozaría de la misma univocidad que una medida. Pero los propios psicólogos saben que esas medidas no son tan unívocas, y que solemos movernos con conceptos “paraguas” que lo engloban todo, como cajones de sastre. Lo que proponemos aquí es una aproximación más personal, más interdisciplinar (no sólo desde la psicología empírica) al fenómeno y al *misterio* (más que un problema –y aquí podríamos aplicar la distinción entre misterio y problema que hiciera G. Marcel–, la superdotación es un misterio: es el misterio mismo de la inteligencia, de su imparable desarrollo, de sus posibilidades, que no dejan de sorprendernos aun después de tantos siglos de descubrimientos y de hitos prodigiosos), a la detección, análisis y ayuda a los superdotados. Fijarnos en criterios más amplios, ver la trayectoria personal, la creatividad, su capacidad de producir

trabajos científicos o humanísticos, de entender libros avanzados, de interesarse por cuestiones políticas y sociales que de lo normal sólo concernirían a los adultos... Es *mostrar*, más que demostrar, al superdotado; potenciarlo, no compararlo con otros sino contribuir a que su camino (único por definición) sea elaborado por él mismo. Es identificar superdotación con amplitud intelectual, con capacitación. Y la Psicología está sobradamente preparada para ello: al igual que no se detecta a una persona deprimida o a un trastornado por una simple prueba o un único test, por espaciados en el tiempo que puedan estar o por objetivos y equilibrados que sean, sino por un seguimiento continuado y también por una cierta intuición, en el caso de la superdotación (que, no lo neguemos, es probablemente el fenómeno más fascinante de toda la Psicología: hace visible la inteligencia en toda su vitalidad y fuerza) esto deberá realizarse con mayor vigor si cabe, y con mayor rigor y seriedad científica y humana. Así, el superdotado no se sentirá como un *objeto*, como una medida, sino como un *sujeto* que continuamente se muestra y desarrolla sus talentos en beneficio de la sociedad.

EL CIELO ESTRELLADO SOBRE MÍ, LA LEY MORAL EN MÍ (2008)

“Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes, cuanto con más frecuencia y aplicación se ocupa de ellos la reflexión: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí”
(Immanuel Kant, 1724-1804)

La historia de conocimiento manifiesta la fascinación constante del ser humano por todo cuanto le rodea. Cada respuesta siempre ha inaugurado un nuevo y vívido interrogante, cada logro ha abierto un desafío no presagiado y cada sistema de pensamiento ha suscitado visiones del mundo hasta entonces ignotas. Pero la perplejidad ante el mundo, la historia y el hombre persisten. Y no creo que nadie haya sido capaz de resumir en qué consiste esa sutil mezcla de admiración y de crítica mejor que Kant: estriba en mirar a lo alto y divisar un cielo estrellado sobre nosotros, y en atisbar lo profundo y contemplar una ley moral en nosotros. Las estrellas brillan, centelleantes, sobre nuestros frágiles cuerpos, al igual que la llama de la moral arde en nuestro interior. El anhelo de entender el fulgor de esos astros rutilantes nos ha hecho crear las ciencias de la naturaleza, y la antorcha de la moral nos conduce a la filosofía, la ética y la reflexión social, así como al arte, espejo de cuanto deseamos.

Kant personifica la quintaesencia del proyecto de la Ilustración, caracterizado por la confianza en la racionalidad humana, la noble ambición de difundir el conocimiento y la tolerancia. La ética del imperativo categórico constituye una de las construcciones más bellas que ha legado el genio humano: actuar siempre de tal modo que la máxima de nuestras obras pueda convertirse en una ley universal en un reino universal de fines. Un canto a la esperanza en la fraternidad humana, un himno a la solidaridad y una denuncia permanente del egoísmo. Una ética, en definitiva, de lo universal por encima de lo particular. Una ética en la que el ser humano no puede menos que aspirar a ser

siempre tratado como un fin y nunca como un medio, como un legislador supremo en el reino eterno de los fines.

Y junto con esa sublime reflexión moral, que no ha podido dejar indiferentes a las generaciones posteriores al filósofo de Königsberg, la sorpresa ante el cielo estrellado se traduce en Kant en una fe enhiesta en la capacidad de las ciencias para desentrañar los misterios del mundo. Su pensamiento parte de la honda admiración ante los éxitos de la empresa científica de la humanidad, ante los triunfos de Galileo y de Newton, y estoy seguro de que, de haber vivido Kant en nuestros días, su filosofía habría comenzado con una apreciación análoga de los hitos jalonados por Einstein y por Heisenberg, por Darwin y por Mendel, por haber desentrañado la estructura del ADN y haber secuenciado el genoma humano. No hay ingenuidad ni utopismo vago en el sueño ilustrado de Kant, que gravita en torno a la primacía del conocimiento, de la razón y del amor entre los seres humanos por encima de las pasiones que separen y no unan, que esclavicen y no liberen. Hay un profundo realismo en lo que verdaderamente nos configura como seres humanos: el diálogo, la tolerancia, el infinito deseo de aprendizaje. Con la ciencia, la humanidad ha configurado un mundo de esperanza y ha mejorado las vidas de millones de personas. Con la ética, hemos sentado las bases para que el progreso que propician las ciencias sea auténticamente humano. Si con la ciencia nos hemos aventurado a escrutar lo que nos es externo, lo que trasciende nuestra subjetividad y se nos presenta como una realidad distinta y ajena (el mundo físico, la biología humana, el universo de las formas matemáticas...), con la ética, y con todo lo que de ella se nutre o a ella alimenta, el ser humano se ha fijado el sempiterno cometido de humanización del mundo natural y del orbe social. Todo conocimiento representa un acto de humanización: interpretamos la realidad según las categorías exigidas por la inteligencia humana; adecuamos lo objetivo al horizonte de nuestra subjetividad. De esta manera, no nos hemos limitado a asumir sin más los contenidos procedentes de las ciencias naturales, sino que hemos pretendido integrarlos dentro de un proyecto de expansión de la vida y de la condición humana. Una humanización, en definitiva, de la naturaleza y de la sociedad, para que puedan aflorar nuestras auténticas posibilidades.

La frontera entre lo trascendente, el cielo estrellado que brilla sobre nosotros, y lo immanente, la ley moral que clama dentro de nuestros corazones, viene dada por el poder humano de conocer y de amar: nos es dado conocer y amar lo que subsiste sobre nosotros y lo que yace dentro de nosotros. Con el conocimiento unimos el mundo de la exterioridad y el de la interioridad. Con el amor convertimos cuanto nos rodea, así como lo que reside en nosotros, en enunciado fraternal. La divisoria, en suma, entre lo trascendente y lo immanente es la esperanza humana en lograr ese reino universal de fines en el que convergen naturaleza y libertad. Es el destino de la historia como encaminamiento hacia una progresiva, gradualmente acrecentada, conciencia de nuestras aptitudes, de nuestra autonomía y de nuestro entendimiento. Conforme avanza la historia apreciamos, ciertamente, contradicciones aparentemente infranqueables,

virtualidades y carencias más que flagrantes, pero seguimos elevando nuestra irredenta imaginación al cielo estrellado sobre nosotros, y no desistimos de escuchar la interpelación de la ley moral que en nosotros vibra. Nos afanamos en buscar la respuesta al improrrogable interrogante por nuestro lugar en el universo y por el porqué de las cosas, y con el diálogo, la reflexión y la permanente inquietud intelectual y ética nos vamos haciendo más humanos, más libres y fraternos. Ojalá sea siempre así, y nunca se canse, agobiada por la agónica lasitud que impone la evidencia del inexpugnable mal, de la áspera injusticia y del amargo sinsentido, el hombre de ser hombre, sino que tenga siempre presente la perspectiva de un orbe distinto y de una humanidad más humana, capaz de extasiarse al contemplar el cielo estrellado y al escuchar la reveladora voz de su conciencia moral.

LEVI-STRAUSS, EL ESTRUCTURALISMO Y LA COMUNICACIÓN COMO ESENCIA DEL SER HUMANO (2008)

Claude Levi-Strauss acaba de cumplir cien años. Nacido en Bruselas en 1908, Levi-Strauss es uno de los intelectuales más importantes del siglo XX, padre del estructuralismo y una figura indispensable para entender la antropología y la filosofía contemporáneas. Sus viajes por recónditas regiones del continente americano le han permitido adquirir de primera mano datos y experiencias sobre la vida de culturas que, pese a las aparentes divergencias, han constituido una nueva herramienta de comprensión de nuestra propia civilización.

El estructuralismo parte de la consideración de que los productos culturales no son el resultado de acciones conscientes de individuos o colectividades, sino que persisten en individuos y colectividades como estructuras. No se trata de indagar en cómo los individuos piensan los productos culturales, sino en cómo los productos culturales se piensan en los individuos. El empeño de Levi-Strauss ha sido justamente el de poner de manifiesto las estructuras –o más bien infraestructuras– profundas de la civilización, infraestructuras presentes en todas las culturas humanas, independientemente de su grado de desarrollo simbólico y tecnológico y a pesar de revelarse de distinta forma. La ilusión de la subjetividad consciente, que había impregnado la filosofía occidental desde el racionalismo hasta el trascendentalismo kantiano o el idealismo, deja paso a la constatación de que los procesos inconscientes dan lugar a estructuras que a su vez determinan inexorablemente a individuos y colectividades. El sujeto es estructural, el sujeto está inmerso en relaciones estructurales que, a modo de redes, lo configuran decisivamente. El espejismo de la libertad, de la auto-posesión del individuo por sí mismo, cede a la realidad de las estructuras culturales que, objetivas, sustituyen el papel del sujeto.

¿Dónde hay espacio para el humanismo en un planteamiento estructuralista? Conocida es la posición antihumanista de Levi-Strauss, especialmente en su polémica con Jean Paul Sartre. La primacía de las estructuras, de lo objetivo-impersonal sobre lo subjetivo-personal, impide un discurso humanista. De hecho, en la lección inaugural de su cátedra en el Collège de France, Levi-Strauss expresó su convicción de que la distinción entre naturaleza y cultura terminaría siendo superada por una visión única de lo natural y de lo cultural, por una ciencia verdaderamente capaz de integrar las ciencias naturales y las ciencias humanas. Una esperanza semejante se encuentra ya en los *Manuscritos de economía y filosofía* de Marx (junto con Freud, una de las influencias principales en Levi-Strauss): “algún día la ciencia natural se incorporará la ciencia del hombre; del mismo modo que la ciencia del hombre se incorporará la ciencia natural; habrá una sola ciencia”, una sola ciencia en la que el hombre será al mismo tiempo objeto y sujeto de la ciencia, dato inmediato y conciencia reflexiva. Los avances en la neurología, en el estudio del comportamiento humano, en la psicología... no son sino indicaciones del encaminamiento del conocimiento humano hacia una mayor integración de los saberes en una visión científica del mundo y del hombre, en una especie de “conciliencia”, en la línea de lo propuesto por el sociobiólogo estadounidense E.O. Wilson en *Consilience. The Unity of Knowledge* (1998).

Pero en los mismos *Manuscritos de economía y filosofía* de Marx también leemos: “la desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización el mundo de las cosas”. La objetivación del hombre, su cosificación como objeto de estudio de las ciencias y la reducción de sus relaciones a relaciones estructurales y de su subjetividad a rigidez estructural, conlleva un peligro: el peligro de la pérdida del horizonte de humanización. Como escribe Marx en *La Sagrada Familia*: “si las condiciones forman al hombre, entonces es necesario formar las condiciones humanamente”. La aceptación de un universo de estructuras independiente de la acción humana, que genera una dimensión paralela y real frente a la dimensión ilusoria de un sujeto libre que crea la historia y que se autoconstituye mediante su trabajo y su pensamiento, mediante acción y teoría, ahoga toda esperanza en un futuro nuevo. Estructuras cuasiarquetípicas se repetirán con independencia del sujeto. Todo intento por subvertir la historia, por cambiar la historia y por alumbrar una nueva historia, estará condenado al fracaso.

La pregunta es inevitable: ¿cómo, si las estructuras determinan inexorablemente la cultura y nuestra comprensión de la cultura, somos capaces de identificar esas estructuras y de ponernos en un espacio de comprensión que nos sitúa por encima de esas estructuras? ¿Cómo es posible que descubramos que las estructuras condicionan irremediabilmente al sujeto, si estamos irremediabilmente condicionados por las estructuras? Y, sobre todo, ¿dónde está la esperanza en el futuro? ¿Qué le queda al ser humano? ¿Cómo lograr el horizonte de humanización?

Claro está que desde un enfoque netamente estructuralista no hay espacio para la humanización. Los códigos culturales que se reflejan en las estructuras, análogos a

las relaciones sintácticas del lenguaje, no permiten alumbrar un proyecto de humanización. Lo humano es incapaz de separarse de la cosa, la cultura de la naturaleza. El rigidismo, el estatismo, el conservadurismo al fin y al cabo de una visión estructuralista de la cultura niega la posibilidad de un proyecto humanista. La humanización, concebida como progresiva conciencia de la libertad humana y de sus posibilidades de emancipación de todo dominio (natural o artificial), será una vana ilusión.

No son las estructuras las que definen al ser humano. Lo más característico de la especie humana es su capacidad de comunicación. La comunicación puede, ciertamente, cosificar y ser ella misma generadora de estructuras, pero, ante todo, la comunicación sirve a los individuos y a las colectividades para trascenderse, para lograr un espacio de comprensión más amplio, para superar las parcialidades y posibilitar nuevos espacios de acción y de reflexión. En este sentido, cabe hablar de un humanismo pluralista que no concibe al individuo sobre la base de su inserción en estructuras preestablecidas, o a las culturas como entidades aisladas que repiten arquetípicamente invariables estructurales, sino desde su capacidad constante de reformar esas mismas relaciones estructurales. La comunicación se muestra en la ciencia, en la filosofía y en el arte. Con la comunicación, los seres humanos rompen progresivamente las coacciones de las estructuras naturales y sociales, alcanzando una mayor conciencia de su libertad. No hay marcha atrás en la conciencia de la libertad. El mismo hombre que descubre estar sujeto a estructuras es quien imagina los modos de superar esas estructuras. El mismo hombre que se ve preso de lo preestablecido se lanza, en la aventura del conocimiento, a ofrecer nuevos espacios de vida y de pensamiento. La comunicación permite a los seres humanos salir de su ensimismamiento, y permite a las culturas abrirse a la interacción recíprocamente fecunda. La comunicación está así en la base de todo progreso histórico, progreso que sólo puede consistir en la adquisición de un mayor espacio de realización y de liberación humanas. Los avances en el conocimiento y en las relaciones sociales son un testimonio del poder de la comunicación: han alumbrado un nuevo universo de humanismo, donde la ignorancia y las relaciones de dominio han ido cediendo el testigo al entendimiento y a la libertad. Toda nueva ignorancia y toda nueva relación de dominio son intrínsecamente coyunturales, porque en la comunicación reside la herramienta para superarlas constantemente.

La esperanza en la posibilidad de formar humanamente las estructuras preestablecidas es la esperanza en el progreso; es la esperanza en la humanidad. Es una esperanza firmemente enraizada en la naturaleza de la comunicación. La acción comunicativa establece un medio simbólico para que individuos y colectividades entren en contacto. La comunicación siempre establece un espacio que trasciende la parcialidad del individuo singular y de la colectividad o cultura singular. La comunicación es esencialmente superadora de parcialidades; es el espacio de lo universal. La comunicación es la esperanza del ser humano. Por ello, todo proyecto de humanización debe perseguir lo que Habermas ha llamado “una comunicación libre de dominios”, una comunicación donde sujetos y colectividades puedan expresar todas sus virtualidades,

una comunicación que alumbré un espacio auténtico de realización. El humanismo pluralista, el humanismo que no obvia los resultados del análisis estructural sobre la manera en que la historia, la sociedad, la economía y la ciencia condicionan la comprensión de nosotros mismos; el humanismo que no pretende imponer a priori un concepto de hombre, asume la esperanza en un futuro más humano. El humanismo pluralista es así el humanismo de la comunicación, el humanismo que ve en la capacidad de comunicación la mayor fuerza del hombre. Comunicación que es incluso capaz de comunicar lo inconsciente; comunicación que es incluso capaz de identificar las relaciones estructurales; comunicación que está en la base de todo avance en el conocimiento. Conocimiento que es el instrumento de humanización por antonomasia, al ser un continuo generador de nuevos espacios de comprensión que permiten superar la parcialidad que necesariamente lleva a la paralización de todo progreso.

