



Más allá de la cultura y de la religión

CARLOS BLANCO

*Más allá de la cultura y de la
religión*

Carlos Blanco

*Más allá de la cultura y de la
religión*

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 917021970/932720407.

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, 2016

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: 978-84-9148-072-3

Maquetación:
Germán Balaguer
german.balaguer@gmail.com

ÍNDICE

	<u>Pág.</u>
PREFACIO	9
INTRODUCCIÓN: LOS PRESUPUESTOS DE TODA INDAGACIÓN EN LAS DISCIPLINAS SOCIALES Y HUMANÍSTICAS.....	11
1. RAZÓN, CIVILIZACIÓN Y LIBERTAD	21
2. LA CULTURA.....	31
2.1. El concepto de cultura.....	31
2.2. Los modelos de la antropología cultural	50
3. CULTURA Y PROGRESO	69
3.1. La tecnología, el conocimiento y los universales de la cultura	69
3.2. La cultura, el orden y el caos	81
3.3. El individuo, la libertad y la igualdad	97
3.4. Cultura, democracia y liberalismo	109
3.5. Cultura y racionalidad	128
3.6. La unidad del conocimiento	143

4. LA RELIGIÓN	153
4.1. La idea de tolerancia	153
4.2. El concepto filosófico de religión.....	163
4.3. El pluralismo religioso	181
4.4. Dificultades metafísicas de las grandes religiones	193
5. EL FUTURO.....	223
5.1. El humanismo pluralista.....	223
5.2. Más allá del hombre, la cultura y la religión.....	229
5.3. La superación de lo dado.....	237
BIBLIOGRAFÍA.....	253

PREFACIO

Propongo abordar una pregunta tan sustanciosa como compleja: ¿qué puede aportar la filosofía, expresión por antonomasia de la reflexión racional, al diálogo entre las civilizaciones, las culturas y las religiones? Porque, como escribe Rousseau, “sólo los peligros de la sociedad entera turban el sueño tranquilo del filósofo y le arrancan de su lecho”¹.

Un interrogante vasto y elusivo como éste exige plantear el significado de los términos “cultura” y “religión”. Para ello, me serviré de algunas categorías suministradas por la antropología cultural y la filosofía de la religión. Cultura y religión, conceptos tan inextricablemente asociados, remiten a una cuestión mucho más profunda: ¿qué es el hombre, y por qué han surgido distintas culturas y diferentes religiones a lo largo de los siglos?

Ponderar el pasado de la raza humana nos ayuda a comprender no sólo el presente, sino a vislumbrar una idea de futuro. La diversidad cultural y religiosa es un hecho vívidamente perceptible desde el Paleolítico superior. Sin embargo, ¿se halla la humanidad abocada a una fragmentación en culturas y religiones, o asistimos más bien a la posibilidad tangible de que las generaciones venideras contemplan, por primera vez, un escenario unificador? ¿En qué niveles de la cultura y de la religión deberíamos preferir semejante grado de unidad, por encima de la heterogeneidad de manifestaciones de lo humano que ha flanqueado la historia?

Este libro aspira a discutir éstos y otros problemas desde una perspectiva interdisciplinar. He tratado de minimizar las referencias eruditas, así como de formular con nitidez los aspectos más propiamente filosóficos de nuestra búsqueda. Navegar por el océano de la creatividad cultural humana constituye una de las experiencias más embelesadoras a las que podemos tener acceso, máxime cuando admiramos algunas de

¹ *Del contrato social; sobre las ciencias y las artes; sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, 266.

las conquistas espirituales más eximias del hombre, como el arte, la ciencia y la tolerancia. Y al observar una riqueza tan subyugante de ideas, formas y cosmovisiones, es inevitable que la pregunta por la esencia del hombre se alce, cautivadora e inexorable, sobre esa inagotable miscelánea de civilizaciones, credos e interpretaciones del mundo y de la vida. Porque más allá de la cultura y de la religión resplandece lo humano, ese proyecto inconcluso que gana cotas de autoconciencia con el transcurso de los siglos, pero cuya meta no se encuentra definida de antemano.

INTRODUCCIÓN: LOS PRESUPUESTOS DE TODA INDAGACIÓN EN LAS DISCIPLINAS SOCIALES Y HUMANÍSTICAS

Cualquier tentativa de abordar un objeto, incumba al dominio de las ciencias naturales o al de las disciplinas sociales y humanísticas, se topa siempre con una dificultad insuperable: la perspectiva metodológica empleada.

En el caso de las ciencias naturales, el problema, aunque real, exhibe una envergadura menor. El referente es lo suficientemente claro y explícito como para que encontremos modos plausibles de contrastar los modelos teóricos elaborados. Si lo que deseamos es explicar el funcionamiento de la naturaleza, la limitación de nuestros modelos teóricos se reducirá al modo en que se correspondan con el marco de referencia que nos proporciona la naturaleza misma, su estructura y su función. Sin embargo, en el ámbito de las disciplinas sociales y humanísticas, el marco de referencia lo produce el hombre con su acción. Abstractar el elemento histórico se revela entonces como una tarea imposible.

Al deconstruir y reconstruir el objeto de estudio de las ciencias naturales, la pérdida de realidad es mínima. Salvo en la biología, donde el objeto de estudio se halla sometido al influjo constante del medio y se constituye precisamente en esa continua reciprocidad con el ecosistema, con el espacio y el tiempo, con las vicisitudes de la historia, el devenir de una partícula material no nos impide captar una serie de dimensiones básicas que pertenecen indefectiblemente al objeto. Podemos así decir que la mente humana ha logrado elucidar el objeto con un grado de profundidad y de rigor que sólo se verá constreñido por las deficiencias de nuestra técnica y por las imperfecciones de nuestros modelos teóricos.

Por el contrario, cuando examinamos cualquier porción de la realidad humana, cualquier producción del espíritu, cualquier obra de civilización, la historicidad se convierte en una característica definitoria. Al germinar de intenciones individuales y de su inserción en redes colectivas, las creaciones del hombre no se subsumen fácilmente en modelos teóricos. No existe un marco de referencia clave que ostente la última palabra a la hora de dirimir la validez de una teoría. Pero sería ingenuo y fútil

conformarse con proponer meras interpretaciones que viertan luz sobre los objetos del mundo humano. La hermenéutica ofrece herramientas valiosas y aleccionadoras, mas el estudio del hombre no tiene por qué resignarse a una rapsodia interminable de interpretaciones. Interpretar y explicar no han de contemplarse como metodologías inevitablemente contrapuestas e irreconciliables.

Todo progreso en el refinamiento de nuestros sistemas conceptuales conduce gradualmente a un nuevo sistema conceptual que, si bien imperfecto, si bien fragmentario, si bien humano, se acerca notablemente a la realidad. En el caso de las disciplinas sociales y humanísticas, esta aproximación consiste en el cultivo de marcos teóricos y de técnicas empíricas susceptibles de asimilar una mayor cantidad de fenómenos y un mayor elenco de perspectivas relevantes.

Así como el investigador puede sentirse en deuda con el trabajo de Marx en torno a la influencia de la condición social en el modo de pensamiento, pero no por ello admitir la totalidad de su sistema y de su visión de la evolución histórica, un marco conceptual más profundo, versátil y explicativamente poderoso será aquél que logre coronar mayores niveles de extensión y de intensión. El criterio de parsimonia no tiene por qué aplicarse aquí, entre otras cosas porque, al no existir leyes necesarias más allá de los condicionamientos biológicos y sociales, al ser la voluntad humana una ley en sí misma, la multiplicidad de perspectivas y la amplitud de los principios de partida se erigen en factores enormemente relevantes, que en absoluto pueden desdeñarse en aras de la economía condensada en la famosa navaja de Ockham. Si en las ciencias naturales el criterio básico es el de extensión (esto es, el número de fenómenos recogidos por una determinada ley), en las disciplinas sociales y humanísticas es imprescindible prestar atención a la intensión del modelo. No tiene sentido volcar falsas expectativas en una única ley que lo explique todo, pues cada objeto de estudio se alza como su propia ley: cada período, cada civilización...; cada individuo, en definitiva. Nunca completaríamos el discurso científico en estas materias sin agotar todas las manifestaciones de la individualidad, de la contingencia, de la historicidad que moldura las realidades humanas. Pero como semejante meta sería no sólo inasequible, sino también disparatada, por cuanto implicaría reproducir todo lo que el hombre ha hecho, pensado y deseado a lo largo de los siglos, lo importante es identificar los principios rectores que, en el curso de la historia, han determinado los acontecimientos a gran escala.

El presupuesto del que emana esta perspectiva remite a la racionalidad del obrar del hombre, a la idea de que existe una lógica cuya articulación imprime coherencia a los sucesos históricos. Es evidente que este presupuesto es incompleto, porque no todo lo que ha ocurrido ha brotado siempre como el fruto inconfundible de la racionalidad, pura y límpida, desprovista de las intromisiones generadas por el arbitrio o la implacable contingencia. La voluntad y el azar han desempeñado un papel dotado de igual o mayor trascendencia explicativa.

Sin embargo, cabe esperar que la conjunción de tres grandes metodologías haga posible confeccionar un marco tendente a la completitud en lo que respecta al estudio del hombre y de sus producciones. La primera metodología estará destinada a examinar la lógica de la historia, su inserción en patrones racionales, en factores económicos, sociales y tecnológicos nítidamente discernibles; la segunda concentrará sus esfuerzos en el esclarecimiento de las motivaciones que rigen la psicología humana, en las cargas

que pesan sobre ella, en los límites que cercan la racionalidad, en el influjo insoslayable de las emociones, en la génesis de los deseos, en las hermosas arbitrariedades que mueven la voluntad; la tercera buscará entender las contingencias que tantas veces determinan el rumbo de la humanidad, pero que con frecuencia pueden englobarse en unas tipologías básicas y reiteradas.

El conocimiento humano ha avanzado a pasos agigantados en estos tres ámbitos. Hoy atesoramos un caudal extraordinario de datos sobre la historia de la economía, de las organizaciones sociales, de la tecnología y del saber. Al mismo tiempo, nuestra comprensión de la mente humana también ha progresado de manera incontestable, y la minuciosa descripción de los acontecimientos históricos nos suministra una perspectiva inestimable para ponderar los diferentes elementos causales que concurren en un hecho específico.

Una ciencia absolutamente despojada de prejuicios nunca sería factible, porque la empresa intelectual humana se guía por al menos un presupuesto: el de la inteligibilidad del mundo. Lo alumbró la esperanza de que nuestra mente siempre será capaz de acceder a espacios cada vez más recónditos del universo, en una carrera potencialmente infinita, extenuante pero gratificadora. Por fortuna, se trata de un presupuesto mínimo, que en realidad no afecta significativamente al desarrollo de la actividad científica misma. Comprobar cómo la propia ciencia ha conseguido adquirir conciencia de los límites del conocimiento humano representa un valioso argumento a favor de su infinita elasticidad, de su permeabilidad casi irrestricta ante los estímulos que proceden del mundo.

La situación a la que asistimos en las disciplinas sociales y humanísticas es completamente distinta a la de las ciencias naturales. Es en ellas donde el poder de los prejuicios alcanza una importancia capital. Sin embargo, y aunque su sombra jamás se disipe por completo, hemos de convencernos de que el progreso de estas ramas del conocimiento no puede consistir en la erradicación absoluta de los prejuicios, sino en su inserción en marcos más amplios que expliquen e interpreten los fenómenos humanos. Más allá de la tradicional distinción entre explicar y comprender, toda labor científica, natural o social, tiene como objetivo identificar los grandes patrones de conducta que priman en las distintas esferas de la realidad.

La conducta humana es incuestionablemente más compleja que el comportamiento de cualquier objeto de la física y de la química, pero no por ello deja de ser un fenómeno perceptible, que responde a unas causas y produce unos efectos. Para entender la conducta de un electrón no es necesario emplear un método “intensivo”, destinado a penetrar en la interioridad del objeto, pues ésta no existe. Conforme nos elevamos en la escala filogenética, la interioridad amanece en grados crecientes, y el científico honesto no puede sino reconocer ese mundo interno que define el ámbito de la vida y que brilla con luz propia en el hombre. Por tanto, comprender la conducta humana exige examinar detalladamente su interioridad, su psicología, el funcionamiento de su mente, la amalgama de razones, deseos, emociones y estímulos que la moldean.

Pero, sea explicativo o interpretativo, todo discurso de la razón que se afane en ahormarse a la realidad no hace sino integrar lo particular en lo universal. No existen infinitas modalidades de conducta, como tampoco existen infinitas modalidades de producción o de organización social. Tampoco existen infinitas leyes que gobiernen

el movimiento de los distintos estratos de la realidad física. Si bien carecemos de una teoría unificada de la naturaleza física, contamos con sólidas razones para creer que el número de leyes primitivas es relativamente exiguo.

Todo discurso científico aspira siempre a encontrar las premisas y las reglas de transformación que subyacen a un determinado fenómeno del mundo. Insertar es el objetivo de todo explicar y de todo interpretar.

Resulta innegable que toda forma de conocimiento consciente es siempre indirecta. La mediación de los sentidos representa el principal canal por el que accedemos al mundo exterior. Con la excepción de las creaciones puras de la mente, como la lógica y la matemática, así como de determinadas proposiciones filosóficas que se justifican en virtud del ejercicio mismo de la autoconciencia (el *si enim fallor, sum* agustiniano y el *cogito, ergo sum* cartesiano nos brindan los mejores ejemplos), en todo conocimiento ordenado a representar eficazmente la realidad es inevitable emplear mediaciones. Tanto el signo lingüístico como la imagen mental que confeccionan los hombres nos procuran códigos para plasmar, en una serie de canales imbuidos de cierta permanencia, la multiplicidad de una realidad intrínsecamente heterogénea y mutable. En semejantes estructuras simbólicas es posible registrar los pensamientos que versan sobre las realidades externas a la mente. Gracias al arte de la combinación, con un número reducido de signos lingüísticos y de imágenes mentales soy capaz de generar una cantidad potencialmente infinita de proposiciones que reflejen, en grados crecientes de fidelidad y afinamiento, las características del mundo.

Aunque jamás logremos trazar un mapa de escala 1:1, que en sí se alzaría como un proyecto vano y distorsionador, pues impediría pensar, frustraría toda tentativa de tomar distancia con respecto al mundo para escrutarlo, cuestionarlo y transformarlo creativamente, el desarrollo de la ciencia y del pensamiento nos conduce progresivamente a una mayor conciencia de los elementos que vertebran el mundo. Este incremento de conciencia se traduce también en una mayor profundización en nosotros mismos, en nuestra propia conciencia y en la elasticidad de la imaginación humana, de manera que el conocimiento de lo externo confluye admirablemente con el conocimiento de uno mismo, tarea a la que nos exhortaba el célebre imperativo cuyas letras presidían el frontispicio del oráculo de Delfos.

Desde esta perspectiva, todo conocimiento es constructivo. El dato de la experiencia externa e interna se somete a la purga de la imaginación simbólica, del lenguaje y de los presupuestos de la lógica, que articulan la información en arquitectónicas cada vez más sofisticadas. Inconcusamente, el hombre ha de separarse de la realidad para acceder racionalmente a ella. Por tanto, siempre ha de perder elementos de esa misma realidad, por ejemplo la instantaneidad en la que se manifiestan muchos fenómenos. En cuanto me propongo captar algunas parcelas de la realidad, éstas han sufrido ya alteraciones, por lo que nunca aprehendo exactamente el mismo estado del mundo que me esmero en elucidar. Lejos de desazonarnos, el inexorable hiato entre la mente y el mundo debería infundirnos un sentimiento de profunda humildad ante la vastedad y la riqueza del universo y las limitaciones que cercan la mente humana. También debería invitarnos a explorar todas las opciones disponibles por las que encauzar el impulso del pensamiento.

El método analítico ofrece resultados insuperables en el estudio pormenorizado de los elementos de la realidad, pero a la hora de examinar sus relaciones, las leyes rectoras del cosmos, los procesos a gran escala de la naturaleza y de la historia, no basta únicamente con diseccionar: es preciso reconstruir y desvelar las conexiones que vinculan esos átomos unidos en estructuras más amplias. El ímpetu analítico no puede aspirar a uniformizar una realidad diversa, preñada de diferencias y particularidades. No puede fiarlo todo a la fragmentación, el reduccionismo y la configuración de modelos que, a la larga, exhiben un hondo divorcio con la realidad hacia la que se dirigen los esfuerzos más nobles del conocimiento humano². Sin embargo, la mente tampoco puede depositar sus esperanzas en holismos precipitados, embriagada por capciosos espejismos y falsas promesas explicativas que, en aras de la integración, desprecien los detalles y oscurezcan el funcionamiento real de un mundo primorosamente sustentado sobre elementos individuales, sobre átomos cuyas constricciones no pueden ignorarse.

Las estrategias analíticas y sintéticas han de complementarse adecuadamente. Cada una ha de concienciarse de sus asunciones, de sus premisas y fronteras, aunque sólo lo conseguirá *a posteriori*, pues no podremos saber cuáles son los límites de una determinada metodología hasta que en verdad nos hayamos tropezado con una barrera infranqueable. Como en una esfera, donde lo profundo converge con lo elevado, donde sumergirse en el estudio de las partes lleva al conocimiento de la totalidad, y cada acto de deconstrucción desemboca en un proceso de reconstrucción, la empresa intelectual del hombre no tiene por qué resignarse a ofrecer, por un lado, meticulosas descripciones de la realidad que nos abrumen con ínfimos detalles, y a pincelar, por otro, el magno lienzo de unos principios generales prácticamente disociados de los verdaderos elementos que arman la realidad. Cada acto de análisis exige un intento sintético paralelo, apto para cerrar el círculo de una realidad que no es ni analítica sino sintética, sino unitaria.

En nuestro tiempo, el fervor analítico de la física y de la química, que tantos y tan valiosos frutos ha producido en el estudio de los constituyentes de la realidad, coexiste con un no menos apasionado proyecto sintético. Sus beneficios empiezan a apreciarse en ámbitos como el pensamiento ecológico, las ciencias de la complejidad y la teoría de la información. Las disciplinas sociales y humanísticas se debatirían en un falso dilema si se sintiesen obligadas a optar entre el análisis y la síntesis. Conocer los más nimios detalles cimienta un estudio riguroso de la realidad; buscar las grandes tendencias y los principios rectores no sólo imprime amplitud a la etapa analítica, mas obedece a la naturaleza misma de una realidad que, construida sobre elementos atómicos, sobre ladrillos susceptibles de una delimitación diáfana, posee una arquitectura, una conformación, una disposición cualitativa que la organiza de modo inexcusable. Toda gran ciencia requiere de una síntesis, de una estrategia integradora que vincule las partes de acuerdo con leyes. Como hizo Descartes, es necesario embarcarse en el análisis para luego proceder a la reconstrucción.

No progresa la ciencia mediante la mera acumulación de hechos, sino que se ve fecundamente impulsada por la exploración conceptual de aquello que aún no ha caído bajo el dominio de la constatación empírica. Las mentes más creativas han sido capaces

² Cf. G. Jacobs, "Limits to rationality & the boundaries of perception", 111-112.

de alzarse sobre bosques de evidencia para, encaramadas a intuiciones profundas e innovadoras, no siempre inmediatamente verificables, contemplar lo que parecía no existir. Aguijoneadas por imperfecciones y contradicciones, deseosas de ahondar en el significado más genuino de las ideas y de los principios que articulan un determinado discurso, inconformistas con los presupuestos generalmente aceptados, no cejan en el empeño de reconciliar lo opuesto, de percibir lo imperceptible y de examinar las opciones descartadas o menospreciadas. Siempre se hallan orientadas por la brújula de la verdad, esto es, de la mayor conformidad entre un pensamiento infinitamente maleable y una realidad potencialmente inagotable.

El pensamiento analítico se enfrenta a una paradoja inocultable: en su desaforada búsqueda de los componentes más básicos de la realidad, siempre se encuentra acuciado por el espectro de la *petitio principii*, pues nunca puede alcanzar la seguridad absoluta de que esos elementos representen los genuinos átomos, últimos e indivisos como mónadas leibnicianas.

Subsumir lo individual en lo general implica violentar la realidad misma, y provoca una pérdida de información que compromete seriamente las metas más legítimas del conocimiento. Sin embargo, plegarse a la heterogeneidad de lo real, sin suspirar por discernir principios unificadores, cercena el anhelo humano de conocimiento. En consecuencia, debemos tomar el mayor grado de conciencia posible en torno a las construcciones cognitivas y emocionales de las que somos partícipes, pero sin sumirnos en la desesperación y en el abatimiento, pues el hombre siempre puede transformar las condiciones que la naturaleza le depara o que él mismo ha creado.

Todos los velos pueden rasgarse mediante una razón cuya capacidad de apertura a la realidad y de cuestionamiento de sí misma es, a efectos prácticos, infinita. Ningún espejismo, ninguna ilusión, ningún hechizo urdido por la diosa Maya detenta la última palabra. La razón siempre puede sobreponerse a cualquier frontera previamente erigida y aventurarse a explorar territorios vírgenes para el espíritu humano. Por arduo que se nos antoje cruzar los pórticos que escinden la realidad de nuestra construcción de la realidad, disponemos del mejor instrumento conocido para liberarnos de cualquier determinación y romper todas las cadenas del pensamiento y de la acción: la racionalidad.

La verdad se perfila como un límite asintótico, como un evanescente objeto de resonancias divinas, mas no por ello hemos de desistir en nuestro empeño de buscarla. Siempre podemos añadir más verdades que aderecen el fastuoso templo del conocimiento, potencialmente infinito, pero impecablemente real, bello, puro y delicado en la finitud que presenta ante los ojos de nuestro entendimiento. Ningún universo de significado tallado por el hombre es ineluctable. Siempre es plástico, siempre es modificable, siempre es extensible y perfectible.

Es fácil que un marco de referencia, un sistema conceptual con principios rígidos y notable amplitud explicativa, incurra en expresiones de soberbia ante sus logros. Pero si la tentación de envanecimiento arrecia, es importante advertir que muchos sistemas conceptuales del pasado se arrogaron poderes explicativos omnímodos. ¿Quién podría haber convencido a los jactanciosos aristotélicos de que la física del Estagirita, sacralizada por los escolásticos y abultada con toda clase de epiciclos filosóficos, en realidad no explicaba los procesos fundamentales de la realidad física? Con sus teleologías, elementos y embelesadoras formas sustanciales obraba el milagro de

reducirlo todo a unos principios de inteligibilidad metafísica que luego se demostraron mayoritariamente erróneos.

Ensanchar el círculo de nuestro pensamiento y de nuestra imaginación implica, ante todo, expandir el radio de las posibilidades de nuestra mente. Es un don y no un castigo. Todo lo que contribuya a desadormecer la mente, a despertarla a ese bello estado de luminosidad que la tradición japonesa denomina *satori*, debe ser bienvenido. Nunca sobra el entusiasmo, porque la razón no surca los cielos del conocimiento con sus propias alas, sino impulsada por emociones y compromisos, por apegos y deseos, por fenómenos pre-rationales que, paradójicamente, desencadenan la maravilla de la racionalidad.

Como ocurre con toda gran empresa humana, los avances significativos en el ámbito del pensamiento sólo acontecen cuando quien los protagoniza ha sido capaz de interiorizar una difícil mezcla de ambición, concentración, valentía, perseverancia y fuerza para sobreponerse a las opiniones heredadas. Asediados por toda clase de inercias, conceptos, teorías, informaciones, publicaciones, enseñanzas, escuelas..., podemos sentirnos desazonados, y renunciar a examinar las cuestiones por sí mismas, no insertadas en densas y enmarañadas redes de doctrinas filosóficas, sino como problemas universales que interpelan a cualquier mente enamorada de la verdad, el rigor y el intercambio de ideas. El respeto hacia los autores eminentes del pasado es loable, pero paraliza el espíritu si se convierte en una losa dogmática cuyo peso nos enceguezca ante la contemplación del mundo y de las realidades que anhelamos elucidar.

Por supuesto, jamás obtendrá el pensamiento filosófico la claridad que brilla en muchos enunciados matemáticos, porque el marco de referencia no puede fijarse con semejante grado de certeza; sin embargo, es siempre fecundo imbuirse de sanas dosis de disciplina, precisión y pasión por la verdad, como las que priman en las matemáticas. Los argumentos deben estudiarse y valorarse con independencia de quién, cuándo y cómo los haya esgrimido, y el saludable contraste entre la hipótesis y la realidad, clave del éxito científico, ha de vacunarnos contra la nefasta tentación de entronizar nuestras preferencias subjetivas.

Esta constatación no es óbice para subrayar la dimensión creadora del pensamiento filosófico, que lejos de limitarse a explicar lo dado se aventura también a profetizar, a imaginar el futuro, a exhortar a la humanidad y a la razón a discurrir por una senda y no por otra. Pero la creación sólo se torna verdaderamente provechosa cuando se sustenta sobre reflexiones racionalmente justificadas, sobre evidencias y no sobre arbitrariedades, pues es así como allana el camino hacia lo universal. Más allá de escuelas y gravosas tradiciones han de resplandecer la grandeza y la belleza de determinadas cuestiones filosóficas, que no pueden verse secuestradas por oscuros dogmatismos y pulsiones acaparadoras.

Hoy más que nunca, la cantidad de conocimientos acumulados por la humanidad hace necesario un tratamiento interdisciplinar, porque la complejidad de algunos problemas imposibilita abordarlos desde una única perspectiva. Los problemas, los misterios, las incógnitas aún no despejadas... no son patrimonio de una esfera concreta del saber. La compartimentación del conocimiento obedece a motivos estrictamente prácticos, no a ninguna ley apriorística irrevocable. El mundo es unitario: desde las partículas subatómicas hasta las más sublimes obras del espíritu humano, en todo

puede percibirse un fabuloso hilo conductor que vincula lo diminuto y lo colosal, unificado por las mismas leyes de la naturaleza y partícipe de un mismo escenario lógico, físico, químico y biológico. Sería negligente que el físico desdeñara la ayuda brindada por el filósofo, o que el filósofo menospreciara los descubrimientos de las ciencias naturales por no desvelar una hipotética y recóndita esencia metafísica que él ha idolatrado caprichosamente. De manera análoga, los graves desafíos que afronta la humanidad constituyen una vívida prueba de la urgencia de asumir un planteamiento interdisciplinar, donde las ciencias naturales, las disciplinas sociales y las humanidades no se atrincheren en sus respectivas parcelas sapienciales y en sus rígidos marcos metodológicos, sino que muestren suficiente audacia como para comprenderse mutuamente y prestarse ideas valiosas.

Para conocer no sólo es preciso descubrir lo que comparece ante nosotros, sino imaginar lo que aún no nos ha sido dado. No hay progreso real en cualquier dominio del conocimiento sin adquisición de la conciencia de provisionalidad de lo que sabemos y del imperativo de aumentar el caudal de nuestro conocimiento, el acervo de la cultura. Conocer es identificar, pero es también imaginar y explorar lo que aún no comparece, mas quizás lo haga en el futuro, o lo que no brota del obrar de la naturaleza, sino del trabajo del hombre.

La ciencia no debe temer la intuición y la imaginación, sino reparar en su extraordinario potencial para multiplicar el conocimiento y ayudarnos a abandonar paradigmas incompletos, sumidos como estamos en la perenne búsqueda de una visión más profunda y cabal del universo y del papel del hombre en la naturaleza. El reconocimiento de las estructuras presentes, de los patrones comprobables, de las evidencias disponibles, no es incompatible con la elucubración fructífera en torno a lo que aún ignoramos o a lo que aún no existe. La lógica nos conmina a seguir un camino lineal, secuencial, diáfanoamente señalado. Sin embargo, para crear es necesario atisbar rutas paralelas, analogías imprevistas, saltos discontinuos que más tarde se someterán a las exigencias de los más escrupulosos cánones lógicos, aunque inicialmente hayan nacido de la espontánea captación de lo ausente.

En último término, es cierto que sólo existe una racionalidad en su más estricta y poderosa acepción, pero, en la práctica, las facultades de la mente humana funcionan como si gozáramos de diferentes clases de racionalidad que, inmersas en una contienda ininterrumpida, propician la magia de la creatividad, el estallido de una novedad no presagiada. Hay racionalidad en muchas emociones, y en muchas intuiciones, y en muchas acciones que no han sido desencadenadas por un proceso de cristalina deliberación racional, pero que a la larga conducen la conciencia humana por el más pulcro y transparente de los itinerarios racionales. Por ello, arte y ciencia no se muestran tan alejados como podríamos pensar a simple vista, sino que el arte resplandece como el mejor aliado de la ciencia, como la vía por la que canalizar profundas y pujantes intuiciones cuya expresividad no sólo inspira al científico, al ser humano que pugna por desentrañar las leyes del universo en sus distintas parcelas, sino que, felizmente liberada de las onerosas sujeciones de una racionalidad pura, se atreve a ponderar otros escenarios, otras ideas, otras formas de compatibilizar lo aparentemente incompatible. No interpreta las ambigüedades, los conflictos y las incertidumbres como fenómenos hostiles cuyas oscuras sinuosidades obstaculizan la conquista del saber pleno, sino

como estímulos luminosos que catapultan la mente hacia nuevos territorios conceptuales.

La ambigüedad de todo marco de referencia no tiene por qué ser negativa, sino un acicate que espolee la búsqueda de sistemas cada vez más perfectos y profundos. La esencia misma de la creatividad se basa en la ambigüedad, pues lo nuevo nunca se infiere automáticamente de lo antiguo. Los distintos itinerarios que podría haber seguido la mente creativa no se saldan sin ambigüedades, sin arbitrariedades, sin la hermosa y pujante manifestación de lo inconsciente, de lo intuitivo y de lo emotivo. Además, en todo sistema conceptual confluyen subsistemas, subconjuntos asociados a sus propios presupuestos³. Muchas veces se producen colisiones entre esos subsistemas, y violentas erupciones emergen en el seno de los sistemas conceptuales y de los marcos de referencia. El criterio último que dirima la validez de un sistema no puede ser otro que el de su apertura a la realidad, el de la solidez y economía de sus principios y el de su flexibilidad para dar cuenta de nuevos fenómenos.

Estamos condenados a convivir con presupuestos y sistemas conceptuales, pero también estamos llamados a rebelarnos contra ellos en cuanto muestren el más mínimo atisbo de imperfección e incompletitud. Abandonar cualquier sistema de conceptos y representaciones nos abocaría a una tierra de nadie, a un desfiladero abisal, a un silencio nihilista y descorazonador. Nuestra incapacidad para encontrar el fundamento absoluto, el sistema de todos los sistemas, la *forma formarum*, la ley última que todo lo rige y vincula, no sólo fortalece la conciencia de nuestros límites y nos permite transitar por hermosos e insospechados escenarios (como el estudio de los límites de nuestro conocimiento lógico y físico), flanqueados por confines jamás augurados, sino que nos otorga una posibilidad irrestricta y continua de superación y búsqueda. Siempre recorreremos el camino hacia el sistema por excelencia, hacia el sistema bendecido con infinitos grados de libertad, apto para cubrir toda necesidad, toda realidad y toda posibilidad. En esta incesante expansión de límites y fronteras, conviene percatarse de que, al igual que lo finito no se disuelve funestamente en lo infinito, privado de toda identidad, fagocitado por lo inabarcable, sino que cabe preservar la realidad de lo finito en medio de una concatenación infinita de procesos, el valor de una sola verdad coronada por la mente no palidece ante la envergadura de nuestra empresa intelectual.

³ En sus obras *The blind spot: science and the crisis of uncertainty* y *Deep thinking: what mathematics can teach us about the mind*, el matemático canadiense William Byers nos lega profundas reflexiones sobre el valor de la intuición, del pensamiento discontinuo, del dinamismo inconsciente y de la creatividad no algorítmica en el progreso de la ciencia.

1. RAZÓN, CIVILIZACIÓN Y LIBERTAD

La razón es la fuerza más poderosa del hombre. Sistemas de irrigación, escrituras, predicciones de eclipses, sobrecogedoras pirámides, zigurats, templos fastuosos, fórmulas matemáticas, códigos legislativos, luminosas reflexiones filosóficas, inspiradoras obras dramáticas, cariátides, silogismos, axiomas, calzadas, acueductos, destellantes catedrales góticas, imprentas, telescopios, leyes gravitatorias, máquinas de vapor, visiones evolutivas, bombillas, tablas periódicas, cuantos, espacios curvos, lenguajes computacionales... En todos los inventos y descubrimientos humanos resplandece el vigor sublime de la razón, de la inteligencia, de la lógica aplicada a la exploración y transformación del mundo.

Pero nuestro tiempo desconfía de la luz de la razón. Una facultad que nos permite diseñar sociedades regidas por el Derecho, la libertad y la igualdad no siempre ha evitado que perpetrásemos los mayores crímenes, que justifiquemos las acciones más inicuas, que nos escindamos en porciones irreconciliables...

Contemplamos cómo la época contemporánea asiste a una problemática acentuación de las numerosas divisiones culturales y religiosas que ya existían, y cuyas manifestaciones han surcado la historia de la humanidad desde sus albores más remotos. Parece evidente que el desarrollo económico, científico y tecnológico no garantiza por sí solo una mejor convivencia entre cosmovisiones y credos tan dispares como los que actualmente comparecen en el mundo. ¿Qué actitudes adoptar ante este escenario? La diversidad cultural y religiosa, ¿es buena y enriquecedora para el espíritu humano, o hemos de preferir una unificación más profunda de las conciencias, capaz de vacunarnos contra las pulsiones sectarias que amenazan con perturbar la anhelada armonía entre todos los hombres?

Para responder a estos interrogantes, se hace necesario examinar cuestiones fundamentales sobre la naturaleza de la cultura y de la religión que, en último término, proyectan el pensamiento hacia la pregunta de las preguntas: ¿qué es el hombre?

Hemos de rehuir la tentación de ofrecer una definición apriorística de cultura, pues lo honesto es deducirla de un proceso racionalmente justificado, que no tema ampararse en los datos insoslayables proporcionados por algunas ramas del conocimiento, como la antropología cultural. Pero antes debemos sumergirnos en las fuentes de nuestra propia cultura, la occidental, que ha entronizado la razón como la herramienta suprema de la mente en su relación con el universo y consigo misma.

Todo occidental conoce su deuda irreparable con Grecia. Nuestra idea de razón es indisociable del legado cultural griego. Con anterioridad a la Grecia clásica, otras civilizaciones descollaron en la historia y fueron artífices de una estela de brillantes invenciones y obras artísticas que aún hoy embriagan nuestra imaginación. Pienso, en particular, en Egipto, que fue, junto con Sumeria⁴, la primera gran civilización de la historia de la humanidad, probablemente anterior a la civilización proto-india del valle del Harappa y a los primeros vestigios de civilización en China. En ella florecieron el Estado, el arte, la arquitectura, la escritura, la medicina... Creo, de hecho, que la historiografía ha sido enormemente injusta con Egipto, al subordinar muchos de sus logros al hito más importante que habrían protagonizado los griegos con su descubrimiento de la racionalidad. El sol de Grecia no habría despuntado sin la herencia egipcia, un pueblo que creó la escritura y el calendario, desarrolló sofisticadas doctrinas teológicas

⁴ La discusión en torno a quién ostenta la prioridad en la invención de la que quizás sea la creación más brillante del hombre, la escritura, permanece abierta y, a falta de nuevas pruebas documentales, no puede decidirse fácilmente. ¿Egipto o Sumeria? Sumeria, en palabras del renombrado asiriólogo francés Jean Bottéro, es “la primera civilización del mundo, y no de una simple «cultura», como tantas hay escalonadas a lo largo de nuestra inmensa prehistoria, sino el resultado de todas estas «culturas» en progreso, su fruto más perfecto, la civilización, plena y auténtica, con la riqueza de vida, la perfección y la complejidad que implica: la organización social y política; el establecimiento de ciudades y de Estados; la creación de instituciones, de obligaciones y de derechos; la producción organizada de alimentos, de vestidos y de herramientas; la ordenación del comercio y de la circulación de los bienes de intercambio; la aparición de formas superiores y monumentales del arte; los comienzos del espíritu científico; finalmente, y en lugar principal, el invento prodigioso, y del que no se puede medir toda la importancia, de un sistema de escritura que permitía fijar y propagar el saber. Pues bien, todo esto fue creado e instaurado por los sumerios. Este enriquecimiento y esta organización admirables de la vida humana no aparecieron sino en el cuatro milenio antes de nuestra era y precisamente en el país de Sumer, en la región de la Baja Mesopotamia, al sur de la Bagdad moderna, entre el Tigris y el Eufrates” (prólogo a *La historia empieza en Sumer*, de S.N. Kramer). Sin embargo, ¿quiénes eran exactamente los sumerios? ¿De dónde procedían? ¿A qué grupo étnico pertenecían? ¿De qué tronco brotó su lengua? Las lagunas de nuestro conocimiento sobre los sumerios son demasiado profundas, y no debemos olvidar que mucho de lo que sabemos en torno a este enigmático pueblo de Mesopotamia proviene del denominado “renacimiento sumerio”, en tiempos de la tercera dinastía de Ur, hacia el 2200 a.C., en una época bastante más tardía que el nacimiento de la civilización sumeria. Por tanto, hoy por hoy, decidir la prioridad de una u otra civilización es enormemente complicado. Las investigaciones sobre el predinástico egipcio también son fragmentarias y están destinadas a aportar nuevos conocimientos, que probablemente contribuyan a despejar ésta y otras incógnitas sobre ese momento tan arcano como fascinante en el que el hombre descubrió la civilización. Sí parece, en cualquier caso, que los primeros signos proto-cuneiformes sumerios, hallados en Jemdet Nasr, datan de entre el 3200 y el 3100 a.C., lo que no les conferiría demasiada preeminencia temporal sobre los jeroglíficos egipcios más antiguos, como los descubiertos por el arqueólogo alemán Günter Dreyer en 1998 en Abidos, cuyos trabajos disputan la tradicional tesis de que la escritura despuntó en Sumeria antes que en Egipto.

sobre el origen del cosmos, meditó incansablemente sobre el destino de la vida humana y el valor de las acciones, cultivó de manera sobresaliente las matemáticas (según el Papiro de Moscú, llegaron a estimar el valor del número π en 256/81) e incluso forjó una de las primeras confesiones monoteístas de la que tenemos constancia, en tiempos del faraón Ajnatón, artífice de la efímera pero subyugante revolución religiosa de El-Amarna cuyas exquisitas creaciones simbólicas, cristalizadas en poemas como el “Gran Himno Atón”, de una belleza y de una hondura que nada tienen que envidiar al Salmo 104 de la Biblia hebrea –probablemente un epígono suyo–, revelan una efervescencia espiritual extraordinaria y misteriosa.

En su ciclópea obra *Der Ursprung der Gottesidee* (publicada en doce volúmenes entre 1912 y 1955), el estudioso alemán de las religiones y sacerdote católico Wilhelm Schmidt defendió la existencia de un monoteísmo primitivo (*Urmonotheismus*), religión primigenia de la que habrían surgido las diferentes expresiones animistas y politeístas, en un proceso degenerativo. En sus propias palabras, “existe un número suficiente de tribus en el que el carácter a todas luces monoteísta de su ser supremo aparece, aun macroscópicamente, con suficiente claridad. Así, por ejemplo, el ser supremo de la mayor parte de las tribus por nosotros conocidas: los fueguinos, los primitivos bosquimanos, las tribus kurnai, kulin y yuin en Australia del sudeste; los pueblos del círculo ártico de cultura (excepto los korjakos), y casi todos los pueblos primitivos de Norteamérica”⁵.

Schmidt realizó contribuciones de primer orden al estudio de la religiosidad de los pueblos del Sudeste asiático, de Polinesia y de Oceanía, así como a la hipótesis de los grandes ciclos culturales. Su destreza como antropólogo, etnólogo y lingüista, combinada con un indudable talento para la generalización no apresurada y el estudio comparativo de las culturas, le permitió discernir patrones universales en las más variadas manifestaciones de la espiritualidad del hombre. Sin embargo, no hay pruebas suficientes que sustenten esta teoría, amparada en la idea de que los pueblos menos desarrollados alumbraron la creencia en un dios celeste, creador y benefactor del universo, que podría ser identificado con la deidad única de las religiones monoteístas de matriz abrahámica. Los datos sugieren más bien la hipótesis contraria, pues observamos una paulatina transformación del politeísmo (inicialmente bañado de rasgos claramente animistas) en henoteísmo, donde prima una deidad que ejerce funciones de superioridad jerárquica con respecto a los restantes dioses admitidos en un determinado panteón. Por tanto, cabe sostener que hasta Ajnatón carecemos de evidencias concluyentes que avalen la presencia de un monoteísmo monolátrico, cuya doctrina descansa sobre la idea de que las demás deidades constituyen imágenes adulteradas e impropias de la verdadera divinidad, el disco solar vivificador de Egipto.

La propia creación de las matemáticas representa una de las supremas conquistas espirituales del hombre. La veneración de la geometría como ciencia sagrada, como exponente de la primacía del número, revelada por el mismísimo dios Thot, inventor de la escritura, padre del lenguaje articulado, señor del tiempo y del calendario, sol en la noche, luz de una inteligencia que siempre vence a la oscuridad, sabiduría ordenadora que vela por el cumplimiento de los designios divinos, preconiza una intuición emi-

⁵ W. Schmidt, *Manual de historia comparada de las religiones*, 1947, 257.

nentemente filosófica: la necesidad de fundir la idea (la inteligencia pura, el dominio de lo abstracto, la perfección de la forma en su incólume limpidez) y la realidad, lo intangible y lo tangible, la ley invisible que rige el proceder del razonamiento matemático con lógica inquebrantable y la esfera de lo visible, terreno y fugaz.

Sin embargo, hemos de admitir que, pese a las conquistas sapienciales obradas por culturas como la egipcia, la sumeria, la babilonia, la india y la china, Grecia ocupa un lugar privilegiado en la historia universal. ¿En qué consiste exactamente esta singularidad, que habría bendecido la faz de la cultura griega con su luz inusitada y en cuya relevancia tanto han incidido los historiadores del pensamiento y de la ciencia?

La civilización india descolló en la reflexión metafísica desde la composición de los primeros *Vedas, corpus* que contiene algunas de los tratados especulativos más antiguos de la humanidad. Los historiadores suelen situar el período védico entre los siglos XVIII y VI a.C., coincidente con la invasión indo-aria y con la fusión entre sus elementos religiosos y los de las primitivas culturas asentadas en torno al cauce del río Indo y el valle de Harappa. El hinduismo clásico sería el resultado de esta síntesis entre elementos autóctonos de raigambre sedentaria y factores introducidos por pueblos de origen nómada procedentes de las estepas de Asia central. Es en esta dilatada época cuando se habrían introducido también adelantos técnicos como el manejo del hierro. La tendencia especulativa se acentuará y consolidará con la redacción de los *Upanisads*, hacia los siglos IX y VIII a.C.

La elaborada metafísica védica y vedántica fue capaz de albergar diversas escuelas filosóficas, esencialmente la *Nastika*, que rechaza la infalibilidad de los *Vedas* y se niega a fundar su validez en la autoridad de tan antiquísimos escritos (rama que engloba el budismo, el jainismo y la escuela Carvaka, de orientación materialista), y la *Astika*, o conjunto de escuelas ortodoxas. Esta última abarca, canónicamente, seis sistemas: *Samkhya* (la “escuela de la enumeración”, de corte racionalista, es la más antigua de las doctrinas clásicas), *Yoga* (de cadencia racionalista, dualista y teísta, acentúa el ideal de perfeccionamiento físico y espiritual del hombre), *Vedanta* (quizás la escuela de mayor proyección filosófica y de mayor hondura metafísica del subcontinente indio, sobre todo desde el sabio Sankara; acepta también la autoridad de los *Upanisads*), *Mimamsa* (que enfatiza la necesidad de interpretar adecuadamente los escritos sagrados del hinduismo, así como la recta ejecución de sus prácticas rituales), *Nyaya* (artífice de una sofisticada teoría del conocimiento, así como de contribuciones relevantes a la lógica) y *Vaisesika* (de cariz atomista y naturalista).

El ingenio especulativo que percibimos en civilizaciones como la egipcia y la india nos obliga a esclarecer en qué radica la peculiaridad del sendero inaugurado por Tales de Mileto en el siglo VI a.C., quien, a tenor del testimonio de Simplicio (*Física* 23, 32-33), “fue el primero en revelar a los griegos la investigación de la naturaleza, y aunque le precedieron muchos otros, según Teofrasto cree también, les aventajó tanto que eclipsó a todos”. ¿Acaso remite a lo que tradicionalmente se ha juzgado como un ascenso del mito al *logos*, sobre todo desde la obra del filólogo alemán Wilhelm Nestle?⁶

Cabe afirmar que, con anterioridad a Grecia, ningún pueblo había reflexionado con tanta profundidad sobre el poder y el alcance de la razón como instrumento para

⁶ Cf. W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*.

conocer y prosperar materialmente, como cauce hacia la libertad y hacia la autonomía con respecto a doctrinas consuetudinarias y opiniones heredadas. Ilustres sabios de la India, en particular Buda, diseminaron enseñanzas destinadas a emancipar al hombre de obsoletas tuteladas sagradas. Para ello, fijaron en la introspección racional la senda por antonomasia hacia la verdad sobre el mundo y la vida. Sus mensajes representan una de las revelaciones espirituales más profundas que ha recibido la humanidad, pero en ellos no resplandece con tanta intensidad el sol de la razón, victorioso sobre misticismos, holismos y falsas armonizaciones.

El vigor de la racionalidad analítica y de la voluntad argumentativa, el único itinerario sólido hacia la comprensión científica del universo y la organización eficiente de la sociedad, sólo amanece de forma nítida en Grecia, aunque goce de precedentes egregios y no haya sido el primer fruto cosechado en esta dirección. Fueron los presocráticos quienes buscaron denodadamente un principio unificador que, en la mejor acepción del verbo *legein*, permitiese integrar racionalmente la vasta miscelánea de fenómenos que subsiste en el cosmos. Semejante anhelo de alcanzar una unidad justificable racionalmente, en una especie de un monoteísmo filosófico, marcó un auténtico punto de inflexión en la historia intelectual de la humanidad. Con razón escribe Heidegger que el *Logos* de Heráclito es “la reunión recopiladora original que es en sí misma permanentemente dominante”⁷, el principio de inteligibilidad que congrega lo diverso en un orden de resonancias divinas.

Aún hoy nos planteamos preguntas tan bellas y valerosas. No importa que las especulaciones metafísicas de los presocráticos se nos antojen descabelladas, porque cuando Tales de Mileto atribuye al agua el carácter de *arjé*, de principio último del que todo dimana, y despliega un esfuerzo racional sin precedentes para argumentar su tesis, o cuando Anaximandro postula el *apeiron*, lo ilimitado, como la raíz más genuina de la realidad (por cuanto, al no estar determinado, es susceptible de engendrar las diversas determinaciones condensadas en cada uno de los cuatro elementos, tierra, aire, agua y fuego), o cuando Anaxímenes concibe el aire como esa fuente primigenia generadora de la diversidad que perciben nuestros sentidos, asistimos a la maravilla de la razón en estado puro, a la gigantomaquia de un espíritu que, pese a su flaqueza, se desvela por entender la estructura del universo y la forma en que ha surgido. Cribar la heterogeneidad del mundo mediante la razón, volcar la vastedad del universo en la frágil copa de la inteligencia humana, empresa quizás tan alocada como la de aquel niño que deseaba verter la inmensidad del océano en un hoyo excavado en la playa, sella el inicio de una feliz utopía de la que aún somos deudores.

Análogamente, los griegos no se conformaron con exponer teoremas matemáticos como el de Pitágoras, al que civilizaciones anteriores –la egipcia, la babilonia y la china– pudieron haber llegado de manera independiente, por concatenaciones de ensayo y error, sino que se afanaron en demostrarlos, en diseñar una epistemología sistemática que permitieran fundar la verdad de los enunciados en la corrección de unas premisas sobre cuyo potencial lógico se ampararían. Así, “con la interrelación de las matemáticas y la filosofía, el logos, como relación racional de las cosas entre sí (...),

⁷ *An Introduction to Metaphysics*, 128.

adquiere el sentido, más general, de ‘orden’ o ‘medida’⁸. La ley inteligible y discernible, propiciatoria del conocimiento y del entendimiento, se veía como una realidad evidente que permeaba las cosas; razón de ser tanto del cosmos como del hombre⁹.

El *Órganon* de Aristóteles constituye el mejor ejemplo de este grandioso proyecto demostrativo que, en el caso de Euclides, se extendió a la geometría conocida en la época, pero que en los mayores filósofos pretendió abarcar la totalidad de áreas del saber humano. Aristóteles ofrece el primer programa completo de investigación sobre el mundo y el pensamiento del que tenemos noticia. También elucida la primera axiomatización de una teoría lógica sobre la base de unas premisas (los primeros motores lógicos, de cuya fuerza racional dimanaría el vigor argumentativo de unas consecuencias hilvanadas por relaciones lógicas inquebrantables) y de unas reglas de transformación. El énfasis en la formalización del conocimiento indica que los griegos más eminentes no se contentaron con acumular datos, sino que se percataron de la importancia de organizar la información adquirida en el seno de una arquitectónica cognoscitiva cuya solidez ampliase constantemente el acervo acumulado y mostrara conexiones insospechadas entre los elementos.

Es legítimo sostener entonces que la racionalidad demostrativa, tanto en el reino de la geometría como en la esfera de la especulación metafísica y teológica, sólo maduró diáfananamente con el advenimiento de la civilización griega clásica.

Nuestra cultura moderna es hija predilecta de la filosofía griega y de su admirable y abrumadora tentativa por encontrar, en la razón, la vía regia hacia la liberación del hombre de miedos, ignorancias y tiranías. Son los griegos los primeros que recorren, con decisión y aplomo, los arduos caminos de la racionalidad. Quiero detenerme en tres de los grandes pensadores griegos, en tres individuos que personifican el ideal más elevado de racionalidad como manantial de libertad. Sir Karl Popper los ha incluido en lo que él llama “la gran generación”¹⁰, epítomes de un pensamiento crítico, racional y libre que plantó una semilla invulnerable contra las ofuscadoras garras de todo lo que esclavizase la mente de los hombres y les impidiera desplegar sus auténticas virtualidades.

El primero de ellos es Sócrates (470-399 a.C.). Este ateniense, hijo de una humilde partera, desarrolló el método de la mayéutica, de la discusión racional como estrategia para alcanzar el objetivo irrenunciable de la empresa intelectual humana: la verdad. Los sofistas, injustamente denostados en muchas historias de la filosofía, comparten con los jonios el honor de haber encendido la antorcha de la reflexión racional y crítica. Algunos se aprovechaban de su talento retórico para embaucar almas mediante técnicas de prestidigitación lingüística y de funambulismo argumentativo, donde era posible defender una cosa y su contraria según los intereses del interlocutor; otros medían el valor de la acción ética desde el angosto ángulo del éxito material que generara, como si no existiera nada justo y razonable más allá de las representaciones y decisiones de cada individuo, con frecuencia mutuamente antagónicas. Pero gracias a su independencia de criterio y a la utilización de herramientas puramente racionales para dirimir determinadas cuestiones, hombres como Gorgias y Protágoras prestaron

⁸ H. Kleinknecht, “The Logos in the Greek and Hellenistic world”, 78.

⁹ Cf. *op. cit.*, 81.

¹⁰ *La sociedad abierta y sus enemigos*, 181-195.

un inmenso servicio al progreso humano. Bien es cierto que el relativismo latente en su discurso frustra, a la larga, el anhelo humano de conocimiento, pues condena la ciencia a acumular percepciones transitorias de las que no se puede extraer ninguna consecuencia universal, mas su actitud racional, abierta y crítica sembró un poderoso germen de crecimiento intelectual.

La valentía de Sócrates fue aún mayor que la de los sofistas, porque se esforzó en emplear esos mismos instrumentos racionales para coronar la verdad y superar condicionamientos de apariencia inexorable, que encerraban la reflexión en la cárcel de las circunstancias históricas y sociales. Su audacia le permitió elevarse al ámbito de la universalidad, donde los subjetivismos, las pasiones y los conflictos ceden el testigo a una verdad que se muestra, límpida e incólume, ante toda inteligencia humana, dotada de capacidades análogas para reconocer el sello de un contenido que no se circunscribe a uno u otro contexto, a una u otra ambición, a uno u otro sentimiento, sino que comprende la totalidad de los escenarios y por ella libera al hombre de sujeciones atávicas.

Sócrates no se conforma con constatar la existencia de intereses contrapuestos y de percepciones disímiles entre los individuos: sobrepasa ese estado acomodaticio, regido por una culpable pereza intelectual, y busca entender los intereses en pugna. Para ello, establece las oportunas jerarquías, sin las que difícilmente puede el intelecto avanzar, escapar de la prisión de las representaciones coyunturales y franquear los pórticos de las verdades objetivas, de los contenidos permanentes y comunes: del concepto como la luz que liga casos concretos sobre la base de unas igualdades detectadas por la razón. Mediante esta purga inductiva, que discierne lo relevante de lo accesorio, consigue someter la multiplicidad del mundo con el cetro de una razón universal que no tiene por qué depender de las percepciones subjetivas. Vence así la tiranía de lo concreto y asciende al plano de lo genérico, de lo universal, de un objeto cuya validez no es necesariamente subsidiaria de contextos particulares.

Sócrates vislumbró con clarividencia que tiene sentido preguntarse por la verdad, porque sin el anhelo ferviente de buscarla, la ciencia, la ética y la misma aventura de la humanidad se revelarían vanas, y sucumbirían ante apetitos irreprimibles y acaparadores, como el ansia de poder, placer y triunfo. ¡Qué sincera la invocación de Erasmo de Rotterdam: “*Sancte Socrates, ora pro nobis*”!

El segundo hombre al que quiero referirme no es un filósofo, sino un político: Pericles (495-429 a.C.). En la edad de oro de Atenas, este gran militar y sabio enarboló, como Sócrates, la bandera de un pensamiento humanista, receloso de los dogmatismos y enamorado de unos cánones universales y plausibles en los que primara la libertad del individuo sobre la tiranía de la costumbre o el despotismo del interés privado. Su lucha por una democracia participativa, donde prevaleciera la racionalidad pública sobre la privada, permanece aún hoy entronizada como una de las aspiraciones más nobles de cuantas han vivificado el itinerario espiritual de nuestra civilización.

En su famosa oración fúnebre, recogida por Tucídides en su *Historia de las guerras del Peloponeso*, Pericles pronunció un discurso en honor de los que habían caído en la guerra contra Esparta. En sus palabras condensó el alma más hermosa de la época dorada de Atenas: la democracia como gobierno de la mayoría y no de unos pocos, el ideal de tolerancia hacia la disensión, el derecho del individuo a expresarse y desarrollarse libremente, el carácter abierto de la ciudad, su vigor, su amor a la belleza...

Todo ello le lleva a proclamar que “la ciudad entera es la maestra de Grecia, y creo que cualquier ateniense puede lograr una personalidad completa en los más distintos aspectos y dotada de la mayor flexibilidad, y al mismo tiempo el encanto personal. Y que esto no es una exageración retórica, sino la verdad, lo demuestra el poderío mismo de la ciudad, que hemos adquirido con ese carácter (...). Fue por una ciudad así por la que murieron estos, considerando justo, con toda nobleza, que no les fuera arrebatada, y por la que todos los que quedamos es natural que estemos dispuestos a sufrir penalidades”. Contemplar cómo, casi dos mil quinientos años más tarde, podemos aún nutrirnos de estos ideales para enaltecer la condición humana hasta límites aún ignotos es un motivo de esperanza en la fuerza de nuestra especie, en su capacidad de perfeccionarse ilimitadamente y sobreponerse a toda adversidad.

El tercero de estos hombres ilustres de Grecia es Demócrito de Abdera (460-370 a.C.). Si Sócrates es el padre de la gran tradición filosófica griega y Pericles el apóstol del humanismo cívico, Demócrito lo es del racionalismo científico, otro de los grandes motores del progreso humano. Fue uno de los primeros en introducir una visión racionalista y científica del universo. Se adelantó más de dos milenios a su tiempo al crear la teoría atómica del cosmos, que postulaba la existencia de entidades indivisibles, únicamente distinguidas por su forma y tamaño, cuyas agrupaciones generarían la fascinante variedad de estructuras que observamos en la naturaleza. Con la salvedad de algunas benéficas semillas de racionalismo sembradas en el Medioevo por esos espíritus eminentes que fueron Abelardo, Roger Bacon y Guillermo de Ockham (sin olvidar los principales exponentes de la escuela catedralicia de Chartres, o, siglos antes, en el orbe islámico, los médicos y filósofos de la Casa de la Sabiduría de Bagdad), la humanidad se demoraría casi dos mil años –hasta la irrupción de la revolución científica– en recobrar el ímpetu analítico, empírico y científico avivado por Demócrito en el siglo V a.C.

Su aportación más perdurable a la historia reside, sin duda, en su fe en la universalidad de la razón, herramienta común a todos los hombres, camino de libertad irrestricta. El conocimiento de la verdad enriquece más al hombre que el poder político y económico (“prefiero comprender una sola ley causal que ser emperador de Persia”); el hombre subsiste más allá de culturas e individuos, pues todos somos partícipes de una misma naturaleza, cuyo sello más excelso se muestra en la razón, en la infalibilidad de una inteligencia que emerge, gloriosa, por encima de intereses personales, como una luz que sólo se postra ante la verdad. Semejante fe en la luz natural de una razón de reminiscencias matemáticas, ajena al influjo de las pasiones, a las determinaciones de la educación, a las presiones de la impaciencia..., es muy similar a la que profesará Descartes casi dos mil años después en su *Discurso del método*. Este bello y aquilatado idealismo, que en Demócrito halló una feliz armonía con la investigación empírica del mundo frente a un examen meramente especulativo, ¿no representa todavía hoy uno de los impulsos fundamentales de la labor científica, la mayor conquista del hombre como ser racional?

Popper no consideraba a Platón digno de pertenecer a esta “gran generación”, porque, en su opinión, su pensamiento escondía una peligrosa orientación totalitaria. Así, en *La república* nos topamos con la condena inmisericorde a que los individuos ejerzan, en la vida social, el mismo papel al que teóricamente han sido destinados desde

el nacimiento, ya sea como productores, guardianes o rectores de su utópica *polis*. A mi juicio, el filósofo austríaco ha sido injusto con Platón, pues la magnificencia de su sistema filosófico, donde las ideas de bien, verdad y belleza encuentran una armonía inspiradora, constituye un mérito innegable. Sin embargo, coincido con Popper en que la filosofía platónica exhibe dos tentaciones preocupantes, dos obstáculos prácticamente insalvables para avanzar hacia la plena libertad del hombre: su desprecio por la democracia y su desdén hacia la investigación empírica. La verdad no es democrática, pero esta afirmación, sin un matiz pertinente que distinga entre verdades lógico-matemáticas y verdades coyunturales, subordinadas al contexto histórico, se torna vacua.

Toda filosofía de corte trascendentalista, idealista o racionalista, que se crea capaz de deducir la estructura del mundo sin apoyarse en evidencias experimentales, no sólo peca de la mayor de las soberbias, sino que se ocluye sobre sí misma y acaba empantanada en estériles circunloquios. Sólo el mundo abre la razón, para potenciarla y redimirla de sí misma. Sólo cuando el hombre se enfrenta a lo dado en el mundo, a la realidad irrevocable que se alza ante sus ojos y que exige ser explicada, despliega adecuadamente la potencia de su razón. Con la excepción de lo que sucede en el ámbito de la lógica y de las matemáticas, una razón dejada a sí misma, desasida del mundo y aherrajada por sus propias fantasías, se batirá con molinos de viento y producirá absurdos, locuras o monstruosidades, pero no conquistará la verdad y no emancipará al hombre de las cadenas de la ignorancia.

2. LA CULTURA

2.1. EL CONCEPTO DE CULTURA

Si nos ceñimos a la etimología, el término “cultura” procede del verbo latino *colere* (*cultum* es la forma de supino), que significa “cultivar”. Una acepción rudimentaria de la cultura evoca precisamente el cultivo del espíritu, el desarrollo del hombre, el florecimiento de sus capacidades mediante el arte, el pensamiento y la ciencia. Pero la cultura, en un sentido más universal, no se confina al despliegue de las fuerzas latentes en el individuo, sino a la creatividad de la especie humana en su andadura histórica. Así, la cultura se opone a la naturaleza, a lo que le viene dado genéticamente al hombre y de cuyo influjo difícilmente puede sustraerse. La naturaleza equivaldrá entonces a lo inmodificable, mientras que la cultura acrisolará aquellas dimensiones de la existencia humana susceptibles de transformación y progreso. Desde semejante perspectiva filosófica, la cultura es lo que el hombre añade a la naturaleza, a la realidad tal y como es en sí, previa a toda intervención humana.