En el conocimiento como puerta hacia la humanización convergen las ciencias de la naturaleza y las ciencias del hombre. Las ciencias naturales y las ciencias humanas pueden contribuir de igual modo a posibilitar una mayor conciencia de libertad. Al suprimir las cadenas de la ignorancia y al tener un inherente poder de transformarse en técnica y en idea social, las ciencias naturales y humanas construyen el instrumento que no sólo materializa el ansia humana de realización, sino que edifica el escenario de una nueva comunicación, de una comunicación aún más libre de dominios: de una comunicación aún más humana. El fin de la historia no puede estar sino en la actualización de la infinita capacidad humana de comunicación. La ciencia, la técnica y el pensamiento (en cuanto fuerza que alumbra ideas que regirán el funcionamiento de la sociedad y la comprensión que tiene de sí misma), resultado por excelencia de la comunicación entre los individuos y las colectividades, entre las personas y las culturas, alimentan la esperanza de humanización y de lograr una naturaleza fraternal. El potencial deshumanizador de la ciencia, de la técnica y del pensamiento, puesto de relieve por tantos autores (sobre todo por Horkheimer y Adorno en *Dialéctica de la Ilustración*) no puede esconder una evidencia fundamental: la comunicación nos permite ser conscientes de ese potencial deshumanizador, y la ciencia, la técnica y el pensamiento impulsan la comunicación. Por tanto, todo potencial peligro de deshumanización que emane del conocimiento y de su aplicación sobre la naturaleza o sobre la sociedad no podrá eludir el juicio de la razón humana al que lleva la comunicación entre personas y culturas: no podrá eludir la capacidad crítica del ser humano como plataforma de avance y de progreso. Todo potencial deshumanizador no podrá sino dejar paso a un potencial humanizador, porque en la comunicación como esencia del ser humano está la llave de su libertad y del florecimiento de sus auténticas posibilidades de realización. El conocimiento como la obra más genuina de la comunicación no puede ser ajeno al crecimiento de la conciencia moral humana. En palabras de Noam Chomsky en *Reflections on Language*: “es razonable suponer que lo mismo que las estructuras intrínsecas de la mente subyacen en el desarrollo de las estructuras cognoscitivas, también el ‘carácter de especie’ provee el marco para el crecimiento

de la conciencia moral, de la realización cultural e inclusive de la participación en una comunidad libre y justa... Hay una importante tradición intelectual que presenta importantes alegatos a este respecto. Aunque esta tradición se inspira en el compromiso empirista en el progreso y en la ilustración, creo que encuentra raíces intelectuales aún más profundas en los esfuerzos racionalistas para fundar una teoría de la libertad humana. Investigar, profundizar en y a ser posible establecer las ideas desarrolladas en esta tradición por los métodos de la ciencia es una tarea fundamental para la teoría social libertaria”.

La comunicación edifica un espacio de universalidad para el ser humano, y sólo una ética de la universalidad, una ética que tome conciencia de la universalidad como proyecto y que huya del egoísmo, podrá erigirse en ética auténticamente humanizadora. Las grandes tradiciones sapienciales, culturales y religiosas de la humanidad convergen en la formulación de una ética de la humanización, de una ética que permita que el verdadero potencial del ser humano, potencial de conocimiento y de libertad, resplandezca. Una ética que, sin caer en la ingenuidad interesada e ideológica que concibe un discurso de justificación que pretende hacer al sujeto individual único responsable de sus acciones y que pretende exonerar al sistema (social, económico, cultural...) y a sus estructuras de toda culpa en la falta de humanización, pero tampoco cediendo ante las presiones de una visión exclusivamente estructural, logre justamente sacar a relucir que sólo en una comunicación libre pueden aflorar las verdaderas posibilidades del ser humano, y que sólo en ella como medio y como fin, toda persona (sin distinción de género, raza, procedencia, religión o pensamiento) y toda cultura pueda expresarse, realizarse y, más aún, ser humanamente. Y esa humanidad humanizada a través de la comunicación entrará también en diálogo con la naturaleza física, con el mundo: “en lugar de tratar a la naturaleza como objeto de una disposición posible, se la podrá considerar como el interlocutor en una posible interacción. En vez de a la naturaleza explotada cabe buscar a la naturaleza fraternal. Podemos (...) comunicar con la naturaleza, en lugar de limitarnos a trabajarla cortando la comunicación. Y un particular atractivo, para decir lo menos que puede decirse, es el que conserva la idea de que la subjetividad de la naturaleza, todavía encadenada, no podrá ser liberada hasta que la comunicación de los hombres entre sí no se vea libre de dominio. Sólo cuando los hombres comunicaran sin coacciones y cada uno pudiera reconocerse en el otro, podría la especie humana reconocer a la naturaleza como un sujeto y no sólo, como quería el idealismo alemán, reconocerla como lo otro de sí, sino reconocerla en ella como en otro sujeto” (Habermas, *Ciencia y técnica como ideología*).

HACIA UNA DEFINICIÓN HEGELIANA DEL ARTE¹

La obra filosófica de G.W.F. Hegel (1770-1831) no se puede entender sin su intento de comprensión unitaria de todos los fenómenos del mundo de la naturaleza y del espíritu. La síntesis hegeliana es, de esta manera, uno de los intentos más extraordinarios que ha conocido el pensamiento occidental por unificar la diversidad en un marco conceptual común.

La Ilustración había transformado decisivamente el panorama intelectual europeo. La educación que Hegel recibió primero en la facultad de teología de Tübingen (donde trabó amistad con Hölderlin y el precoz Schelling) y más tarde en Berna y Frankfurt am Main, se caracterizaba por la preponderancia de la obra de I. Kant, que había inaugurado una etapa de cuestionamiento crítico en la filosofía occidental sobre el alcance y los límites de la razón humana.

Durante su estancia en Jena, Hegel tuvo la oportunidad de conocer a los principales representantes del movimiento romántico, que por entonces despuntaba en Alemania, con nombres tan relevantes como los de los hermanos Schlegel, Novalis, Tieck, Fichte o Schiller, todos ellos claves en el desarrollo de la filosofía clásica alemana y, en lo que nos concierne, en la sistematización de la estética romántica.

En uno de sus trabajos tempranos, *Diferencias entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling* (1801), Hegel había definido la filosofía de Fichte como la afirmación de la supremacía del “ego” sobre la naturaleza. La naturaleza, de hecho, es definida en el sistema fichteano como el no-yo, como la negación del yo que es necesaria para que el yo culmine su auto-conocimiento. Por el contrario, Hegel piensa que la filosofía

¹ Escrito durante el verano de 2008 en Boston, este texto apareció publicado en *Thémata* 44 (2011), 126-146.

de Schelling ha intentado reconciliar el “ego” con la naturaleza en lugar de sostener una subordinación ontológica.

La obra de Hegel consistirá, precisamente, en una tentativa de reconciliación entre la naturaleza y el espíritu aún más ambiciosa (y a la larga más exitosa e influyente) que la del *Sistema del idealismo trascendental* (1800) de Schelling. Tal síntesis se fundamentará en la descripción de las etapas que el espíritu atraviesa en su evolución, incesante pero también traumática, hasta lograr reencontrarse consigo mismo, tal y como aparece formulada en la *Fenomenología del espíritu* (1807). En 1817, Hegel publicará su monumental *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, en el que une armónicamente sus trabajos previos sobre ciencia de la lógica, filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu, dando como resultado el que quizás sea la tentativa “más atrevida y ciertamente fructífera llevada a cabo por cualquier pensador desde Plotino para sistematizar el pensamiento de toda una civilización”².

El interés de Hegel por la filosofía es un interés verdaderamente universal. Ningún área tradicionalmente incluida dentro de la reflexión filosófica escapa a su poder sintético. En lo que respecta a la estética, Hegel es sin duda uno de los pensadores más relevantes. Sus *Vorlesungen über die Ästhetik*, compiladas y editadas por H.G. Hotho tomando como referencia las clases dictadas por Hegel en la Universidad de Berlín, constituyen una buena prueba no sólo de la hondura filosófica de Hegel en su tratamiento de los principales conceptos de la estética (lo bello, el arte...), sino que dejan traducir un asombroso conocimiento de la historia de la arte en sus diversas formas y mediaciones culturales. A diferencia de Kant, quien indudablemente elaboró una poderosa filosofía de la estética, pero de cuyos escritos difícilmente se deducirá un amor apasionado por las artes, en el caso de Hegel puede percibirse cómo nuestro autor irradiaba un auténtico entusiasmo por el arte. Hegel, de hecho, y al contrario que Kant, había recorrido las grandes capitales europeas, visitando sus museos más célebres. Consta que en 1822 viajó a los Países Bajos, en 1824 a Viena y en 1827 a París, y parece ser que Hegel asistía con frecuencia a la ópera. Causó en él un impacto duradero la audición de la *Pasión según San Mateo* de Johann Sebastian Bach, producida por Mendelssohn tras décadas de olvido de la obra del genial compositor alemán.

La estética de Hegel analiza el arte no como una manifestación aislada de la creatividad humana, sino como un momento culminante en la evolución del espíritu. La tríada de lo bello, lo bueno y lo verdadero, en la que resuenan los trascendentales de la filosofía escolástica, es en Hegel la tríada del arte, la religión y la filosofía como determinaciones supremas del espíritu. En el arte, el espíritu inicia el reencuentro definitivo consigo mismo como espíritu absoluto, reencuentro que culmina definitivamente en la filosofía, donde el espíritu absoluto es *noeses noeseos*, el “pensamiento que se piensa a sí mismo” en el supremo acto de pensar, concepto formulado por Aristóteles

² H. Paolucci, *Hegel: On the Arts. Selections from G.W.F. Hegel's "Aesthetics or Philosophy of fine Arts"*, abridged and translated with an introduction by H. Paolucci, Smyrna, DE, 1977, ix.

en el libro XII de la *Metafísica* y que Hegel incluirá como colofón de su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.

La esencia del arte es la belleza, la esencia de la religión es la bondad (subyace aquí la reducción de la religión a ética que había llevado a cabo Kant en su *Crítica de la razón práctica* y en *La religión dentro de los límites de la mera razón*) y la esencia de la filosofía es la verdad. Estos tres momentos representan las etapas culminantes de la evolución del espíritu, que tras el largo y no poco traumático proceso de auto-alienación, de salida de su ensimismamiento inicial, atravesando los distintos estadios del mundo de la objetividad natural y de la historia, vuelve a sí como espíritu absoluto, como espíritu que asume y supera (en la *Aufhebung*) la subjetividad y la objetividad, lo infinito y lo finito.

La principal diferencia que existe entre la aproximación hegeliana a la estética y el acercamiento que se había venido dando con la Ilustración reside en la importancia del elemento histórico. La racionalidad ilustrada se caracterizaba por una pugna con lo histórico. La devaluación de la historia ha sido una constante en el pensamiento racionalista. Ya Descartes negaba el carácter científico de la historia al considerar que sobre hechos particulares no podían establecerse principios o reflexiones generales, que es la base de la ciencia³, que mediante deducciones diesen lugar a afirmaciones específicas, y siglos antes Aristóteles había establecido que del pasado no cabía ciencia⁴.

La Ilustración, aunque privilegiase la dimensión científico-técnica de la razón humana en comparación con la filosofía continental del siglo XVII, también dio muestras de un gran anti-historicismo. El ansia de romper con la tradición anterior, cambio éste impulsado por las luces que proceden exclusivamente de la razón humana y no de prejuicios o de creencias históricamente aceptadas, motivó que la historia no fuese apreciada en su justa medida, y que el ideal de conocimiento cierto y universal se reservase para las matemáticas y las ciencias experimentales. La *Crítica de la razón pura* (1781) de Kant es un buen ejemplo de ello. Difícilmente encontraremos en esta obra monumental del pensamiento ilustrado una alusión a la relevancia del entendimiento histórico de la racionalidad humana y de las creaciones humanas (el arte, la ciencia, la técnica...). Lo que se buscaba era un modo de conocimiento, ejemplificado fundamentalmente por las disciplinas científicas y matemáticas, que permitiesen al ser humano llegar a verdades ciertas y universales que pudiesen verificarse y hacerse evidentes para todos. La historia, por el contrario, parecía sujeta a disputas sin fin e incapaz de proporcionar certezas universales.

Todo cambiará en el siglo XIX. Con el advenimiento de la conciencia histórica, que empieza en los epígonos de la Ilustración y que se despliega con inusitada fuerza durante el romanticismo, la crítica del esquema de racionalidad de la Ilustración dará paso a una racionalidad esencialmente histórica. El ser humano se comprenderá así mismo no como un sujeto que piensa (el *ich denke* kantiano), sino como un sujeto

³ Cf. F. Copleston, *History of Philosophy : From Descartes to Leibniz*, Westminster, 1959, 90ss.

⁴ Afirmación recogida en la *Poética* 9, 1451b 3ss.

que piensa y actúa en la historia. La filosofía de Hegel constituye quizás el intento más atrevido, y al mismo tiempo poderoso e influyente, de integrar la historia en un sistema coherente, universal y certero de racionalidad humana que hemos conocido en el mundo occidental. Por primera vez (aunque podríamos identificar precedentes notables en la obra de G.B. Vico) la historia no se concibe como un apéndice de la síntesis racional que elabora la filosofía, sino como una de sus partes integrantes.

El giro histórico protagonizado por Hegel se traducirá, en el caso de la estética, en una justa apreciación de la historia del arte. La historia del arte no recibió la suficiente atención en la Ilustración, más preocupada por establecer cánones de belleza y armonía con base en la racionalidad (una racionalidad que, en el fondo, se inspiraba en las matemáticas) que por examinar la evolución de las ideas artísticas a lo largo de los siglos y en las distintas culturas. En el romanticismo, sin embargo, la historia será contemplada como una fuerza de desarrollo vital.

La transformación operada por el romanticismo en la estética se deja ver también en la ruptura con la imitación como esencia del arte. Si para los ilustrados la belleza artística sólo podía hallarse en la imitación de las formas naturales, en una imitación que reflejase sus armoniosas proporciones y su regularidad, el romanticismo no examinará el arte desde la óptica de la imitación, sino desde la perspectiva de la subjetividad humana que ansía expresarse en la obra artística.

La estética hegeliana, por su parte, al no centrarse en la imitación racionalista de la naturaleza, supone también una decisiva apertura en la extensión del concepto de lo artístico, que a partir de este momento estará en condiciones de abarcar otras culturas y de abrirse a otras visiones del arte que, por no amoldarse a los criterios de la Ilustración, se habían quedado al margen de la reflexión filosófica. Es mérito de Hegel haber reconocido lo artístico más allá de las fronteras que la estricta racionalidad occidental había impuesto a lo artístico. La superación de ese límite, el vencimiento de la barrera levantada por la afirmación de la imitación como modelo de belleza en exclusiva, obligará a la estética hegeliana y post-hegeliana a identificar el arte y su auténtico valor con la expresión de la subjetividad.

Así, y en palabras de Hegel, “una vez que está claro que el verdadero contenido de todo genuino arte debe ser necesariamente ideal, no naturalista, es posible establecer comparaciones, al menos en términos de contenido, entre las obras maestras del arte griego y las de los pueblos que nunca pretendieron tanto como obtener su inspiración artística de la naturaleza, sino que más bien buscaron representar en el arte una presencia ideal del espíritu en el universo, experimentada como sobrenatural y divina”⁵.

La frase de Hegel es suficientemente elocuente: la estética de la Ilustración, al focalizarse únicamente en la imitación de la naturaleza como fuente de la belleza artística, no fue capaz de percibir el valor de las manifestaciones artísticas de otras culturas y pueblos del globo que no sintieron esa necesidad de imitar la naturaleza para expresar la belleza. La imitación, en la línea de los cánones artísticos legados por el mundo

⁵ *Op. cit.* xviii.

clásico, Grecia y Roma, y que volvió a conocer un nuevo apogeo con el Renacimiento y finalmente con el neoclasicismo en el siglo XVIII, no es la única fuente de belleza artística. Otras culturas, en lugar de mirar a la naturaleza, encontraron en la interioridad humana su inspiración. No querían representar la naturaleza, sino representar al mismo espíritu humano, tal y como se había “encarnado” en sus respectivas culturas.

Hegel comienza su exposición sobre estética proponiendo una definición de la belleza artística: “la belleza artística, más que la belleza natural, es el objeto de la estética, que puede ser llamada más propiamente la filosofía de las bellas artes”⁶.

En este párrafo, Hegel reafirma su convicción de que la belleza artística no puede reducirse a una mera imitación de la belleza natural. La rebasa necesaria y constitutivamente. Al sostener esta superioridad de la belleza artística sobre la belleza natural “queremos decir que la belleza del arte pertenece a la mente y que sólo la mente es capaz de la verdad”⁷. La belleza responde al juicio de la mente. Es la mente la que encuentra belleza en las creaciones ideadas y ejecutadas por el hombre, porque sólo la mente descubre la verdad. Por verdad Hegel no entiende una verdad matemática o científica, sino una verdad que brota de la subjetividad humana: la verdad de cómo se concibe a sí mismo el ser humano en sus manifestaciones artísticas, por lo que “para ser auténticamente bello, algo tiene que tener un elemento de mente y ser el producto de la mente”⁸.

En el esquema hegeliano de la evolución de la idea, ésta se presenta en primer lugar como idea en sí, objeto de estudio de la ciencia de la lógica. Seguidamente, la idea sale de sí, se aliena, se extraña, y se despliega en el mundo de la objetividad: es la idea fuera-de-sí, la idea objetiva, campo de estudio de la filosofía de la naturaleza. Y en el momento final de la evolución de la idea, ésta vuelve a sí asumiendo la idea en sí y la idea fuera-de-sí. La idea es ahora espíritu, pertenece al mundo de la interioridad y de las creaciones humanas, espíritu primero subjetivo (en la psicología, en el estudio de la subjetividad humana), luego objetivo (en la historia, en el derecho, en las instituciones sociales y políticas...) y finalmente absoluto en el arte, la religión y la filosofía.

La naturaleza responde a la auto-alienación de la idea, que necesita salir de sí para reconocerse. El arte, por el contrario, es una etapa culminante de la evolución de la idea, en la que la idea es ya espíritu y se identifica con las creaciones más elevadas del ser humano. Por ello, en el arte la belleza es resultado de la actividad de la mente. No es una belleza objetiva o espontánea, sino una belleza buscada e ideada por la mente, y la belleza que percibimos en la naturaleza es un reflejo de la belleza de la mente, que se encuentra a sí misma expresada en las formas naturales.

En su condición de producciones de la actividad mental, las obras de arte son para Hegel espirituales. Ya hemos podido ver cómo en Hegel la idea se convierte en espíritu cuando inicia el proceso de retorno después de haberse alienado como idea objetiva, y

⁶ *Op. cit.* 1.

⁷ *Op. cit.* 2.

⁸ *Ibid.*

que ese espíritu coincide fundamentalmente con la esfera de lo humano. La creación artística es tan propia de la mente como lo es el pensamiento, por lo que “cuando la mente examina el arte a la luz de consideraciones científicas, de hecho se limita a satisfacer su necesidad más íntima”⁹. La mente necesita expresar su subjetividad como arte. Lo necesita porque constituye un momento inexorable en la dinámica del espíritu.

Como consecuencia de este planteamiento, puede decirse que al filósofo le interesa el arte como necesidad absoluta del ser humano. No le interesa el arte como una necesidad puramente contingente del hombre, sino que “la necesidad humana de arte, no menos que su necesidad de religión y de filosofía, tiene su raíz en su capacidad de reflejarse a sí mismo en el pensamiento”¹⁰. El arte, la religión y la filosofía, lo hemos reiterado, no surgen por casualidad en la historia de la humanidad. Surgen como resultado necesario de la evolución del espíritu. En ellos, el espíritu es espíritu absoluto, espíritu en el que la idea ha logrado vencer su ensimismamiento inicial (la idea como lógica) con su alienación, su salir fuera de sí y extrañarse en el mundo de las entidades objetivas (la naturaleza) desprovistas de racionalidad, reencontrándose a sí misma como mente que asume lo subjetivo y lo objetivo y, sin aniquilarlos, los supera. Esa integración entre la idea y la materia se efectúa primero en el mundo de la interioridad humana, en la psicología, seguidamente en la historia y en las estructuras sociales, políticas y económicas que el ser humano ha diseñado a través de los siglos, y finalmente en el arte, la religión y la filosofía como momentos, como determinaciones supremas a las que el espíritu se ve sujeto antes de ser espíritu verdaderamente absoluto.

La dinámica del espíritu conduce necesariamente al arte. El hombre no puede vivir sin arte, como no puede vivir sin religión o sin filosofía, razona Hegel, lo que se debe no a una exigencia que el ser humano se imponga a sí mismo, sino a una exigencia del absoluto. El absoluto necesita del arte, de la religión y finalmente de la filosofía para completar el proceso universal que le guía hacia su constitución definitiva en espíritu absoluto.

Para Hegel, la aproximación empírica al arte es indispensable, pero debe partir de consideraciones históricas. No basta con estudiar la obra artística en su materialidad de forma aislada, como una entidad descontextualizada del momento histórico en que se ha realizado. Pero tampoco es posible estudiar el arte con un entendimiento puramente abstracto y teórico de la idea de belleza en sí, al modo de Platón. La verdadera finalidad de la estética debe consistir, precisamente, en combinar la universalidad metafísica atribuible a la idea de belleza en sí, y lo genuinamente particular de la obra artística concreta que expresa a su manera y con sus particularidades la idea de belleza en sí.

El hombre es una conciencia pensante. No es un ser inmediato y singular, como las demás criaturas que habitan en el mundo, sino que en virtud de la actividad de su mente se “reduplica”, y existe para sí porque se piensa a sí mismo. Y esta reduplicación la lleva a cabo teórica y prácticamente. El ser humano se piensa a sí mismo en la filo-

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Op. cit.* 3.

sofía o en la disquisición teórica sobre quién es, qué puede conocer, qué puede hacer o qué le está permitido esperar (refiriéndonos a los grandes interrogantes propuestos por Kant), pero también se piensa a sí mismo en la práctica, por ejemplo al dar nueva forma a las cosas externas. La transformación de la humanidad se inscribe dentro de la actividad más específica y propia del ser humano: la constitución de mundos.

El hombre no se limita a vivir y actuar en el mundo que la naturaleza (entendiendo por naturaleza no una entidad estática, sino la naturaleza en evolución, la naturaleza que de acuerdo con las leyes de la evolución ha ido determinando el modo en que se configura la vida) le impone, el mundo con el que se encuentra con independencia de su acción. El hombre crea mundos, constituye mundos en los que se refleja a sí mismo. Con esos mundos, el hombre es capaz de humanizar lo no-humano: la naturaleza, el espacio, el tiempo. La constitución de mundos en la historia es una etapa necesaria de la evolución del espíritu. En la actividad humana el espíritu ya no se encuentra alienado, extrañado en la esfera de las formas objetivas de la naturaleza. En la actividad humana, el espíritu retoma la iniciativa y vuelve a sí, subjetivizando, humanizando el mundo que le rodea.

La antropología y las ciencias sociales han expresado esta idea diciendo que en el ser humano la naturaleza se convierte en cultura. Todo es cultural en el hombre, porque todo está mediado por su actividad reflexiva. Toda actividad humana, incluso las aparentemente más básicas y coincidentes con las necesidades fisiológicas que también hallamos en el reino animal, atraviesan una mediación cultural. La alimentación es cultura en el hombre, y no mera satisfacción de un instinto natural. De hecho, un observador privilegiado de lo humano como Sigmund Freud definirá cultura como “todo aquello en que la vida humana ha superado sus condiciones zoológicas y se distingue de la vida de los animales”¹¹. Esta definición, sumamente sucinta, le sirve a Freud para caracterizar como cultural todo aquello que no se puede explicar en términos puramente zoológicos. En otras palabras, cultura sería en el ser humano lo que le distingue del resto de los animales.

Y la cultura ha tomado dos direcciones fundamentales. La primera hace referencia al intento de dominio de la naturaleza que ha protagonizado la especie humana. Mediante la cultura, y sobre todo a través de la ciencia y de la técnica, el ser humano logra dominar la naturaleza. Fuerzas otrora incontrolables que escapaban a su poder, pasan a ser comprendidas y doblegadas. Y, por otra parte, la cultura manifiesta una segunda dirección: la de gestar organizaciones para regular las relaciones humanas.

En la filosofía de Hegel, la cultura se manifiesta ciertamente en el dominio de la naturaleza y en la edificación de un mundo social, que son en realidad aspectos convergentes de una misma actividad humanizadora que proyecta la mente humano en lo que le es externo (la naturaleza, los otros...). Pero en último término, la cultura alcanza lo absoluto, la determinación suprema e insuperable que puede experimentar el espíritu, cuando se expresa en el arte, en la religión y en la filosofía.

¹¹ S. Freud, *El porvenir de una ilusión*, Madrid, 1984, 214.

En el caso del arte, “al poner el sello de su ser interior sobre las cosas, confiriéndoles sus propias características”¹², el hombre se reduplica a sí mismo, se piensa a sí mismo, y en este poder de reflexionar sobre su propio ser y de concebirse continuamente radica su libertad espiritual.

Si en toda actividad humana se manifiesta esta capacidad de reduplicación, esta conciencia que le permite al hombre pensarse y a sí mismo y transformar la realidad exterior a él desde su idea y el poder de su mente, ¿dónde reside la especificidad del arte? El arte se distingue de otras realizaciones humanas, ante todo, en que está hecho para la aprehensión sensible del hombre, de tal manera que en última instancia se dirija a su mente, “para así encontrar una satisfacción espiritual en ello”¹³.

El arte está concebido para ser contemplado con los sentidos, la religión para ser vivida con el corazón, y la filosofía para ser pensada. Estas tres actividades supremas del espíritu responden a la belleza, la bondad y la verdad, las tres ideas supremas del espíritu: lo estético, lo ético y lo noético. “Las formas sensibles y los sonidos del arte se nos presentan no para levantar o satisfacer el deseo sino para suscitar una respuesta y un eco en todas las profundidades de la mente”¹⁴.

Es interesante notar que la grandeza del arte no consiste en la realización material de una obra bella. La grandeza del arte consiste en que esa realización material sea capaz de suscitar una respuesta, un eco en la conciencia. La obra artística tiene que apelar a la interioridad humana. En ella, el hombre ha querido reflejar su idea de belleza y espera reencontrarse consigo mismo, quiere reconocerse como creador. El arte no es ornamento o decoro, sino pensamiento de lo bello. El arte no es sólo exterioridad, sino exterioridad destinada a apelar a la interioridad.

“Así, lo sensible puede espiritualizarse en nosotros porque en el arte es lo espiritual lo que aparece en forma sensible”, y “esto es lo que constituye genuinamente la imaginación productiva artística, la fantasía”¹⁵. La obra sensible sólo es verdadero arte si existe como fruto de una auténtica actividad productiva del espíritu, de manera que lo espiritual y lo sensible se unan como una síntesis indivisible, superando toda dialéctica, toda contradicción entre sensibilidad y espíritu. La fantasía artística es así el espíritu en cuanto creador, que ejecuta las ideas de la mente, haciendo que el arte en realidad surja de lo más profundo de la conciencia. “Cuando esa fantasía es verdaderamente artística, es la imaginación de una gran mente y de un gran corazón quien toma y crea las ideas y las formas de tal modo que exhiban los más profundos y universales intereses humanos en representaciones sensibles completamente formadas”¹⁶.

Y, continúa Hegel, el arte no puede limitarse a ser una imitación de la naturaleza. La mera copia de lo existente es superflua, porque no añade nada a lo existente. En todo caso corre el riesgo de desvirtualizarlo. La más genuina actividad humana no es

¹² Paolucci, *op. cit.* 4.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

la imitación, sino la creación. La imitación es una parodia de la vida auténtica, pero no consigue vivificar, dar lugar a nueva vida. Lógicamente, el arte presenta formas naturales, pero “lo que el mundo natural ofrece no puede convertirse en regla para el arte, y mucho menos puede ser su finalidad la mera imitación de la apariencia externa como externa”¹⁷.

¿Cuál debe ser, así pues, el contenido propio del arte? ¿Un contenido de carácter didáctico? ¿Debe ponerse el arte al servicio de la enseñanza, al igual que las vidrieras y los pórticos de las catedrales medievales respondían al deseo de transmitir los contenidos de la fe cristiana a quienes no podían leer? Si el arte se redujese a didáctica, lo sensible en el arte sería sólo el medio para alcanzar dicha finalidad, la de enseñar, siendo imposible percibir la fuerza de la contradicción entre lo espiritual y lo sensible.

Para Hegel, la grandeza y el poder del arte no residen en la pacífica expresión de la idea en la forma material. La grandeza y el poder del arte, la fuerza que es capaz de suscitar en el espíritu, radica en que es capaz de expresar esa contradicción entre la materia y la idea, contradicción que clama por una síntesis superadora y reconciliadora. La realidad no es pacífica, sino dialéctica. La belleza no puede surgir de la paz armoniosa entre los contrarios, sino de su pugna en busca de una síntesis superadora e integradora que dé lugar a un mundo nuevo en el seno de la subjetividad humana y de la historia.

Tomar conciencia de la contradicción es abrir las puertas de la contemplación de la belleza, del bien y de la verdad. Sólo cuando el espíritu ha adquirido esa conciencia es capaz de tomar las riendas de la historia y de iniciar la reconciliación definitiva entre todas las contradicciones de la mente, la historia y el mundo. Sólo entonces el espíritu es espíritu absoluto, y “cuando la experiencia cultural de toda una era se hunde en esta contradicción, es tarea del filósofo mostrar que ningún término posee la verdad en sí mismo, que cada uno es parcial y se auto-disuelve, que la verdad se encuentra en la conciliación y en la mediación de los dos, y que semejante mediación o reconciliación en realidad se ha realizado ya y siempre se auto-realiza”¹⁸.

La tarea del filósofo es la de ser portavoz de la dinámica del espíritu, mostrando que la verdad no puede hallarse nunca en la parcialidad, en el compromiso con uno de los dos polos de la relación dialéctica. La verdad no puede encontrarse en la aceptación pacífica de la contradicción o en privilegiar la tesis o la antítesis. La verdad sólo puede concebirse como una totalidad que integra y al mismo tiempo supera la tesis y la antítesis. La verdad es de hecho la síntesis que unifica sin anular. Cuando en una civilización las contradicciones se hacen patentes, nada más lejos de la labor del filósofo, de la labor de quien tiene encomendada la tarea de buscar y expresar la verdad, que inclinarse por uno de los términos de la contradicción. El filósofo debe ser heraldo de la necesidad de una síntesis nueva, de un mundo nuevo que reconcilie los

¹⁷ *Op. cit.* 5.

¹⁸ *Ibid.*

opuestos: “lo sensible y lo espiritual que luchan como opuestos en el entendimiento común se revelan como reconciliados en la verdad expresada en el arte”¹⁹.

He aquí la naturaleza del arte: el arte expresa la verdad, porque es capaz de reconciliar lo sensible y lo espiritual (que procede de la actividad de la mente), superando la contradicción. Y sólo en esa superación se puede manifestar la verdad, porque en esa superación se trasciende la parcialidad de lo sensible o de lo espiritual. Lo sensible por sí solo no brota de la interioridad de la conciencia humana. Olvida el mundo de la subjetividad, el mundo del espíritu. Lo espiritual, por sí solo, permanece como idealidad abstracta y ensimismada si no sale al exterior y conquista el mundo de las formas físicas. La verdad reside en lo espiritual que se apropia de lo sensible, lo asume y humaniza.

El propósito del arte es, por tanto, el de revelar la verdad, el desenvolvimiento de la verdad. La verdad se descubre al ser humano en su dimensión estética en el arte, porque con el arte se ha reconciliado la oposición entre lo espiritual y lo sensible. La reconciliación suprema sólo se da en la filosofía, cuando el espíritu se ha convertido en espíritu verdaderamente absoluto, pero se anticipa en el arte y en la religión como determinaciones necesariamente previas. Podemos notar la estrecha afinidad que existe entre la noción hegeliana de revelación de la verdad y la *aletheia* griega, tal y como la entiende Heidegger en su lectura etimológica del término: *a-letheia*, “apertura”, “desvelamiento”, el estado en el que un cierto objeto se muestra como evidente y clara y distintamente perceptible para el sujeto.