La diferenciación entre naturaleza y cultura ha persistido desde antiguo. Con el advenimiento de la Ilustración, la cultura se identificó paulatinamente con la historia, mientras que la naturaleza quedó relegada, en muchos casos, al estatus de una pesada losa que subyuga las aspiraciones más profundas del hombre. La verdad sobre el hombre estribaría en su carácter histórico; las servidumbres naturales, sin duda acuciosas, constituirían un gravamen abusivo del que hemos de aprender a liberarnos gracias a la razón y a la tecnología. Confieso que estoy de acuerdo con este planteamiento, pues profeso una fe quizás utópica en el poder del hombre y en el uso de la razón en la historia para traspasar muros impuestos por la naturaleza, y así ascender a una condición que superará las carencias presentes del hombre y nos acercará a ese olimpo de dioses con el que siempre hemos soñado.

Sin embargo, creo también que la naturaleza ofrece una ventaja muchas veces subestimada por el análisis filosófico: nos brinda unidad y armonía como hombres. Por intensas que sean las diferencias entre individuos y culturas, formamos parte de

una misma naturaleza humana; la razón y las habilidades más sublimes de la mente son el producto de la evolución y hunden sus raíces en la neurobiología. Sólo si logramos una aprehensión más profunda de nuestra naturaleza, del itinerario evolutivo que ha atravesado nuestra especie y del funcionamiento de nuestra mente, conseguiremos verdaderamente superar lo dado y otear horizontes nuevos, escenarios donde florezca nuestra creatividad.

Ahora bien, ¿qué lección podemos extraer de la historia? Si la cultura está inextricablemente vinculada a la experiencia histórica del hombre, a lo que no procede de la naturaleza biológica, sino que explora los mundos forjados por la mente humana, es necesario preguntarse si el camino que ha surcado el hombre en el espacio y en el tiempo exhibe algún tipo de lógica, de comunidad, de espíritu que nos permita comprendernos a nosotros mismos.

En el siglo XVIII, Giambattista Vico intentó fundamentar racionalmente el conocimiento de la historia –y, en definitiva, de las ciencias sociales– en una idea tan sencilla como fecunda: la historia es fruto del obrar del hombre, y entendemos mejor lo que hemos labrado nosotros mismos. Para Vico, *verum* y *factum* son intercambiables en el estudio de la historia como escenario de las creaciones humanas. El napolitano usa un interesante símil: en relación con los productos de la mente humana, nos colocamos como Dios ante la naturaleza. Al igual que Dios es el autor de la naturaleza, el hombre es el artífice de la cultura y de sus expresiones, es un creador, un dios de las artes y de todo cuanto dimana de su esfuerzo y su inteligencia. En frase de Rappaport, “la única conciencia que puede conocer verdadera y completamente una cosa es la que la creó”¹¹. Por tanto, la subjetividad, lejos de ser un problema que comprometa el carácter científico del estudio de la sociedad, emerge como una virtud y una inexcusable oportunidad. Nadie mejor que el hombre para conocer el fruto de su trabajo, la cosecha de sus invenciones, el dominio de lo simbólico.

Este precursor de las Luces es uno de los padres de la filosofía de la historia. Tras su estela navegan figuras como Voltaire y Condorcet, grandes pensadores de la cultura y de la historia que no ocultaron su admiración ilimitada hacia la capacidad humana de progresar y conquistar estadios bendecidos con una perfección cada vez más exuberante. En este sentido, la cultura se manifiesta como una prolongación virtuosa de la naturaleza: lo que la naturaleza es incapaz de realizar, brota en la cultura y esparce sus rayos benéficos para elevarnos a nuevas cúspides de progreso, dentro de un proceso infinito que, en el alma de autores como Voltaire, Turgot y Condorcet, sólo puede despertar el optimismo más vívido y contagioso.

Con su interés por la historia, estos pensadores albergaron la esperanza de dirigir el rumbo de la humanidad hacia la verdad, el bien y la belleza. Pero la apoteosis de este razonamiento, amparado en la convicción de que la historia no recorre cauces ciegos, sino que obedece a un orden inteligible, aprehendido por la razón, llegaría con Hegel.

Para el filósofo alemán, la historia no puede representar un proceso azaroso: ha de responder a la razón. En sus propias palabras, “el único pensamiento que aporta (la filosofía) es el simple pensamiento de la razón, de que la razón rige el mundo

¹¹ *Religión y ritual en la formación de la humanidad*, 42.

y de que, por tanto, también la historia universal ha transcurrido racionalmente”¹². Todo lo racional es real y, recíprocamente, todo lo real es racional, por lo que la mente de un solo individuo, de un triste terrícola ilustrado en el método de la filosofía, ha de poder deducir, en el fragoroso silencio de su reflexión, la estructura del mundo, de la naturaleza y de la historia como totalidades integradas en el devenir hacia el espíritu absoluto. Es más: en la historia debe encarnarse la razón, el espíritu que se vale de las contingencias históricas para culminar sus fines más profundos e irrenunciables. ¡Qué difícil se nos antoja hoy creer en una historia guiada por la diosa razón! ¡Cuánta oscuridad, cuánto tormento, cuánta sinrazón y cuánto desenlace incomprensible nublan esa luz tan hermosa y brillante que atrapó a pensadores como Condorcet y Hegel!

Siento –y he de admitirlo– una admiración profunda hacia Hegel. Es lógico que un filósofo de ambición titánica, entusiasmo báquico y originalidad genésica haya suscitado reacciones enconadas.

En un polo del espectro se alza Charles Taylor, quien no oculta su fascinación por el pensador alemán, pues, para él, Hegel habría elaborado una aquilatada síntesis entre las principales corrientes filosóficas de su época decimonónica, epitomadas en la primacía romántica del sentimiento y en la exaltación ilustrada de la razón como principales fuerzas del hombre¹³.

En el extremo opuesto, Schopenhauer y Popper le han criticado despiadadamente. Para Schopenhauer (quien con seguridad vivió aguijoneado por el punzante resquemor de que semejante “charlatán” gozase de un éxito incontestablemente superior al suyo), con Hegel, como con todos los idealistas, amanece la “edad de la deshonestidad”¹⁴, donde lo oscuro se confunde con lo profundo y la búsqueda de la verdad se sustituye por el florecimiento de oráculos pseudo-proféticos que, en vez de argumentar, se contentan con decretar dogmáticamente, en una reedición de los peores vicios de la teología clásica. Según Popper, “Hegel logró hacer los milagros más fabulosos. Maestro de la lógica, era para él un juego de niños extraer, mediante sus poderosos métodos dialécticos, palpables conejitos físicos de sus galeras puramente metafísicas. De este modo, partiendo del *Timeo* de Platón y de su misticismo del número, Hegel logró “probar” mediante métodos puramente filosóficos (ciento catorce años después de los *Principia* de Newton) que los planetas se movían de acuerdo con las leyes de Kepler. Llegó a elaborar, de hecho, la deducción de la posición real de los planetas, demostrando de este modo que no podía haber ningún planeta entre Marte y Júpiter (desgraciadamente, no se enteró a tiempo de que ese planeta había sido descubierto unos pocos meses antes). En forma similar, demostró que la imantación del hierro supone un aumento de peso (...). Que este método filosófico asombrosamente poderoso haya sido tomado en serio, sólo puede explicarse parcialmente por el atraso de las ciencias naturales alemanas en aquella época (...). La obra de Hegel halló eco entre aquellos que prefieren la rápida iniciación en los profundos secretos de este universo,

¹² *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, 43.

¹³ Cf. *Hegel and modern society*, 1.

¹⁴ Cf. *Grundprobleme der Ethik*, 147.

a los tecnicismos laboriosos de una ciencia que, después de todo, puede terminar por desilusionarnos por su falta de poder para revelar todos los misterios¹⁵.

Autores como Schopenhauer, Kierkegaard y Popper se han centrado en puntos indudablemente oscuros y arbitrarios de su filosofía, muchos de ellos ensombrecidos por una retórica tan pomposa como vacua, pero me resulta imposible desprenderme por completo de una cierta actitud de contemplación extasiada ante la grandeza de la construcción metafísica tallada por Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*, donde todas las particularidades acaban por ser superadas en la unidad suprema del concepto, donde las contradicciones se erigen en fuerza motriz del progreso hacia el absoluto y donde toda parcela de la realidad que hoy se encuentre teñida de misterio deja paso a la irrupción de una luz desbordante que rasga todos los velos: a la claridad de la razón, del espíritu, del absoluto que es sujeto y no sólo sustancia. Cada ínfimo elemento parece tocar su propia nota en una excelsa melodía cósmica, y todo lo contingente cede el testigo a una necesidad racional y creadora, en cuyo seno los vanos afanes del hombre por fin se encuadran en una economía de resonancias salvíficas, que nos eleva a lo divino. Las más heterogéneas provincias del quehacer filosófico y de la andadura sapiencial humana quedan integradas en un sistema enciclopédico, capaz de articular las áreas más dispares del conocimiento desde la perspectiva de un espíritu que, en su despliegue evolutivo hacia cotas de mayor perfección, profundidad y verdad, cubre con el halo de su infinitud la totalidad de los reinos de lo posible, lo real y lo necesario¹⁶.

Si alguien preguntara qué verdad concreta sobre el mundo y la mente ha descubierto Hegel, debo confesar que no sabría cómo responderle. ¿Es la dialéctica como motor de la evolución en la naturaleza, la historia y el espíritu una contribución acreditada? Esta idea constituye más un postulado que un hallazgo, un artículo de fe que un resultado fundado empíricamente. Si nos esmeramos en discernir procesos dialécticos ubicuamente diseminados por todos los períodos de la historia, no cabe duda de que los identificaremos, pese a que nos veamos obligados a forzar clamorosamente los datos. Nuestra tesis no dimanará de una inducción, sino de una deducción interesada (aunque en determinados casos sea legítima y se nos antoje vigorosamente iluminadora para la comprensión de la lógica histórica).

Por ejemplo, la descripción hegeliana de la historia adolece de una enorme arbitrariedad, si bien quizás estribe en este ámbito su aportación más valiosa al conocimiento, como ponen de relieve la lectura brillante que de ella hizo Marx y las consecuencias

¹⁵ *La sociedad abierta y sus enemigos*, 221.

¹⁶ Así, uno de los mayores expertos en la obra hegeliana, el francés Jean Hyppolite, escribe: “La *Fenomenología* no es una noumenología ni una ontología, pero sigue siendo todavía un conocimiento de lo Absoluto, pues, ¿qué otra cosa podría conocerse si ‘sólo lo Absoluto es verdadero, o sólo lo verdadero es Absoluto’? Sin embargo, en vez de presentar el saber de lo Absoluto en sí y para sí, Hegel considera el saber tal como es en la consciencia y precisamente desde ese saber fenoménico, mediante su autocrítica, es como se eleva al saber absoluto. En segundo lugar, Hegel define la *Fenomenología* como desarrollo y cultura de la consciencia natural hacia la ciencia, es decir el saber filosófico es saber de lo Absoluto; a la vez indica la necesidad de una evolución de la consciencia y el término de esta evolución, en último lugar, Hegel precisa la técnica del desarrollo fenomenológico muestra en qué sentido este desarrollo es precisamente obra propia de la consciencia que hace su aparición en la experiencia, en qué sentido es susceptible de ser repensado en su necesidad por la filosofía” (*Génesis y estructura de la “Fenomenología del espíritu” de Hegel*, 3).

tan positivas que ha exhibido de cara al desarrollo de las ciencias sociales, para las que abrió originales y fecundos horizontes especulativos.

Lo cierto es que pensar implica potenciar la imaginación y explorar su auténtico alcance, su genuina elasticidad. Sin imaginación difícilmente se habrían producido los mayores progresos en la ciencia, y ni Darwin ni Einstein habrían sobrevolado territorios vírgenes de la investigación para los que únicamente subsistían frágiles evidencias y desconcertantes vestigios. Pero pensar no equivale a conocer. Defender lo contrario conllevaría caer en el mismo error en que incurrió San Anselmo de Canterbury al esbozar su célebre argumento ontológico, cuando creyó que, por alumbrar en el holgado espacio de sus cavilaciones la idea de un ser supremo, su esencia debía existir también en la realidad. Pensar creativamente es propedéutico para conocer, pero no puede sustituirlo, pues conocer involucra contrastar lo pensado con un referente externo (mental o empírico) a su propio contenido¹⁷.

Además, existen profundas fallas metafísicas en el sistema de Hegel, errores y malentendidos que me impiden adoptarlo. En primer lugar, considero que su filosofía cierra la historia, la aboca a un destino que se clausura sobre sí mismo y ocluye los vislumbres de un futuro auténticamente novedoso. Esta óptica tapia las ventanas de la imaginación y olvida que quizás haya de surgir una mente muy superior a la nuestra, guiada por conceptos inconmensurablemente más hondos y cabales que los nuestros, cuyo intelecto se planteará preguntas hoy no presagiadas.

En segundo lugar, Hegel presupone una conexión universal de todo con todo, pero este postulado es enormemente subjetivo y antropocéntrico: el mundo quizás no sea unitario, y no todas las verdades que desentraña el espíritu humano tienen por qué encontrarse tan inextricablemente conectadas como él estima. Puede que persistan esferas de la realidad en las que nunca logre penetrar el pensamiento humano, y que la igualdad parmenídea entre el ser y el pensar responda más al deseo que a la evidencia.

En tercer lugar, una verdad singular no depende inexorablemente de otras verdades. Hegel se basa en la contingencia de las verdades particulares para mostrar su insuficiencia y su ineluctable inserción en un todo mayor, en cuyo seno se rebasan todas las determinaciones concretas hasta llegar a la totalidad absoluta, que es la verdad. Pero no sólo el todo es la verdad: a veces el todo es falso, pues no existe como unidad, sino como mero agregado de partes, y las partes, los individuos, las minúsculas piezas que componen el gigantesco retablo del universo, encarnan la verdad más pura, los auténticos átomos veritativos del cosmos. La verdad de una proposición singular no tiene por qué ser subsidiaria de otros enunciados. “El Everest es más alto que el K2” es una verdad empírica cuya comprensión no exige que nos sumerjamos en la tota-

¹⁷ Precisamente la sombra del argumento ontológico y de la identificación entre pensamiento y realidad late en prácticamente todos los sistemas filosóficos racionalistas e idealistas. Se ampara en una falacia –perspicua en Spinoza– que confunde la verdad como coherencia con la verdad como realidad. Fuera del ámbito de la lógica y de las matemáticas la coherencia de un modelo del pensamiento no me revela nada sobre la verdad del objeto con independencia de mi subjetividad. Desde la coherencia no puedo dar el salto al mundo empírico y a su correcta elucidación. No puedo deducir *more geometrico* el mundo, entre otras razones porque cabría imaginar un número potencialmente infinito de descripciones coherentes del mundo. Dirimir las exigiría apelar a una instancia que no se dedujera de la creatividad de la mente, sino de la facticidad del mundo.

lidad de verdades sobre el universo susceptibles de formulación. No tengo por qué agotar el elenco posible de relaciones albergadas por los sujetos “Everest” y “K2” para entender el significado de esa frase. De lo contrario, nunca existiría conocimiento, y ni siquiera emplearíamos un lenguaje inteligible, pues constantemente deberíamos apelar a enunciados externos, a relaciones que creíamos inoportunas, pero sin cuya luz sería imposible aprehender una proposición concreta. Las relaciones de las que es partícipe un sujeto no cabe deducirlas *a priori* (salvo en proposiciones analíticas); para saber si el Everest rebasa efectivamente al K2 no tengo más remedio que medir sus respectivas alturas. La fascinante pretensión que llegó a abrigar Leibniz de deducir los predicados como despliegues analíticos de la más acrisolada esencia del sujeto (el famoso principio “*praedicatum inest subiecto*”)¹⁸ es –salvo en el terreno de la lógica, de las matemáticas y probablemente de la ética, que muchas veces pueden interpretarse como formidables construcciones sobre la base de una cuidadosa selección de axiomas– sencillamente ilusoria.

Creer que los entes singulares no pueden disponer de un centro de operaciones apto para distinguirlos de la totalidad amorfa en la que se hallan injertados dimana de una clamorosa falta de imaginación. La misma materia que fluye sin cesar y compone las galaxias moldea el cuerpo de cualquier hombre, pero esa porción de células logra constituirse en una unidad creadora, que configura un mundo propio ininteligible si sólo apelamos a las relaciones antecedentes que lo conectan con el resto del universo. Claro está que, si deseamos llegar al fundamento último de todo, a la razón suprema, al corazón de lo real y al nervio de lo posible, deberemos remontarnos a verdades primigenias de las que broten, como gráciles ramas, las restantes verdades del universo; pero este afán quizás sea inútil, una mera veleidad del espíritu y de su infatigable gimnasia especulativa, pues no tiene por qué existir semejante primer motor inmóvil epistemológico. La concatenación de verdades que elucida el pensamiento podría yacer suspendida sobre un infinito de verdades más básicas (un infinito numerable, como el de Cantor, donde los términos no se diluyen en la infinitud de la trama).

Si extrapolamos estas consideraciones al terreno de la historia, el sentido de la vida de un individuo no tiene por qué disolverse en el todo de la humanidad, de su cultura o de la época que le ha deparado el destino. Cada vida, cada anhelo, cada pensamiento, cada atisbo de amor y cada signo de bondad y belleza poseen un valor en sí mismos; también cada rúbrica de aflicción que oscurece la existencia humana me consterna, me desconsuela con su aciaga sombra, me prohíbe sopesarla como un eslabón necesario y, a la postre, insignificante en la vasta trama de la historia. De esta manera, recordar la lucha de tantos hombres y mujeres por el ideal de la justicia, de tantos activistas sacrificados como mártires en aras de los derechos de los trabajadores, de las minorías étnicas y sexuales..., nos humaniza, nos ennoblece, nos ayuda a caminar, porque siempre será necesaria la entrega, el esfuerzo por mejorar el mundo.

En cuarto lugar, Hegel contempla el sufrimiento, el dolor, la negación, el tránsito a través de ese calvario que ha sido y es la historia para tantos hombres y mujeres, como un momento necesario en el autoconocimiento del espíritu, sumido en una vertiginosa

¹⁸ Cf. L. Couturat, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz, extraits des manuscrits de la Bibliothèque de Hannover*, 518.

carrera hacia su glorificación como infinito verdadero. No puedo estar de acuerdo con esta conclusión, que se me antoja terrible. Sueño con un futuro donde el sufrimiento sea extirpado de raíz, y donde el siempre frágil progreso no penda del atroz hilo de un suplicio inexorable y de la dialéctica de la destrucción creadora. Creo, de hecho, que la mente puede concebir un crecimiento armonioso, exento de esa complicidad infernal con el dolor y la negación: una afirmación pura que se supera ilimitadamente en el infinito espacio del ser.

En definitiva, la magnificencia y la ambición de la filosofía hegeliana me emblesan y despiertan mi veneración más profunda, pero su principal carencia estriba en su determinismo, en su incapacidad para pensar lo nuevo y romper con la cadena de causas y efectos que todo parece entrelazarlo: en su inadecuada captación de la importancia de la creatividad como don supremo del hombre, como facultad que ha de elevarnos hacia un estadio hoy quizás etéreo, pero plausible, hacia una nueva especie y un nuevo mundo del espíritu. Por esplendoroso que juzguemos su sistema, nada lo exime de comparecer ante el tribunal de la verdad, y en muchos aspectos estoy convencido de que la filosofía hegeliana se aleja de esa verdad que desvelan con tenacidad, aplomo y perseverancia las ciencias experimentales y la pura reflexión filosófica.

Por fortuna, el escepticismo de nuestro tiempo puede combatirse con una comprensión más honda de lo que la ciencia revela sobre el cerebro, la condición humana y la superación, mediante la tecnología, de muchas de las carencias más flagrantes provocadas por nuestras constricciones biológicas y culturales. Al fin y al cabo, este órgano condensa el uso más sofisticado de las leyes de la naturaleza, la utilidad máxima que hasta hoy ha conseguido extraer la evolución de los resortes que le ofrece el mundo físico. Pero antes de explorar estos factores, conviene prestar atención a otros importantes autores decimonónicos que concibieron vastos sistemas filosóficos, en los que las leyes de la historia parecían desentrañadas por la fuerza de la razón. En muchos casos sólo suscitarán incredulidad o indiferencia, pero considero que admirar construcciones intelectuales de ese calibre es siempre aleccionador. La mente humana languidece cuando renuncia a las grandes preguntas y a las grandes respuestas. Por el contrario, al acometer las batallas más arduas, sale a relucir su vigor más bello y profundo y se despoja de la opresiva sombra de lo mediocre. Por ello, y aunque sus conclusiones sean erradas, prodigan valiosas enseñanzas que vierten su luz sobre los siglos venideros, sin perder nunca su fulgor más genuino.

No podemos entender estas tentativas omniabarcadoras sin acudir a factores que definen la vida intelectual del siglo XIX. Tenemos, por un lado, el auge de los nacionalismos, donde la nación se contempla como una totalidad orgánica que nace, crece y muere. La obra de Fichte y Herder da fe de esta tendencia. La devoción por la historia de un Condorcet aparece aquí como una actitud demasiado gélida y desencarnada, vástago del racionalismo: la historia se nutre de culturas concretas, de espíritus particulares que moldean el devenir del hombre y evolucionan hacia cotas de mayor desarrollo. Por desgracia, esta actitud se exacerbará en el siglo XX y conducirá a las peores catástrofes. Además, las pulsiones egocéntricas de las distintas culturas, la tentación de subrayar lo propio por encima de lo humano y universal, el riesgo de un pensamiento plano y empequeñecido, que sacrifique las grandes proezas del humanismo cosmopolita en el altar de planteamientos mezquinos, reaccionarios y aldeanos, es

un resultado nada desdeñable de la afirmación sentimental de la nación, del pueblo y de su espíritu como sellos de una idiosincrasia que se impone sobre la razón libre de cada individuo. El ciudadano queda entonces a merced de lo colectivo y sus energías creativas se entumescen y agotan; una totalidad monopolizada por determinados sujetos corta las alas del individuo y oscurece el fondo humano que a todos nos vincula. La historia muestra que una cultura sólo avanza cuando confía en sus propias fuerzas, se abre a otros mundos y aprende de otras civilizaciones. Sólo cuando se derruyen las fronteras heredadas y el pensamiento no se ofusca en caducos particularismos es posible el progreso.

Otro elemento fundamental para entender el siglo XIX viene dado por el romanticismo. Este movimiento había sido incoado por un Rousseau que relativizaba los logros de la cultura y abogaba por un retorno a las fuentes de la madre naturaleza, en cuyos pechos providenciales debe volver a amamantarse el hombre si quiere huir de la desidia, la injusticia y el egoísmo que surgen como producto inexorable de la sociedad. Curiosamente, esta perspectiva goza de gran prestigio y de notable prédica incluso en nuestro tiempo. El regreso a la naturaleza se ve como una venturosa *fuga mundi* que nos devuelve a nuestra patria originaria, a una Ítaca exenta de las corrupciones y maldades incontables de la sociedad humana. Convivamos con los lirios del campo y los pájaros del cielo, despreocupémonos del futuro como especie que camina en la historia y refugiémonos en la simplicidad de un corazón naturalmente bondadoso. Pero semejante idealización de la vida natural olvida que los valores supremos albergados por la mente del hombre son ajenos a la naturaleza, entidad que desconoce la justicia, el amor, la belleza o la verdad como fines en sí mismos.

Hoy sabemos que la ley de la selección natural es ciega y cruel, y que sólo desde el sufrimiento más atroz ha germinado la maravilla de la evolución hacia formas más aptas para la supervivencia. El propio Darwin lo explica con su fina elocuencia: “Una gran cuantía de variabilidad, bajo cuyo término se incluyen siempre las diferencias individuales, será evidentemente favorable. Un gran número de individuos, al aumentar las probabilidades de la aparición de variaciones ventajosas en un período dado, compensará una cuantía de variabilidad menor en cada individuo, y es, a mi parece, un elemento importantísimo de su éxito. Aunque la naturaleza concede largos períodos de tiempo para la obra de la selección natural, no concede un período indefinido; pues como todos los seres orgánicos se esfuerzan por ocupar cada puesto en la economía de la naturaleza, cualquier especie que no se modifique y perfeccione en el grado correspondiente en relación con sus competidores será exterminada (...). Hay grandeza en esta concepción de que la vida, con sus diferentes facultades, fue originariamente alentada por el Creador en unas cuantas formas o en una sola, y que, mientras este planeta ha ido girando según la constante ley de la gravitación, se han desarrollado y se están desarrollando, a partir de un comienzo tan sencillo, infinidad de formas cada vez más bellas y maravillosas”¹⁹.

¿Dónde vibra entonces esa claridad, esa dulzura, esa bondad de la naturaleza? Sólo en una imaginación encadenada. Conquistar la bondad, la simplicidad, el amor, la armonía universal... es una tarea ardua, que exige surcar las polvorientas sendas de

¹⁹ *El origen de las especies*, 109 y 475.

la historia y superar las deficiencias de la naturaleza mediante el conocimiento, para humanizar o incluso divinizar la naturaleza y así coronar un nivel superior de vida. Lo más fértil del espíritu romántico reside en su revalorización del sentimiento frente a la frialdad de una razón que tiende a la hipertrofia, a ignorar dimensiones fundamentales de la vida humana. Pero razón y sentimiento no tienen por qué considerarse como entidades abocadas a una hostilidad irremisible, pues el sentimiento actúa como una brújula que muestra a la razón nuevos caminos, nuevos imaginarios, nuevos mundos, mientras que la razón encauza el sentimiento para que sus fuerzas gesten un valle armonioso, rebosante de armonía y pródigo en fecundidad, no un espacio anárquico dominado por el caos y la destrucción.

Junto a los factores que acabamos de reseñar, es preciso también destacar la importancia de la expansión de la cultura occidental a otras regiones del globo. La creación de los grandes imperios coloniales europeos puso de relieve la existencia de civilizaciones antiquísimas que habían elaborado obras de gran profundidad y hermosura. La conciencia de esos mundos, hasta entonces reservados a fervorosos misioneros o a intrépidos exploradores, alimentó el interés en otras culturas y religiones y propició el auge de nuevas ramas del saber, como la indología y la lingüística. La fascinación que los románticos alemanes sentían por la India, por el sánscrito, por los *Vedas* y los *Upanisads* representa una bella rúbrica de esta tendencia a buscar inopinadas fuentes de inspiración fuera de los cánones tradicionales que habían tonificado la cultura europea. Además, fomentó el estudio de la historia de la humanidad y demostró la interdependencia entre todas las culturas, ramas brotadas de un tronco común manifiesto en las inocultables conexiones entre muchas lenguas, como las pertenecientes a la familia indoeuropea. En este contexto, la gramática comparada de Franz Bopp y Rasmus Christian Rask (y, ya antes, el trabajo pionero de Sir William Jones sobre las similitudes entre el sánscrito, el griego y el latín) sentó las bases de la moderna ciencia del lenguaje.

Finalmente, y aunque quizás se trate del fenómeno más relevante para comprender la mente decimonónica y nuestra propia visión del mundo, cabe señalar la teoría de la evolución de las especies. Las investigaciones de Darwin y Wallace trascendieron rápidamente las fronteras de la biología e irrumpieron, como un torrente bravío, en la práctica totalidad de las disciplinas académicas. El evolucionismo se convirtió en una filosofía investida de asombrosos poderes explicativos. Todo parecía poder subsumirse en las leyes inexorables de una naturaleza que asciende a formas más complejas impulsada por la insobornable necesidad de adaptación. Así como de lo simple emergían estructuras más sofisticadas, la historia de la humanidad discurría por un sendero análogo, desde organizaciones más primitivas hasta una escala de perfección que nos parangonaría a los dioses. Ya no era preciso apelar al plan divino de la salvación: la cultura podía entenderse desde sí misma, desde su desarrollo natural, al igual que en el ámbito de las formas biológicas.

El evolucionismo impulsó, por tanto, el estudio de la cultura emancipado de la teología. Frente a un San Agustín o a un Bossuet ávidos de contemplar el designio providente de Dios en la historia (sobre todo en la historia occidental, pues sus escritos soslayan –por desconocimiento y por desidia– la evolución de otras civilizaciones, de otros pueblos y de otras religiones), Voltaire ya se había propuesto estudiar la historia

como filósofo, como alguien interesado en elucidar las fuerzas sociales e intelectuales que primaron en cada etapa de la cultura. El progreso se secularizó: la historia no cumple ninguna economía salvífica decretada por un ser celestial antes de la constitución del mundo, sino que el esfuerzo del hombre es el responsable de que nuestra estirpe corone cimas cada vez más elevadas. Las teorías de Darwin proporcionaban una visión más coherente y sistemática. En su seno el hombre no quedaba desligado de la naturaleza, sino engarzado primorosamente al curso de la historia natural. De este modo, el espectro de lo teológico se difuminaba definitivamente, y el examen racional de la cultura se alzaba como la única estrategia plausible. Se abría brillantemente la puerta a identificar las leyes de la historia.

Desde este enfoque, es fácil ubicar intelectualmente a tres grandes autores que encarnan el ardoroso anhelo de descubrir las leyes de la historia: Comte, Marx y Spencer.

Auguste Comte (1798-1857)

A Auguste Comte se le considera, y no en vano, el padre del positivismo y de la sociología. Para este pensador francés, el devenir histórico de la mente humana se explica desde un modelo de tres estadios, donde toda forma de creación intelectual y cultural atraviesa inexorablemente tres etapas: una mítico-religiosa, prevaleciente en las etapas más primitivas de la sociedad, regida por imaginarios teológicos como cauces para describir los fenómenos de la experiencia humana; una metafísica, en la que el hombre empieza a racionalizar el mundo sin verse obligado a apelar a dioses y figuras sobrenaturales, sino sólo a aquello que la razón pueda entender desde sus propios cánones; una científico-positiva, donde la mente descubre la verdadera naturaleza del mundo gracias a las ciencias experimentales, y queda por tanto liberada de las cadenas de la religión y de la filosofía para penetrar, con resolución, en el reino de la razón científico-técnica, faro infalible para organizar la sociedad de la manera más perfecta posible.