En Hegel, el desvelamiento de la verdad es progresivo y dialéctico. Para que la verdad se desvele, tiene que atravesar una serie de momentos o etapas, de determinaciones, que constituyen de por sí estados parciales que buscan una superación integradora, unificadora y renovadora. El desvelamiento de la verdad no es pacífico, sino trágico. Hay una lucha entre opuestos, un conflicto que genera una dinámica creativa que da luz a una síntesis más abarcante y asimiladora. Sólo con la mediación de esa pugna, de esa contradicción entre momentos opuestos, entre la tesis y la antítesis, es capaz de desvelarse la verdad, de presentarse a los ojos humanos, como totalidad que supera la parcialidad de los opuestos.

En el arte, la verdad se desvela justamente porque el ser humano, en las creaciones estéticas, supera la parcialidad de la materia sensible y de la idea pura en su abstracción subjetiva. En el arte se supera la dualidad entre la teoría (la contemplación de la idea) y la praxis (la realización efectiva de la idea), porque el artista pone por obra la idea, abriendo así el velo de la verdad. En la belleza artística se resuelven las contradicciones entre la mente abstracta y la naturaleza real y concreta, lo que para Hegel constituye uno de los grandes logros intelectuales de la modernidad²⁰.

En la *Crítica del juicio*, sin duda uno de los tratamientos filosóficos del arte más notables que ha conocido el pensamiento occidental, Kant había establecido que en la

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Op. cit.* 6.

belleza artística, la percepción y la sensación, el concepto y el objeto, son exaltados a una universalidad espiritual. El problema es que como observa Hegel, la reconciliación de que habla Kant es puramente subjetiva y no responde a la verdad del arte en sí mismo. Sin embargo, e independientemente de esta puntualización, es interesante advertir cómo pese a las diferencias entre los dos grandes filósofos alemanes, subyace una coincidencia de fondo en lo que concierne a la actividad cognoscitiva del ser humano: al conocer, el hombre unifica la percepción y la sensación, su mundo interior y subjetivo con el mundo exterior y objetivo. El mundo objetivo sin el concurso de la mente sólo proporciona sensaciones que no han sido elaboradas, de manera que puedan transformarse en conceptos inteligibles para el hombre. Pero la mera reflexión, sin la ayuda de la sensibilidad, operaría en el vacío. El concepto es justamente el resultado de la actividad reflexiva del sujeto sobre los datos de la sensibilidad empírica. El concepto es la universalidad, la superación simultánea de la parcialidad de lo empírico y de la parcialidad de la mente. En el concepto se logra una síntesis.

La reconciliación entre espíritu y materia es, en Kant, una reconciliación únicamente subjetiva, argumenta Hegel. La verdadera reconciliación entre espíritu y materia no puede limitarse a la esfera de la subjetividad, a la elaboración de un concepto que satisfaga las exigencias propias de la percepción humana y de la sensibilidad, sino que debe manifestar la verdad del arte en sí, la verdad del arte como determinación suprema del espíritu. Podemos notar cómo el espíritu de Hegel y su dinámica de desenvolvimiento no es una mera idealidad, sino que es actualidad pura. La mente humana reconoce ciertamente esa dinámica, pero esa dinámica, ese progresivo desenvolverse del espíritu en su búsqueda de la reconciliación final consigo mismo, es necesaria e independiente de la actividad de la mente. Es la dinámica del absoluto, que es absoluta y necesaria. La mente humana constituye un momento inexorable en esa dinámica, pero el movimiento del espíritu le antecede. Por tanto, la belleza artística que se reconoce en el juicio estético no puede limitarse a la formulación de un concepto que supere la dualidad entre percepción y sensación, sino que debe obrar una reconciliación real y efectiva.

El tratamiento científico del arte se levanta sobre la misma base que el de la religión y la filosofía, dice Hegel, porque las tres son momentos de la mente absoluta, de la mente que contempla la verdad en su plenitud. Arte, religión y filosofía sólo difieren en las formas en que traen su contenido, el absoluto, a la conciencia humana, y “las diferencias en la forma están implícitas en el contenido que comparten”²¹.

Ahora bien, ¿cuáles son los modos que tiene la mente finita de aprehender el absoluto? La primera manera es el conocimiento inmediato y sensible. La segunda hace referencia al pensamiento pictórico e imaginativo. La tercera supera las dos anteriores y se expresa en el pensamiento libre de la mente absoluta.

²¹ *Op. cit.* 7.

La primera forma de aprehensión del absoluto se identifica con el arte: “el arte es así la auto-gratificación más inmediata de la mente absoluta”²². En el propio absoluto el que se reconoce a sí mismo en la obra artística a través de la mente humana. El ser humano, su conciencia y su creatividad, actúan como momentos al servicio del absoluto. En ellos toma el absoluto asiento en la primera de las tres etapas supremas de su desenvolvimiento.

En el arte, la creatividad se expresa materialmente, y el pensamiento del absoluto está ligado a la contemplación de la materialidad de la obra concreta de arte. En la religión, el pensamiento del absoluto también permanece vinculado a las representaciones simbólicas de las distintas tradiciones religiosas de la humanidad. Hay, sí, fantasía y creatividad, pero fantasía y creatividad que no han logrado expresarse como concepto, como contenido universal independiente de las representaciones específicas que adopte en las distintas tradiciones religiosas. Es en la filosofía donde el pensamiento se ve libre de las ataduras de lo sensible y de las representaciones imaginativas. El pensamiento piensa libremente el absoluto sin sentirse ligado a la sensibilidad (esencial para expresar la belleza) o a la religión (esencial para sentir el absoluto). El absoluto, más que contemplarse o vivirse, se piensa y se actualiza.

La verdad del arte es el absoluto que se presenta como un objeto en forma sensible, mientras que en la religión, el culto hace que el sujeto se identifique aún más con el absoluto. El sujeto participa en la “vida” del absoluto. Por último, la filosofía “une las formas de aprehensión del arte y de la religión”²³, y en ella la objetividad es objetividad de pensamiento y la subjetividad es también pensamiento, porque en el pensamiento se dan a la vez lo más íntimo y subjetivo junto con lo más objetivo (la idea).

¿Cuál es, en consecuencia y después de esbozar estas reflexiones sobre el absoluto y su desenvolvimiento, la finalidad del arte? El fin del arte es “la representación sensible del absoluto en sí mismo”²⁴.

El absoluto en sí se representará sensiblemente en el arte, subjetiva e interiormente en la vivencia religiosa, y de manera plena y definitiva en la filosofía como pensamiento del absoluto, ya que en la filosofía es el absoluto mismo mediante la mente quien se piensa a sí mismo, en el acto supremo de pensar.

¿Cómo logra el arte reconciliar el contenido y la forma en una totalidad unificada? El contenido del arte no puede ser, prosigue Hegel, algo inherentemente abstracto, porque la verdad no es abstracta. La verdad es concreta, lo que no quiere decir que por concreto entienda aquí Hegel lo sensible, sino que lo concreto incluye la subjetividad y la particularidad con la universalidad. La verdad se manifiesta, de esta manera, como universal-concreto.

La obra del arte no está centrada en sí misma, como en las cosas meramente concretas de la naturaleza extrínseca a la mente humana. Al contrario, la obra del

²² *Ibid.*

²³ *Op. cit.* 8.

²⁴ *Ibid.*

arte “es esencialmente una pregunta, dirigida a la respuesta de alma humana, una llamada a las afecciones y a la mente”²⁵. La obra de arte no está determinada de cara a la subjetividad humana. Su grandeza reside en que la particularidad que le impone la sensibilidad no es óbice para que la obra de arte pueda sugerir a la mente humana mucho más de lo que salta a simple vista. En el arte, la apariencia es vencida por la captación de significados más profundos. Es el triunfo del absoluto, capaz de hacer que de la particularidad de la expresión sensible y material, surja todo un mundo de significados que apelan directamente a la interioridad humana. Y en esa apelación a lo más profundo de la conciencia, Hegel ve el desvelamiento del absoluto. El absoluto se reconcilia consigo mismo en esa apelación a la conciencia humana, en esa reconciliación que se da en el juicio estético entre la particularidad de la expresión sensible, determinada y finalizada, y la universalidad del mundo de los significados, indeterminados y constitutivamente abiertos.

Volvemos a presenciar también en este punto una importante coincidencia con el pensamiento de Heidegger. Heidegger concibe la tarea de la filosofía no tanto como una provisión de respuestas a los interrogantes humanos (como por ejemplo hacen las ciencias experimentales), sino como un continuo suscitar preguntas. De hecho, la pregunta más elevada y de mayor hondura filosófica, “¿por qué el ser y no la nada?”²⁶, escapa a toda respuesta, si por repuesta entendemos una definición, un acotamiento de los términos del problema que resulta de la formulación de la pregunta. En la pregunta, el pensamiento muestra piedad, recogimiento y reverencia ante la realidad, en lugar de tratar de agotarla y de someterla a sus categorías. Preguntar, aunque la pregunta supere la capacidad humana de respuesta, constituye un modo de expresar la admiración, el sobrecogimiento y la perplejidad, que han desempeñado un papel tan importante en la génesis de la filosofía.

En el arte se produce un fenómeno similar. La misión de la obra de arte no es ofrecer respuestas a toda posible pregunta que se le pudiese plantear. Concebir la obra de arte desde esta perspectiva implicaría cerrar el arte sobre sí mismo. El arte es, sin embargo, apertura a la subjetividad humana y a su capacidad de extraer significados de la materialidad con que se expresa la obra artística. La obra artística pregunta a la conciencia, le interpela, invitándole a encontrar un significado. En el arte, como en la religión y en la filosofía, se contempla esa suprema actividad del espíritu en su constitución de mundos.

La belleza artística exige una particular armonización de forma y contenido: “en la belleza artística ideal, la perfección de la forma deriva en último término de la perfección de contenido”²⁷. La idea es lo bello en el arte, pero aquí Hegel no está hablando

²⁵ *Op. cit.* 9.

²⁶ Cf. *Introducción a la metafísica*, lección ofrecida originalmente en alemán como *Einleitung in die Metaphysik* en 1953.

²⁷ Paolucci, *op. cit.* 9.

de la idea de la lógica: debe ser una idea que se adecue recíprocamente a su forma en el arte. Así, la idea se convierte en lo que Hegel llama “el ideal”²⁸.

El ideal no es la simple corrección, el dar expresión apropiada a cualquier significado para poder reconocerlo objetivamente. El hecho es que la unidad existente entre la forma y el contenido en la obra artística es tan intensa que el defecto en la forma surge por un defecto en el contenido. Y llegados a este punto, Hegel introduce una separación sumamente importante en lo que respecta a la búsqueda de una definición de arte que satisfaga a una las exigencias de extensión y de intensidad: no basta con la perfección técnica para que una obra pueda ser calificada como obra de arte, porque “mayor o menor talento en aprehender o imitar las formas de la naturaleza no es lo principal aquí”²⁹.

¿Qué es entonces lo principal? Lo principal es cómo la idea y su expresión se adecuan recíprocamente en el ideal. El ideal constituye la correspondencia de la verdadera idea y la verdadera forma, y la belleza artística no es sino una totalidad de formas y etapas particulares que ha sido necesario atravesar hasta lograr una reconciliación entre los aspectos divergentes de la idea, de acuerdo con el esquema de desarrollo dialéctico de la idea que caracteriza la filosofía hegeliana.

Hay tres modos fundamentales de relacionar la idea y la representación artística para Hegel: simbólico, clásico y romántico.

En el arte simbólico se busca la perfecta unidad de la forma y del contenido que el arte clásico encuentra y que el arte romántico trasciende. La idea todavía no ha encontrado su verdadera forma en este arte. La idea busca expresión en formas naturales que deja casi inalteradas, pero “el elemento de verdad aquí descansa en el hecho de que en todos los objetos naturales como externamente existentes, hay un aspecto que puede y representan para nosotros un significado universal”³⁰. La idea busca en vano su expresión en las formas naturales, porque difícilmente encontrará en éstas una representación que satisfaga todas sus exigencias.

Hegel ve la expresión máxima del arte simbólico en la conciencia estética que describe el panteísmo artístico oriental, en el que los objetos naturales son elevados al ámbito de las ideas, interpretándolos como signos. Y “particularmente en la India, la forma artística simbólica se desarrolla inicialmente a través de etapas de simbolismo inconsciente y por tanto fantástico”³¹.

Pero, a juicio de Hegel, ninguna cultura ha dado una expresión más completa al arte simbólico que el antiguo Egipto: “Egipto es la tierra de los símbolos”, y la esfinge de Giza no es sino el verdadero símbolo de lo simbólico³². Es justo decir que Hegel exhibe un extraordinario conocimiento del arte indio, egipcio y finalmente de la poesía islámica y hebrea como ejemplos de la sublimidad. Por “sublime”, noción

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Op. cit.* 10.

³⁰ *Op. cit.* 11.

³¹ *Op. cit.* 12.

³² *Op. cit.* 14.

tan importante en el romanticismo, Hegel entiende “el intento de expresar lo infinito sin encontrar una forma adecuada para ello en el plano fenoménico”³³. Lo sublime es inexpressable, y al intentar expresarlo, la expresión externa debe ser negada, aniquilada por lo que ella misma revela. Es así que en lo sublime, lo positivo y lo negativo son dos momentos inexorables de la representación artística.

Sin embargo, en el arte simbólico, “significado y forma permanecen inadecuados en su reciprocidad”³⁴. Este aspecto pertenece a la esencia misma de lo simbólico, y se trata de su incapacidad de ir más allá de una unidad imperfecta del alma del significado con su forma corporal.

Una vez examinadas las características más relevantes de la forma simbólica del arte, Hegel se detiene en la forma clásica del arte. En ella se da una particular unidad de forma y de significado que coincide con el verdadero concepto de lo bello, y éste es el gran logro del arte clásico. En el arte clásico, la forma logra una adecuación tal con el contenido que se consigue una verdadera belleza y un verdadero arte.

En el arte clásico, el poder de la idea es tan notorio que es la propia idea quien determina la forma de la obra artística. Es el contenido mismo, como idea o espíritu, quien determina la forma que debe encarnarlo de manera auténtica y plena. En el arte clásico, el espíritu se convierte en el contenido de la obra, y el cuerpo humano en su forma, en su habitáculo, porque el cuerpo es la morada del espíritu. La cultura griega llevó el arte clásico a su máxima realización. En la cultura griega, en las grandes obras del arte griego como las *Cariátides*, la idea que el espíritu quiere ejecutar en la materia es tan elevada, que sólo el cuerpo humano es capaz de darle forma. Sólo el cuerpo humano satisface las exigencias tan excelsas y sublimes del espíritu.

Y para Hegel, el universo religioso politeísta va parejo con la forma clásica del arte. En el politeísmo, la realidad divina se representa como individuo en una pluralidad de formas, como un nómeno que adopta diferentes fenómenos, ninguno de los cuales agota en exclusiva la riqueza del absoluto divino: “la pluralidad de formas que lo divino se da a sí mismo en el politeísmo griego es, sin embargo, una pluralidad en la que cada forma, en su divinidad esencial, es siempre y al mismo tiempo el todo”³⁵.

En el politeísmo, lo divino no se contiene en exclusiva en la forma de una única divinidad, pero esa divinidad específica contiene verdaderamente lo divino. La síntesis entre universalidad y particular es ahora manifiesta. Zeus domina el Olimpo pero no anula el poder de los demás dioses.

Ahora bien, ¿podía continuar el ideal griego de belleza más allá de la cultura griega? El ideal griego de belleza terminó agotándose, y Hegel ve en la importancia que adquirió la sátira en el Imperio romano tardío un síntoma de transición hacia un nuevo arte, y una señal del evidente agotamiento que experimentó el arte clásico al cabo de los siglos.

³³ *Op. cit.* 16.

³⁴ *Op. cit.* 21.

³⁵ *Op. cit.* 30.

La forma romántica del arte sucede, en lo cronológico y en lo ontológico, a la forma clásica del arte: “para expresar su contenido nuevo y más espiritual, el arte romántico abandona la perfección auto-limitadora del ideal clásico de belleza artística”³⁶. La perfección clásica se asociaba a la idea de límite. En efecto: el contenido de la idea era de tal plenitud que por sí mismo determinaba la forma que debía adoptar la obra artística. Sólo el cuerpo humano, con sus armónicas proporciones, era capaz de dar satisfacción a las exigentes demandas de la idea. Pero la perfección, necesariamente y por concepto, debía limitarse. La perfección era perfección en el límite.

La cultura griega no asociaba la perfección a la ausencia de límite, sino a la asunción del límite. El límite acota y permite que exista auténtica armonía y proporción. La perfección reside en la esfera, finita y perfectamente limitada y definida en las relaciones entre sus partes, entre su superficie y su volumen. Por el contrario, con el advenimiento de la mentalidad moderna, la perfección irá identificándose paulatinamente con la infinitud. Lo perfecto es lo infinito, lo que trasciende todo límite y no está sujeto a ningún límite.

En el arte simbólico el objetivo era dar una forma espiritualizada a un contenido que derivaba de la esfera de la naturaleza. En el arte clásico, por el contrario, se invierten los términos: “se reconoce al espíritu mismo como el contenido propio del arte, y la naturaleza suple, con la forma natural del ser humano, la forma sensible más adecuada para la manifestación externa del espíritu”³⁷. La perfección clásica radica, de esta manera, en que la individualidad espiritual y la representación corporal son capaces de interpretarse mutuamente y de modo completo. El cuerpo es en el arte clásico la forma externa natural del propio espíritu. La armonía entre materia e idea es plena, porque en ningún ser de la naturaleza se da de modo más acabado que en el ser humano, síntesis de cuerpo y alma, cuerpo espiritualizado y espíritu encarnado. Pero esta exigencia de correspondencia entre la idea y la materia lleva necesariamente a la auto-limitación. El principio de perfección que definió el arte clásico y que le permitió obtener tan altas cotas de belleza es también su defecto fatal.

La auto-limitación impuesta por los ideales clásicos de belleza y de correspondencia entre la idea y su realización material exige avanzar hacia un tercer estadio. Así como la forma simbólica del arte, con la primacía de la naturaleza, que determinaba el contenido de la idea necesariamente como símbolo, tuvo que ser negada por el arte clásico, en el que es el contenido de la idea, el espíritu, el que determina la materia, el propio arte demanda una superación. Nada más bello se puede hacer que lo que ya han logrado los clásicos, dice Hegel. Entonces, ¿cómo será posible idear una nueva forma de arte si no es posible superar en belleza las obras legadas por el arte clásico? ¿No será, acaso, que el arte como creación del espíritu humano lleva una imperfección intrínseca que le permite conseguir esa superación que trascienda simultáneamente las limitaciones de las formas simbólica y clásica del arte?

³⁶ *Op. cit.* 36.

³⁷ *Op. cit.* 36.

La respuesta de Hegel es que la limitación del arte “consiste en el hecho e que el espíritu, que es una universalidad concreta e infinita en sí mismo, no puede presentarse según su verdadero concepto en una forma objetiva y de manera sensible”³⁸. Pero la mente es capaz de identificar el verdadero concepto del espíritu. El espíritu es una universalidad concreta e infinita, una superación de las dualidades antagónicas, y ese concepto verdadero del espíritu se transforma, con la llegada del movimiento romántico, en el contenido del arte romántico.

La época de Hegel ha contemplado, por tanto, el surgimiento de una nueva forma artística: la forma romántica del arte. Y su contenido coincide esencialmente con el de la religión cristiana, la religión absoluta para Hegel. En Grecia, la unidad de lo divino y de lo humano era puramente inmediata en su objetividad sensible: “no es para el espíritu una posesión de la subjetividad interior”³⁹. La verdadera unidad sólo puede obtenerse en la inteligencia interior y auto-consciente, y no en la forma humana que existe sensiblemente tal y como se percibe inmediatamente en su externalidad.

La limitación impuesta por el arte clásico, en el que la idea modelaba la materia y sólo el cuerpo humano era, en último término, capaz de dar respuesta a las elevadas exigencias de la idea, impedía que la auténtica interioridad del espíritu pudiese expresarse materialmente. Pero con el cristianismo se produce un nuevo amanecer en la historia del arte. Es el cristianismo y no el arte, prosigue Hegel, quien trae la unidad de lo divino y de lo humano ante nuestra inteligencia como una unidad consciente y subjetiva que sólo el conocimiento espiritual y el espíritu pueden realizar.

Esa conciencia es subjetiva e individual, que abandona la adecuación recíproca entre la forma y el contenido que había dominado la idiosincrasia artística del período clásico, liberándose de toda atadura. El arte romántico es así la auto-trascendencia del arte mismo⁴⁰, la liberación definitiva de los límites que la materia pueda imponer a la idea. En el arte romántico, el espíritu se ha reencontrado definitivamente consigo mismo. Ha superado la parcialidad de la permanencia en su esfera de interioridad subjetiva o la parcialidad de alienarse en el mundo exterior de los contenidos materiales, siempre incapaces de darle adecuada expresión. El espíritu es ahora espíritu absoluto en el arte. Es el arte absoluto, como para Hegel la religión absoluta es el cristianismo por lograr una síntesis inigualable entre lo humano y lo divino, lo finito y lo infinito.

En el arte romántico se da la absoluta interioridad, la subjetividad infinita de Dios, como verdadero contenido de la obra. El Dios romántico es visible en su invisibilidad, y en la obra artística romántica su “encarnación humana es tal que somos capaces de sentir enseguida su la presencia de lo divino en él”⁴¹. El centro de este nuevo arte no es sino la historia de la redención, la historia de Dios. Al igual que el esquema dialéctico del *exitus-reditus* del espíritu hasta reencontrarse consigo mismo como espíritu abso-

³⁸ *Op. cit.* 37.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Op. cit.* 38.

⁴¹ *Ibid.*

luto, atravesando todos los avatares de la naturaleza y de la historia, es en la filosofía de Hegel una transposición de la teología cristiana, y en particular del misterio pascual de Cristo, a la reflexión filosófica para descubrir su verdadero y universal contenido con independencia de las representaciones concretas que haya podido adoptar en las distintas tradiciones religiosas; en la estética hegeliana late también y de manera claramente perceptible ese núcleo cristiano que siempre inspiró el pensamiento del gran filósofo alemán.

La redención late en el arte romántico. El romanticismo es la expresión artística de la redención del hombre llevada a cabo por la divinidad, y en “su significado sustancial, la redención consiste en la reconciliación de Dios con el mundo y por tanto consigo mismo a través del hombre”⁴². Difícilmente podía condensarse en tan pocas palabras la esencia misma del pensamiento hegeliano, su clave más profunda e íntima. Toda la ambiciosa y monumental descripción fenomenológica de las etapas que atraviesa el espíritu no es sino la filosofía de la redención, la elucidación del contenido filosófico que el cristianismo expresa mediante la doctrina de la redención. Dios sale de sí mismo, de su infinita subjetividad, y sale al mundo de lo exterior. Se niega a sí mismo, se abaja, desciende en un supremo acto de *synkatábasis* o condescendencia, y regresa finalmente a sí mismo como espíritu absoluto, espíritu que ha sido capaz de superar lo infinito y lo finito, la subjetividad divina y el mundo, la dialéctica entre la libertad y la naturaleza.

En el arte clásico no era posible introducir la negatividad del mundo, negación de la infinita interioridad de Dios. El mal, el sufrimiento, la finitud, quedaban al margen de la expresión artística. Era un arte ajeno a la historia. Un arte de las formas universales. Un arte de lo bello en sí. Pero era un arte cerrado sobre sí mismo. Un arte que no se había abierto al proceso dialéctico que inunda y define la realidad.

En el arte romántico, por el contrario, todas las oposiciones son superadas por el amor. El amor se convierte, para Hegel, en el contenido del arte romántico, ya que manifiesta todas las fases por las que el espíritu absoluto debe pasar en su regreso, una vez se ha reconciliado con lo otro, con su negación, y vuelve a sí mismo habiendo trascendido toda tesis y toda antítesis, toda afirmación y toda negación.

Y si el amor es el contenido del arte romántico, también es su forma. Ya no sólo externaliza la idea en la materia, sino que la obra artística romántica también interioriza la idea, la idea que después de abandonar el mundo de la interioridad y posarse en el de la exterioridad, vuelve a la interioridad habiendo superado exterioridad e interioridad, y por tanto reflejando la verdad del espíritu.

¿Por qué el amor? Porque el amor es el olvido de uno mismo, de tal modo que en su olvido se logra la auténtica posesión de uno mismo. Dios es amor para el romántico, como para el Nuevo Testamento. De hecho, cuando el arte romántico trasciende la temática puramente religiosa, sus temas principales son el honor, la fidelidad y el amor. Sólo el romántico percibe la infinitud de la subjetividad.

⁴² *Op. cit.* 39.

Esas tres formas universales del arte (simbólica, clásica y romántica) no dejan de ser meras abstracciones hasta que no se incorporan en obras reales de arquitectura, escultura, pintura, música y poesía.

La arquitectura consiste para Hegel en “manipular la naturaleza externa inorgánica: la materia en sí es su material en su externalidad inmediata, y sus formas son las mismas que las de la naturaleza inorgánica, pero ordenadas de acuerdo con las relaciones de simetría que establece el entendimiento abstracto”⁴³. La arquitectura coincide en lo fundamental con la forma simbólica del arte, y prepara el camino para que Dios more entre los hombres. La arquitectura construye el templo de Dios en su comunidad. Podemos apreciar nuevamente la importancia de la temática religiosa en la obra hegeliana.

La escultura, por su parte, coincide esencialmente con la forma clásica del arte: “la forma infinita de la mente, que ya no es meramente simétrica, se concentra ahora en modelar su correspondiente existencia corporal”⁴⁴. La naturaleza externa ya no se manipula sólo en base a sus cualidades mecánicas, como en la arquitectura, sino según las formas ideales de la figura humana, haciendo uso pleno de sus tres dimensiones espaciales. El escultor da forma a la materia para reflejar en ella una idea. Y si la arquitectura construye el templo de Dios, el templo en el que pueda habitar el espíritu, la escultura edifica la estatua de Dios que se ubica en el templo.

Una vez descritas brevemente las artes de la arquitectura y de la escultura, el análisis estético entra necesariamente en la esfera de la subjetividad. Ocurre así en la pintura. La visibilidad de la pintura está subjetivamente idealizada, y ya no necesita la masa mecánica sobre la que trabaja el arquitecto, ni la especialidad que requiere la escultura.

En la música se alcanza un grado de subjetivación y de particularización aún más profundo, porque “la música idealiza lo sensible al concentrar la externalidad del espacio, cuya semejanza es retenida totalmente por la pintura, en un único punto”⁴⁵. La materia en su idealidad, sin espacio, dilatada en el tiempo, es el sustrato de la creación musical. En el sonido, materia prima de la música, la materia pierde su especialidad y se dilata en el tiempo. Es la energía. La música, al permitir esta ruptura con la especialidad, que para Hegel había sido una de las causas principales de la auto-limitación de la forma clásica del arte, se sitúa en el centro mismo del arte romántico.

Pero el modo más espiritual de representación en el arte romántico no es la música, sino la poesía. Ni siquiera las sonatas de Beethoven son capaces de llegar a la intimidad de la conciencia como los versos de Goethe o Schiller. En la poesía, lo audible y lo visible son meros indicadores de la idea, signos de la idea, que se ha hecho en sí misma concreta al pensamiento: “el verdadero medio de la representación poética no es, por tanto, la palabra visible o audible en sí, sino la imaginación poética o la intuición

⁴³ *Op. cit.* 64.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Op. cit.* 66.

intelectual en cuanto tales. Y como este elemento les es común a todas las formas de arte, la poesía las recorre todas —la simbólica, la clásica y la romántica— y se desarrolla independientemente en cada una⁴⁶.

La poesía es el arte verdaderamente universal, pues asume los modos de representación de las demás artes, y todas las formas artísticas. Podemos comprobar cómo en la caracterización hegeliana de las artes se da una progresiva reducción de dimensiones: si en la arquitectura y en la escultura teníamos las tres dimensiones espaciales, en la pintura sólo hay dos (y el descubrimiento renacentista de la perspectiva supone un verdadero hito en la historia de la estética, de profundas connotaciones filosóficas), mientras que en la música ya no hay dimensiones. La onda sonora musical es energía que se desplaza en el aire. En la escultura, el artista modela y es capaz de sobreponerse a la gravedad mecánica de la materia.

En la música, la materia está en su puro movimiento, desplazándose como vibración en el aire. La poesía, por su parte, integra las notas de las artes visuales y de las musicales, y su medio propio es la imaginación, lo que le permite expresar todo cuanto la mente es capaz de concebir⁴⁷.

La tarea del filósofo que reflexiona sobre el arte no puede consistir en el simple criticismo de las obras artísticas concretas, sino en la búsqueda del concepto fundamental de lo bello y del arte a través de todas las etapas por las que ha transitado en el curso de su realización. Y es que Hegel intentó integrar las artes en la dinámica misma del espíritu, en las determinaciones sucesivas que va adquiriendo hasta convertirse en espíritu absoluto. Eso es justamente el arte: una determinación suprema del espíritu.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Op. cit.* 143.

COMPASIÓN Y ESPERANZA (2008)

Tener compasión significa sufrir con los demás. Tener compasión significa hacerse partícipe de las angustias de los demás. Tener compasión significa ver en el otro a uno mismo.

Cuentan que Habermas le preguntó a Herbert Marcuse en su lecho de muerte sobre el fundamento de los juicios morales. Marcuse le respondió que los juicios morales se fundamentan en la compasión. Compasión, *Mitleid* en alemán, precisamente el lema con el que Willy Brandt ganó su segunda campaña para canciller de Alemania. Alemania necesitaba compasión, y no sólo recetas económicas. Las recetas económicas que se toman al margen del principio de compasión resultan, en el fondo, inhumanas. No hay ni economía, ni ciencia, ni sociedad, ni política sin compasión. Desprovistas de compasión, se convierten en realidades inhumanas.

En estos tiempos de turbulencias financieras todo el mundo exige medidas que palien la crisis. Pero cada vez más personas exigen compasión. Compasión con aquéllos de los que nadie se acuerda. Compasión con los millones de personas que permanecen al margen del sistema. Compasión con los millones de personas que no pueden beneficiarse de los extraordinarios logros que la ciencia, la cultura y la tecnología nos brindan en los países desarrollados. Compasión con quienes, en nuestro propio país, sufren desprecio, exclusión y olvido. Y compasión también por quienes permanecen indiferentes, más preocupados de sus propios intereses, sin bajar nunca la mirada a los que yacen sin esperanza.

Tener compasión significa, en definitiva, tener esperanza. Tener esperanza en que todo puede cambiar. En que la situación actual no es ni mucho menos irreversible. Tener esperanza en que el conocimiento y la educación en valores humanistas nos enseñen a abrir nuestra mente al mundo y a los que nos rodean. Tener compasión por la

naturaleza que sufre por la desidia humana y por la ceguera que nos ha hecho olvidar el futuro. Tener compasión por la humanidad. Tener compasión por cada hombre y mujer.

En suma: que la compasión guíe nuestras vidas y que la compasión guíe la sociedad. Que la compasión se traduzca en justicia, en libertad y en fraternidad. Que la compasión se traduzca en más y más conocimientos. Que la compasión se traduzca en mayor tolerancia. Que la compasión se traduzca en mayor respeto por otras culturas, religiones y formas de ver el mundo. Que la compasión se traduzca en fascinación ante lo irrepetible de cada ser humano.

COMTE Y LA LEY DE LOS TRES ESTADIOS (2008)

El filósofo francés del siglo XIX Auguste Comte, uno de los padres de la sociología, propuso una famosa ley que explicaría, según él, la evolución de la conciencia humana a lo largo de la Historia.