Así, por ejemplo, para dar cuenta de la caída del fruto desde las ramas de un árbol, la mente mítico-religiosa postula la presencia de misteriosas entidades sobrenaturales que, en su libérrima voluntad, desatan este proceso. Fenómenos como la lluvia, la tormenta o los eclipses obedecen al designio de unos dioses sedientos de adoración, a quienes el hombre ha de aplacar continuamente para ganarse su beneplácito. En la etapa metafísica, estos eventos se explican desde conceptos racionalmente inteligibles, pero casi siempre desprovistos de base empírica (la física de Aristóteles nos ofrecería una buena prueba de ello). Se apelará, por tanto, a enigmáticas formas sustanciales y a cualidades ocultas, hasta que la ciencia resplandezca con todo su brío y proporcione un modelo racional y experimental sobre el funcionamiento del universo, como el *systema mundi* de Newton.

Comte cree que existe una unidad psíquica entre todos los miembros de la especie humana: por recónditas que se nos antojen determinadas culturas, por infranqueables que juzguemos ciertas diferencias entre pueblos e individuos, toda mente converge en una senda común e inevitable, cuya implacable evolución se produce según el curso que ha tomado Occidente.

Tengo la impresión de que un examen atento de la historia intelectual humana da fe de lo certera que es la ley de los tres estadios enunciada por Comte. Pensemos en uno de los misterios más hondos que encara la ciencia contemporánea: la naturaleza de la mente. Hemos superado explicaciones mítico-religiosas, inspiradas en paradigmas animistas, y gradualmente nos emancipamos de razonamientos metafísicos difícilmente conjugables con las evidencias empíricas. Triunfa la ciencia del cerebro como estudio positivo de ese fascinante, húmedo y plástico sustrato material de cuya dinámica brotan ideas, deseos e imaginarios. La neurociencia conquista hoy parcelas antes monopolizadas por la filosofía, por lo que mitiga el punzante pesimismo que llegó a invadir incluso a un pionero en la exploración de la fisiología del sistema nervioso como fue el gran científico ruso Iván Pavlov, quien, en un discurso pronunciado en Moscú en 1909 y titulado “Las ciencias naturales y el cerebro”, confesó, apesadumbrado: “Es preciso reconocer que el progreso de las ciencias naturales, ininterrumpido e irresistible desde Galileo, sufre su primer atranco al enfrentarse al estudio de las partes superiores del cerebro”²⁰. A tenor de los avances más recientes, no parece que ningún área del saber humana vaya a ser capaz de resistir el embiste benéfico de las ciencias experimentales.

En cualquier caso, y aunque albergo un profundo optimismo en las posibilidades de la ciencia para saciar la sed humana de conocimiento, creo que Comte yerra al no subrayar, con la requerida vehemencia, la infinitud potencial de ese camino que conduce a la verdad plena. El tercer estadio quizás esboce a veces un límite asintótico al que tiende la mente humana, sin jamás culminarlo; surgirán siempre nuevas preguntas e inesperadas sorpresas que no sólo desafiarán nuestro concepto de ciencia, sino que incluso revocarán categorías antes consideradas esenciales e imbatibles. Revoluciones científicas como las protagonizadas por la física en el siglo XX, con el nacimiento de la mecánica cuántica y de la teoría de la relatividad, ponen de relieve cuán arriesgado resulta sacralizar nuestros conceptos científicos como la auténtica y genuina expresión de la ciencia. La ciencia constituye un conjunto de construcciones teóricas que se validan experimentalmente, en un proceso potencialmente infinito. La parte construida es la hipótesis; la parte dada, descubierta, es la naturaleza tal y como se manifiesta ante el hombre. Su amplitud y flexibilidad son prodigiosas, e interrogantes otrora denostados como “filosóficos” han recobrado todo su vigor gracias a los problemas suscitados por la interpretación de los fenómenos cuánticos. Debemos admitir que la senda hacia el saber verdadero discurre por un cauce infinito e inagotable, preñado de innovaciones insospechadas que no cesarán de depararnos los mayores y más enriquecedores sobresaltos.

Karl Marx (1818-1883)

El pensamiento de Karl Marx manifiesta una pulsión evolucionista análoga a la de su contemporáneo Comte. Su profundo estudio sobre el desarrollo histórico de los modos de producción le hace comprender que la humanidad ha atravesado distintas etapas, todas ellas marcadas por su capacidad de dominar la naturaleza mediante la

²⁰ *Fisiología y Psicología*, 128.

técnica, mediante el trabajo del hombre y el ejercicio de su inteligencia. Cada cultura es deudora de su potencia para producir; las cosmovisiones albergadas por las distintas edades históricas obedecen al contexto material, socioeconómico, en el que fueron gestadas.

Si Hegel profesaba fe en un espíritu que se despliega racionalmente en la historia y busca, como fin último, conocerse a sí mismo, conquistar dialécticamente el concepto absoluto, Marx invierte la filosofía de Hegel y otorga primacía a la materia, a la evolución de las fuerzas productivas del hombre. Es el materialismo histórico, un instrumento indudablemente vigoroso para analizar los contrastes entre las diferentes culturas y su itinerario temporal. Para Marx, la historia se dirige inexorablemente hacia un estadio donde se resolverán las contradicciones que desgarran el modelo imperante en su época y en la nuestra, el capitalismo, de la misma forma que este sistema se impuso sobre el feudalismo y el mercantilismo en virtud de su superioridad técnica, social y económica. La humanidad alcanzará el socialismo, la sociedad sin clases, exonerada de fisuras y tensiones, donde cada hombre será dueño de sí mismo y la libertad individual se armonizará fielmente con la libertad colectiva.

Todas las culturas evolucionan en la misma dirección: una teleología rige la historia y apunta hacia un foco unívoco, el triunfo del socialismo, modelo que conjuga las ventajas productivas del capitalismo y, al mismo tiempo, redime las heridas que generan la desigualdad y la explotación de unos hombres por otros.

Uno de los pilares de la crítica de Marx al capitalismo estriba en su denuncia de la apropiación de la plusvalía producida por el trabajador. Gracias a la detentación del capital, el régimen de la propiedad privada permite comprar la fuerza de trabajo ajena. De esta manera, el dueño de los medios de producción retiene la totalidad del fruto del ímprobo esfuerzo realizado por otros hombres. No es de extrañar que, con una crudeza estremecedora pero indudablemente realista, un Marx que se rebela contra una historia rota por la injusticia escriba lo siguiente: “el capital tiene ‘buenas razones’ para negar los sufrimientos de la población obrera que le rodea (...). En todo negocio de especulación se sabe que un día llegará el desastre, pero todo el mundo tiene la esperanza de que caerá sobre el vecino, después de haber recogido uno mismo la lluvia de oro y haberla puesto a salvo”²¹.

Sin embargo, y si hemos de profesar fe en los fundamentos de esta teoría, también en una empresa socialista existirían explotación de los trabajadores y retención de la plusvalía, esto es, del valor añadido que el trabajador crea con su esfuerzo. Incluso el socialismo se enfrentaría a la acusación de explotación del hombre por el hombre, aunque la plusvalía se diluyera en el todo social y no pasase a formar parte del capital atesorado por individuos concretos²². Además de no erradicar el supuesto mal de la

²¹ *El capital*, vol. I, 282-283.

²² Por otra parte, según la teoría de Marx, incluso un alto ejecutivo que recibe retribuciones escandalosamente elevadas está sufriendo explotación, pues, en el caso de que no posea algún tipo de titularidad sobre los activos de la empresa para la que trabaja, esta persona produce un exceso de valor que pasa a formar parte del capital de quienes se han constituido en dueños de la compañía. Obviamente, esta tesis sería disparatada y pervertiría el concepto de “explotación”, lo que nos deja entrever el verdadero foco de la crítica de Marx: no tanto el hecho de exigir al empleado que genere un incremento de valor sin cuya expectativa jamás habría sido contratado y cuya demanda es perfectamente legítima, sino la

alienación, el socialismo abocaría a una patente ineficiencia, al no ponderar correctamente los incentivos que motivan el trabajo, la creatividad del hombre y una óptima transferencia de la información entre los agentes partícipes en la economía.

La plusvalía sólo cobra sentido en el contexto de una cadena de trabajo. Si el trabajador se limitara a producir de modo aislado, sin el respaldo de una organización social específica que propicia el surgimiento de ese valor añadido, el fruto de sus manos se depreciaría notablemente. En el fondo, a lo que asistimos en este sistema es a un intercambio entre los intereses del empresario y los del trabajador. Marx tiene razón al sostener que el trabajador abre el grifo al capitalista (por cuanto comienza a trabajar y sólo después percibe su salario), pero sin la suma de iniciativa, coste de oportunidad y riesgo que impulsa a un empresario a embarcarse en su actividad (o que, por el contrario, le disuade de hacerlo), la fuerza de trabajo de aquéllos a quienes contrata no encontraría un canal apropiado para generar valor añadido, socialmente reconocible.

Lo que Marx no previó adecuadamente es una característica neurálgica del progreso social: gracias al desarrollo de la conciencia, a las luchas constantes entre segmentos de población con intereses antagónicos pero también coincidentes, ese egoísmo exacerbado que puede conducir al caos social más absoluto y a la iniquidad más desaforada ha sido mitigado paulatinamente.

La tecnología, las leyes, la ciencia, la conciencia del peligro al que nos exponemos, la responsabilidad intergeneracional, los valores..., ¿no representan instrumentos sólidos para avanzar en esa dirección? Por ejemplo, los sindicatos han jugado un papel imprescindible en la dignificación de las condiciones laborales de innumerables hombres y mujeres. Pues ¿quién mejor que los propios trabajadores organizados puede tener un conocimiento fehaciente de sus necesidades, tanto individuales como colectivas? El trabajo, como el dinero, no puede tratarse como un bien más de consumo. Constituye el requisito indispensable de la actividad económica, por lo que está sujeto a constricciones singulares. Esta constatación no impide, eso sí, que los sindicatos evolucionen, adaptándose valerosamente a las nuevas circunstancias y contribuyendo al progreso hacia mayores cotas de desarrollo tecnológico, así como hacia nuevas formas de trabajo que habrán de ser analizadas convenientemente. De hecho, y a día de hoy, la defensa del débil no exige encauzarse exclusivamente por mecanismos tan rígidos como los que nos ofrecen partidos y sindicatos.

Por otra parte, no podemos olvidar que nunca existe un antagonismo radical entre individuos y clases: los grupos enemistados pueden llegar a percatarse de las ventajas mutuas derivadas de promover un cierto grado de colaboración y de escapar de ese dilema del prisionero en que se hallan aherrojados; el capitalista necesita al trabajador, pero el trabajador necesita también al capitalista, al que emprende y arriesga para llevar a cabo un proyecto. Centrarse unilateralmente en el influjo del capital sobre el trabajo estaría tan injustificado como predicar que el trabajador explota el capital (iniciativa, dinero, riesgo...) del empresario. Capital y trabajo establecen una relación recíproca porque, en un sistema no esclavista, ambos esperan obtener beneficios de

medida de la remuneración. Lo que debe denunciarse es un salario cuya cuantía no se corresponda con el nivel de riqueza y desarrollo social, no la condición de asalariado.

esa interacción. Por supuesto, la superioridad de fuerzas de una parte sobre la otra debe compensarse mediante normas amparadas en los ideales de la justicia social, la igualdad de oportunidades y el respeto a los derechos inalienables del hombre, pero prohibir la posibilidad de fundar empresas privadas no sólo dañaría severamente la prosperidad de ese grupo social, sino que infligiría un grave atropello contra la libertad y cercenaría el ímpetu creativo del hombre.

La explotación, como tal, es inevitable en cualquier empresa humana que aspire a generar valor. Allí donde no hay apropiación privada de la plusvalía, encontramos apropiación colectiva de individuo, pues el todo social coloniza amplias esferas de la autonomía individual, hasta asfixiarla. Al no beneficiar a un único agente, puede parecer que el problema moral de la explotación se desvanece, pero no debemos olvidar que, en ambos casos, lo que contemplamos es la esclavitud del individuo, su sometimiento a una autoridad externa, su postración ante otros individuos o ante el Estado. Sólo la tecnología y el conocimiento liberan verdaderamente al hombre de semejante experiencia, porque lo emancipan de servidumbres materiales y psíquicas.

Las clases sociales y la lucha de clases existen (basta con examinar las diferencias de renta, patrimonio y oportunidades, aunque el conflicto pueda atemperarse), pues en muchos casos, aun sin presenciar un escenario de suma cero, es evidente que las parcelas de poder social y económico son intrínsecamente limitadas, y que unos grupos se afanarán en controlarlas en detrimento de otros. El progreso social y ético de una sociedad consiste en suprimir atroces perversidades, flagrantes atentados contra toda idea posible de dignidad humana, como los que se perpetraban en el Occidente en vías de industrialización del que Marx fue un testigo privilegiado, injusticias contra las que con valentía y espíritu humanitario alzó la voz este gran filósofo alemán. Pues, ciertamente, la economía no puede concebirse como una ciencia meramente gerencial, como la administración de recursos escasos, porque el factor humano resulta insoslayable; debe pretender, por tanto, constituirse en ciencia de la producción y de la distribución y debe satisfacer necesidades e ideales humanos, en una síntesis entre tecnología y cultura, entre materia y espíritu, que sella el grado de desarrollo de una civilización.

Sin embargo, lo importante es percatarse de que en la historia, sobre todo gracias a la tecnología, se crea valor y se rompe ese equilibrio de suma cero. Ambas partes pueden salir beneficiadas de una transacción que las involucra bilateralmente en la relación entre el capital y el trabajo. Los efectos de una plusvalía acaparada exclusivamente por el empresario se atenúan con el progreso técnico y con los avances sociales, por ejemplo, mediante su redistribución en forma de acceso universal a la sanidad, a la educación, al derecho al descanso y a otros bienes esenciales para el hombre. Pero si ninguna de las partes esperara ganar algo a cambio, jamás habría sido posible abordar ninguna empresa importante en la historia humana. Sólo la fuerza impuesta y tiránica habría conseguido congregarse esfuerzos y voluntades para acometer un gran proyecto.

Es la cruel paradoja de la historia: el sistema es injusto, pues subordina a unos hombres a otros²³, pero es al mismo tiempo necesario para ofrecer incentivos y pro-

²³ Clarividentes fueron estas palabras de Marx y Engels en *El Manifiesto Comunista*: “el proletariado, clase obrera moderna que sólo puede vivir encontrando trabajo y que sólo encuentra trabajo en la medida en que éste alimenta a incremento el capital. El obrero, obligado a venderse a trozos, es una mercancía

piciar el desarrollo de una tecnología que, sabiamente unida al conocimiento y a la reflexión ética, salvará al hombre de sí mismo. La extracción de la plusvalía de quienes no cuentan con otros medio de subsistencia que el intercambio de su fuerza de trabajo puede suavizarse mediante incrementos salariales y dividendos sociales, pero en el estado actual de la tecnología no puede eliminarse por completo. Por fortuna, el progreso se manifiesta en la necesidad de un menor trabajo físico humano para producir bienes de creciente valor añadido, así como en el diseño de una arquitectura jurídica que consagra los derechos fundamentales de cualquier individuo, con independencia de su posición en el proceso productivo, pues el hombre no se define únicamente por la posición social que ocupa: más allá de su condición de rico o pobre, la dimensión psíquica y cultural del ser humano no se agota en su estatuto dentro de la estructura social, porque siempre existe un valor en la individualidad, en la insondable e irreductible individualidad.

La denuncia de Marx es encomiable. Furiosa, apasionada y de honda vocación científica, desencadenó una serie de movimientos sociales que depararían importantes beneficios para la clase trabajadora. Todavía hoy somos deudores de este denuedo admirable por mejorar las condiciones de vida de la inmensa mayoría de la población, y todavía hoy nos escandalizamos de que el esfuerzo de algunos sea retribuido tanto en comparación con el de otros.

El fallo de Marx no estriba, por tanto, en el diagnóstico, sino en la solución preconizada, al menos por sus autoproclamados sucesores. Si la respuesta a la patente injusticia en que desemboca no sólo el capitalismo, sino en realidad cualquier sistema social, debe radicar en la adopción de un mecanismo de planificación central de la economía, inevitablemente incurrirémos en nuevas iniquidades. El poder sobre la producción (que, por cierto, no está garantizado, pues las teorías estaticistas olvidan que nada asegura el progreso económico en términos de innovaciones productivas: los individuos y las sociedades deben protagonizarlos, buscarlos activamente, si no quieren amustiarse) se transferirá de los capitalistas a los autoerigidos representantes de los trabajadores—la famosa “dictadura del proletariado”, tránsito inexorable hacia la sociedad sin clases—, y las cotas de control político sobre la vida de los individuos se tornarán asfixiantes, como demuestra la experiencia histórica vivida en los países donde imperaba el denominado “socialismo real”. La injusticia económica será sustituida por la injusticia política, y el afán igualitarista acabará por socavar clamorosamente valores no menos relevantes como el de la libertad. En lugar de canalizar inteligentemente los impulsos creativos de los individuos, los frutos más provechosos que la sociedad puede cosechar del anhelo de progreso y crecimiento de toda persona, se optará por extirpar el deseo de lucro, de propiedad y de legítima aspiración a convertirse en artífice de su destino, en arquitecto de su trayectoria vital.

De hecho, ¿puede alguien en su sano juicio pensar que los problemas del hombre se resuelven mediante una cuidadosa planificación colectiva de las acciones individuales? ¿Realmente es creíble la idea de que un burócrata puede calcular con exactitud los precios de los productos, como si la información distribuida entre los

como otra cualquiera, sujeta, por tanto, a todos los cambios y modalidades de la concurrencia, a todas las fluctuaciones del mercado”.

agentes que participan en un intercambio se conociera de antemano y no estuviera sujeta a toda clase de vicisitudes y de continuas fluctuaciones que reflejan preferencias, expectativas, la incidencia misma del tiempo, de los costes de la transacción, etc.? O, en el plano científico, ¿realmente habría progresado la humanidad si un planificador le hubiera revelado a Newton a qué investigaciones debía consagrar su indiscutible talento? ¿Acaso podía él saberlo mejor que el propio Newton? ¿Acaso ese planificador ha elucidado ya todo el elenco de necesidades y posibilidades del hombre, más allá de las básicas, de aquéllas cuya común raigambre biológica se manifiesta en todos los miembros de nuestra especie? “*Possunt quia posse videntur*”: una parte esencial de los logros del hombre dimana de su fe inquebrantable en sí mismo. A ojos de sus contemporáneos, algunos individuos parecían ilusos, ingenuos, locos; hoy los contemplamos como valientes aventureros del espíritu, como evangelistas del pensamiento libre y como egregios visionarios que guiaron a la humanidad por sendas inexploradas.

En definitiva, ¿quién posee esa mente omnisciente, de reminiscencias deíficas o cuanto menos arcangélicas, capaz de anticiparse al inescrutable flujo de los acontecimientos y de proclamar que entiende, aquí y ahora, cómo es y debe ser la sociedad?

El problema de esta clase de ideas radica, después de todo, en su férreo determinismo y en su falta de fe en el hombre. Un futuro abierto ofrece muchas más posibilidades al hombre que un porvenir ya incoado en el pasado y apuntalado en el presente. Deja espacio para la creatividad y la retractación. El futuro responde al poder innovador y a la audacia de la mente humana. Esta concepción se opone fervorosamente a las metafísicas históricas, denunciadas por un lúcido Popper, pues obstruyen el progreso de las ciencias sociales imponiendo necesidades apriorísticas que no se basan en el estudio de la realidad, sino en las veleidades del pensamiento. No existe un rumbo inexorable. El destino del hombre no puede profetizarse, sino imaginarse. El sueño no ha de sustituir a la realidad, sino impulsarla hacia metas enaltecidas. No hay un ideal apriorístico de sociedad más allá de aquél que expanda máximamente las posibilidades del hombre. Si nos liberamos de esencialismos y misticismos históricos, el voluntarioso empeño de edificar una sociedad cada vez más perfecta no engendrará una pesadilla, una sombra opresora, un horizonte distópico, sino una savia que fecunde las esperanzas, energías y conocimientos de la humanidad.

Por supuesto, sobreponerse al azar, a la mera contingencia natural e histórica que, en tantas ocasiones, frustra innumerables progresos humanos, constituye un signo incontestable de desarrollo. La ciencia y la técnica nos permiten anticiparnos a las eventualidades que puedan marchitar muchas de nuestras esperanzas. A su vez, los avanzados sistemas de seguridad social que hemos establecido en muchos países occidentales nos previenen frente a las arbitrariedades que inevitablemente se ciernen sobre todo individuo, sometido a los vaivenes de la lotería genética y de la rueda de la fortuna. Pero prevenir el efecto negativo del azar no significa obliterar por completo la indeterminación de la historia, el derecho del individuo a erigirse en maestro y no en siervo de su porvenir. Si verdaderamente queremos ser dueños valerosos de nuestro destino, en lugar de simples marionetas balanceadas en una obra escrita por manos ajenas a nuestra aquiescencia, debemos forjar nosotros mismos el futuro mediante el

conocimiento, la ética y la configuración de valores humanos que nos enaltezcan y ayuden a progresar.

He de confesar que nunca he entendido por qué Marx se mostraba tan optimista con su estación final de la historia: si la contradicción es inherente al hombre, si la existencia de un contraste rubrica la posibilidad infinita de progresar y de desbordar lo dado; si, en el fondo, no habría creatividad sin negatividad y dialéctica, profesar esa fe tan ciega en un sistema social de cuya alma se habrían erradicado violentamente las diferencias para que floreciera una uniformidad opresiva trasluce una estruendosa falta de imaginación. Los anhelos que hoy alberga el hombre quizás se les antojen vanos y ridículos a las generaciones venideras, quienes habrán coronado cimas de progreso tecnológico e intelectual tan elevadas que los problemas a cuyas adversidades trataba de dar respuesta el socialismo serán contemplados como debates obsoletos.

Abocar, en suma, la historia a un único e inapelable fin revela una inquietante pobreza de espíritu. No es deseable que desaparezcan plenamente las contradicciones en el seno de la comunidad humana; lo importante es encauzarlas de tal modo que contribuyan al progreso general y ensanchen la razón, el sentimiento y la voluntad. El verdadero socialismo, la auténtica realización del principio “de cada uno según sus posibilidades y a cada uno según sus necesidades”, sólo podría amanecer cuando la tecnología, la sensibilidad y el conocimiento hubieran liberado totalmente al hombre, y el individuo flotara grácilmente sobre la faz de la Tierra, sin urgencias materiales como las que hoy por hoy nos hostigan, sólo preocupado por el cultivo del intelecto y la expansión del deleite, sólo atraído por el amor, la belleza y la sabiduría.

Y, no lo olvidemos, es una simplificación flagrante hablar de sistemas económicos (el feudalismo, el capitalismo...) como si evocaran paradigmas inconmensurables, elecciones arbitrarias adoptadas por una u otra cultura. ¿Acaso no existía un cierto capitalismo en la Edad Media, con la creación de prósperos bancos en Génova y Venecia? ¿No plasma la evolución inexorable de los intercambios comerciales en un mundo en expansión, que derruía las barreras políticas y psicológicas imperantes en el universo medieval? Desde que surge el dinero late un germen de capitalismo. Por supuesto, el afán de acumular no se racionaliza con la eficacia que manifiesta el moderno capitalismo industrial (aspecto en el que incidió Max Weber con tanta brillantez en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*), pero no es osado sostener que todo intento de obtener la máxima rentabilidad del dinero invertido sugiere ya un modelo capitalista de organización económica. El capitalismo representa entonces el desarrollo ineluctable de la tecnología hacia formas más sofisticadas y poderosas de producción, con el consecuente incremento de las posibilidades y de las necesidades del hombre, conducente a nuevos escenarios económicos. El socialismo también ha vertebrado esta historia desde sus inicios, desde las primeras tentativas de humanizar un mundo injusto y de elevar el nivel de vida de los estratos más oprimidos de la sociedad, de los desheredados de la Tierra.

El auténtico socialismo sólo será factible cuando el eje de la producción se haya desplazado a las máquinas, a la tecnología, de forma que el hombre no precise del trabajo ajeno, y toda pirámide social se convierta en una perfecta circunferencia, sin bases ni cúspides, gracias a generar valor sin tener que explotar la fuerza de trabajo.

Será el socialismo tecnológico. Hasta que llegue ese momento, la subordinación del trabajador al gestor empresarial podrá moderarse y, desde luego, humanizarse, pero nunca extinguirse.

Sólo cuando la creatividad técnica y espiritual nos haya permitido franquear las barreras materiales más acuciantes despuntará un auténtico socialismo, ya no desgarrado por el dogmatismo, la intolerancia y el recelo hacia la libertad de los individuos, ya no acosado por la sombra de la ineficiencia, el atraso y la rigidez involutiva, sino vivificado por una fe inquebrantable en los lazos que armonizarán a nuestra especie. Buscará la justicia social no a través de una dolorosa lucha de clases, sino mediante la promoción de la fraternidad humana, del conocimiento y de la solidaridad, como lo vislumbró esa mente utópica y filantrópica que fue Richard Owen. Los hombres ya no deberán pugnar entre sí por la distribución de recursos escasos (fatalidad que, renacida como hidra de Lerna, ha desencadenado incontables guerras y migraciones a lo largo de la historia, muchas de ellas causantes del desmoronamiento de egregios imperios), pues gozarán de oportunidades incensurables de realización, inventiva y solidaridad. La fraternidad no se reducirá entonces a una vana exhortación moralizante que oculte el conflicto entre los seres humanos, sino que entrañará la búsqueda de las condiciones materiales y culturales que la hagan posible. El fin ético que propugna el socialismo ha de preservarse en este socialismo tecnológico, pues su ideal constituye el necesario contrapeso a la evidencia de una naturaleza y una historia tantas veces ajenas a las aspiraciones humanas. Una sociedad sin ideal, despojada de una meta asintótica hacia la que esforzarse en tender irrestrictamente, carente del deseo de edificar el mundo según los más altos y universales principios de la razón, se pliega ante leyes intolerables, como las emanadas por la naturaleza, y renuncia a ejercer una creatividad que acrisola, precisamente, el mayor don de la naturaleza al hombre, la bendición otorgada por millones de años de evolución lenta y dolorosa, la luz que nos capacita para elegir un nuevo mundo en el seno de nuestra conciencia, mucho más bello, exuberante y armonioso que el mundo natural.

Herbert Spencer (1820-1903)

En la filosofía de Herbert Spencer cristaliza el espíritu de una época. Fue testigo del espectacular crecimiento del Imperio británico y de cómo Inglaterra se convertía en la potencia dominante, en la sede de las mayores invenciones técnicas y de los principales adelantos económicos, en el epicentro de la civilización. Inglaterra, el país más industrializado del mundo, forjaba uno de los mayores imperios jamás conocidos, cuya superficie comprendía casi una cuarta parte de las tierras emergidas. ¿De dónde dimanaba el incontestable éxito de esta pequeña isla separada del continente por las gélidas aguas del Canal de la Mancha? Esta nación se había alzado hasta las cúspides del progreso social y económico porque abanderaba, más que ninguna otra, la ciencia y la técnica como motores de desarrollo.

Spencer era hijo de su tiempo, y la novedad inaudita que suponía la teoría de la evolución de Darwin imprimió un sello indeleble en su pensamiento. Él sentía el deber de extender los resultados de Darwin a la sociedad, de manera que su inmensa fuerza

explicativa no quedase constreñida al terreno biológico, sino que arrojase también su luz sobre el estudio del hombre y de su historia. Spencer propuso, así, una ley universal en el desarrollo de la naturaleza y del espíritu: la transformación de lo homogéneo en lo heterogéneo. Impelido por presiones externas, lo simple se diferencia progresivamente y desencadena estructuras más complejas, más “libres” y distintas. Este proceso permite maximizar la función de utilidad de una sociedad concreta, porque al dividirse el trabajo y, en general, la acción, el hombre se revela capaz de acometer nuevos desafíos y de incrementar sus fuerzas productivas.

Siempre me ha parecido intrigante que un hombre como Spencer no se percatara de la contradicción fundamental en que incurre su ley de la conversión de lo homogéneo en lo heterogéneo: ¿no camina la evolución hacia una mayor unificación, hacia una mayor “conciencia”, hacia una recapitulación de lo diferente? ¿No se dirige la evolución hacia una cima común a todos los hombres? La humanidad se diferenció muy pronto en grupos y culturas, pero ¿no observamos también una vigorosa dinámica que la orienta hacia niveles crecientes de unidad?

En este sentido, otro evolucionista, el paleontólogo y jesuita francés Teilhard de Chardin, entendió perfectamente que la complejidad no tiene por qué ser sinónimo de heterogeneidad²⁴: podemos concebir una conciencia colectiva que integre las diferencias y las subsuma en la belleza y la hondura de una unidad más abarcadora. De hecho, la filosofía de la historia de Spencer parcela irremisiblemente a la humanidad. Es cierto que una sociedad más evolucionada goza de mayores cotas de diferenciación, individuación y variedad, pero también lo es que logra armonizar esas distinciones en el espacio de una convergencia donde lo múltiple se fusiona en lo unitario, en un proceso muy similar a una ciencia que no se arredra ante la heterogeneidad de la naturaleza, sino que descubre las leyes fundamentales que gobiernan la totalidad del cosmos.

Lo reitero: hay algo admirable en las filosofías de Comte, Marx y Spencer. Pocos autores han osado descifrar las leyes y el sentido de la historia. En el seno de estas formulaciones magistrales, aun incompletas, parciales y simplificadoras, también hoy encontramos la estampa de un ansia de entendimiento cabal al que no creo que pueda renunciar la mente humana. Una filosofía que se arroga la posibilidad de esclarecer el sendero de la humanidad y de vislumbrar con nitidez su destino era tentadora, sobre todo en una sociedad, la victoriana, para la que las naciones más

²⁴ “Sólo el amor, por la misma razón de ser el único que debe tomar y reunir a todos los seres por el fondo de sí mismos, es capaz –y éste es un hecho de la cotidiana experiencia– pie dar plenitud a los seres, como tales, al unirlos. Y, en efecto, ¿en qué momento llegan a adquirir dos amantes la más completa posesión de sí mismos, sino en aquel en que se proclaman perdidos el uno en el otro? Y en verdad, este gesto mágico, este gesto considerado como contradictorio de “personalizar” totalizando, ¿no lo realiza el amor en cada momento y a nuestro alrededor, en la pareja y en el equipo? Y lo que ahora realiza de una manera tan cotidiana a una escala reducida, ¿por qué no podrá repetirlo un día a la de las dimensiones de la Tierra misma? La Humanidad, el Espíritu de la Tierra, la Síntesis de los individuos y de los pueblos, la paradójica Conciliación del Elemento y el Todo, de la Unidad y de la Multitud para que todas estas cosas consideradas utópicas y, no obstante, biológicamente tan necesarias, lleguen a adquirir cuerpo en este Mundo, ¿no sería suficiente que imagináramos que nuestro poder de amar se desarrolla hasta abrazar a la totalidad de los hombres y de la Tierra?” (*El fenómeno humano*, 149).

industrializadas de Europa (Inglaterra, Francia y Alemania) condensaban la meta última e inmarcitable de la evolución humana. La cultura englobaría las costumbres, los hábitos, las tradiciones y los valores de los diferentes grupos humanos, pueblos que, de forma ineluctable, se hallarían determinados a seguir un curso rectilíneo y uniforme hacia un puerto común: emular a las grandes potencias europeas. La superación de las distintas fases y estadios que atraviesa una cultura la catapulta necesariamente hacia un nivel más elevado, eximido de las contradicciones que tiñen los escalones inferiores: hacia la perfección, cuyos exponentes más señeros vendrían dados por los logros de la civilización europea.