Para Comte, la Humanidad habría pasado por tres etapas sucesivas. En su nivel inicial de progreso, la Humanidad estaría dominada por la mentalidad teológico-religiosa. Seguidamente, se pasaría a un estadio filosófico-metafísico, que finalmente dejaría paso al estadio definitivo, el estadio positivo, regido por la racionalidad positiva, empírica y factual, donde la Ciencia lograría convertirse en rectora de los seres humanos.

Creo que en la mente humana coexisten, simultáneamente, esos tres estadios que Comte vio como etapas sucesivas del progreso humano. En el individuo y en la sociedad conviven lo científico-positivo, cercano a lo pragmático, con lo filosófico-metafísico, especulativo y humanístico, y lo religioso. Los tres estadios responden justamente a las tres grandes dimensiones que, a grandes rasgos, pueden identificarse en la mente humana: la proyección objetiva, que busca la certeza y la reproductibilidad, y que impera en el método científico, capaz de ofrecernos una descripción aproximada y siempre mejorable del mundo material; la proyección subjetiva, que responde al universo de nuestras propias creaciones, al mundo de la cultura y de la originalidad humana, donde el ser humano no se limita a observar y explicar la realidad externa a él, sino que es artífice de su propia realidad. Y, en último término, el ansia de infinitud, el sentimiento que nos hace depender de una realidad absoluta, más allá de las realidades objetiva y subjetiva, y que se plasma en la conciencia religiosa que de una u otra forma ha acompañado al ser humano a lo largo de su historia.

Los tres estadios constituyen planos diferenciados, que es preciso distinguir. El ámbito de lo científico-positivo no es el de lo filosófico-metafísico. De hecho, cuando

lo que en un principio se tenía por filosófico-metafísico se ha ido constituyendo en disciplina separada, ha acabado asimilándose a las ciencias naturales en cuanto a metodología y procedimientos. Por ejemplo, en la historiografía crítica, en la filología o en la sociología, antes sujetas al discurso de los metafísicos, se ha logrado establecer una metodología positiva que las convierte en auténticas ciencias, aunque lógicamente no estudien los mismos ámbitos que las ciencias naturales y no posean una arquitectura matemática comparable. El verdadero espacio de lo filosófico y de lo metafísico pertenece a la creatividad de cada autor, a su subjetividad, a su aportación propia.

Lógicamente, el pensador se servirá de razones que él considere universalmente válidas para ser propuestas a otros, y tratará, en cierta medida, de adecuarse al paradigma positivo. Pero, en el fondo, que escoja una u otra vía de pensamiento no siempre se podrá explicar por motivaciones estrictamente racionales, lógicas y apodícticas, sino más bien por factores subjetivos e históricos que le inclinaron por esa forma de pensar. Y, finalmente, el estadio de lo teológico-religioso nos habla de ese deseo humano de superación, de trascendencia, de ruptura de barreras y de límites para abrirse a horizontes más amplios. Subsiste en el ser humano esa nostalgia de infinito, de absoluto, que no parece satisfacerse en la Historia, aunque sea justamente en la Historia donde encuentre los modos y los cauces de expresar ese sentimiento de apertura hacia la realidad absoluta, porque percibimos que nos encontramos en un mundo de finitud y de contingencia, y por otra parte nos sentimos capaces de lo infinito, infinito que en las grandes religiones acaba manifestándose como Amor Supremo y donación pura, justamente porque en el pensamiento no hay nada más omniabarcante y universal.

Las tres esferas son legítimas, porque las tres esferas son profundamente humanas. El ser humano quiere conocer y dominar el mundo que le rodea, al igual que quiere conocerse a sí mismo y contribuir con su propia subjetividad al “crecimiento” de sí mismo, del mundo y de la sociedad. Y también desea la plenitud, que en no pocas ocasiones le sirve como impulso para seguir existiendo y como marco desde el que entender su vida y lugar en el mundo.

Lo importante, en consecuencia, es que las tres esferas sepan reconocer sus ámbitos respectivos, que sólo la experiencia histórica va revelando. Costó mucho separar el razonamiento metafísico del científico, al igual que la intromisión del discurso teológico en el científico o viceversa. Pero conforme progresamos, vamos adquiriendo una mayor conciencia de esos ámbitos, nos vamos poniendo “por encima” de ellos, porque nos vamos conociendo a nosotros mismos y vamos entendiendo cómo y con qué categorías opera nuestra mente.

Y más importante aún es que aprendan a dialogar sin confundir. Lo positivo no puede pretender ofrecer, por ejemplo, un modelo de sociedad, porque las sociedades no sólo se han gestado sobre la base de hechos empíricos y constatados, sino de concepciones distintas que han ido surgiendo en el seno de la subjetividad humana, concepciones que, de hecho, luego se van examinando a la luz de sus resultados positivos. Análogamente, de las religiones no se deducen necesariamente modelos de

sociedad, sino principios que intentan ayudar al ser humano a articular su existencia terrena con su mirada a lo absoluto, como tampoco pueden ofrecer una explicación sobre los procesos positivos que explica la Ciencia. Ni la Ciencia puede arrogarse la capacidad de saciar los anhelos de infinitud que hay en el ser humano. Y, aunque son ámbitos separados con sus espacios propios, interactúan constantemente y de manera recíproca: el discurso positivo no es igual al discurso ético-moral, pero con frecuencia hay que juzgar lo científico-positivo éticamente y, a la inversa, el valor de una determinada concepción ética desde sus frutos reales.

Ignoro si la Humanidad ha pasado, verdaderamente, por etapas sucesivas. Pero prefiero pensar que, más que etapas sucesivas, lo que realmente se da es una coexistencia de esferas, que fundamentalmente se reducen a tres ámbitos. Hay épocas en las que predomina más la una que la otra, pero en el fondo siempre acaban coexistiendo.

EL CUARTO ESTADIO (2008)

En un artículo titulado “Comte y la ley de los tres estadios” expresé mi convicción de que lo que el filósofo y sociólogo francés Auguste Comte había concebido como tres etapas que se van superponiendo en la historia intelectual humana, a saber, la religión, la metafísica y la ciencia positiva, se mostraba en realidad como una convivencia o yuxtaposición de estados.

Religión, filosofía y ciencia acaban complementándose en la configuración de la visión, individual y social, del mundo. El auge de la ciencia no ha supuesto la desaparición de la religión, como el auge de la religión nunca anuló la reflexión filosófica. Los tres estadios de Comte no son sustitutivos.

Creo que los grandes avances de las ciencias naturales y matemáticas, el desarrollo del pensamiento filosófico y el modo en que las religiones han sido capaces de edificar una cultura sobre la base de su identidad originaria, nos ha permitido acercarnos a la puerta de un cuarto estadio.

Propongo como denominación provisional de este cuarto estadio de la historia intelectual de la Humanidad la de “estadio de la ulterioridad”. Así como hubo, y sigue habiendo, un estadio teológico, un estadio filosófico y un estadio científico-positivo, pienso que la ciencia misma, con su descubrimiento de la indeterminación (fundamento de la mecánica cuántica y de la teoría del caos) y de la complejidad (el horizonte principal de la matemática, de la biología y de la neurología), nos ha introducido en una nueva etapa. Esta etapa tendrá como ejes conceptuales la interrelación, la sistematicidad y la complejidad. Las entidades individuales se perciben ahora (y en realidad ya desde el siglo XIX con la teoría de la evolución y con la emergencia de la filosofía organicista) como partes de un todo. Cada entidad individual va más allá de sí misma, no se agota en sí misma, sino que desde sí misma apunta a un sistema más abarcante y

complejo desde el que se entiende. Llamo a este hecho, el de la trascendencia que todo ente tiene sobre sí mismo y que remite intencionalmente a una realidad más amplia y fundante, “ulterioridad”. La verdad de cada individualidad no reside en sí misma, sino en su autotrascenderse hacia una sistemática mayor y más inteligible.

El ser humano, como toda realidad finita, empieza a verse a sí mismo como integrante de un todo mayor. Los avances de la ciencia, al mismo tiempo que nos asombran con su poder de responder a nuestros interrogantes, nos abruman con la ignorancia que vamos acumulando. Y parece que ese horizonte no tiene fin. El verdadero horizonte de la ciencia y del conocimiento humano va siendo, más bien, la infinita posibilidad de preguntar y de buscar un fundamento siempre más trascendental. El infinito es el horizonte de la nueva era en que vivimos. Nos hemos descubierto a nosotros mismos como partes de ese incesante y progresivo camino hacia lo infinito. Todo es ya ulterioridad, porque todo conocimiento termina remitiendo a un conocimiento previo y más abarcante.

Las religiones ya nos hablaban de la pertenencia humana al reino de lo infinito. Y es que en Dios “vivimos, nos movemos y existimos”. Y también los grandes sistemas filosóficos, de diverso signo, han reparado en la aparentemente interminable e infinita capacidad humana de reflexión y de interrogación, y pocos se han atrevido a postular que algún día la ciencia nos proporcionase respuestas definitivas para todo. El surgimiento, precisamente, de las nociones de indeterminación en la ciencia nos ha abierto, ya sin retorno, a ese horizonte de infinitud.

Tengo la convicción de que los progresos sociales y económicos, suscitados sobre todo por la ciencia, la técnica y la interiorización de la ética en cada individuo, harán que en las décadas venideras los trabajos más arduos no los tengan que realizar seres humanos, sino máquinas. Así, los hombres y las mujeres de un futuro no muy lejano podrán centrarse en la reflexión, en el pensamiento, en la ciencia y en la ayuda mutua. Todos contribuirán a dejar aún más patente ese horizonte de infinitud al que nos enfrentamos.

Emerge también un horizonte fascinante para el cristianismo, la fe que profeso. Un horizonte que le permitirá contemplar cómo en su inmenso legado espiritual, moral e intelectual no hay sino una llamada constante a que el ser humano perciba que está hecho para lo infinito, absoluto e inconmensurable: “Nos hiciste para Ti, Señor, y nuestro corazón está inquieto hasta que no descansa en Ti” (San Agustín).

EL SUPERHOMBRE (2009)

No puedo borrar de mi memoria los desesperados gritos de Zaratustra, que son en realidad los clamores más profundos de Nietzsche, pidiendo la superación del hombre y el advenimiento del superhombre.

Pero, ¿acaso necesitamos un superhombre? ¿Acaso tiene que ser superado el ser humano en su condición actual? ¿Es siquiera posible concebirnos de manera distinta a como somos en el presente?

Yo también grito a lo alto y a lo bajo y pido que venga un superhombre. El superhombre no será un individuo excepcional o único. La historia ha conocido muchos grandes hombres y mujeres que, probablemente, se acercaban al ideal de superhombre de Nietzsche. Pero eso no es el superhombre: el superhombre es el ser humano radicalmente transformado. Es el hombre que ha sido capaz de asumir un nuevo estatuto, una nueva misión, un nuevo horizonte. Es el ser humano que imagina un mundo distinto, el ser humano que se trasciende a sí mismo y ayuda a que los demás también se auto-trasciendan, es el ser humano que, en definitiva, lleva a la humanidad a un escenario de plenitud. El superhombre es la humanidad misma que ha superado el egoísmo y la parcialidad que marcan la existencia de tantos hombres y mujeres y que nos impiden vivir en paz. El superhombre es la humanidad en paz consigo misma.

Lo repito: el superhombre no es un individuo, sino la propia humanidad que ha dejado atrás un pasado de odios y de rencores, de sufrimientos y de enfrentamientos, de parcialidad y de ignorancia, para edificar un espacio de apertura infinita, en el que todos quepan, en el que todos puedan forjar su propio destino y contribuir a un destino común.

Tal y como está la humanidad ahora, sumida en brechas casi indestructibles que separan a millones de hombres y mujeres, que levantan barreras en vez de construir

puentes, estoy plenamente convencido de que no tiene futuro. Esta humanidad no tiene ningún futuro. Tiene que ser superada, y lo tiene que hacer ella misma. No hay futuro para una humanidad que permite que haya en el mundo tanto sufrimiento que se podría evitar mediante la razón y la compasión. Ojalá venga algún día el superhombre, que no será un mesías individual, sino la humanidad consciente de sus verdaderas capacidades: la humanidad que espera un futuro nuevo.

FINES EN UN REINO UNIVERSAL DE FINES (2009)

Una de las formulaciones del imperativo categórico de Immanuel Kant es la siguiente: “tratar siempre al ser humano como un fin en sí mismo dentro de un reino universal de fines”.

Estoy convencido de que la consideración de la persona humana como fin en sí y nunca como un medio constituye quizás el ideal más elevado de la ética. La historia del progreso humano ha consistido precisamente en la capacidad creciente que nuestras sociedades han tenido para proporcionar a hombres y mujeres mayores resortes de autonomía, de conocimiento, de libertad y de creatividad. Con el desarrollo de las ciencias de la naturaleza y del espíritu, con el avance en la extensión de los derechos individuales y sociales, con las grandes edificaciones del arte y de la cultura, el ser humano ha podido verse, cada vez con una conciencia mayor, como un verdadero fin.

Con todo, no podemos negar que el progreso exhibe una esfera de negatividad que puede llegar a atemorizarnos: la ciencia y la técnica dan alas al ser humano para explorar escenarios hasta entonces desconocidos e inimaginables, pero también nos esclavizan dentro de su potencial destructor y cercenador de nuestra libertad; la racionalización de la organización social contribuye a que podamos progresar conjuntamente y proponernos metas comunes, pero también se traduce en un ahogamiento de las energías creativas del individuo, sometido a lo inexorable de la dinámica social. Nos transformamos, en definitiva, en medios al servicio de fines ajenos. El desarrollo económico no siempre contribuye a que la persona pueda constituirse en fin en sí misma, sino que con frecuencia la convierte en un medio dentro de un proceso, el del crecimiento económico, que no tiene por qué resultarle beneficioso y humanizador.

La pregunta es, por tanto, cómo es posible que, teniendo la conciencia firme y profundamente arraigada en nuestro interior, de que sólo podemos concebimos como

fines, y de que toda interpretación del destino del ser humano que se aleje de ese concepto de fin en sí mismo representará un retroceso a formas primitivas y deshumanizadores, podamos llevar dicha conciencia a su realización en el curso de la historia.

Las ambivalencias de la historia, la negatividad que en ella subsiste y que se manifiesta en las contradicciones del pasado y del presente, no parece que vaya a resolverse nunca, ni siquiera en el más idílico de los futuros. Persiste la contradicción por antonomasia de todo entusiasmo positivo en la construcción de una historia más humana, que es la muerte como no-utopía radical, la muerte como expresión de que el ser humano está, en su vida terrena, condenado a ser al fin y al cabo un medio en el encaminamiento incierto de la especie hacia un término que se nos antoja incomprendible. En este caso podríamos, a lo sumo, ser contemplados como una negatividad creativa, pues con nuestra muerte y con nuestros deseos permitimos que surjan nuevas realidades y que cambie el mundo en el fatigoso andar de la evolución y de la historia. Pero se mantiene lo que Max Horkheimer llamaba “el anhelo de justicia cumplida”, el ansia de que el verdugo no triunfe sobre la víctima y de que las injusticias de la historia no permanezcan impunes; un anhelo que da lugar a la nostalgia por un totalmente-otro al mundo y a la historia, a un Dios que pueda aún salvarnos.

¿Acaso estamos condenados a concebarnos como fines sólo en la medida en que esta idea se proponga como ideal utópico e inalcanzable de la razón y de la dignidad humanas, o podemos pensar que sí es posible vernos como fines en sí mismos que pueden sobreponerse a toda eventual reducción a la condición de medios?

La ciencia, la filosofía, el arte y en general toda búsqueda humana de algo que supere la contingencia de su presente son expresiones de la firme voluntad de lograr la condición de fines en sí mismos. Toda lucha humana por un mundo mejor, por una acción ética, por una respuesta a los interrogantes de la ciencia, por un espacio de belleza y de compasión, remite al anhelo de sentido. El sentido lo da el fin, y no el medio. El medio conduce necesariamente al fin como categoría que explica la naturaleza y el significado del medio. Si buscamos un sentido a nuestra existencia y a los afanes humanos a lo largo de la historia, es porque buscamos ser fines y no medios. Y el fin es la permanencia. El fin permanece aun cuando el medio se ha agotado. Hablar del ser humano como fin en sí mismo es hablar de la presencia de una realidad permanente en la historia, de un *Geist* o espíritu que une lo aparentemente divergente en una dimensión de totalidad unificadora.

El anhelo infinito, que en las religiones se manifiesta como Dios, reflejo de la insatisfacción infinita de la humanidad, ha configurado la historia y el sentido mediado, es decir, el sentido de cada época, que siempre cuenta con un antecedente y con un potencial consecuente en el ritmo de los tiempos, pero que no crea el sentido final de la historia. Y el objeto de la mayor esperanza humana, de nuestra esperanza fundamental, sólo puede ser el sentido final de la historia.

La fuerza del optimismo humano, fuerza que ha impulsado la historia, reside en gran medida en nuestra capacidad para vernos como parte de un escenario que nos

trasciende. Podemos sentirnos partícipes de una historia, hombres históricos que con sus acciones edifican un mundo que va más allá de sus aspiraciones individuales, del mismo modo que el científico puede sentirse parte de la fascinante aventura del conocimiento. Y en toda época podemos ver la oportunidad de un nuevo comienzo que corrija las desviaciones de tiempos anteriores en el camino hacia un mundo más humano. Este optimismo siempre es necesario y siempre está justificado: uno puede ser pesimista con respecto a su presente, pero nunca con respecto a su futuro. Llevamos algo eterno en nosotros, que es la conciencia moral de lo incondicionado y permanente, del bien por el bien que trasciende toda eventual contingencia, y este incondicionado-subjetivo en el ser humano (“haz el bien y evita el mal”), como norma suprema de nuestras acciones y como destello de lo permanente en el individuo, es una puerta de perenne esperanza que nunca debemos cerrar. No es de extrañar que Kant mostrase tanta confianza en el poder de la intención moral pura, con la que converge el núcleo de las grandes religiones, en su obra *La Religión dentro de los Límites de la Mera Razón*. La voluntad santa, que cumple el deber por el deber porque es consciente de la infinita dignidad de la razón humana, edifica ya el Reino de Dios en la Tierra.

El esfuerzo por legar algo que permanezca aun después de nuestra muerte, y especialmente en el campo del conocimiento y del bien, nos liga a lo incondicionado y manifiesta lo eterno en nosotros. Tenemos razones para ser optimistas, porque pese a las ingentes contradicciones de la historia, con el tiempo hemos caminado hacia un escenario regido por mayor conocimiento y mayor capacidad de bien. La felicidad no puede separarse de la contemplación de lo absoluto e incondicionado en mí ya en el mundo, reflejo de la esperanza de un sentido que se da en lo permanente que subyace a toda búsqueda de conocimiento, de amor y de belleza, de cumplimiento de la ley moral y de ansia de progreso y de comunión entre los hombres y mujeres de la historia universal. No es esto sino el Reino de Dios que se incoa en el aquí y ahora del mundo y de la historia, y que remite a la esfera del fundamento incondicionado, del porqué último: el reino universal de los fines, la mayor de las utopías no realizadas, pero la única capaz de saciar las ansias infinitas de conocimiento, de justicia, de amor y de belleza que alberga la mente humana.

En ese reino, del que la música de Bach es sólo un destello o la belleza de las ecuaciones de Einstein un tímido reflejo, el ser humano será después de todo un fin en sí mismo, un sentido incondicionado en comunión con otros sentidos incondicionados y permanentes. Y este concepto de reino universal de fines no debe entenderse como una concesión a la fe religiosa ante el miedo a la muerte y a la posibilidad de una ausencia de sentido en la historia, sino que es un concepto que la razón descubre por sí misma, sobre la base de su dignidad y de sus anhelos infinitos, que exigen una respuesta igualmente infinita. Las religiones son expresiones en las distintas épocas y culturas del infinito deseo humano de conocimiento, de bien y de belleza, dentro de sus simbolismos, de sus ritos y de sus comunidades. En su sustancia más profunda remiten

a la universal búsqueda humana de un sentido que permanezca, y que comparece con particular fuerza en la verdad y en el bien.

El reino universal de los fines se edifica ya en el mundo, cuando hacemos del mundo y de la historia un lugar en el que sea posible concebir a cada ser humano como un fin y nunca como un medio para fines distintos a los de su propia realización y de su propia dignidad. Sólo cuando sea posible decir sin reparos que *homo homini homo*, que el hombre es un hombre (un fin) para el hombre, como pedía Ernst Bloch en *El Principio Esperanza*, podremos estar seguros de incoar en el aquí y ahora de la historia ese reino universal de los fines, ese reino eterno e incondicionado que en muchas religiones se contempla como Reino de Dios. Mientras tanto, en un mundo donde tantos hombres y mujeres son utilizados como medios para el desarrollo económico y para el enriquecimiento ajeno, en un mundo donde tantas personas carecen de lo necesario y están privadas del acceso a los frutos más nobles del conocimiento y de la belleza cosechados por sus congéneres a lo largo de los siglos, creo que es urgente que nos demos cuenta de que sin una humanización del mundo y de la historia será imposible que el ser humano alcance lo que su razón le impone: la condición de fin en sí mismo. Y sólo desde el ser humano como fin es posible que brote la paz entre los individuos, los pueblos, las culturas y las religiones.

DIOS EN L'ÁQUILA (2009)

El número de muertos asciende ya a doscientos noventa como consecuencia del terremoto y de las réplicas del seísmo que ha tenido lugar en la región de L'Áquila, en Italia. Pero más allá de las cifras y de las imágenes de muerte, de destrucción y de sufrimiento, creo que es necesario retomar una pregunta siempre vigente: ¿dónde estaba Dios?

Esta pregunta no puede ser considerada una blasfemia. Brota de lo más hondo de los sentimientos humanos, de la más profunda ansia de comprensión ante lo que a día de hoy nos resulta inexplicable. Millones de personas en todo el mundo creen, de una u otra forma, en la existencia de un Dios omnipotente que ha creado el mundo con sabiduría y con admirable designio, que todo lo ha hecho con “orden, peso y medida”, y sin embargo, la aplicación inexorable de las leyes de la naturaleza continúa generando caos y dolor. Ciertamente es que, en no pocas ocasiones, esas mismas leyes benefician al género humano, y con todo, cierto es también que históricamente han sido fuente de aniquilación, de llanto y de lamento.

No puedo evitar retomar la pregunta que se hacía Voltaire a raíz del terremoto que asoló la ciudad de Lisboa en la festividad de Todos los Santos de 1755: ¿dónde está Dios? ¿Dónde está el Dios sabio y providente de las religiones monoteístas? Un Dios personal, de existir, debe escuchar al ser humano y sentirse interpelado por el grito que le dirige una humanidad doliente: ¿dónde estás? ¿Dónde tu poder? ¿Dónde tu sabiduría? ¿Dónde tu misericordia?

Con frecuencia diluimos la pregunta, y esquivamos su fuerza refugiándonos en la culpabilidad humana. Ya lo hizo Rousseau en su polémica con Voltaire: el mal está dentro de nosotros y no fuera de nosotros. Dios, argumentaba Rousseau, no era el responsable de haber construido casas apiladas en Lisboa que cayeron presas de las terribles olas suscitadas por el maremoto. Dios no era el responsable de que la huma-

nidad se hubiese agrupado en grandes urbes que, de producirse un seísmo, caerían rápido bajo sus devastadores efectos. El hombre es el responsable, y no Dios. Pero entonces, ¿qué papel juega Dios? ¿Podemos todavía exculpar a Dios de todos los males, convirtiéndolo en el “eterno exonerado”, como denunciaba Feuerbach, que se apropia de los éxitos de la humanidad y rehúye sus fracasos, un Dios al que sólo se le puede atribuir lo bueno y del que nunca puede predicarse nada malo? ¿Acaso hemos de ser cautivos de un concepto tan elevado, tan sumo, tan hierático de la deidad personal de las religiones monoteístas que nos impida incluso plantearle lo más humano que podemos plantearle: la pregunta por el sentido del sufrimiento? Porque nada es tan humano como hacer preguntas, ya que “la pregunta es la piedad del pensamiento” (Heidegger).

¿Dónde estaba Dios? ¿Dónde estaba Dios en L'Águila o dónde estaba Dios en el tsunami de 2004? La teología perdería su razón de ser si ahogase el poder de la pregunta, y se escondiese en cómodas fórmulas para salir al paso. La teología no puede mirar hacia otro lado. Debe ser consecuente con lo que se deriva de creer en un Dios personal y omnipotente que todo lo ha creado para su mayor gloria. ¿Contribuye el terremoto de L'Águila a glorificar a Dios? Extraño modo de dar gloria al Ser Supremo, sin duda.

Las leyes de la naturaleza no son ni justas ni injustas: son ciegas. Unas veces nos favorecen y otras nos perjudican, como unas veces favorecen a determinados animales o plantas y otras los perjudican (porque también sufren cuando experimentan este tipo de catástrofes). Las tragedias naturales siempre se ceban sobre los más débiles, sobre los más pobres, sobre los más vulnerables. Los ricos y poderosos siempre disponen de resortes para protegerse de las inclemencias de una naturaleza en ocasiones hostil, aunque con frecuencia también viven en sus propias carnes sus efectos destructivos, como la enfermedad.

La naturaleza no conoce la justicia. La justicia es algo que pertenece al mundo humano, un mundo mediado por la reflexión sobre los medios y los fines. Con el paso de los siglos, el ingente esfuerzo de tantos hombres y mujeres ha aliviado, aun ligeramente, la pesada carga de la injusticia. Pero todavía hoy, el niño o la niña que nace en un país de África es menos afortunado que el niño o la niña que nace en Europa. Podrá ser feliz, claro está, porque la felicidad no es sólo objetiva, sino que también responde a la subjetividad humana, al estado de ánimo, a las motivaciones que logremos identificar, al entusiasmo y la esperanza con que nos enfrentemos a la vida. Pero, objetivamente, su calidad de vida será peor.

Con la razón y con el sentimiento de solidaridad, con el conocimiento y el amor, la humanidad ha ido edificando un mundo con la esperanza de construir una mayor justicia, de manera que todos, independientemente del lugar en que nazcan, puedan disfrutar del tesoro de ciencia, de arte y de bienestar material que ha labrado la incesante búsqueda humana durante milenios.

La poca justicia que hay en el mundo sigue siendo obra exclusiva de los seres humanos. Ningún dios puede reivindicar para sí lo que tanto esfuerzo ha costado, cuesta

y seguirá costando a la humanidad. La naturaleza, tan sacralizada por las religiones antiguas, nos lleva, en el fondo, a la injusticia. Los débiles siempre pierden en la lucha por la vida. El análogo de la naturaleza en el mundo humano es la inercia de las fuerzas del mercado y del ansia de poder. Afortunadamente, la racionalidad humana ha sido capaz de controlar esa inercia que siempre acaba favoreciendo a los mismos. Con instrumentos como el Estado, la democracia o las instituciones hemos podido controlar la inercia injusta, y en tantas ocasiones deshumanizadora y voraz, del mercado, y hemos hecho que, progresivamente aunque a paso muy lento, los ricos no sigan siendo cada vez más ricos y los pobres más pobres. Y frente a la arbitrariedad de la beneficencia y de la limosna, que ocultan los verdaderos problemas estructurales y sistémicos, con la razón y con el Estado como unión del interés particular y general hemos objetivado la solidaridad en justicia, de tal manera que la cooperación entre seres humanos deje de ser el terreno del privilegio para transformarse en un derecho.

Pero sigue persistiendo una injusticia fundamental, difícilmente corregible: la injusticia de una naturaleza ciega que, como en L'Águila, cercena los afanes humanos. Y esa furia de la naturaleza se manifiesta como nunca en la muerte. La muerte es lo más democrático que existe en la Tierra, ya que afecta a todos por igual: pobres y ricos, ignorantes y sabios, débiles y fuertes. Una muerte que renueva el mundo y que es por ello también creativa, y no sólo destructora. Con todo, se trata de una muerte que sume nuestra individualidad, nuestra identidad, nuestra conciencia, en el océano de lo desconocido. Como Unamuno, me es inevitable preguntarme por el destino de mi yo: ¿qué le pasa a mi yo? Porque sigue vigente el interrogante de Kant: ¿qué me está permitido esperar? ¿Para qué vivir y morir?

Existen en el mundo seres distintos y antagónicos. La armonía absoluta, la convergencia plena entre todos los seres (inertes o vivos, irracionales o racionales...) exigiría, precisamente, anular su individualidad y su diferenciación específica. Habría paz absoluta en el mundo si no hubiese intereses diversos. Pero para que no hubiese intereses diversos, fines diversos y en ocasiones mutuamente contradictorios, tendría que dejar de haber seres distintos. Todo tendría que ser una unidad profunda, admirable y fascinante. El cristianismo proyecta esta unidad definitiva al final de los tiempos, a la consumación escatológica de la historia, al Reino de Dios. Entonces, será verdadero que Dios sea "todo en todos" y que nuestra individualidad se halle plenamente integrada en la totalidad de la naturaleza y de la historia.

Hay mal en el mundo, en todos los niveles (físico, ético y metafísico, por asumir la distinción de Leibniz), porque hay seres distintos, intereses distintos, existencias distintas. Estoy convencido, como Teilhard de Chardin, de que por extraño que parezca, con el avance del conocimiento tendemos hacia una unidad cada vez más profunda, hacia un Punto Omega en el que también entra la naturaleza, que hemos aprendido a valorar como uno de nuestros tesoros más valiosos, y como nuestro lugar de procedencia. Pero esa convergencia sólo podrá ser definitiva en el Reino de Dios. Esto es terreno de la fe, no de la razón. La razón sigue perpleja ante la furia de la naturaleza y ante la

cólera del egoísmo humano. Pero la fe se mantiene firme en la esperanza de un Reino definitivo. Sólo entonces el sufrimiento de la naturaleza y de la humanidad a lo largo del tiempo encontrará un sentido, si es que lo tiene más allá de ser la consecuencia de la existencia de seres distintos con intereses distintos.

¿Dónde estaba Dios en L'Águila? No puedo siquiera concebir que Dios se ausentase. Pero tampoco puedo concebir a un Dios ya presente, a un Dios que comparezca constantemente en la autonomía del mundo. *Ein Gott, den gibt es, gibt es nicht*, sentenció lapidariamente el teólogo-mártir Dietrich Bonhoeffer. Y, en efecto, un Dios que “estuviese” en el mundo no puede existir. Dios tiene que ser lo que desafía al mundo, el Totalmente-Otro (*Das ganz Andere*) al mundo, lo que contradice la contingencia y finitud del mundo. Y hacia ese Totalmente-Otro sólo caben la nostalgia y el deseo, como en el último Horkheimer.

La autonomía del mundo, para bien y para mal, es nuestro destino. Y la autonomía exige el tiempo. Sin tiempo no hay posibilidad de que existan seres distintos. En la eternidad todo es único y convergente, no hay divergencia porque no hay cambio. En el tiempo surge la diferencia y la oposición. El precio de la autonomía es el tiempo, y el precio de la autonomía es también el dolor, la negación y la carencia. Sólo si se supera el tiempo, si todo se reincorpora a un Reino de Dios infinito, donde la balanza de la justicia pueda equilibrarse definitivamente, como pedía Kant, y donde se instaure el espacio de lo incondicionado, podremos hablar de ausencia de mal, de dolor y de enfrentamiento. Entre tanto, hay un conflicto entre las aspiraciones del ser humano por lo absoluto e incondicionado y la facticidad del mundo natural. El Dios de la Biblia no es ajeno a esa batalla, como ha puesto de relieve Jon D. Levenson, profesor de estudios judíos en la Universidad de Harvard, en su libro *Creation and the Persistence of Evil. The Jewish Drama of Divine Omnipotence*. Sólo cuando se venza el poder de la negación, del mal y de la contradicción se hará presente el Reino de Dios. Para ello hay que superar el tiempo y la contingencia, trayendo al mundo lo que es eterno y permanente: el conocimiento, el amor, la belleza y la compasión.