Los acontecimientos del siglo XX, algunos esperanzadores, otros terroríficos, han asestado un duro golpe a la confianza evolucionista en el destino inexorable de la humanidad. Ese mismo Occidente que se vanagloriaba de sus hitos científicos, tecnológicos y económicos ha perdido paulatinamente la hegemonía, se cuestiona hoy su identidad y ha experimentado en sus propias carnes los fenómenos más atroces de destrucción, odio y fanatismo que se recuerdan.

El filósofo alemán Theodor Adorno sentenció: “escribir poesía después de Auschwitz es un acto de barbarie”. Yo creo, en cambio, que es un honroso y laudatorio acto de civilización declamar versos y ampliar la imaginación humana gracias a las virtudes del arte, de la ciencia y del pensamiento, pues al hacerlo, demostramos nuestro empeño por sobreponernos a la esclavitud de lo dado, sobre todo cuando la realidad exhibe el más trágico de los rostros. Sucumbir al pesimismo sella una derrota flagrante, porque pese a toda adversidad, la humanidad no tiene más remedio que caminar hacia un futuro que ella misma forje conscientemente. En cualquier caso, es cierto que esa misma fuerza productiva que ha permitido a Occidente industrializarse más que ninguna otra región del globo, y nutrir la epopeya de la ciencia con descubrimientos perdurables, ha sembrado también el germen del mayor poder destructivo que jamás ha tenido el hombre. Por ello, ¿hacia dónde se dirige toda cultura humana? ¿Tiene siquiera sentido plantearse este interrogante?

2.2. LOS MODELOS DE LA ANTROPOLOGÍA CULTURAL

Para responder a la pregunta sobre la naturaleza de la cultura, ese elusivo conjunto de costumbres, conocimientos, símbolos y destrezas, disponemos de paradigmas empíricos y conceptuales elaborados por la antropología. Esta rama, que comenzó a desarrollarse sistemáticamente en el siglo XIX, ha revelado las características comunes que comparten todas las culturas y ha ofrecido valiosas consideraciones sobre las instituciones que vertebran cualquier sociedad humana, por primitiva que se nos antoje. El estudio de la lógica interna de un pueblo, el análisis de su modo de vida, ha sido el objeto de la antropología cultural desde sus orígenes decimonónicos, y la abundancia de teorías, algunas contradictorias y claramente enemistadas, es una buena prueba de la fecundidad de esta área del saber, así como de la importancia de muchos de los interrogantes que contempla.

Todo modelo antropológico de la cultura debe abordar al menos tres problemas: primero, por qué todas las culturas, pese a lo dispares que se revelen ante nuestros

ojos, manifiestan atributos universales, unos invariantes que surcan edades y espacios; segundo, la existencia de diferencias inocultables entre una cultura y otra, la constatación de que los distintos pueblos han seguido itinerarios divergentes y han adoptado cosmovisiones no siempre armonizables; tercero, la relativa estabilidad que permea cualquier cultura, la evidencia de que un determinado pueblo subsiste como unidad coherente a lo largo del tiempo, y por ello confiere a sus miembros un sentido de identidad que moldea significativamente sus mentes individuales.

Dos grandes estrategias metodológicas surgidas en la antropología cultural son la aproximación sincrónica y la diacrónica. Los enfoques sincrónicos se centran en las estructuras sociales que arman una cultura, en sus constantes vitales con independencia de su evolución temporal. Toda sociedad humana se ve obligada a satisfacer un conjunto de necesidades de raigambre biológica, y para ello confecciona instituciones de distintos grados de complejidad. La antropología sincrónica examina cómo es una sociedad más allá de su itinerario histórico; la explora como un todo dotado de coherencia, como un sistema donde las partes se hallan plenamente imbricadas, pero rehúsa efectuar predicciones sobre su devenir futuro. Las ópticas diacrónicas, por el contrario, privilegian el análisis del desarrollo histórico de las sociedades y buscan enmarcar una determinada cultura en el lienzo más amplio de la historia humana. Dentro de cada una de estas aproximaciones, cabe identificar una tendencia más universalista —ya sea sincrónica o diacrónica—, interesada en subrayar los elementos comunes que vinculan todas las culturas, reflejos del impostergable fondo humano que comparten, y una de cariz más relativista, donde la cultura se toma como unidad indisoluble y se incide en su insobornable individualidad. Esta línea, cuya filiación intelectual la emparenta, genealógicamente, con la filosofía alemana de finales del XIX y, en especial, con la escuela histórica y el pensamiento de Dilthey, bucea en las cosmovisiones de cada pueblo como totalidades que remiten a sí mismas, como paradigmas inconmensurables que no revelan ningún plan universal en la historia, ninguna dinámica inexorable que oriente a la humanidad en una u otra dirección. Las antropologías de Franz Broas y de Alfred Kroeber se inscribirían en esta corriente.

Prima facie, es fácil percatarse de que un enfoque sincrónico despejará mejor la incógnita atingente a la estabilidad de las culturas, a la pujanza de sus elementos vertebradores, mientras que una óptica diacrónica esclarecerá de manera más efectiva la existencia de distintas culturas a lo largo del tiempo, pues examinará meticulosamente los cauces históricos recorridos por cada pueblo. ¿Y qué decir de la pregunta sobre las constantes compartidas por todas las culturas? Sin duda, una óptica sincrónica las desentrañará rigurosamente y convergerá con la sociología, pero un tratamiento diacrónico puede verter luz sobre cómo las distintas culturas, más allá de sus divergencias históricas, más allá de las contingencias del entorno y de las vicisitudes de la propia vida de ese pueblo, han exhibido rasgos comunes. No es aconsejable, por tanto, desechar prejuiciosamente cualquiera de estas metodologías. El investigador obtendrá pingües beneficios epistemológicos de ponderar cada uno de los enfoques, sobre todo en sus versiones más influyentes, para intentar extraer una idea genérica de cultura y, asintóticamente, un concepto universal de hombre.

El evolucionismo, el difusionismo y el particularismo histórico

A la escuela evolucionista le corresponde el honor de haberse erigido en la primera de las grandes metodologías antropológicas. La aparición de los libros *Primitive culture*, publicado por el británico Sir Edward Tylor en 1871, y *Ancient society*, del estadounidense Lewis Morgan (1877), suele considerarse el acta fundacional de la moderna antropología de la cultura.

Los escritos de Heródoto, Ibn Jaldún, Bernardino de Sahagún, Montaigne, Vico, Voltaire, Ferguson y Herder, pese a su indudable originalidad y creatividad, pertenecen a la infancia de la antropología cultural. Estas figuras precursoras fueron avezadas observadoras de los enclaves que visitaban y de los pueblos con los que interactuaban. Se plantearon preguntas profundas sobre la lógica interna de las distintas culturas y alumbraron nociones enormemente iluminadoras (pensemos en la *'asabiya*, utilizada fértilmente por el sabio andalusí del siglo XV Ibn Jaldún, autor de la monumental y ambiciosa obra *Al Muqqdimah*: el sentimiento de grupo como base de la cohesión social); sin embargo, el nacimiento de una metodología rigurosa de investigación tuvo lugar en la segunda mitad del siglo XIX.

Con el evolucionismo, la antropología alcanza su madurez. Este marco conceptual proporciona, por vez primera, un paradigma universalista de comprensión del desarrollo de las sociedades humanas. Al proyectar sobre el estudio de las culturas la destellante luz encendida por Darwin con *El origen de las especies* en 1859, Tylor y Morgan mostraron suficiente audacia (o temeridad, aunque siempre es más admirable la valentía que la mediocridad) como para proponer un esquema global que explicase el desarrollo de todas las sociedades humanas. No importa en qué cultura viva el individuo: todo hombre posee una naturaleza biológica y psíquica análoga, y las culturas, como productos elaborados por el hombre, están trenzadas por hilos conductores comunes.

Toda cultura se inicia con una fase que estos autores convinieron en denominar “salvajismo”, para después evolucionar hacia una etapa de barbarie, hasta finalmente coronar el reino de la civilización, con el surgimiento de los primeros Estados y la génesis de los más antiguos sistemas de escritura. Un esquema similar había sido propuesto, década antes, por el etnólogo y coleccionista alemán Gustav Klemm (1802-1867), para quien el estadio de salvajismo [*Wildheit*] cede el testigo a una etapa de domesticidad [*Zahmheit*], prolegómeno de la libertad de una cultura.

Para los evolucionistas existe una senda inexorable que todo grupo humano ha de surcar. Podrán experimentar altibajos, sinuosos meandros y vertiginosas transformaciones, y quizás no responder siempre a una dinámica unilineal, unívocamente orientada hacia una meta que se vislumbre con nitidez, pero es inevitable que la mente humana, y el agregado colectivo de mentes que constituye una cultura, evolucionen según mecanismos que se pueden vaticinar con prodigiosa certidumbre. Las formas más simples, fustigadas por necesidades adaptativas irreprimibles, evolucionan hacia estructuras orgánicas más complejas y diferenciadas. Así, desde un acervo de pensamientos elementales de cuya esencia son partícipes todos los miembros de la especie humana (los famosos “*Elementargedänke*” de Bastian), las culturas evolucionan hasta albergar pensamientos más sofisticados (los “*Völkerge-*

danke”). De modo similar, las sociedades primitivas afrontan los mismos retos, y sólo cabe una manera de solucionarlos eficientemente, por lo que los evolucionistas auguran un desarrollo parejo de todas las culturas, ramas de ese tronco común que nos vincula como humanidad.

Otros evolucionistas destacados son Sir James Frazer, para quien la antropología estudia las fases rudimentarias del desarrollo humano (en las creencias y costumbres de los pueblos salvajes, el investigador moderno contemplaría las reliquias de nuestro más remoto pasado), Theodor Waitz y Adolf Bastian, autores prácticamente coetáneos que enarbolaron una tajante diferenciación entre *Naturvölker* y *Kulturvölker*, Johann Jakob Bachofen, eminente estudioso del parentesco, para quien la ascendencia matrilineal antecedía cronológicamente a la patrilineal (hecho que asoció —erróneamente— con el matriarcado como sistema de gobierno anterior al patriarcado), John Ferguson McLennan, experto en el totemismo, fenómeno que consideraba la etapa inicial de la cultura, y Eduard Hahn, economista que introdujo una relevante distinción entre el cultivo con azada y el cultivo con arado para examinar el tránsito de las sociedades integradas por cazadores y recolectores a las culturas sedentarias, cuyo sistema de producción se basa en la agricultura y en la ganadería.

Es muy difícil desprenderse de un marco de comprensión evolucionista, capaz de explicar, por ejemplo, por qué muchos pueblos han adoptado sistemas de organización social y económica que coinciden casi al milímetro. Es evidente que la escuela evolucionista parte del prejuicio de que los elementos ausentes en la cultura occidental adolecen de un carácter más primitivo. Así, la ascendencia matrilineal sería inferior a la patrilineal (tesis que no justifica por qué en tribus muy rudas de Norteamérica el sistema imperante es el patrilineal). Sin embargo, es innegable que, en muchas ocasiones, ante escenarios similares se producen reacciones adaptativas parejas en el seno de un grupo humano. Es la fuerza implacable de la evolución, por lo que no es de extrañar que muchas culturas hayan asimilado concepciones del mundo comunes, e incluso motivos artísticos y arquitectónicos compartidos: la creatividad del hombre, que es el mismo ser en todos los pueblos, en todas las épocas y en todos los espacios, lo lleva a comportarse igual en términos generales y a orientarse hacia escenarios convergentes.

La escuela difusionista, epitomada en Leo Frobenius y Wilhelm Schmidt (o, en su versión extrema, el hiperdifusionismo panegipciaco, en Sir Grafton Elliot Smith, para quien el antiguo Egipto habría sido la fuente de toda civilización avanzada), se muestra más escéptica con respecto a la creatividad intelectual del hombre. No cree que toda cultura sea capaz de evolucionar aisladamente hacia estadios superiores de civilización. Las culturas sólo avanzan por contacto mutuo, cuando un pueblo más desarrollado influye sobre otro menos sofisticado. En lugar de estadios culturales, los difusionistas prefieren hablar de “áreas culturales”, en cuyo contexto resplandece la huella de una cultura que estampa su sello inconfundible sobre otra. Desde un centro más creativo, las innovaciones culturales se difunden cuan olas expansivas distribuidas circularmente. Así, y con el objetivo de dar cuenta de las principales invenciones de la humanidad y de cómo estos logros se habrían diseminado a lo largo y ancho del

globo, el padre Schmidt confeccionó una compleja teoría de ciclos culturales. Por tanto, la evolución respondería a contingencias históricas, no a un proceso inexorable, enraizado en la íntima naturaleza del hombre.

Preludiado por Friedrich Ratzel, evolucionista que, sorprendentemente, acentuó la falta de espíritu inventivo en la humanidad, fue el etnólogo alemán Frobenius quien ofreció la primera teorización sistemática sobre los “ciclos culturales” [*Kulturkreise*], asociaciones constantes de elementos económicos, sociales y espirituales que se habrían difundido y habrían propiciado progresos sustanciales para la humanidad. El alemán Fritz Graebner, especializado en las culturas de Oceanía y Melanesia, miembro destacado de la Escuela de Etnología de Viena, postuló que la cultura se difunde como un complejo y no a través de elementos aislados. Así, el ciclo esbozaría la extensión territorial en la que es posible descubrir rasgos materiales y simbólicos definitorios de una determinada cultura.

Amparado en criterios estratigráficos, de extensión y de compenetración, Schmidt llegó a identificar once grandes ciclos culturales.

Los ciclos arcaicos comprenden el ciclo central (protagonizado por pueblos nómadas que comienzan a usar el fuego, como los pigmeos), el ciclo austral, el ciclo ártico (caracterizado por la difusión de la caza, la pesca y la recolección en el plano económico y del chamanismo en el ámbito religioso) y el ciclo del búmeran en los pueblos australianos.

Los ciclos primarios engloban el ciclo patriarcal, totemista y de cazadores, diseccionado por extensas áreas de Sudamérica, Sudán y Nueva Guinea; el ciclo matriarcal, definido por una estricta ley de exogamia (norma que prohíbe el incesto, por lo que establece una frontera nítida entre la naturaleza y la cultura), una economía agrícola, una sociedad sedentarizada y la primacía de la religiosidad lunar, que tuvo como epicentros Nueva Guinea y el Congo; el ciclo patriarcal de nómadas pastoriles, cuyo ser supremo es el cielo, integrado por proto-indoeuropeos y por pueblos procedentes de las regiones altaicas (mongoles, manchúes y ural-altaicos).

Los ciclos secundarios nacen de la fusión de los ciclos arcaicos y primarios. En el ciclo totemista-matriarcal aparecen las primeras ciudades-estado; en el ciclo mixto de pastores y agricultores (desencadenado en Melanesia, Nueva Guinea y zonas de Sudamérica) se inicia el cultivo con arado (fecunda combinación de ganadería y agricultura) y la villa-aldea emerge como la unidad de organización social; en el ciclo totemista pastoril (protagonizado por los pueblos dravídicos del subcontinente indio) se produce la divinización del jefe y se intensifica el uso de la ganadería; finalmente, en el ciclo totemista-matriarcal-pastoril surgen las primeras civilizaciones de la humanidad: Egipto, Mesopotamia, China, India y las civilizaciones precolombinas (incas, mayas y aztecas). De este último ciclo brotaría nuestra propia cultura, heredera de sus importantes innovaciones sociales, económicas y religiosas.

Más allá de reconocer la loable tentativa schmidtiana de desvelar y sistematizar las principales revoluciones culturales del *Homo sapiens* hasta la consolidación de las grandes civilizaciones, no son pocos los autores que han puesto de relieve las

arbitrariedades y las contradicciones internas en las que incurre la selección de los supuestos ciclos culturales²⁵.

Obviamente, el difusionismo, compelido a postular un contacto directo entre culturas, no consigue explicar por qué civilizaciones que nunca han interactuado exhiben una cantidad tan desconcertante de rasgos comunes. La agricultura, por ejemplo, se descubrió simultáneamente en varias regiones de Oriente Próximo; la escritura se gestó de manera prácticamente simultánea en Egipto, Sumeria, India y China. ¿Tendremos que conjeturar implausibles encuentros entre miembros de estas civilizaciones, o fenómenos como el nacimiento del Estado, del monoteísmo, de la burocracia, de la división del trabajo e incluso de determinados simbolismos no son pruebas suficientes de que la mente humana posee características comunes cuyas virtualidades, sustentadas en la neurobiología, abocan a resultados parejos en escenarios similares? De hecho, no es de extrañar que la mayoría de los difusionistas abdique de una de sus enseñanzas fundamentales y adopte un punto de vista evolucionista en lo que respecta al desarrollo de la organización social de los pueblos.

A principios del siglo XX, muchos antropólogos rechazaron enfoques tan ambiciosamente generalistas como el evolucionista y el difusionista y perfilaron fines mucho más humildes para el estudio de la cultura. En lugar de proponer osadas reconstrucciones históricas a gran escala, abogaron por examinar las culturas desde ellas mismas. Así, Boas, padre de la antropología norteamericana, denunció las limitaciones del método comparativo practicado al unísono por evolucionistas y difusionistas. Propugnó, en consecuencia, un tratamiento más particularista de cada cultura, que emerge como un conjunto integrado funcionalmente. Como buen discípulo de la escuela histórica alemana, hastiado de las generalizaciones precipitadas en que incurrieran muchos antropólogos, diseñó un programa de investigación caracterizado por el énfasis en el rigor metodológico. A la larga, esta estrategia desembocaría en una mezcla de historicismo y relativismo, indudablemente exitosa a la hora de abordar culturas específicas, mas inquietantemente pobre en lo que concierne al estudio de la humanidad como un todo y al análisis de su desarrollo histórico.

En un celebrado artículo que lleva por título “Las limitaciones del método comparativo en antropología” (publicado en 1896), escribe:

“Hemos visto que el método comparativo puede esperar alcanzar los grandes resultados por los que está luchando sólo cuando basa sus investigaciones en los resultados históricos de las investigaciones dedicadas a dejar claras las complejas relaciones de cada cultura individual. El método comparativo y el método de la etnología método histórico, si puedo usar estos términos, han luchado por la supremacía durante mucho tiempo, pero podemos esperar que cada uno encuentre pronto su hogar y función apropiados. El método histórico ha alcanzado una base más válida al abandonar el engañoso principio de suponer conexiones en cualquier lugar que se encontrasen similitudes de cultura. El método comparativo, a pesar de todo lo que se ha dicho y escrito en su favor, ha estado notablemente desprovisto de resultados definitivos, y creo que no será fructífero hasta que no renunciemos al vano esfuerzo de construir una historia

²⁵ Para una crítica de los ciclos o círculos culturales propuestos por Schmidt, cf. M. Marzal, *Historia de la antropología*. Vol. II: Antropología cultural, 141ss.

sistemáticamente uniforme de la evolución de la cultura, y hasta que empecemos a hacer nuestras comparaciones sobre la más amplia y válida base que me he aventurado a perfilar. Hasta este momento nos las hemos ingeniado con medios de fortuna. Ante nosotros queda el grueso del trabajo por hacer”.

Con razón, Boas indica que el comparativismo peca de ingenuidad al suponer que los mismos efectos dimanen de las mismas causas. Sin embargo, esta consideración, certera, aguda y pertinente, no es óbice para señalar que, si constatamos efectos repetidos con innegable regularidad, será plausible postular algún tipo de conexión causal, alguna clase de mecanismo que lo justifique, ya sea en clave evolucionista o difusionista. ¿O deberemos plegarnos pasivamente ante la mera contingencia histórica y renunciar a cualquier tentativa generalizadora? ¿No es la ciencia la demostración más bella del poder explicativo que ostentan determinadas generalizaciones, siempre y cuando se hallen oportunamente contrastadas y rebasen el estadio de la simple especulación gratuita? ¿No se empequeñece el impulso intelectual humano y sus fuerzas creativas cuando el horizonte de la reflexión se constriñe a cuestiones demasiado concretas y angostas, como si se decretara una incomprensible prohibición sobre todo intento honesto y profundo de búsqueda de lo universal?

El funcionalismo

Otra de las grandes escuelas antropológicas en las que quiero detenerme brevemente es la funcionalista. El año 1922 marca un hito en el desarrollo de esta disciplina, pues en esta fecha se publicaron dos importantes libros de antropólogos generalmente adscritos a la corriente funcionalista: *Los argonautas del Pacífico occidental*, del polaco Bronislaw Malinowski, y el famoso estudio sobre los isleños Andaman escrito por el británico Alfred Radcliffe-Brown. El funcionalismo es eminentemente sincronicista: busca escrutar las constantes universales que vertebran un determinado grupo, una cultura, sobre la base de las instituciones que se ve obligada a forjar para satisfacer necesidades perentorias.

Radcliffe-Brown albergaba la pretensión de dotar a la sociología de un rigor homologable al de las ciencias naturales. Más que al examen de las contingencias históricas vividas por un pueblo concreto, el estudio de la cultura debería orientarse al análisis de las estructuras sociales comunes a todos los grupos humanos. La fisiología social desgranaría los elementos funcionales de una cultura, mientras que la morfología social abordaría sus características estructurales. El desarrollo debería entonces contemplarse como un proceso orgánico, fruto de la constante retroalimentación entre morfología y fisiología²⁶.

En *El método de la antropología social*, Radcliffe Brown se expresa de la siguiente manera: “este estudio histórico de la cultura nos aporta solamente un conocimiento

²⁶ Una expresión más completa de esta teoría la encontramos en el sociólogo norteamericano Talcott Parsons, para quien todo sistema socio-cultural en acción se enfrenta a cuatro imperativos funcionales ineludibles: la adaptación al entorno, la capacidad de alcanzar metas, la integración de las partes y el mantenimiento de unos patrones de comportamiento (aun en fase de latencia). Estas cuatro funciones esbozan los cuatro grandes sistemas que componen una cultura: el sistema biológico, el sistema de la personalidad, el sistema social y el sistema cultural propiamente dicho.

de los acontecimientos y de su orden de sucesión. Existe otra clase de estudio que propongo llamar ‘inductivo’, porque por sus fines y métodos es esencialmente semejante a las ciencias naturales o inductivas. El postulado del método inductivo es el de que todos los fenómenos están sujetos a leyes naturales, y que, en consecuencia, es posible descubrir y demostrar, mediante la aplicación de determinados métodos lógicos, determinadas leyes generales, es decir, determinadas afirmaciones o fórmulas generales, con mayor o menor grado de generalidad, cada una de las cuales se aplica a determinada gama de hechos o de acontecimientos. La esencia de la inducción es la generalización; un hecho particular se explica mediante la demostración de que es un ejemplo de una regla general. Se demuestra que la caída de la manzana del árbol y los movimientos de los planetas alrededor del sol son ejemplos de la ley de la gravedad. La ciencia inductiva ha conquistado un reino de la naturaleza tras otro (...). A nuestro siglo ha correspondido lo que faltaba: la aplicación de dichos métodos a los fenómenos de la cultura o de la civilización, al Derecho, a la moral, al arte, al lenguaje y a las instituciones sociales de todas clases. Así pues, existen esos dos métodos de tratar los hechos culturales, y, como son diferentes, tanto por los resultados que persiguen como por los procedimientos lógicos mediante los cuales intentan conseguirlos, conviene considerarlos como estudios diferentes, aunque relacionados indudablemente, y darles estudios distintos. Ahora bien, los nombres «etnología» y «antropología social» parecen muy adecuados a este fin, y propongo que se utilicen de este modo (...). Así pues, propongo reservar el uso del término etnología para el estudio de la cultura mediante el método de la reconstrucción histórica (...) y usar el término antropología social como nombre del estudio cuyo objetivo es formular las leyes generales subyacentes a los fenómenos culturales”.

La obsesión por identificar leyes parejas a las de la física o la química ha hipnotizado a numerosos antropólogos. Lo repito: me parece una tentativa loable, que expande los horizontes de la reflexión humana. Por desgracia, y en su mayoría, estas hipotéticas leyes poseen un valor explicativo exiguo. Suelen desembocar en principios triviales, que desde luego carecen de la potencia epistemológica inherente a leyes teóricamente análogas aceptadas en el ámbito de las ciencias naturales, como las de Newton. De hecho, las tres leyes de la mecánica newtoniana son cualquier cosa menos obvias. No en vano, la humanidad se demoró siglos en elucidarlas adecuadamente, y con frecuencia olvidamos lo difícil y heroico que fue el camino hacia la comprensión científica del universo, lo arduo que se reveló anexionar nuevas verdades al reino del conocimiento, la colosal tarea que emprendieron determinados individuos pasionalmente convencidos de que el cosmos obedecía a unos patrones discernibles mediante la razón, aunque desafiaban las intuiciones más arraigadas en las mentes de sus contemporáneos²⁷.

²⁷ Uno de los grandes científicos de nuestro tiempo, el físico Steven Weinberg, ha publicado un delicioso e inspirador ensayo consagrado a la narración del desarrollo histórico de nuestro conocimiento del universo desde las primeras civilizaciones hasta los albores de la ciencia moderna con Copérnico, Kepler, Galileo y Newton. En *To explain the world. The discovery of modern science* (Harper & Collins, Nueva York 2015), sorprenden no sólo la lucidez y la viveza del relato, sino la capacidad de análisis crítico, que le permite diferenciar nitidamente, por ejemplo, la ciencia alumbrada en el periodo helenista de la contribución específicamente occidental (árabe y europea) a la épica del conocimiento, al inagotable deseo de desentrañar los secretos de la naturaleza –a saber, la idea de un método de trabajo–.

Merece la pena detenerse en este punto, dadas sus implicaciones filosóficas. El nacimiento de la ciencia moderna discurrió en paralelo al abandono de prejuicios que habían anidado inveteradamente en el intelecto humano. Es razonable suponer que la Tierra es el centro del universo, porque no percibimos su movimiento y cada día contemplamos cómo el Sol se desplaza de Este a Oeste con ceremoniosa ecuanimidad. Sin embargo, Copérnico –con la honrosa excepción helenística personificada en Aristarco de Samos– arguyó de manera inversa y proporcionó un modelo que aspiraba a una mayor simplicidad matemática. Esta hipótesis resultó finalmente vencedora. Es lógico pensar que un cuerpo más pesado tarda menos tiempo en caer al suelo. Sin embargo, Galileo sometió esta intuición a la más escrupulosa comprobación experimental. La conclusión fue demoledora para este principio sustentador de la física aristotélica y del sentido común. Es legítimo creer que los planetas describen órbitas circulares. El círculo no sólo es la figura más perfecta de cuantas integran la geometría bidimensional, pues en ella todos los puntos equidistan del centro, sino que había cautivado vigorosamente la imaginación filosófica de pitagóricos y platónicos, como emblema de la más acrisolada plenitud. Sin embargo, Kepler, tras un ciclópeo y abnegado esfuerzo de recopilación de datos astronómicos que consumió décadas de su vida, se percató de que las órbitas planetarias eran elípticas (de hecho, un importante teorema de la física demuestra que cualquier trayectoria cónica –circular, elíptica...– es energéticamente estable). Es lícito conjeturar que los seres vivos pueden emerger de lo inerte, tal y como se observa en el caso de las larvas que enigmáticamente surgen en contextos hediondos. Sin embargo, Pasteur refutó contundentemente la teoría de la generación espontánea de la vida. La vida procede de la vida (aunque esta tesis probablemente sea incorrecta en lo atingente al origen de la vida).

Sin cuestionamiento de prejuicios no cabe avance de la ciencia. Esta tensión entre la evidencia presente, tentada de entronizarse como dogma, y la necesidad de imaginar e innovar es enormemente fecunda. Si la ciencia se ciñe desafortunadamente a las evidencias disponibles y amputa las alas de la imaginación, corre el riesgo de quedarse encallada y de engeguerse ante nuevas evidencias e inusitadas posibilidades.

En la historia de la matemática moderna nos topamos con un fenómeno similar. Sin apertura a lo aparentemente irracional, a nociones que desafiaban la lógica y el sentido común del momento, difícilmente se habrían protagonizado avances tan significativos como el que representó la invención del cálculo infinitesimal. Con sutil mordacidad, el célebre filósofo y obispo anglicano George Berkeley fustigó lo que él llamaba “*the ghosts of departed quantities*”, “los fantasmas de las cantidades desvanecidas”²⁸. Su crítica del incipiente método de las fluxiones alumbrado por Newton se basaba en una

²⁸ Cf. *The Analyst*, donde Berkeley se queja del falaz procedimiento matemático por el que primero se asume un incremento para después negar ese mismo incremento. Las fluxiones, las velocidades de los incrementos evanescentes, no serían ni cantidades finitas ni cantidades infinitamente pequeñas. No serían nada, sino entidades fantasmagóricas que, si bien ofrecen resultados importantes en el cálculo, obedecen a la exuberante imaginación de los matemáticos y constituyen un acto de fe, tanto o más profundo que el de la fe religiosa. Aunque no le falta razón a Berkeley, los trabajos de Cauchy y Weierstrass contribuyeron a fundamentar sólidamente el cálculo gracias a la noción de límite. Ante un descubrimiento tan prodigioso como el del cálculo infinitesimal era necesario tener un poco de paciencia y esperar a contemplar todos sus frutos...

evidencia incontestable: esta técnica matemática incurría en numerosas contradicciones (que concernían tanto al sentido como al referente de sus proposiciones), pues su nebuloso posicionamiento metafísico se balanceaba entre lo existente y lo inexistente, entre lo infinitamente pequeño y lo sencillamente ausente. Pero los elusivos infinitesimos, tanto los newtonianos como los leibnicianos, no sólo se revelaron susceptibles de la más rigurosa formulación lógica gracias a los matemáticos decimonónicos, sino que esconden una de las verdades más profundas de la filosofía y del pensamiento humano universal: la necesidad de apelar a lo infinito para comprender lo finito. Sin ese inexorable paso al límite, sin la convivencia con cantidades evanescentes que se aproximan indefinidamente a cero, la mente sería incapaz de computar las áreas cubiertas por figuras curvas. En el cálculo infinitesimal cristaliza entonces una de las creaciones más admirables de la especie humana, una maravillosa fusión de realidad e idealidad, en un vínculo inquebrantable que no hace sino evocar la más viva esencia del intelecto, obligado a morar entre dos esferas, entre lo existente y lo posible, entre el severo mundo de la materia y el dúctil cosmos de las formas matemáticas.

En lo que respecta a la antropología funcionalista, y más allá de constantes tan firmemente enraizadas en la biología que en realidad han sido desveladas por esta ciencia natural, ¿qué profundos principios ha desentrañado sobre la organización de las culturas y las operaciones de la mente humana? ¿Qué desafío ha lanzado contra intuiciones inmemoriales del hombre? Habrá ofrecido consideraciones más o menos iluminadoras sobre las manifestaciones de la cultura, pero no puede decirse que haya descubierto sus leyes más íntimas. No es de extrañar que un perspicaz discípulo de Radcliffe-Brown, Sir Edward Evans-Pritchard (1902-1973), quien investigó a los pueblos azande y nuer, concibiera la antropología social como una disciplina eminentemente histórica y humanista. Los sistemas morales de la cultura serían intrínsecamente irreductibles a mecanismos naturales descritos mediante inquebrantables leyes científicas, por lo que la antropología estudiaría proyectos, no procesos ateleológicos, y su método radicaría más en la interpretación que en la explicación, más en el *verstehen* que en el *erklären* (por emplear la célebre distinción de Dilthey).

En el caso de Malinowski, su combinación de estudios de campo con análisis teóricos le llevó a desarrollar un sofisticado modelo funcionalista. Según él, las culturas establecen instituciones para saciar sus necesidades, ordenadas en grados crecientes de complejidad. Las necesidades primarias dimanarían de impulsos biológicos ineludibles, como la reproducción, la nutrición y la protección. Humanos y animales las comparten. En el hombre, el campo de las necesidades se ensancha asombrosamente, lo que exige erigir instituciones diversas que las satisfagan oportunamente. Por ejemplo, la vida humana discurre a través de cauces más ricos que la senda marcada por las necesidades primarias. Surgen entonces necesidades derivadas que se encuentran ausentes en otras especies animales, como la renovación del aparato cultural, la elaboración de un sistema económico y la educación de las nuevas generaciones. En la cúspide de las necesidades de una cultura se situaría la vida simbólica de un pueblo: su arte, su religión, su conocimiento, sus actividades lúdicas, su deleite.

Malinowski contempla la cultura como un sistema orgánico e integrado, donde cada institución realiza una función propia, destinada a responder a requisitos que, en último término, dimanarían de fuentes biológicas (el postulado de una dependencia

similar entre cultura y biología teje también la obra de Arnold Gehlen). Todo, tanto en el plano individual (y es preciso reconocer el mérito de Malinowski, al haber atribuido gran importancia al individuo, más allá del énfasis en relaciones sociales cuya rigidez, en otros marcos antropológicos, suelen fagocitar al hombre singular que vive, actúa y configura una cultura) como en el colectivo, se imbrica inextricablemente con todo, hilvanado en una gigantesca costura que no parece dejar nada al azar.

Por supuesto, el prejuicio básico de este planteamiento estriba en su asunción de que todo en la cultura cumple una función, algo que no tiene por qué ser verdadero, o al menos discernible con nitidez. Existen dimensiones de la cultura que pueden brotar de puras y casuales contingencias históricas, o de la simple subjetividad de sus artífices, o de la creatividad de un pueblo que se sobrepone a los impulsos biológicos. Además, las tesis funcionalistas corren el riesgo de limitarse a describir cómo se organiza una sociedad, amparadas heurísticamente en el principio legítimo de que una cultura representa un todo orgánico y cohesionado, pero difícilmente consiguen explicar el cambio, la dinámica histórica protagonizada por un pueblo. Si todo se hallase tan admirablemente insertado en una red de dependencias funcionales, ¿por qué se modifican las culturas? ¿Sólo por acontecimientos adventicios, por influencias externas? ¿No subsiste ninguna fuerza motriz interna al hombre y a las sociedades que auspicie esa metamorfosis continua a la que asistimos en el escenario de la historia, proceso plagado de resistencias, contradicciones y catástrofes, pero movimiento que, a la larga, conduce a la preconizada superación del hombre por sí mismo?

Como sucede con cualquier planteamiento sincrónico y estático de la cultura, el problema del funcionalismo reside entonces en la flaqueza de sus postulados. Porque, en efecto, la función que cumple una institución social concreta es el resultado de un proceso sumamente complejo, cuya finalidad podría haberse realizado a través de caminos alternativos. Suponer que existe una vía única para satisfacer una necesidad específica encierra una falacia. Claramente, y desde una perspectiva rasamente funcional, todo cumple una función diáfana y delimitada, pero esta tesis oculta una *petitio principii*, pues no sólo asume instintivamente que todo debe satisfacer una función (aseveración trivial, cuya idea de función es tan laxa que sirve para definir prácticamente cualquier actividad cultural), sino que se exige de demostrar que cabía un solo modo de alcanzar esa utilidad biológica y cultural sobre cuyas ventajas concentra la fuerza de su análisis.

Por tanto, ni el funcionalismo clásico de Malinowski ni el funcionalismo estructural de Parsons explican realmente nada, sino que portan, implícitos, axiomas no probados, cuya debilidad lastra gravemente sus afirmaciones. Sin una investigación histórica de las causas efectivas que desembocaron en la forma específica adoptada por una cultura, el riesgo de sucumbir a apriorismos tentadores por su facilidad explicativa es demasiado serio como para subestimarlos. El azar, las contingencias históricas y, en muchos casos, las motivaciones, los conocimientos y las creencias de los miembros de una determinada sociedad constituyen factores explicativos tanto o más importantes que la hipotética utilidad funcional emanada de una cierta institución. Pretender arrumbarlos, como si se tratara de principios oscurantistas y precientíficos, es igualmente oscurantista y precientífico, porque la ciencia ha de atenerse a los datos, no eliminarlos o inventarlos según convenga. La antropología deberá proporcionar explicaciones

racionales de esos datos, pero no suprimirlos si parecen incómodos para un planteamiento unilateralmente infraestructural, afanado en disipar por completo toda sombra de subjetividad y creatividad individual en el seno de una cultura. Semejante actitud, profundamente dogmática, destierra la esfera de lo mental como factor significativo para el desarrollo de una cultura, por lo que claudica ante una nueva superstición²⁹.

La actitud antagónica –contagiada de un análogo y regresivo dogmatismo– consistiría en negar la existencia de “la sociedad” y de una teórica mente colectiva, con el alegato de que nuestras constataciones empíricas siempre se circunscriben a mentes individuales en interacción. Desde este ángulo, la postura verdaderamente científica exigiría basar cualquier análisis de la cultura en el individuo, tal y como propugna, por ejemplo, el individualismo metodológico de Weber.

Sin embargo, y conscientes de que esta óptica generaría innumerables problemas, pues es imposible abarcar todos los niveles individuales en el análisis de una cultura, sino que hemos de condensar esos estratos de complejidad y trascender el reino de lo puramente psicológico para explorar el ámbito de lo sociológico –el de la cultura como un todo–, es evidente que necesitamos un enfoque propiamente cultural. Reducir la sociedad a una simple proyección de la mente singular sería tan engañoso como calificar al individuo y sus motivaciones de meros epifenómenos de la colectividad. La sociedad existe objetivamente en las relaciones que establecen los distintos individuos, pero desligarla de las preferencias, elecciones e imposiciones que brotan de las mentes individuales es siempre un error, sólo disculpable en virtud de los réditos explicativos que puedan obtenerse gracias a semejante generalización. Excluir la mente de la evolución de la cultura y condenar toda alusión a deseos, motivaciones, creencias y elecciones como anacrónica, ¿no olvida que el gran horizonte de la ciencia yace en la comprensión objetiva de la mente y del pensamiento?

Por ello, lo que a muchos –anclados en un conductismo mecánico y empobrecedor– se les antoja contrario al espíritu de la ciencia está llamado a beneficiarse del poder explicativo de la neurobiología, auténtico sustento de la psicología. No es descartable que, en unas décadas, las explicaciones en términos de deseos y motivaciones individuales gocen de un carácter tanto o más científico que las investigaciones escudadas unilateralmente en factores sociales, ecológicos y tecnológicos.

²⁹ En palabras de Conrad y Demarest, “la sociedad no consiste en órganos somáticos armoniosamente coordinados, sino más bien en individuos, familias y subgrupos cuyas metas no son necesariamente idénticas y cuyos intereses acaso no coincidan con las necesidades ‘funcionales’ o ‘adaptativas’ de la totalidad del sistema social. Además, la desigual distribución de poder en las sociedades complejas conduce a menudo al dominio de intereses individuales, de pequeños grupos o de clase, aunque éstos sean inapropiados para el conjunto de la sociedad (...). Esta realidad discordante difiere profundamente de la idea hipotética de que las instituciones sociales o los rasgos culturales individuales existen porque satisfacen necesidades básicas *comunes* (como querría el funcionalismo de Malinowski) o porque mantienen la ‘armonía’, ‘la coherencia interna’ y la ‘unidad funcional’ de la estructura social (como sostiene el funcionalismo estructural), o incluso porque son ‘adaptativos desde el punto de vista ecológico’ (como aseguran los materialistas culturales). Así pues, la falacia de la ‘metáfora orgánica’ que comparten funcionalistas, estructural funcionalistas y ecólogos culturales materialistas acarrea también, como corolario, la incapacidad para explicar la ‘inadaptación’ o el derrumbamiento de las civilizaciones” (*Religión e imperio*, 242-243).

Combinar ambos paradigmas es una cuestión de destreza, y ante todo requiere prestar atención a los fenómenos históricos tal y como han acaecido objetivamente, sin rápidos reduccionismos a un pequeño elenco de factores que sean del agrado del investigador.

La escuela “Cultura y Personalidad”

La antropología del siglo XX resulta ininteligible sin la huella grabada por Sigmund Freud, quien consagró obras como *Tótem y tabú*³⁰ y *El malestar en la cultura* a esta temática. La rúbrica de sus ideas brilla con particular intensidad en la denominada “escuela cultura y personalidad”, cuyo representante más ilustre es la antropóloga norteamericana Ruth Benedict (1887-1948). Su sugerente síntesis de antropología y psicología revela dimensiones fundamentales de la cultura, que han de ayudarnos a clarificar este concepto tan elusivo.

Para Freud, la cultura nace de la represión de impulsos profundamente arraigados en la naturaleza humana, como el ansia de placer sexual (probablemente la mayor felicidad “cuantitativa” que puede el hombre alcanzar por unidad de tiempo), sin cuyo control las energías del individuo se desbocarían e impedirían armonizarse con los requisitos del existir social. Por ejemplo, toda cultura exige la prohibición del incesto (las excepciones se circunscriben a casos puntuales, como su tolerancia en determinadas dinastías egipcias para preservar el poder en el seno de esa familia), el sacrificio de una posibilidad natural en aras de un bien que redunde en beneficio del ímpetu civilizatorio. Esta dolorosa inhibición de pulsiones latentes en la psicología humana, que demanda el pago de un alto precio, propicia, sin embargo, la génesis de la cultura, creación indudablemente provechosa para el hombre, porque le proporciona bienes –protección, colaboración, conocimiento...– que jamás conseguiría adquirir con sus solas fuerzas. Pero esa energía inconsciente, sublimada en el espacio de la cultura, jamás se apaga por completo, y reaparece de continuo, a veces veladamente, otras de manera estruendosa.

El rol de la cultura como instancia represora, que restringe la irrefrenable energía psíquica del hombre, lo subrayará un discípulo de Freud, el norteamericano Abram Kardiner (1891-1981). A su juicio, las instituciones primarias influyen directamente sobre la disciplina del individuo (por ejemplo, la familia); las instituciones secundarias alivian las tensiones emotivas generadas por la coerción que ejerce la inevitable losa de la cultura. Así, fenómenos como el arte y la religión cumplirían un papel inestimable para la supervivencia de una cultura, al mitigar la tensión producida por la contención de impulsos sólidamente enraizados en la psicología humana.

En sintonía con Freud, Benedict se propuso analizar la psicología de los pueblos. Para ello, prestó atención a los rasgos definitorios de una cultura, como si fuera posible postular la presencia de una “mente colectiva”, o de un inconsciente genérico: de un

³⁰ Es loable que Freud tratara de buscar una explicación para la prohibición –prácticamente universal– del incesto y la existencia de leyes exogámicas en casi todas las culturas; lo que no podemos aceptar es la elaboración de un mito histórico inverificable con el objetivo de despejar esta incógnita. Nos referimos, por supuesto, al parricidio primordial y al banquete totémico que postula en esta obra.

todo que es más que la suma de sus partes, al igual que en la noción psicológica de *Gestalt*, irreductible a la mera agregación de sus elementos constitutivos. Frente a los argumentos esgrimidos por Malinowski, ese “todo” de la cultura no se confina a la satisfacción de necesidades biológicas mediante la forja de lazos sociales capaces de integrar a los individuos a través de las instituciones, sino que expresa una mentalidad, una personalidad común, una identidad fraguada por los impulsos dominantes.

El espíritu de un pueblo se manifiesta entonces en su arte, en su organización social, en su idiosincrasia: en los patrones conductuales que prevalecen inconscientemente en su cultura. Se trata de un todo que, a semejanza de los sacramentos católicos, imprime carácter sobre el individuo. Así, algunos pueblos, como los pima del suroeste de Estados Unidos, son, para Benedict, de comportamiento introvertido y apolíneo, enamorados del orden y de la estabilidad, frente a otros que, como los dobu de Nueva Guinea, revelarían una psicología esencialmente dionisiaca, más apegada al furor, al éxtasis, a la exaltación del flujo anárquico en la vertiginosa vida espiritual del hombre. Asistimos aquí a la psicologización de las *Weltanschauungen* de Dilthey. Otros antropólogos generalmente ubicados en esta tendencia, como Alfred Kroeber y Clyde Kluckhohn, buscarán también abstraer patrones conductuales de los comportamientos individuales, pero propondrán distinciones ulteriores entre, por ejemplo, patrones fácticos y patrones ideales (que desvelaría la información más profunda sobre la estructura social de un pueblo).

Ciertamente, esta idea es inspiradora, y aunque adolece de una excesiva propensión a las generalizaciones, arroja una luz vigorosa sobre la naturaleza de las diferentes culturas. Asume la realidad del “súper-yo” freudiano, y quizás estribe aquí su mayor carencia, porque toda alusión a mentes colectivas, conscientes o inconscientes, se topa con la ardua barrera de las evidencias empíricas, que remiten exclusivamente a cerebros individuales en interacción, pero singulares al fin y al cabo. Lógicamente, la vida social configura irremisiblemente esos cerebros individuales, moldura su plasticidad y modifica en muchas ocasiones la personalidad del individuo, pero de ahí a postular la existencia de un “súper-cerebro” social dista un abismo infranqueable. En términos epistemológicos, el todo no tiene por qué exceder el nivel de la simple suma aritmética de sus partes. No siempre el todo es más que la suma de las partes, y si en ocasiones nos vemos tentados de ceder a esta idea organicista, de corte aristotélico y teleológico, embriagados por la subsistencia de una forma sustancial irreductible al cúmulo de componentes materiales de un cuerpo, quizás se deba a la ignorancia científica, al misterio que aún oscurece esa cuestión, pero que en un futuro posiblemente se despeje mediante un análisis mecanicista.

Aunque sería arriesgado incluir a Carl Gustav Jung (1875-1961) en esta corriente, es indudable que su enfoque psicológico en el estudio de la cultura guarda una íntima relación con la postura adoptada por los mayores exponentes de la escuela “Cultura y personalidad”. Conviene detenerse en el concepto más importante que nos lega la antropología jungiana: la noción de un inconsciente colectivo plasmada en arquetipos universales, idea a su vez emparentada con los *Elementargedänke* de Bastian y en la que también se aprecian reminiscencias de las “representaciones colectivas” de Lévy-Bruhl. Es indiscutible que la categoría de lo arquetípico se halla emparentada con la filosofía platónica, cuyas resonancias en el platonismo medio y en el neoplatonismo

son innegables. En Filón de Alejandría nos topamos con ella (*De Opificio mundi*, 69), en el contexto de cómo se plasma la imagen de Dios en el hombre. En el *Corpus Hermeticum* Dios es identificado con “la luz arquetípica”. Y, por supuesto, en el Pseudo-Dionisio Areopagita descubrimos continuas alusiones a este importante principio metafísico (cf. *De caelesti hierarchia* II, 4; *De divinis nominibus* II, 6).

Tal y como lo emplea el psiquiatra suizo, el concepto de “arquetipo” peca de un carácter sumamente ambiguo. En la evolución intelectual del afamado representante de la psicología profunda encontramos trazas de esta oscuridad definitoria. Si en una publicación temprana como *Psychologischen Typen*, de 1921, había empleado la noción neurológica de “engrama”, en “Über die Archetypen des kollektiven Unbewissten”, de 1934, esta idea será sustituida por la de “arquetipo”. Sin embargo, la comprensión subyacente permanece prácticamente inalterada, pues en este texto escribe “un estrato en cierta medida superficial de lo inconsciente es, sin duda, personal. Lo llamamos *inconsciente personal*. Pero ese estrato descansa sobre otro más profundo que no se origina en la experiencia y la adquisición personal, sino que es innato: lo llamado *inconsciente colectivo*”³¹.

Para Jung, el inconsciente colectivo revela unas incuestionables connotaciones filogenéticas, como si se tratara de un verdadero mapa mental impreso en el cerebro de los hombres y transmitido de generación en generación. Es cierto que, en muchos lugares, Jung entiende el arquetipo como una disposición de la psique humana a adquirir determinadas representaciones que, en forma de exuberantes leyendas, sueños y fantasías, se repiten en innumerables culturas y períodos históricos, pero las relaciona con pautas de conducta psico-biológicas³². Resulta fácil percibir la semejanza de esta idea con el aparato de categorías apriorísticas que Kant atribuye al entendimiento humano, como estrategia para preservar la necesidad y la universalidad del conocimiento ante la inexorable parcialidad de la experiencia fenoménica. Sin embargo, lo que para Kant es partícipe de la conciencia, pues conforma el núcleo del “yo pienso” (el *ich denke*), en Jung adquiere una naturaleza inconsciente, como si evocara un “yo no pienso”.

Los cinco arquetipos fundamentales latentes en el inconsciente humano son para Jung el *anima* (lo eterno-femenino), el *animus* (lo eterno-masculino), la sombra (identificable con la totalidad de lo inconsciente, con lo oscuro y recóndito que habita en el seno del espíritu), la persona (la máscara que en todos encubre distintas personalidades) y el sí-mismo (el más relevante de todos, pues en él cristaliza la totalidad del hombre, el culmen del proceso de individuación). Esta hipótesis es difícilmente conciliable con nuestros conocimientos biológicos. La mente hereda, sí, algunas estructuras neurobiológicas que la capacitan para ejercer funciones psíquicas de orden superior, pero no está demostrado que lleve incorporada ninguna idea apriorística transferida genéticamente. Los mitos y los símbolos dimanen de la creatividad de las culturas, no de mecanismos filogenéticos hipostasiados.

En este sentido, la interpretación de Karl Kerényi³³, quien contempla lo arquetípico y su condensación en ricos mitologemas, en motivos que se repiten en las grandes

³¹ “Sobre los arquetipos de lo inconsciente colectivo”, 179.

³² Cf. C. G. Jung, *Símbolos de Transformación*, 171.

³³ Cf. K. Kerényi, “Die anthropologische Aussage des Mythos”, 319.

epopeyas culturales de la humanidad, desde el *Mahabharata* hindú hasta el *Kalevala* finlandés, como una manifestación de la universalidad de muchas de las realidades a las que se han enfrentado los hombres desde tiempos inmemoriales, es mucho más clara y contrastable. De hecho, los arquetipos pueden analizarse desde marcos evolucionistas o difusionistas, pero en cualquier caso desde un ángulo histórico y cultural, no psicogenético. Algunos procederán de préstamos culturales perfectamente discernibles; otros brotarán de reacciones análogas ante situaciones análogas. La convergencia de representaciones simbólicas rubricará así la común pertenencia a la especie *Homo sapiens*. Desde esta perspectiva, no le falta razón a Jung al subrayar la naturaleza biológica de las expresiones arquetípicas, pero a nuestro juicio yerra al atribuirle no a la facultad humana (un cerebro dotado de capacidades parecidas, con independencia de la cultura), sino a la materia concreta, a la representación específica.

El estructuralismo

El longevo autor belga Claude Lévi-Strauss (1908-2009) ha sido el padre de una de las escuelas antropológicas más fértiles del pasado siglo: el estructuralismo. Nacido en Bruselas, este investigador de la cultura conjugó hábilmente métodos en los que convergían el marxismo, el psicoanálisis y la lingüística de Saussure y Jakobson. Al igual que los grandes sociólogos franceses (Durkheim, Lévy-Bruhl, Mauss...), no perdió de vista la preciosa importancia de dos preguntas: qué elementos dotan de unidad a una cultura y por qué surgen diferencias nítidas entre unos y otros pueblos. Para ello, efectuó estudios exhaustivos sobre tres fenómenos capitales para la comprensión de una cultura: las alianzas, el parentesco y los mitos (que contemplaba como regularidades inconscientes, si bien estructuradas, del pensamiento humano).

Lévi-Strauss fue decidida y casi furibundamente anti-evolucionista. Condensó este talante en un famoso adagio: “mi inteligencia es neolítica”. ¡Qué funesta falta de clarividencia desdeñar los datos objetivos, cuyas evidencias avalan, por ejemplo, que la ciencia ha transformado radicalmente nuestra visión del mundo, pues, aunque preservemos recurrencias y necesidades cuasi perennes, el crecimiento evolutivo no niega lo anterior, sino que lo supera!

Lévi-Strauss aspiraba a mostrar que las mismas constantes cognitivas comparecen en la mente del hombre primitivo y en la del hombre moderno. Si Lucien Lévy-Bruhl había teorizado sobre las diferencias esenciales entre la mente del hombre primitivo, regida por consideraciones mágicas, analógicas y metafóricas, y la del hombre moderno, dominada por la lógica y el esclarecimiento de relaciones racionalmente aprehensibles, Lévi-Strauss se manifestó enérgicamente contra esta postura. Para él no existe evolución auténtica en el seno de la cultura. La mente humana no puede progresar realmente hacia formas más elevadas. Rígidos esquemas binarios la atrapan desde la prehistoria y confeccionan una sutil cárcel de esquemas intelectuales de la que nadie puede liberarse verdaderamente. Firmes categorías apriorísticas avasallan la mente humana e impiden esa hipotética evolución hacia estadios superiores de conciencia. Ese catálogo de categorías apriorísticas es conceptualmente similar, por cierto, al que ofrece Kant en su obra cumbre, la *Crítica de la Razón Pura*, para justificar –según

él— que ideas como la de causalidad no broten de la experiencia, sino que se hallen implantadas en el sistema de procesamiento cerebral de los humanos.

¿Qué es entonces la cultura para Lévi-Strauss? Semejaría una gramática que los hablantes emplean inconscientemente, un conjunto de reglas asumido de forma implícita y de cuyo influjo es imposible eximirse. Si, en su *Curso de lingüística general*, el célebre estudioso suizo Ferdinand de Saussure (1857-1913) había defendido un paradigma en el que el signo lingüístico constaba de dos partes, el significante y el significado, en mutua relación gobernada por unas reglas sintácticas que obligan a estructurar el discurso según cánones concretos, Lévi-Strauss proyectará un enfoque análogo sobre la cultura. En su seno existen universales latentes, comunes a todas las gramáticas, que fungen como reglas sintácticas implícitas, capaces de conferir a todas las culturas una estructura profunda sustancialmente idéntica, pese a la diversidad de espacios y tiempos. Las estructuras constituyen modelos cognitivos de la realidad, imprescindibles para sobrellevar la vida. Gozan de independencia con respecto a la conciencia, y representan el sustrato último (y por tanto vacío) de la realidad. Lo inconsciente emerge así como el auténtico *locus* de la cultura, hilvanada por redes de significado que remiten a una gramática sobre la que el pensamiento humano carece de control objetivo.

Los individuos asumen inconscientemente esta gramática universal de la cultura, este sistema de nexos inmanentes, esta teleología ciega y maquina del espíritu en la historia. Aunque vivan embrujados por la ilusión de una acción consciente y creadora, en verdad yacen aherrojados por estructuras inflexibles, de las que no pueden emanciparse. La mente humana posee esquemas apriorísticos inconscientes, pares binarios que la impregnan atávicamente y la conminan a parcelar dialécticamente la mutabilidad del mundo en cielo y tierra, noche y día, caliente y frío, masculino y femenino.

Curiosamente, cabe preguntarse si tales duplicidades no obedecen, después de todo, a las evidencias empíricas: a que, efectivamente, existen el cielo y la tierra, la noche y el día, lo caliente y lo frío, lo masculino y lo femenino. Se trata, claro está, de grados de percepción (no existe “lo caliente en sí”, sino una escala térmica susceptible de ser detectada por nuestros termorreceptores), pero distinguir entre lo caliente y lo frío es absolutamente legítimo. Además, otras constantes hondamente asentadas en la idiosincrasia de todas las culturas no se estructuran binariamente. Pensemos, por ejemplo, en cómo ciertas lenguas (el árabe, el hebreo...) admiten tres casos relativos al número (singular, dual y plural), o —tal y como sucede en el sánscrito, el griego clásico y el latín— tres casos en lo atingente al género (masculino, femenino y neutro). En algunas ocasiones, la ventana que permite a la imaginación contemplar el mundo no es binaria o ternaria, sino cuaternaria, como ocurre con las estaciones del año. Muchas culturas imaginan cuatro estaciones (otras dos), pero lo hacen amparadas en la costumbre: el tipo de clima que prevalece en el invierno deja paso a la floreciente irrupción de la primavera, que a su vez cede el testigo al ardoroso e incitante verano, y éste al melancólico otoño.... No son invenciones arbitrarias, obsecuentes de patrones inconscientes, sino simples y llanas inducciones desde la experiencia concreta del mundo. Todo pueblo ha desarrollado una religión y ha albergado alguna idea de lo divino, pero no por extrañas dinámicas inconscientes que se conjuren en virtud de enigmáticos

sortilegios, sino porque era incapaz de entender determinados fenómenos y atisbaba poderes que excedían inconmensurablemente el alcance de sus propias fuerzas.

Aunque la mente posea un programa de funcionamiento innato, heredado genéticamente y explicable según la teoría de la evolución, la mayoría de nuestras concepciones del mundo ha sido forjada empíricamente, al fragor de las contingencias históricas, no por sumisión implícita a esquemas inconscientes que palpiten en una morada recóndita de la subjetividad humana.

Por tanto, la objeción más seria contra el planteamiento de Lévi-Strauss afecta a su concepción de la mente humana, esclava de inalterables y desazonadoras categorías apriorísticas. No puedo aceptar esta idea. No disponemos de evidencias sólidas de que el proceso evolutivo se haya detenido con el advenimiento de la psicología que ahora rige la mente del *Homo sapiens sapiens*. Puedo imaginar lo nuevo, puedo crear otros sistemas axiomáticos e incluso otras lógicas. Hay, ciertamente, ganancias irreversibles, pero porque se trata de una senda evolutiva, creciente, perfectible, donde las conquistas ulteriores no anulan, sino que integran las anteriores. El principio de no contradicción definirá para siempre nuestra concepción del universo, pero sobre su base podemos construir otros escalones lógicos más sofisticados que nos eleven progresivamente hacia un estadio superior de la lógica, la ciencia y la creatividad humanas, donde todo se perciba de forma más cabal, profunda e iluminadora. Desconocemos cuáles son los límites del pensamiento humano, y tan osado como irresponsable sería circunscribirlos a los esquemas binarios de Lévi-Strauss.

Otras escuelas antropológicas, como la de Clifford Geertz (1926-2006), han realizado aportaciones importantes a la comprensión de la cultura. Inspirado en la caracterización del hombre como “animal simbólico”, desarrollada extensamente por Cassirer, así como en la tesis weberiana de que el hombre vive sumergido en retículos de significados tejidos colectivamente a lo largo de generaciones, la antropología simbólica aboga por una interpretación de los resortes fundamentales de la cultura. En lugar de una ciencia sociológica investida de poder explicativo, como la que ambicionó fundar epistemológicamente Radcliffe-Brown, donde las conductas de individuos y colectividades responden a leyes y patrones claramente delimitados, el antropólogo ha de ejercer una labor hermenéutica, íntimamente vinculada a la que lleva a cabo el lector de un texto. La cultura emerge así como un enorme palimpsesto, en cuyas dimensiones más profundas puede percibirse un significado, una cosmovisión imaginativa, una actitud ante la vida y la historia.

El estudio de la cultura como entidad simbólica es sin duda enriquecedor. De ello dan fe las aportaciones del escocés Victor Turner (1920-1983) al estudio de los ritos de paso. Definidos por la interesante noción de “liminalidad”, han permitido reflexionar extensamente sobre la forja de vigorosos lazos sociales y la adquisición de compromisos comunitarios sólidos.

Sin embargo, su principal carencia estriba en la fragilidad de algunos de sus enunciados, que a muchos se les antojarán excesivamente subjetivistas o meramente descriptivos, cercanos en muchos casos a lo trivial y despojados de cualquier posibilidad generalizadora sobre qué es, después de todo, la cultura, el reflejo histórico de la creatividad de esa especie biológica que es el hombre.

A mi juicio, la aproximación simbólica exige conjugarse adecuadamente con un tratamiento más científico, más sólido y objetivo, de las facetas materiales que enhebran una cultura, sobre todo de su tecnología y de su organización social, para desentrañar cómo se imbrica el símbolo en todos los aspectos de una cultura, y cómo lo material se transforma socialmente en símbolo, en significado mediado por la historia, la religión y el conocimiento compartido. Si sólo nos centramos en el análisis unilateral del símbolo “ya dado”, difícilmente elucidaremos la evolución de una cultura, el incontenible ritmo de transformaciones que muchas sociedades han experimentado a lo largo de los siglos, cuyo impulso por antonomasia remite a los avances técnicos y cognitivos.