Pero esto es un misterio. Con el pensamiento y con la religión nos acercamos a un misterio, “tremendo y fascinante”, como lo describió Rudolf Otto; un misterio que nos embriaga y atemoriza. Un misterio inexplicable, porque si Dios no existe, hay todavía menos esperanza para la humanidad. Yo, como Rousseau, necesito creer, y necesito creer en un poder soberano, inmenso y majestuoso que no tiemble ante la muerte, sino que lo oriente todo hacia la vida plena y definitiva. No puedo creer que Jesús de Nazaret, Aquél que tanto habló del Reino de Dios, sucumbiese ante la nada y el vacío. Dios tuvo que acogerlo. Pero, como Boecio, sigo preguntándome: *Si Deus est, unde mala; si Deus non est, unde bona?*

EL ESPÍRITU DE EUROPA (2009)

El espíritu de Europa es el espíritu que comparece en Oxford y en Heidelberg, en la música de Bach y en la de Beethoven, en la apasionada búsqueda del conocimiento que protagonizaron Leonardo, Leibniz, Curie o Einstein, en los cuadros de Rafael y de Velázquez, en los versos de Dante o Goethe. Ése es el auténtico espíritu de Europa: el ansia de verdad, de bien y de belleza al servicio de la humanidad entera. Un espíritu que, por su propia naturaleza, es de alcance universal, y que por tanto no constituye un patrimonio exclusivo de Europa, sino que representa el legado más amplio que un continente podría transmitir: el legado del humanismo.

Nuestra época necesita un concepto renovado de humanismo. Es algo que ya pedía Martin Heidegger en su *Carta sobre el Humanismo*: un humanismo no metafísico, en el sentido de un humanismo que no cosifique, que no “entifique” al ser, sino que haga resplandecer la esencia del ser de todo ente. Lo que nuestra época necesita es un humanismo que se abra a la contemplación del ser y que sirva al ser como su pastor, como su salvaguardia y su cuidado en el claro de la existencia histórica. Y la humanidad pastorea al ser, principalmente, cuando cultiva el pensamiento y el arte, cuando realiza obras que no se agotan en la utilidad inmediata, sino que se proyectan a una dimensión de trascendencia. En palabras del gran filósofo alemán, “la humanitas sigue siendo la meta de un pensar de este tipo, porque eso es el humanismo: meditar y cuidarse de que el hombre sea humano en lugar de no-humano, inhumano, esto es, ajeno a su esencia (...). El hombre no es el señor de lo ente. El hombre es el pastor del ser. En este ‘menos’ el hombre no sólo no pierde nada, sino que gana, puesto que llega a la verdad del ser. Gana la esencial pobreza del pastor, cuya dignidad consiste en ser llamado por el propio ser para la guarda de su verdad”.

El humanismo debe ser pluralista; debe ser un humanismo que, incorporando cuanto de permanente y de válido subsiste en el humanismo que ha surgido a lo largo de la historia de Europa, se muestre capaz de asimilar otras formas de comprensión del ser humano y de la sociedad que proceden de culturas y de religiones distintas. Sólo un humanismo pluralista, un humanismo no eurocéntrico pero, al mismo tiempo, plenamente enraizado en la más noble tradición del humanismo europeo, de su arte y de su ciencia, del Renacimiento y de la Ilustración, enarbolará en nuestro tiempo la más apremiante de las banderas: aquélla que proclame con fuerza una expresión recogida por Ernst Bloch en *El principio esperanza*, su obra más célebre: *homo homini homo*, “el hombre es un hombre para el hombre”.

El humanismo pluralista tiene como meta edificar una sociedad en la que el hombre pueda ser, verdaderamente, un hombre para el hombre, y no un lobo, un ser extraño y antagónico. Sólo una sociedad que haga del conocimiento, del amor y de la compasión sus valores fundamentales dejará traslucir el ideal de una comunidad que aspira a convertirse en un espacio auténticamente humanizador. La senda marcada por el modelo social europeo establece una dirección a mi juicio irrenunciable en toda tentativa de configuración de una sociedad basada en los valores del humanismo pluralista. La experiencia histórica de Europa le confiere una posición única, la de quien ha percibido con el paso de los siglos que no basta con perseguir la libertad o la igualdad aisladamente y como principios antitéticos, sino que lo que hay que perseguir es la síntesis de libertad y de igualdad: la fraternidad/sororidad, que se extiende no sólo al mundo humano, sino que también comprende la naturaleza, a través de una conciencia ecológica cada vez mayor.

Si algo puede aportar Europa al mundo es un humanismo pluralista, un humanismo que sintetice la historia de la filosofía europea y el espíritu de apertura a todas las culturas y a todas las religiones. Un humanismo que busque la promoción de todo ser humano, independientemente de sus condicionamientos naturales y sociales; un humanismo hondamente comprometido con la consecución de la justicia social que inspira el modelo europeo, de manera que nadie se quede atrás, al margen de los extraordinarios progresos que la ciencia, la técnica y el pensamiento nos brindan.

LA TOLERANCIA COMO BASE DE LA SOCIEDAD (2009)

Estoy convencido de que la tolerancia es una de las ideas más bellas que ha alumbrado la humanidad. Gracias a trabajos ya clásicos, que pertenecen al patrimonio común de la filosofía occidental, como las tres cartas sobre la tolerancia de John Locke (1689, 1690 y 1692) y el *Tratado sobre la tolerancia* de Voltaire (1763), que supusieron el definitivo establecimiento de la cultura de la Ilustración en Europa, nuestras sociedades han asumido el principio del respeto a lo diferente, al que piensa de otra manera o al que profesa un credo distinto, frente a todo tipo de fanatismo y de autoritarismo.

Una sociedad que no se edifique sobre la idea de tolerancia no puede contribuir a la humanización, al despliegue de todas las energías de que disponemos para lograr que todos los hombres y mujeres puedan ser verdaderamente humanos, libres y capaces de decidir por sí mismos. Tolerar supone, ante todo, apreciar la naturaleza del diálogo y de la comunicación como intercambio entre seres racionales que descubren la verdad conjuntamente, y no de manera aislada. Y para que la tolerancia pueda hacerse efectiva, la sociedad tiene la responsabilidad de proporcionar los resortes, las instituciones y las estructuras que otorguen a todos igualdad de oportunidades en el acceso a los bienes básicos de la vida, como el conocimiento o la salud.

Afortunadamente, el modelo social europeo, quintaesencia de los mejores ideales que han guiado la Ilustración y el espíritu humanista de nuestro continente, ha asumido esa necesidad de vincular la tolerancia a la libertad, la justicia y la fraternidad como motores de la promoción individual y colectiva, aunque todavía queda mucho por hacer, y en especial en un país como España, aún alejado de los estándares sociales de los países más avanzados de la Unión. Pero, en cualquier caso, el objetivo de construir una cultura de la tolerancia pasa inevitablemente por una profundización en los idea-

les que inspiran el modelo social europeo, ideales de cooperación y de respeto que se plasman en campos como la educación, la sanidad o el mundo del trabajo.

El límite de la tolerancia es, justamente, la intolerancia. No se puede tolerar aquello que, de por sí, conlleva intolerancia y suscita intolerancia, ya sea en lo ideológico o en lo religioso. El límite de la tolerancia viene marcado, por tanto, por aquellas situaciones que, de darse, impedirían que se generase lo que Jürgen Habermas ha denominado “una comunicación libre de dominios”, de imposiciones, donde los interlocutores puedan efectuar un intercambio sincero de ideas y de acciones en el contexto de una humanización conjunta de todas las partes.

No hay mejor vía hacia la tolerancia que el cultivo de la ciencia y del conocimiento. La ciencia y el conocimiento incorporan una metodología que exige tolerar visiones opuestas, contrastar, criticar, argumentar, antes de establecer una conclusión firme. Los ideales que rigen el proceso de adquisición de conocimiento en las ciencias y en las humanidades responden a una perspectiva de tolerancia, sin la cual habría sido imposible que la humanidad hubiese avanzado intelectualmente en los últimos siglos. La ciencia se ve obligada a tolerar juicios distintos en aras de encontrar la verdad provisional para un determinado campo de investigación, y el pensamiento se ve obligado a tolerar juicios distintos para respetar la inherente pluralidad de acercamientos a una serie de esferas sobre las que difícilmente puede proponerse una comprobación empírica.

Sin tolerancia, en definitiva, no hay progreso. Pero la tolerancia no puede permitirse tolerar lo que es de por sí intolerante y que, de tolerarse, impediría el ejercicio de una actitud tolerante. Hay que tolerar ideas diversas en lo político, en lo económico, en lo social, en lo religioso..., teniendo siempre como límite, como garante de una tolerancia auténtica y común para todos los agentes, el ideal de humanización: sólo lo que contribuya a la promoción humana y social responde al ideal de tolerancia.

DIOS Y LA HISTORIA (2009)

Ser creyente implica situarse, de una u otra forma, más allá de la razón. Constituye una empresa arriesgada, pero en la que históricamente han confiado grandes energías y gran parte de sus vidas millones de personas en todo el mundo y en todas las épocas.

A muchos les puede parecer una opción *racionalmente* ilegítima, pero a otros les resultará una verdadera necesidad: es como si fuera imposible renunciar a creer en Dios, por más argumentos, contraargumentos, ejemplos históricos, situaciones concretas u otras expresiones de escepticismo que se quieran ofrecer. En este sentido, no sería exagerado afirmar que la religión es, en primer lugar, una vivencia, un sentimiento que nos hace depender de una realidad que teóricamente nos trasciende. El gran teólogo alemán Friedrich Schleiermacher lo escribió en sus *Discursos sobre la religión*, de 1799: “la religión no es el resultado ni del temor a la muerte ni del temor de Dios. Responde a una profunda necesidad en el hombre. No es ni metafísica, ni una moral, sino sobre todo y esencialmente una intuición y un sentimiento (...). La religión es el milagro de la relación directa con el infinito; y los dogmas reflejan este milagro”. La religión, en suma, es para Schleiermacher un sentimiento de dependencia del infinito. Nos experimentamos como parte de un todo que trasciende nuestra particularidad y nuestra contingencia. Esta vivencia, parangonable a la vivencia de “lo santo” a la que consagró Rudolf Otto su obra más importante, es en la mayoría de los casos el punto de partida y no el punto de llegada de las personas que dicen tener fe. Normalmente no se llega a la fe mediante un proceso racional, discursivo, que nos muestre con clarividencia la veracidad de los enunciados temáticos de la fe, sino que por tradición, educación o deseo muchas personas atemáticamente se ponen a disposición de la fe: se abren a la fe. Esta apertura a la fe luego se va concretando en los enunciados de la fe de las diferentes religiones. Pero en esa aceptación de enunciados que responden

a una articulación epistemológica, lingüística e histórica subyace precisamente esa previa predisposición a una experiencia religiosa. El ansia humana de trascender lo finito y concreto le lleva a abrirse a una vivencia de lo infinito.

Es perfectamente comprensible que semejante experiencia religiosa haya sido criticada por algunas de las mentes más brillantes de la filosofía como una proyección (Feuerbach, Marx), como una autoenajenación, o como una ilusión infantil (Freud), aunque para otros autores responda a una “proyección fundamental” (Pannenberg). Siempre cabrá la sospecha de que el contenido de esa experiencia es meramente psicológico o social, interno al ser humano mismo y expresión de su ansia o de su desesperación. Difícilmente se podrá demostrar ni la tesis ni su antítesis. Pero la sospecha es legítima y probablemente se trate de la objeción más seria que se ha planteado a las religiones, objeción que se remonta a los filósofos presocráticos de la Grecia antigua.

Lo sorprendente es que, pese al poder de todas estas objeciones, que no pueden dejar de interpelar a la inteligencia y que si lo hacen es, con frecuencia, por una actitud de “catarsis” y de restricción mental cegadora, las religiones persistan. ¿Qué ocurre? ¿Tan desesperadas son las ansias humanas? Porque las objeciones prosiguen: si teóricamente existe un Dios providente, ¿por qué ha dejado que pasasen millones de años de evolución antes de que surgiese el ser humano, el único capaz de creer en Él y de reconocerle como creador y soberano del mundo? ¿Por qué los grandes avances humanos no se han logrado sin sacrificio y sufrimiento? ¿No es acaso legítima esa sospecha de radical autonomía del mundo, de la naturaleza y de la historia? ¿Por qué no se hace Dios presente en el mundo, en la naturaleza y en la historia? ¿No será Dios más bien la expresión de un deseo que de una realidad? ¿Por qué la creencia en Dios muchas veces no ha brotado de la libertad del individuo, sino que ha sido impuesta con métodos violentos e inhumanos? Personalmente me considero cristiano, y no creo que a mi Dios le moleste ser increpado con preguntas de este calibre. No creo que sean preguntas blasfemas, sino interrogantes profundamente humanos. Al fin y al cabo, “la pregunta es la piedad del pensamiento” (Heidegger). Si, como dijera San Ireneo de Lyon, “la gloria de Dios es que el hombre viva”, la gloria del Dios en quien creo es justamente que todos seamos plenamente y auténticamente humanos, y pocas cosas son tan humanas como la formulación de preguntas. También Zubiri pensaba que “el hombre se acerca a Dios haciéndose persona”, y lo personal está eminentemente vinculado a la búsqueda de conocimiento, para la que es imprescindible la pregunta.

Pero aun así sigo creyendo en Dios. ¿Por qué? Quizás porque también aprecie en todos los signos del progreso humano, y especialmente en los descubrimientos de la ciencia, en las grandes obras del pensamiento, en la belleza de las artes y en la capacidad humana de cooperación, creatividad y solidaridad, algo eterno y por ello divino, algo que trasciende lo finito y contingente, la particularidad del *hic et nunc* de la historia y que nos eleva al horizonte de lo verdaderamente universal. Algo que va más allá de las formas históricas adoptadas por las religiones sistemáticas y que nos devuelve a la esencia de la religión en cuanto tal, a la esencia de lo sobrenatural y de

lo místico: la elevación sobre lo concreto y lo particular, la búsqueda de lo universal, la rebelión contra la contingencia. Y como la historia del progreso humano es también la historia del éxito de la evolución natural y cósmica, que nos ha conducido hasta él, en lo que ennoblece al ser humano (el conocimiento, el amor, la belleza...) contemplo a Dios. La esperanza de salvación es la esperanza de que todo tenga finalmente un sentido; es la esperanza de un futuro nuevo. La teología cristiana contemporánea ostenta el mérito de haber subrayado esa dimensión de futuro en Dios y en el hombre (así R. Guardini en *Mundo y persona*; J. Moltmann en *Teología de la esperanza*; E. Schillebeeckx, *Gott – Zukunft des Menschen*: “Dios, que es nuestro futuro y crea de nuevo un futuro humano”; W. Pannenberg, “El Dios de la esperanza”, en *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*). Frente a la aparente ausencia de Dios en la historia, la esperanza del futuro constituye un horizonte profundamente humano y religioso. Difícilmente se encontrarán respuestas a los grandes problemas de la teología de la historia y, en particular, de la teodicea sin esa proyección de futuro, porque no hay teodicea sin escatología.

Por otra parte, las grandes religiones no experimentan la ausencia de Dios en la historia, sino su presencia a través de grandes figuras espirituales y éticas que han impulsado importantes movimientos de seguimiento de sus enseñanzas. Lo común a todas las religiones sigue siendo esa experiencia de dependencia de un absoluto que trasciende la relatividad del mundo, esa esperanza, en definitiva, de acceder al reino de lo último y definitivo. Como cristiano, aprecio en el dinamismo de las grandes religiones, y en la creatividad cultural, intelectual y ética que ha suscitado, un signo eminente de esa ansia humana de absoluto, de esa búsqueda de plenitud, de esa esperanza de un futuro de trascendencia que se anticipa ya en la historia en todo cuanto es verdadero, bueno y bello. Y como cristiano me resisto a percibir la historia como el escenario de la ausencia de Dios. Ciertamente es que las contradicciones de la historia nublan toda visión de trascendencia, pero también es cierto que los grandes hitos de la historia, y en particular los hitos de conocimiento, amor y belleza, nos abren a una perspectiva de trascendencia. Quizás Dios camine con la historia y su realidad más íntima no sea ajena a la realidad íntima de todo dinamismo histórico. Es mi esperanza, esperanza que se manifiesta en una fe en el ser humano y en su futuro, y en un compromiso con la acción en y sobre el mundo y la historia. Dios no se ha ausentado de la historia.

**MANTÉNGASE INFORMADO
DE LAS NUEVAS PUBLICACIONES**

**Suscríbase gratis
al boletín informativo
www.dykinson.com**

Y benefíciase de nuestras ofertas semanales