3. CULTURA Y PROGRESO

3.1. LA TECNOLOGÍA, EL CONOCIMIENTO Y LOS UNIVERSALES DE LA CULTURA

Una de las grandes aportaciones de la antropología contemporánea procede de los estudios de Leslie White (1900-1975) sobre la energía y el desarrollo de las culturas. En esencia, para este autor norteamericano, el progreso de una cultura depende de su capacidad para aprovechar eficientemente la energía.

En sus propias palabras, “todo en el universo puede describirse en términos de energía. Galaxias, estrellas, moléculas y átomos pueden contemplarse como organizaciones de energía. Los organismos vivos pueden interpretarse como máquinas que operan mediante la energía derivada directa o indirectamente del Sol. Las civilizaciones, o culturas de la humanidad, también pueden verse como una forma u organización de energía. La cultura es una organización de fenómenos –objetos materiales, actos corpóreos, ideas y sentimientos– que consisten o dependen del uso de símbolos. El hombre, como el único animal capaz de comportamiento simbólico, es la única criatura que posee cultura. La cultura es una forma de conducta. Y la conducta, sea la de un hombre, una mula, una planta, un cometa o una molécula, puede tratarse como una manifestación de energía. Así vemos, en todos los niveles de la realidad, que los fenómenos son susceptibles de una descripción e interpretación en términos de energía”³⁴.

Las leyes del desarrollo cultural que propone White consisten, de este modo, en una afirmación de la centralidad de la energía para el sostenimiento y la evolución de cualquier sociedad. Así, su “ley de la dominación cultural” suele expresarse en los siguientes términos: “el sistema cultural que explota con mayor eficacia los recursos energéticos de un medio ambiente dado tenderá a expandirse por ese entorno a costa de los sistemas menos eficaces”³⁵. Intrépido y explícito, el propio White escribe que “el factor tecnológico es el factor básico; todos los demás dependen de él. Además, el

³⁴ “Energy and the evolution of culture”, 335.

³⁵ Cf. D. Kaplan, “The law of cultural dominance”, 75.

factor tecnológico determina, al menos de modo general, la forma y el contenido de los sectores social, filosófico y sentimental”³⁶.

Esta tesis olvida que no siempre los sistemas energéticamente más desarrollados y eficientes son los que ejercen un dominio cultural sobre otros pueblos. ¿Cómo explicar, si no, la expansión del imperio mongol? ¿Acaso un pueblo nómada era energéticamente más eficiente que el rico y refinado califato abásida de Bagdad, al que derrotó de manera humillante y cuya capital fue tomada y saqueada por sus feroces hordas en 1258? Defender que, en realidad, los mongoles disponían de medios más eficientes para aprovechar la energía incurre en una falacia de circularidad, porque lo que se esgrime como “energía” en semejante argumento viene a significar cualquier cosa, cualquier ventaja competitiva sobre un rival, incluso si esa superioridad se refiere, por ejemplo, a la destreza militar exhibida por sus soldados o al poder de convicción desplegado por sus líderes (o, por qué no, al azar y a la circunstancia –nada desdeñable– de que el rival atravesara graves problemas políticos, sumido en una situación de disgregación interna cuyas vicisitudes habrían exacerbado la inestabilidad del reino).

Con su enfoque multilíneal, Julian Steward desarrolla una versión más elástica del evolucionismo cultural de White. Emplea una noción de “núcleo cultural” mucho más versátil, que incluye, junto a factores económicos y tecnológicos, elementos sociales, políticos, religiosos e ideológicos (“conscientes”, de alguna manera, pues incluso si la conciencia es falsa, ante todo es conciencia), aunque no se resiste a subordinarlos a la matriz infraestructural “dura”, coincidente, en lo sustancial, con el uso eficiente de la energía que haya logrado una determinada cultura. Se trata de una reiteración del dogma determinista, y no contempla un papel auténticamente creador para la mente humana.

El cambio es siempre fruto de las transformaciones desatadas por la tecnología. Sin embargo, la pregunta es pertinente: ¿quién es el sujeto de la innovación tecnológica? En ocasiones, descubrimientos fortuitos pueden subyacer al desarrollo de exitosas tecnologías propiciatorias de progresos inconmensurables para la especie humana. Pensemos en el control del fuego, cuyo hallazgo pudo ser perfectamente accidental. Pero en innumerables casos han sido individuos concretos o instituciones específicas los desencadenantes de esa contribución al dominio de la energía que tanta importancia atesora en el desarrollo de una cultura. ¿Cómo explicarlo? ¿Simplemente en virtud de una reacción automática e inevitable ante presiones ambientales como la escasez? Mas ¿por qué no todas las culturas han descubierto las mismas técnicas y las mismas verdades sobre el universo? ¿Por qué no todas han evolucionado disciplinadamente en la misma dirección, cuando se han enfrentado a estímulos y desafíos muy similares? ¿Por qué han ofrecido respuestas creativas a problemas esencialmente idénticos? ¿No plasman la rúbrica de su creatividad, la huella de su idiosincrasia y la cosecha del conocimiento compartido en el seno de esa sociedad?

En suma, la tesis de White es incompleta, pues debemos preguntarnos también por qué un pueblo es capaz de usar la energía de manera más eficiente que otro. El azar no lo explica todo. Es probable que invenciones esenciales para el progreso humano hayan obedecido a la pura contingencia, pero en cuanto una cultura se consolida y

³⁶ *The evolution of culture*, 19.

ofrece muestras inexcusables de destreza técnica, debemos investigar qué valores fomentan o entorpecen estos adelantos, que se manifiestan, fundamentalmente, en la utilización más sofisticada de las formas de energía que encontramos en la naturaleza, cuya potencia el hombre aprende a manipular en beneficio propio.

Podemos entonces encapsular en dos familias los factores que subyacen al desarrollo de una cultura, cuya ausencia la conducirá al estancamiento o a la extinción:

- 1) El progreso en la utilización de las distintas formas de energía de la manera más eficiente posible.
- 2) El florecimiento de un rico mundo de ideas, principalmente en tres ámbitos: la ampliación del espacio de la libertad y de la responsabilidad individuales (con la consecuente necesidad de establecer un robusto, flexible y sofisticado orden jurídico); la forja de lazos solidarios vigorosos y al unísono dúctiles; el impulso a la creatividad, a título individual y colectivo, mediante el cultivo de la vida simbólica de un pueblo.

Sin embargo, esta dualidad de causas multiplicadoras del desarrollo de un pueblo converge en una unidad profunda: la búsqueda de conocimiento. Una sociedad que posee más conocimiento y lo asimila con mayor hondura brillará tanto en el dominio de la técnica como en las esferas del espíritu. Un pueblo que sabe más es capaz de producir más, de comprender más, de explorar más, de innovar más, de reflexionar más sobre lo propio y lo ajeno, de franquear las fronteras definidas por las tradiciones heredadas y los atavismos consuetudinarios, de vencer temores y adquirir confianza en sus posibilidades, de entenderse a sí mismo e identificar la fuente de sus problemas más acuciantes...

¿Qué factor ostenta la primacía: la técnica o la idea? Toda técnica implica ya una idea, y una idea sin aplicaciones prácticas para mejorar la vida de los hombres, ya sea mediante la expansión del horizonte de su conocimiento, el cultivo de sus ansias de elevación espiritual, la extensión de su dominio sobre el universo o el engrandecimiento de su facultad contemplativa, se convierte en un juego vacío, en un simple divertimento que no saca el máximo partido del más asombroso don de la naturaleza: la inteligencia.

Si la antropología incide exclusivamente en los aspectos simbólicos de una cultura, olvidará que la gran fuerza de cambio para un pueblo es su conocimiento, el saber que acapara sobre el mundo, traducido en innovaciones tecnológicas que le permiten satisfacer necesidades cada vez más complejas. La relación entre lo simbólico o espiritual y lo tecnológico es difícil de esclarecer, pues en ocasiones prepondera una dimensión sobre la otra, pero podemos considerar la tecnología como el colofón de la vida simbólica de un pueblo. Una cultura apta para propiciar avances tecnológicos significativos tiene que haber evolucionado espiritualmente en una determinada dirección. El hombre, en suma, es *homo faber* y *homo symbolicus*: es *homo interrogans*, *homo cognoscens*, *homo quaerens*; un ser en perenne actitud de búsqueda creadora, que se afana en transformar el mundo y en forjar su propio mundo.

Una cultura acumulará más conocimientos que otra no por meras contingencias históricas (en ocasiones sí, pero el azar es a la larga irrelevante, pues sus efectos benéficos suelen promediarse con sus resultados perjudiciales; al menos escapa al

análisis racional, por lo que se revela escasamente iluminador), sino por haber establecido ideales, instituciones y valores compartidos que encienden esa llama creativa. La cultura humana mantiene estructuras análogas, como un *noúmenon* que se manifiesta en distintos fenómenos, según las respuestas que cada cultura ofrece a las necesidades y retos emergentes, a los condicionamientos que experimenta. La tecnología, la utilización con fines prácticos del conocimiento objetivo sobre el mundo, discurre por una senda lineal, pues existe un marco de referencia perfectamente delimitable: el de la eficiencia, el de la potencia productiva.

Mediante la tecnología, una cultura satisface necesidades básicas, pero es inevitable que se originen nuevas necesidades cuya espiral desate, a su vez, otras innovaciones tecnológicas, en una carrera en principio infinita y no estrictamente rectilínea, pues la historia demuestra que el progreso de una cultura atraviesa múltiples altibajos. En este aspecto es preciso subrayar que el progreso tecnológico no es determinista, sino que depende, como hemos indicado, de la vida espiritual de una cultura. Aunque toda agrupación humana exhiba características comunes, muchas de ellas enraizadas en nuestra constitución biológica, cada cultura es subsidiaria de la creatividad de los individuos que la integran. A veces, los productos de la creatividad del hombre influyen no sólo en las manifestaciones superficiales de la cultura, sino también en sus propias estructuras básicas, en sus universales latentes.

La mente humana no está condicionada irremisiblemente por el sustrato social en el que surge: ella misma se erige en energía creadora de la cultura. Las necesidades materiales inducen nuevas producciones culturales, pero las creaciones espirituales del hombre también promueven la aparición de nuevas necesidades.

La retroalimentación entre el plano espiritual y el material es el verdadero motor del desarrollo cultural. Hablar de espíritu no implica sucumbir a dualismos desfasados: el espíritu es toda creación simbólica de una cultura, el mundo de sus ideas y valores, muchas veces más poderosos e inspiradores para el hombre que la rueda, la agricultura o la máquina de vapor. El hombre puede trazar objetivos vitales, plantearse qué anhela ser más allá de lo que la naturaleza le confiere. El hombre puede construirse a sí mismo, y entiba aquí el universo del espíritu, aunque para cultivarlo sea imprescindible cubrir necesidades biológicas apremiantes.

Es superfluo señalar cuán frágil es la empresa civilizatoria humana. Por mucha fe que profesemos en el poder de la tecnología, somos siempre criaturas minúsculas, vivíparos bendecidos con el don de un lenguaje articulado, pero seres pequeños y débiles, yacientes a merced de las arbitrariedades de una naturaleza que no vela por nuestra felicidad. Deslumbrantes construcciones materiales y espirituales se han desmoronado como endebles castillos de naipes, destruidas no sólo por la guerra y la desidia, sino zarandeadas por los azotes de una naturaleza inmisericorde. Al igual que el resto de las especies biológicas que pueblan el mundo, poco nos es dado hacer cuando condiciones ambientales de una fuerza muy superior a la humana nos amenazan, para finalmente precipitar toda su furia sobre nosotros. Entonces el fulgor de nuestra creatividad semeja una luz mortecina, incapaz ya de iluminar la Tierra.

Por supuesto, una de las características más bellas del hombre radica en su inexhausta voluntad de adaptación, incluso a las circunstancias más adversas. Estamos acostumbrados a convertir toda necesidad en virtud, y cuando contemplamos el curso

de la historia, admiramos cómo nuestros antepasados se esmeraron en revertir condiciones desfavorables y lograron beneficiarse de las vicisitudes más aciagas, infatigables a la hora de construir la obra humana. Por ejemplo, sabemos que los cambios climáticos no sólo aceleraron la evolución y la extinción de las distintas especies del género *Homo*³⁷, sino que indujeron el abrupto final de muchas de las civilizaciones más ilustres del Bronce tardío, al provocar migraciones masivas y desencadenar graves conflictos sociales. Los arqueólogos han descubierto que, hacia el siglo XII a.C., imperios otrora esplendorosos, como el micénico y el hitita, se evaporaron de los registros históricos³⁸. ¿Qué fatalidad pudo haber borrado de manera tan súbita a estas insignes culturas? La especulación apunta a los Pueblos del Mar, enigmáticos grupos procedentes del continente europeo que, acuciados por la necesidad material, habrían emigrado hacia el Mediterráneo oriental en busca de subsistencia. Repelidos por Ramsés III, otras poderosas civilizaciones del entorno no consiguieron librarse de la presión migratoria y sucumbieron con una rapidez desconcertante.

Sin embargo, los cambios climáticos también habrían propiciado que nuestra especie, durante siglos moradora de las entonces amables llanuras del Sáhara, acometiera la huida hacia el Este y recalara en el fértil y anchuroso valle del Nilo. Es evidente que el nacimiento de las grandes civilizaciones entre el 3000 y el 1000 a.C resulta inexplicable sin las favorables condiciones climáticas que sostuvieron opulentos y vigorosos reinos en Egipto, Mesopotamia, China y el valle del Indo. Pero, análogamente, el cese de esas circunstancias benévolas desató el ocaso de otros pueblos eminentes. Tan delicados y vulnerables son los cimientos de la creatividad y la prosperidad del hombre, dependientes de la estabilidad climática, extremadamente sensibles a ligeras alteraciones en el eje de rotación terrestre...

En cualquier caso, un profundo consuelo y una recia esperanza dimanar de comprobar cómo, por azaroso que fuera el contexto y esquiva la fortuna, siempre ha florecido en el espíritu humano una tenaz búsqueda de abundancia, felicidad y conocimiento.

Es precisamente la tecnología lo que rubrica el triunfo de la cultura sobre la naturaleza. Es un producto eximio del espíritu, es el auténtico universal que se distribuye en todas las culturas y sella su grado de desarrollo. Sin tecnología no podemos crear cultura, pues los deseos de crecimiento y superación que alberga el hombre se frustran al tropezar con la inexpugnable muralla de la naturaleza. Por tanto, existe una consustancialidad entre la tecnología y la cultura: la tecnología es el medio que le permite a una cultura expresarse, imaginarse y crearse incesantemente. Y, a la inversa, la tecnología—salvo en casos puntuales—no brota accidentalmente: la vida espiritual de un pueblo, su cultura, es lo que propicia la eclosión de innovaciones tecnológicas. Lo cierto es que los mayores logros de la civilización se hallan vinculados a la tecnología

³⁷ Cf. W. H. Calvin, *A Brain for All Seasons: Human Evolution and Abrupt Climate Change*; P. B. Demenocal, "African climate change and faunal evolution during the Pliocene–Pleistocene", 3-24.

³⁸ Para un análisis pormenorizado de las causas que condujeron al súbito y estruendoso derrumbamiento de los grandes imperios de la Edad del Bronce cf. E. Cline, *1177 BC: The year that civilization collapsed*. Evidentemente, es difícil creer que los únicos responsables del hundimiento de civilizaciones otrora esplendorosas fueron los misteriosos Pueblos del Mar: tal y como el autor pone de relieve, una concatenación de causas, entre las cuales los factores climáticos desempeñan un papel muy relevante, desencadenó un acontecimiento tan convulso y destructivo.

y a la cultura, pero también lo están las mayores desgracias de la humanidad: guerras por recursos energéticos, eclosión de fanatismos o, en tiempos más recientes, la agudización de los problemas ecológicos, con el desafío impostergable de salvaguardar el futuro de las generaciones venideras, ante la falta de conciencia global sobre el deber que a todos nos incumbe de proteger, respetar y fortalecer esta tierra en cuyo regazo estamos integrados.

Así como la inteligencia confiere ventajas evolutivas tan nítidas que su aparición no es extraña desde un punto de vista evolutivo (sino que incluso puede considerarse perfectamente esperable, quizás no en la manifestación o en los tiempos en que la hemos presenciado), pues faculta a quien la posee para adaptarse a ambientes más versátiles, algo similar sucede con el desarrollo de la racionalidad y la adquisición de nuevos y más hondos conocimientos. Si una cultura necesita o ambiciona expandirse, crecer y coronar nuevas cumbres, sólo puede hacerlo mediante la obtención de grados crecientes de conocimiento sobre el mundo, el hombre y la historia. Conocer entraña asimilar el mundo, lo que equivale a procesar y ponderar los distintos estratos de información que encontramos en la realidad. Todo ser vivo, desde la bacteria más rudimentaria que quepa imaginar, asimila el mundo a su manera, lo “asume”, primero mediante un metabolismo elemental, para conquistar, con el nacimiento del género *Homo*, el nivel más complejo y profundo de incorporarlo: el que nos brinda el conocimiento racional, la captación intelectual de los patrones universales del cosmos y la elucidación de sus relaciones mutuas. La cultura puede examinarse entonces como la estrategia humana por antonomasia para asimilar colectivamente el mundo y aprovechar al máximo los resortes de información que nos ofrece. La cultura resplandecería así como una función de la información disponible para una cierta comunidad humana, como el grado de información libre que el hombre descubre en la naturaleza. Esa información libre es susceptible de emplearse fructíferamente para satisfacer intereses humanos.

Esta perspectiva coincide con la de Leslie White en la importancia de enfatizar el uso eficiente de la energía a la hora de analizar la dispar evolución de las culturas, pero introduce un matiz neurálgico: no se trata sólo de la energía a disposición de un grupo humano, sino, en su aspecto más profundo y genuino, de la información utilizable para beneficio del hombre. La virtud explicativa de hablar de “información” antes que de “energía” reside en la mayor amplitud semántica que evoca el primero de los conceptos, pues, como hemos intentado mostrar, el desarrollo de una cultura no viene regido únicamente por su progreso técnico en el manejo de las distintas formas de energía que existen en la naturaleza, sino por el conocimiento cada vez más sofisticado de la realidad circundante y del cosmos íntimo del hombre. La información no se refiere unívocamente a la energía física, al trabajo mecánico, sino que también apela al conocimiento, a la pujanza intelectual de un grupo humano concreto, a su simbolismo, su arte, su pensamiento... Con el surgimiento de la filosofía y de la ciencia, la cultura alcanza el aprovechamiento más elevado de la información, que es el conocimiento racional, el esclarecimiento paulatino de la verdad, el acoplamiento entre la mente y el mundo.

Si nos ceñimos a la definición de información que se colige de la teoría de Shannon³⁹, esta magnitud se interpreta entrópicamente (en términos de desorden y degradación

³⁹ “A Mathematical Theory of Communication,” 379–423, 623–656.

energética, en sintonía con las ideas termodinámicas de Ludwig Boltzmann) y alude a la medida de la cantidad de incertidumbre asociada a una determinada variable. Por supuesto, la teoría de Shannon es puramente cuantitativa y no presta atención al contenido, al significado y a la comprensión de la información, pero incluye una intuición filosófica enormemente iluminadora: mayor información implica menor probabilidad de transmisión, esto es, mayor complejidad del mensaje y por tanto mayor “valor cuantitativo” (un evento que ocurre siempre no aporta información sustancial). La información se halla así vinculada a la reducción en los niveles de incertidumbre de un sistema específico.

La información minimiza la incertidumbre y maximiza la utilidad. La cantidad y la calidad de información libre pueden contemplarse como la medida del grado de desarrollo de una sociedad, esto es, como la estimación de su “capacidad de trabajo”, de las posibilidades de realización material y espiritual que ostenta una cultura. Pero, a diferencia de la tesis de White, la función no tiene como única variable la energía, sino el producto de la energía y el conocimiento.

En consecuencia, podemos expresar sucintamente el nivel de desarrollo de una cultura en términos de la información disponible I , que a su vez es producto de dos funciones: la relativa a la energía física E y la concerniente al conocimiento C :

$$I = f(E) \cdot g(C)$$

Más conocimiento fomenta inconmensurablemente las oportunidades de descubrir nuevas formas de energía; un uso más eficiente y extenso de la energía auspicia, por su parte, las posibilidades de adquirir mayores cotas de conocimiento. La síntesis de eficiencia energética y altura cognoscitiva desemboca en el nivel de información disponible para una cultura.

Cabe trazar una analogía con determinadas magnitudes termodinámicas. Los cuatro potenciales termodinámicos fundamentales son la energía interna, que mide la energía asociada al movimiento aleatorio de las moléculas de un sistema, la entalpía, cuya variación es útil para calcular la energía absorbida o cedida por un sistema, la energía libre de Helmholtz, que expresa el trabajo obtenible en un sistema cerrado a temperatura constante, y la “energía libre de Gibbs”, función de estado extensiva que proporciona las condiciones de equilibrio para una reacción química transcurrida a presión y temperatura constantes, por lo que nos da una idea bastante aproximada de la energía útil que exhibe el sistema para efectuar reacciones químicas.

La información libre a disposición de una cultura guarda una estrecha relación con las energías libres de Helmholtz y Gibbs en los sistemas termodinámicos, porque no hace sino medir la capacidad de “reacción” que atesora una comunidad humana, su fecundidad material y su pasión espiritual, inexorablemente conectadas con su destreza en el uso de la energía y con su fertilidad en el ámbito del intelecto y en el anhelo de búsqueda de la verdad.

En este punto nos topamos con una contradicción inocultable: si la ciencia exige objetividad, un desasimiento de lo subjetivo, no podemos olvidar que la evolución de la vida conlleva un incremento en niveles de subjetividad. Este aspecto se hace máximamente visible en el fenómeno de la conciencia, cima de complejidad de la vida. Mas ¿cómo aprehender objetivamente lo subjetivo?

De acuerdo con la teoría de Shannon, si disminuimos los grados de desorden de un sistema (su entropía) aumentamos la transmisión de información útil, lo que redundaría en beneficio de la objetividad. Sin embargo, la vida no incrementa los niveles de orden mediante la objetivación de la realidad que la constituye, sino a través de su subjetivación. En la vida nos tropezamos con una paradoja, porque en su evolución decrece la entropía y aumenta el orden, pero también florece la subjetividad. En la vida no son incompatibles los bajos niveles de entropía con las altas cotas de subjetividad.

En cualquier caso, y desde nuestro enfoque, es legítimo sostener que las aportaciones de las grandes civilizaciones al acervo del conocimiento nos permiten entrever la magnitud de sus logros y la pujanza de su vida técnica y simbólica. Es en el dominio del pensamiento abstracto, de la racionalidad pura, donde resplandecen los hitos más universales de una cultura. Y es en este ámbito donde se hunde también la raíz de toda eficiencia, pues comprobamos que cuanto mayor es la capacidad de abstracción de la mente humana, mayores son sus conquistas productivas y técnicas. La eficiencia suele ser deudora del incremento de las posibilidades de abstracción. Por ejemplo, el alfabeto no sólo representa un asombroso progreso en la senda de la abstracción, sino un avance insoslayable hacia mayores grados de eficiencia, pues con una menor cantidad de signos puedo expresar la práctica totalidad de sonidos que emite la voz humana. Casos similares los encontramos en la invención del sistema posicional de numeración y en la creación del dinero como instrumento para codificar el valor de los intercambios.

En lo atinente a las civilizaciones antiguas, de las que es más fácil extraer conclusiones que resistan el paso del tiempo y nos hagan contemplar adecuadamente la envergadura de sus proezas, podemos entonces confeccionar un breve esquema en el que encapsulemos sus principales contribuciones a la épica del conocimiento y de sus aplicaciones prácticas en sus más variadas formas.

De una manera sinóptica cabe construir este cuadro:

Civilización mesopotámica (sumeria, acadia, asiria y babilonia): la rueda con eje, la agricultura, sofisticados sistemas de irrigación, la ganadería, el trabajo de los metales, la escritura fonográfica, las primeras expresiones literarias, la arquitectura con adobe a gran escala, el sistema sexagesimal, los rudimentos de la astronomía, los primeros códigos legislativos (como el de Hammurabi)...

Civilización egipcia: la escritura fonográfica, el calendario solar, la ingeniería con piedra a gran escala (pirámides, templos, obeliscos...), complejos sistemas de irrigación y de predicción de crecidas, una eficiente burocracia administrativa, las escuelas para escribas, el uso del papiro, redes comerciales internacionales, la etiología médica, la primera ingeniería naval conocida, el uso artesano del vidrio, un pujante *corpus* literario, la poesía, la escatología, el monoteísmo, la resolución de problemas aritméticos y geométricos (lo que incluye una buena aproximación al valor del número pi), el primer tratado de paz de la historia (con los hititas)...

Civilización india (desde Harappa hasta el imperio Gupta): una refinada organización urbana, aportaciones a la metalurgia y la artesanía, la escritura, las primeras manifestaciones de un elaborado razonamiento metafísico, la espiritualidad introspectiva, la religiosidad holística, una filosofía de la compasión (el budismo), el sistema de numeración posicional...

Civilización china: la escritura, la metalurgia, un aquilatado sistema de burocracia estatal y de funcionariado, relevantes contribuciones a la medicina, la espiritualidad de la armonía y de la virtud, el arte de la porcelana, la fabricación de papel, el ábaco, importantes innovaciones tecnológicas (el reloj mecánico, el compás, la pólvora...)...

Civilización fenicia: el alfabeto, una elaborada técnica de construcción naval, extensas redes comerciales globales...

Civilización griega clásica: la filosofía argumentativa, el teatro, el ágora como espacio de reflexión pública, la matemática demostrativa, la axiomatización de la lógica, la cosmología racional, el heliocentrismo, el encefalocentrismo, la medicina racional, las competiciones deportivas, los gimnasios, la democracia, la reflexión sobre la teoría política, el cosmopolitismo, la creación de academias y liceos para la instrucción en conocimientos superiores, la computación analógica (el enigmático mecanismo de Anticitera), la sistematización del arte de la oratoria...

Civilización romana: contribuciones a la ingeniería a gran escala, como la construcción de acueductos, un complejo sistema de redes de calzadas para enlazar ciudades, sistemas legislativos precursores del Derecho moderno, una sofisticada organización urbana, con sistemas de alcantarillado y bloques de viviendas, el cultivo de la retórica y de la poesía...

Dos invenciones trascendentales sobresalen en la prehistoria e historia recientes de la humanidad, dos adelantos que han detonado un estallido de progresos sin cuyas ventajas multiplicativas no habría jalonado nuestra especie muchos de sus actuales hitos: la revolución neolítica, con la creación de la agricultura y la domesticación de los animales, y la revolución industrial, que otorgó al hombre un poder físico hasta entonces ignoto, gracias a liberar vastas energías que habían escapado al control de nuestra raza. Las revoluciones en el control de la energía electromagnética y de la energía almacenada en el átomo son deudoras de esta primera incursión en las fuentes de la energía mecánica. Ni domeñando todas las plantas y animales del mundo habríamos logrado disponer de tanta energía como la emanada de los procesos que acontecen en el núcleo atómico. En la materia bruta, inerte, anida el mayor poder del universo, aunque también el mayor peligro para el futuro de la humanidad. Lo cierto es que en virtud de ambas revoluciones, tanto la población como la esperanza de vida media aumentaron considerablemente. Estas revoluciones habrían sido responsables de los incrementos más significativos que ha experimentado la producción económica de la humanidad. Los caminos que tomen revoluciones tecnológicas venideras de un calibre similar marcarán también el rumbo de la evolución futura de nuestra especie⁴⁰.

Una cultura más avanzada es capaz de utilizar con mayor eficiencia la energía, pero debemos recordar que las invenciones tecnológicas, por sí solas, no garantizan el progreso. Existen “umbrales energéticos” inexorables, pues sin franquearlos es im-

⁴⁰ Para un análisis de la importancia de estas dos revoluciones tecnológicas y culturales y de cómo su efecto sobre el desarrollo humano ha sido mucho más profundo que el de cualquier innovación espiritual, política o filosófica protagonizada por nuestra especie, remitimos a I. Morris y su estudio de la historia a gran escala, *Why the west rules – For now. The cycles of history and what they tell us about the future*, de 2010, y E. Brynjolfsson- A. McAfee, *The second machine age: work, progress, and prosperity in a time of brilliant technologies*, de 2014.

posible atisbar determinados fines que sacien la sed creativa de un pueblo. Los sueños sólo se realizan cuando se ha coronado una cima material específica; los ideales de una cultura se sustentan sobre las robustas pero intrincadas columnas de las producciones materiales. Una sola mente puede, por supuesto, catapultar una cultura hacia gloriosos estadios de desarrollo material y espiritual, pero lo que concibe solitariamente el visionario exige recorrer la dura senda de las innovaciones tecnológicas, aptas para mostrar ese horizonte luminoso que él ha vislumbrado. Lo decisivo es alzarse sobre el punto crítico de un determinado umbral energético, porque, a partir de él, el desarrollo del mundo del espíritu ya no depende biunívocamente de la tecnología y de la producción material, sino que goza de autonomía y se expande copiosamente.

La incontestable relevancia que le atribuimos a la tecnología no implica adoptar un esquema de desarrollo tan rígido como el que impera, por ejemplo, en los trabajos de Marvin Harris y de los materialistas culturales. Afanarse denodadamente en buscar una regla de transformación que transmute cualquier descripción *emic* (la explicación desde el punto de vista del nativo, de la idiosincrasia de una cultura) en una fórmula *etic* (la explicación “objetiva”, en términos de infraestructuras ambientales y económicas) supone negar todo papel activo a la mente, a la creatividad, al ejercicio consciente de las capacidades humanas, proceso que involucra inexorablemente a otros miembros de la especie humana. Conduce, en definitiva, al eclipse del rol de la cultura, concebida ahora como una mera reacción a presiones externas, en una búsqueda desafortada de equilibrio entre la sociedad y el medio ambiente en que se desenvuelve un determinado grupo. Esta asunción determinista difumina la voluntad humana. Parece entonces que todas las grandes civilizaciones han sido prisioneras de fuerzas exógenas que eran incapaces de controlar. Nada auténticamente libre y creativo habría florecido en su seno. Como gigantescas máquinas a merced de presiones ambientales, las culturas caminarían a ciegas, zarandeadas no por el viento de la historia y de la acción consciente del hombre, sino por las airadas embestidas de fuerzas ecológicas que siempre se sobreponen al anhelo humano de forjar un mundo cuyas condiciones le resulten más placenteras y enaltecidas. Criterios como los de “selección” y “necesidad adaptativa” se entronizan así como conceptos explicativos universales, ubicuamente válidos, y su omnipresencia los convierte más en soluciones ansiosas de encontrar respuestas que en verdaderas respuestas a problemas concretos surgidos de la investigación sociológica e histórica.

El famoso tríptico “infraestructura material/estructura social/superestructura ideológica”, de inspiración marxista y asimilado por muchos exponentes del materialismo cultural, peca de enorme y obstinado simplismo, pues no siempre la vida de una cultura se estratifica en esa dirección. Un esquema tan rudimentario y mecánico puede a veces erigirse exitosamente en modelo explicativo del funcionamiento de una cultura, pero no deja de presuponer que el hombre ha actuado constantemente de manera racional y mecanicista. Por desgracia, la razón sólo ha sido descubierta de forma paulatina y tortuosa, como un denso velo tímidamente rasgado en cada etapa de la historia, mientras que en dilatadísimos períodos de la aventura humana sobre la faz de la Tierra han sido la sinrazón, la emoción, la tradición, el prejuicio, el azar o la imposición las fuerzas motrices predominantes en los grupos sociales.

La infraestructura material no siempre define la organización social de un pueblo y la miscelánea de valores preponderantes. Por ello, la aceptación de que la infraestructura determina ineluctablemente la superestructura constituye un dogma inverificable, que subestima el vigoroso papel ejercido por la acción consciente de individuos y grupos en la gran trama de la historia. Sin referencia a los valores del hombre es imposible comprender cabalmente una cultura y sus vicisitudes temporales. Muchas veces son las convicciones albergadas por un grupo, o el carisma exhibido por un cierto individuo, o el descubrimiento de una nueva verdad científica, o la confrontación con una experiencia traumática que espolea la reflexión individual y colectiva, los desencadenantes del cambio cultural. En numerosas ocasiones, las grandes transformaciones culturales se inician en el ámbito de las ideas, del espíritu, en los pináculos de un pueblo, para después trasladarse a la provincia de las estructuras sociales. Por tanto, la pregunta no versa sólo sobre el nivel material alcanzado, sino sobre las circunstancias espirituales concretas que han auspiciado la conquista de ese grado de desarrollo por un grupo humano en lugar de otro.

La humanidad no habría avanzado sin revoluciones políticas como la *Glorious Revolution* inglesa, la Revolución francesa de 1789 (un episodio heroico de la historia occidental, pues supone la subversión del Antiguo Régimen y la entronización de la libertad y la razón como principios rectores de la sociedad) o los sucesos revolucionarios de 1848. No sólo la revolución neolítica y la invención de la máquina de vapor han elevado los índices de bienestar a las cotas actuales, sino que fenómenos de índole ideológica, emanados de la creatividad espiritual del hombre, han coadyuvado también a que esos avances tecnológicos desembocaran en un orden social nuevo y humanizador. Además, individuos excepcionales como Buda, Sócrates, Jesús, Lutero, Nietzsche o Martin Luther King han cambiado el curso de la historia con su pensamiento y su obra. Jamás podremos reducir sus aportaciones al contexto en que se fraguaron, como si encarnaran el despliegue inexorable de una época y de una religión. Por supuesto, no podemos comprender el mensaje de Buda sin mencionar el hinduismo, religión contra cuyos fundamentos metafísicos y sociales se rebeló el príncipe Gautama en el período de la segunda urbanización en la India, ni a Sócrates sin la sofística griega, ni a Jesús de Nazaret sin su profundo enraizamiento en el judaísmo del II Templo y en las corrientes apocalípticas que inundaban la vida espiritual de Palestina, pero estas almas contribuyeron con una huella creadora que desborda siempre las divisorias heredadas.

En definitiva, la clave para entender el desarrollo de una cultura estriba en el conocimiento que ha atesorado, en la característica simbiosis de materia y espíritu, de tecnología y simbolismo, que le permite apropiarse del mundo y tallar ella misma su propio mundo. Las dos dimensiones neurálgicas de la cultura, su base material y su fundamento espiritual o simbólico, convergen en el conocimiento, en lo que ese pueblo entiende y en lo que es capaz de hacer. La cultural es entonces lo que el hombre añade a la naturaleza, el conjunto de creaciones materiales y simbólicas que le permiten ganar nuevos espacios de realidad más allá de lo que le ha venido dado por la naturaleza: la gestación de mundos más allá del mundo.

Si aceptamos la subsistencia de un impulso creativo en el hombre que siempre se sobrepone a las cimas culturales coronadas en un momento dado, advertimos tres grandes niveles para captar la esencia del progreso:

- 1) El biológico, fruto de las fuerzas evolutivas y base de la condición humana.
- 2) El cultural, encauzado por las conquistas técnicas y simbólicas que ha realizado la humanidad en su sinuosa andadura por los senderos de la historia.
- 3) La razón y su creatividad, el perfume que destila una cultura, el contenido universal que late en toda obra del hombre, la consumación de la biología y su inserción en el espacio de la inteligibilidad pura, del pensamiento, de una libertad no atenazada por las cadenas de las necesidades biológicas, sino abierta a un fin puro e inagotable, al conocimiento y al amor. Gracias a la razón, el universo ya no se aprehende como un hecho vacío, como huera facticidad desposeída de significado, sino como ley, como orden, como inteligencia, como la arquitectura que ensambla armoniosamente el mosaico de piezas antes dispersas en tiempos y espacios.

La fuerza motriz de la historia es el deseo de crecimiento que alberga todo ser humano, no sólo la lucha de clases. Llamémoslo anhelo de amor, de conocimiento, de felicidad...: en realidad evoca una aspiración a superar lo dado, a descubrir, a explorar, a inventar, a crear y gozar de los resortes que la vida manifiesta ante nosotros. Por supuesto, esta profunda ambición no discurre por un idílico camino de rosas, sino que con frecuencia hunde sus raíces en una cegadora voluntad de poder y dominio que ha ofuscado a innumerables hombres y civilizaciones. Sin embargo, y si contemplamos el legado más perdurable que brota del esfuerzo de una cultura y del trabajo de un individuo, nos percatamos de que su valor reside en la calidad y la extensión de sus aportaciones a tres ámbitos fundamentales de la actividad humana: el saber, la belleza y el amor. Una época pervive en el acervo de su arte, de su tecnología, de su ciencia, de su ideal, e incluso las pasiones más depravadas que quizás inspiraron a algunos individuos a culminar las cimas de lo sublime se olvidan rápidamente en cuanto nos entregamos a la veneración del fruto más hermoso de sus obras.

Al igual que sucede con la existencia del individuo, la vida de la especie humana se revela como un continuo ensanchamiento de las fronteras del mundo. El niño, confinado a un espacio de experiencias enormemente rígido, contempla ciertos objetos como auténticos límites que sellan férreamente los pórticos de su cosmos personal. Dificilmente presagia la frondosa inmensidad del universo oculto tras esos muros que él considera infranqueables. Determinadas figuras son acreedoras de su admiración y asombro, porque aún no conoce a otras más sabias y poderosas. Un fenómeno análogo ha acaecido con la humanidad. La última de esas barreras, la del ámbito de lo divino, ha sido derruida en muchas almas y culturas, pero persiste la impenetrable vastedad de un mundo a todas luces majestuoso y temible.

Y, en efecto, ¿a quién no le ha invado un sentimiento de sonrojo cuando retorna al lugar donde creció y rememora lo que algunos enclaves, algunos rostros y algunas impresiones significaban para él en su más tierna infancia, ahora que ha descubierto la verdadera magnitud del mundo y la pequeñez de muchas de las preocupaciones que por entonces secuestraban su ánimo? ¿Y cómo no detectar un patrón similar de madurez en la odisea de la especie humana, que de rendir pleitesía a las fuerzas de la naturaleza, como poderes veleidosos que exigen ser aplacados por las súplicas de los hombres, pasa a esclarecer científicamente el funcionamiento de ese cosmos que antes se le antojaba inescrutable? ¿Y cómo no sucumbir ante una bella y comprensible

nostalgia cuando recordamos los momentos más felices de la niñez, la exuberancia de las primeras experiencias grabadas en nuestra mente, la magia de esa novedad constante que no cesaba de asaltarnos y de catapultarnos a reinos paradisíacos, hogar de maravillas indescriptibles?

Esta añoranza también se cierne sobre Fausto cuando, hostigado por el fiero fantasma del suicidio, pero poco después de haber oído el repique de campanas y los cánticos corales que anuncian la buena hora de la Pascua, proclama:

“¿Por qué me buscáis, melodías celestiales, con fuerza y dulzura a la vez, a mí, que estoy sumido en el polvo? Sonad donde haya hombres más sensibles. Oigo el mensaje, pero me falta la fe. No me atrevo a elevarme a esas esferas de donde procede la Buena Noticia, pero este son que oí de niño me llama de nuevo hacia la vida. El beso del amor celestial caía sobre mí en la grave tranquilidad de la fiesta; entonces, sonaban las campanas llenas de presagios y era un placer ardiente la oración. Un anhelo noble e inconcebible me impulsaba a andar por bosques y praderas entre miles de cálidas lágrimas; sentía que un mundo nacía ante mí. Esta canción me anunciaba animados juegos juveniles y de libre dicha en la primavera. Hoy, el recuerdo, con sentimientos pueriles, hace que retroceda ante el último y grave paso. ¡Seguid sonando, cantos celestiales! ¡Las lágrimas caen, la tierra me recobra!”⁴¹

Sin embargo, el hombre no puede recuperar un pasado que jamás le pertenecerá al presente. Sólo es dueño del tiempo que le ha deparado el destino, y toda la admiración y melancolía que profese hacia episodios ya desvanecidos en el caudaloso río de la historia únicamente le resultarán provechosas si le ayudan a esforzarse en edificar un futuro aún más esplendoroso. Un legado de brillantes civilizaciones e inagotables afanes incumplidos precede a cada hombre. La vorágine del tiempo nos impide detenernos a intentar reproducir un pasado que nos abandonó para siempre. Pero todo presente constituye una ganancia con respecto al pasado. Hemos conquistado nuevas experiencias, y la inteligencia humana, indómita en su empeño por explorar esferas ignotas del mundo y de la imaginación, jamás se conformaría con replicar lo que otros tallaron en lejanos tiempos.

3.2. LA CULTURA, EL ORDEN Y EL CAOS

Una de las manifestaciones más hermosas de la creatividad de una cultura y del surgimiento de auténtica novedad en la historia estriba en la emergencia espontánea de órdenes imprevistos. De incontables contingencias despuntan notables estructuras, rúbricas de la esencial apertura de la historia.

Friedrich von Hayek ha incidido con agudeza en este punto⁴². Con anterioridad, Ludwig von Mises había planteado reflexiones similares en su tratamiento del pro-

⁴¹ Goethe, *Fausto*, I, en el gabinete de trabajo.

⁴² En sus propias palabras, “By “order” we shall throughout describe a state of affairs in which a multiplicity of elements of various kinds are so related to each other that we may learn from our acquaintance with some spatial or temporal part of the whole to form correct expectations concerning the rest, or at least expectations which have a good chance of proving correct” (*Law, legislation and liberty*, 36).

blema del cálculo económico y de la inviabilidad de la economía central planificada, debate en el que intervinieron algunos de los más destacados teóricos del socialismo, como el polaco Oskar Lange.

En la naturaleza sobran ejemplos de autoorganización espontánea, donde un orden se crea a partir de lo que, en términos relativos, se nos antojaría caótico. La termodinámica y la biología evolutiva nos ilustran diáfamanamente acerca de esta fascinante capacidad de la materia para generar orden desde el desorden, desde el desequilibrio, desde la fragilidad.

En los años '50, el químico ruso Boris Belusov, afanado en buscar un análogo inorgánico del ciclo de Krebs conocido en bioquímica, descubrió una reacción a primera vista desconcertante. Las revistas más prestigiosas recibieron el trabajo con escepticismo (les parecía que se trataba de un fenómeno imposible), por lo que rechazaron su publicación. Afortunadamente, un estudiante de doctorado, Anatoli Zhabotinsky, logró reproducirla y esclarecer los fundamentos químicos subyacentes. De manera simplificada, en esta reacción mezclamos bromato de potasio, sulfato de cerio (IV), ácido malónico y ácido cítrico, diluidos en ácido sulfúrico. La característica más asombrosa —e insondablemente bella— de esta reacción reside en las oscilaciones cromáticas que experimenta. Obtenemos así un oscilador químico no lineal que desvela interesantes propiedades sobre procesos alejados del equilibrio pero, aun así, aptos para confeccionar patrones organizados.

Otro ejemplo célebre nos lo proporcionan las denominadas “celdas de Bénard”, donde, por convección natural, el fluido calentado configura patrones regulares. Pero, lógicamente, este proceso sólo tiene lugar cuando se cumplen unos requisitos térmicos que propician la ruptura espontánea de la simetría.

La termodinámica clásica había concentrado sus esfuerzos en desentrañar las relaciones entre las variables involucradas en los procesos reversibles. Para ello, el concepto de “equilibrio” y la elucidación matemática de las condiciones que conducen a él se revelaron como herramientas indispensables. En los años '30 y '40, los métodos desarrollados por el noruego Lars Onsager permitieron extender paulatinamente el dominio de la termodinámica al ámbito de los fenómenos irreversibles. Si tenemos en cuenta que procesos fundamentales de la naturaleza exhiben irreversibilidad, sobre todo en la esfera biológica, la ampliación del paradigma termodinámico para examinarlos fecundamente constituye un progreso fundamental en la comprensión científica del mundo.

Sin embargo, hasta los trabajos del físico y químico belga de origen ruso Ilya Prigogine, elaborados en los años '50 y '60, la termodinámica no consiguió expandir satisfactoriamente su radio de análisis a los procesos alejados del equilibrio. Prigogine demostró la viabilidad, fuera del equilibrio, de determinadas estructuras dotadas de orden, las llamadas “estructuras disipativas”, como las celdas de Bénard a las que acabamos de aludir. A diferencia de las formas ordenadas que se configuran en condiciones de equilibrio (los cristales nos brindan un inspirador ejemplo), la subsistencia de las estructuras disipativas precisa del establecimiento de una simbiosis fértil con el medio en que se encuentran. Cuando se acercan al equilibrio, su orden se muestra sumamente débil y tiende a difuminarse con rapidez, pero distanciadas del equilibrio, mantienen sus niveles de orden y moldean interesantes estructuras materiales.

La belleza de los descubrimientos de Prigogine radica en la elegancia con la que prueba la plausibilidad de que el orden eclosiona a partir del desorden. La segunda ley de

la termodinámica apunta en la dirección opuesta, pero en la naturaleza, y sobre todo en el exuberante reino de la vida, abundan los casos de creación espontánea de orden. Por ello, sus investigaciones (en especial, la conclusión de que el orden puede también brotar del desorden) representan una contribución importante a nuestra visión científica del universo y a nuestro conocimiento de las leyes más profundas que gobiernan su devenir.

El orden y el desorden son susceptibles de una medida objetiva, que normalmente implicará el uso de conceptos como “simetría”, “correlación”, “periodicidad”, “entropía”, etc. Un cristal emerge entonces como el paradigma de orden. En un orden puro e inmutable, de donde se han desvanecido los grados de libertad necesarios para tolerar que acontezcan unos procesos u otros, lo que prima es la inactividad, la quietud, la identidad de los elementos consigo mismos. Todo sistema necesita acoger niveles de desorden para poder evolucionar y superar el equilibrio alcanzado, antes quizás útil, pero inoperante en las nuevas situaciones. La cuestión, por tanto, se refiere al grado de desorden óptimo admisible para conquistar una evolución no traumática, que no impida coronar una cierta cota de sosiego, la adquisición de una relativa cantidad de orden previo, pero lo suficientemente elástica como para auspiciar ese tránsito hacia un nuevo estado.

En un nivel más complejo, la historia de las civilizaciones pone de relieve cómo los agregados individuales, en interacción con el ambiente, han producido fabulosos sistemas de organización social. Cuando abordamos su estudio, el interrogante sobre las proporciones exactas de orden y de desorden que han de ser aceptadas se convierte en una pregunta neurálgica.

Una sociedad no puede vivir presa de la continua y terrible amenaza que desatan el caos y la inestabilidad. Todas las grandes culturas se han esforzado en mitigar los efectos perniciosos del caos. La civilización egipcia nos ofrece uno de los ejemplos más profundos y conmovedores de esta tentativa constante de imponerse a la irrupción, siempre acechante, del caos y el desorden sobre la existencia del hombre. Pero una cultura ajena al desequilibrio corre el riesgo de perecer, fagocitada por la vertiginosidad de unos cambios inevitables que no podrá acometer de forma adecuada. La tensión entre la sociedad cerrada y la sociedad abierta, que Bergson analizó con brillantez en *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, acucia a toda cultura. Una sociedad no sobrevivirá si no forjas lazos duraderos entre sus miembros, si no construye una identidad que la distinga de otras e imprima en sus partícipes un sentimiento de unidad, armonía y pertenencia. Sin embargo, una sociedad incapaz de abrirse al influjo de otras culturas, de relativizar sus tradiciones y de coexistir con la inexorable penetración de flamantes ideas y técnicas se halla abocada a la disolución.

La respuesta a este desafío irreprimible no puede consistir en una falsa equidistancia o en apelaciones ambiguas a equilibrios dinámicos, sino en una valiente toma de posición, que encuentre soluciones no menos audaces. Deberá privilegiar unos valores que considere irrenunciables, el sello de su identidad, pero siempre en cantidades mínimas, como un denominador común que edifique una plataforma básica sobre la que asentar los pilares de esa cultura. Las restantes esferas de la acción humana tendrán que abrirse a la indeterminación, a fin de fomentar una convivencia de identidades que asuma continuamente formas cada vez más elevadas y perfectas, más resistentes a las embestidas de lo contradictorio, de esa aparente lucha sin cuartel que enemista lo propio con lo ajeno. Y cuando una cultura descubre el fondo humano universal y lo plasma en valores éticos

extrapolables a otras sociedades, podemos decir que ha conquistado verdaderamente ese ámbito de estabilidad suprema, revestida también de inusitadas posibilidades de transformación. Cuando una cultura combina con maestría lo universal y lo particular, el aliento de lo humano y el impulso de todo individuo y de todo grupo a crear elementos identitarios que estampen la rúbrica legítima de su singularidad, esa huella que toda mente aspira a imprimir en la historia, se eleva entonces sobre las presiones externas y, en lugar de limitarse a reaccionar pasivamente ante las vicisitudes que se ciernen sobre su presente y su futuro, exhibe suficientes resortes de flexibilidad como para asimilar fructíferamente lo ajeno e integrarlo en el seno de lo propio.

El orden en un agregado social se revela espontáneo a causa de la imposibilidad de conocer una determinada situación sin encontrarse inserto en ella. Obviamente, nunca consiste en un fenómeno enteramente espontáneo, sino que deben darse las condiciones adecuadas para auspiciarlo, pero lo importante es reparar en una evidencia insobornable: aunque un planificador dotado de una finísima y exhaustiva inteligencia laplaciana⁴³, escrutadora de los detalles menos conspicuos de la realidad y de la vida, conociera todas las proposiciones relevantes para esa situación, al actuar siempre como un agente externo, carecería de una proposición adicional, relacionada con su participación en el proceso. El agente, además de lograr un conocimiento homologable al del planificador, goza de la ventaja de ser un partícipe imbricado en la trama del proceso. El nacimiento de nuevas interacciones añade nuevos grados de complejidad al proceso y exige conocer nuevas proposiciones referidas a él.

El sistema de planificación central, al menos tal y como se constituyó en la extinta Unión Soviética, jalonó hitos innegables en la asignación óptima de recursos dentro de una economía sin libre competencia, gesta inviable sin el trabajo de algunos de los más eminentes matemáticos rusos, como Léonid Kantorovich (1912-1986). En pocas décadas, un país prácticamente feudal como la Rusia zarista, devastado por la cruenta invasión del III Reich, consiguió convertirse en una de las principales potencias industriales del planeta. Estos éxitos alimentaron la fe en el socialismo real como alternativa justa y eficiente al capitalismo.

Sin embargo, profundas razones científicas apuntaban, ya entonces, a la insostenibilidad a largo plazo de semejante mecanismo de producción y distribución de la riqueza, pues encaraba un problema apremiante: la creación, control y difusión de la información relativa a todos los agentes involucrados en los procesos económicos. Por ejemplo, el planificador no podrá predecir las expectativas de cada individuo, reser-

⁴³ En aras del rigor histórico, es justo reconocer que Laplace no fue el primero en proponer semejante modelo determinista de la naturaleza. El célebre jesuita de Dubrovnik Roger Boscovich (1711-1787), autor de la *Theoria philosophiae naturalis* (1758), en la que intentaba identificar la ley fundamental de la naturaleza, se anticipó de manera indiscutible al matemático francés cuando escribió, en una nota para la *Philosophiae recentioris versibus traditae*, III, de B. Stay, “Así, todos los demás movimientos se hallarán determinados para siempre, y la totalidad de la naturaleza, por cuanto depende, como lo hace, de los movimientos, las distancias, las posiciones y las velocidades de todos los puntos, estará determinada únicamente por el número de puntos y por la posición, dirección y velocidad impartidas a los puntos individuales en el momento de su creación, y por la única ley de fuerzas que determina los cambios y que por tanto incluirá también la fuerza de la inercia y las restantes fuerzas activas que determinan todos los fenómenos”.

vadas únicamente a la intimidad de quienes participan en ese intercambio económico. De hecho, en muchas ocasiones puede convenirles no revelar sus expectativas, que no cesan de reformularse continuamente ante las presiones ambientales, los intereses, las contingencias, el efecto de las decisiones ajenas, la mutabilidad de la psicología del individuo...

El milagro de la armonización de expectativas y preferencias tan divergentes en comunidades tan vastas guarda una estrecha analogía con el funcionamiento del proceso evolutivo. Que, de variaciones aleatorias, florezcan formas tan sublimes y desafortunadas sólo se explica por el refinamiento paulatino al que la selección natural somete esas modificaciones imprevisibles que despuntan constantemente en los miembros de cada generación⁴⁴.

El criterio que guía un mecanismo tan fecundo y primoroso no es otro que el de la eficiencia reproductiva, la ingeniería de la adaptación al entorno. Las imperfecciones se corrigen progresivamente, y asistimos entonces al fastuoso espectáculo del nacimiento de estructuras orgánicas cada vez mejor adaptadas a su entorno, en una carrera agotadora que ha exigido el sacrificio de innumerables eslabones intermedios y que no siempre excluye la posibilidad de regresión a formas menos complejas. En el reino de la naturaleza, la falta de información sobre las exigencias adaptativas inmediatas, que el individuo no puede poseer, pues vive a merced de incontrolables cambios genéticos, se suple con las aportaciones de la selección natural, cuya fuerza ambiental suministra esa información de la que carecía el individuo (y, por tanto, la especie), incapaz –al menos hasta la llegada del hombre– de gobernar conscientemente las alteraciones en sus genes.

En la esfera propiamente humana, es cierto que ningún planificador central puede disponer de todos los detalles en torno a la información encapsulada en un proceso concreto; al no vivir esa situación específica, al no verse inmerso en su ardor y su efervescencia, su conocimiento será siempre deficitario, y sus intervenciones podrían resultar distorsionadoras. Pero, dado el antagonismo inherente a tantas relaciones sociales, es importante efectuar una distinción entre aquellos elementos que conviene dejar en manos de la libre y espontánea autoorganización y los factores que es preferible organizar de manera deliberada.

⁴⁴ A mi juicio, para dar cuenta del asombroso proceso de la evolución de las especies no basta sólo con el binomio neodarwiniano de mutaciones genéticas aleatorias y selección natural, porque el azar no actúa únicamente en la esfera de las fortuitas modificaciones genéticas, sino que también opera en el dominio del ambiente (que suele encapsularse bajo la denominación de “selección natural”: los efectos del medio sobre los seres vivos, la criba que ejercen las fuerzas del entorno sobre la capacidad reproductiva de una determinada especie). La selección natural no es azarosa; la historia sí. Por tanto, deberemos tener en cuenta al menos tres factores: mutaciones genéticas al azar, selección natural y contingencias históricas. Puede que en ocasiones una especie *a priori* peor adaptada al medio prospere por pura casualidad. Sostener que, en realidad, dicha especie estaba mejor adaptada que otras por el simple hecho de que logró sobrevivir incurre en una flagrante tautología, desprovista de verdadero potencial explicativo y ajena a los más elementos criterios de falsabilidad. La dualidad entre necesidad y contingencia pertenece a la entraña misma de la evolución como fenómeno que transcurre en la historia natural de la Tierra. En cualquier caso, lo importante es entender cabalmente cómo surgen variaciones beneficiosas en los individuos, es decir, cuál es el auténtico alcance de la genética, sobre todo cuando sabemos que la mayoría de estas mutaciones son neutras o claramente perjudiciales.

En la evolución de los especies, el surgimiento de nuevas formas ordenadas transcurre fundamentalmente por el concurso de variaciones genéticas aleatorias y la criba progresiva que realiza la selección natural. En la sociedad, el filtro equivalente a la selección natural no responde a los criterios de justicia y filantropía que la mente humana es capaz de concebir. A largo plazo, está claro que triunfará la organización espontánea de la sociedad y perdurarán las formas más eficientes, asépticas y parsimoniosas, mejor adaptadas al entorno y a las crecientes necesidades que alberga todo grupo humano. Pero, a corto plazo, el proceso puede manifestarse como una vía inmensamente dolorosa, plagada de indescriptibles tragedias, dependiente del arbitrio de fuerzas ciegas (no necesariamente irracionales, pero sí ajenas a un control racional, por desbordar nuestra capacidad de cálculo), fustigada por fallos que, aun corregibles a medio y largo plazo, pueden causar estragos en períodos más cortos.

Las deficiencias de mercado, como los monopolios, dan testimonio de este peligro y de la necesidad de aprobar regulaciones eficientes que disipen las nubes de esas fracturas potenciales en la libre competencia. Además, rara vez los agentes económicos y sociales ostentan niveles parejos de información que les confieran la esperable igualdad de posiciones a la hora de efectuar transacciones mutuamente beneficiosas. La evidencia empírica muestra que la sombra de las externalidades negativas es tan acuciante como el fantasma de los riesgos ocasionados por el funcionamiento interno de los propios mercados.

El extremismo, tanto pro-mercado como pro-Estado, aporta muy poco al debate intelectual. Esquiva la razón y elude deliberadamente el análisis de los detalles, refugiado cómodamente en la vaguedad o en el imposibilismo. Denota cobardía, falta de arrojo para pensar de manera concreta, constructiva y realista.

Robert Shiller y George Akerlof han puesto de relieve cómo se desvanece la fe en la magia del mercado cuando contemplamos la ingente cantidad de engaños, manipulaciones y malentendidos que impregnan su curso cotidiano y obstaculizan la maximización de las funciones individuales de utilidad⁴⁵. Y, a la inversa, la pujanza de la economía de mercado para incrementar el bienestar de nuestras sociedades sería inexplicable sin el trabajo, la abnegación y el heroísmo de incontables personas y asociaciones que lucharon por mejorar la regulación de determinados productos cuyas condiciones afectaban a la salud de los ciudadanos, así como por humanizar las relaciones laborales y defender los derechos de los consumidores. Fue gracias al empeño y a la pugnacidad de ciudadanos comprometidos como se estableció, por ejemplo, la *Food and Drug Administration* de los Estados Unidos en 1906.

No debemos olvidar que la hipertrofia de la asunción de riesgos subyace a la crisis financiera global de 2008. Se trata, claro está, de un clamoroso y desmesurado fallo de mercado, y sería erróneo suponer que no existen defectos en el mercado. Semejante pretensión de infalibilidad es descabellada e infalsable. Como la filosofía de Leibniz, confunde el óptimo global (sin duda plausible, pues la necesidad global es compatible con la aleatoriedad local) con la posibilidad de error local en un sistema cuyos estados degenerados permiten llegar a la meta óptima a través de diversos caminos. Al fiarlo todo a la perfección intrínseca del mercado, a la inexorabilidad de un bien que se impondrá tarde o temprano, lleva a la irresponsabilidad y a la desidia, porque ese

⁴⁵ Cf. *Phishing for phools: the Economics of manipulation and deception*.

óptimo global sólo emerge cuando el hombre se esmera en lograr el máximo número de óptimos locales. Es preciso recordar que el mercado es imperfecto porque el hombre es imperfecto (o más bien perfectible, pues la distinción entre perfecto e imperfecto es siempre relativa a nuestro conocimiento presente del mundo)

Claudicar ante una mano invisible y encandiladora, pero dramáticamente insensible a los efectos que las imperfecciones internas y externas de los mercados pueden generar en sociedades e individuos, sellaría una derrota para el poder predictivo de la inteligencia humana. Sólo el tesón de una plataforma organizada puede reajustar esos desequilibrios iniciales –y con frecuencia inevitables–, dado que toda sociedad se enfrenta al influjo del azar desde el nacimiento hasta la muerte.

La famosa metáfora de Adam Smith⁴⁶ evoca consecuencias inesperadas o, por qué no, indeseadas; también alude, claro está, al prodigio de la autoorganización, al poder que atesoran innumerables contingencias acumuladas en un espacio y en un tiempo para conducir al hombre a situaciones nuevas, muchas veces provechosas. Guarda una notable proximidad con la “astucia de la razón” hegeliana: la razón, el espíritu universal, sólo busca su propio fin, su autoconocimiento absoluto, y para ello se vale de los afanes efímeros y pasajeros que alberga cada individuo y que sedimentan el alma de una cultura. En palabras del filósofo alemán, “el interés particular de la pasión es (...) inseparable de la realización de lo universal; pues lo universal resulta de lo particular y determinado, y de su negación. Lo particular tiene su interés propio en la historia

⁴⁶ El gran pensador escocés la expuso por vez primera en *The theory of moral sentiments*: “*The proud and unfeeling landlord views his extensive fields, and without a thought for the wants of his brethren, in imagination consumes himself the whole harvest ... [Yet] the capacity of his stomach bears no proportion to the immensity of his desires ... the rest he will be obliged to distribute among those, who prepare, in the nicest manner, that little which he himself makes use of, among those who fit up the palace in which this little is to be consumed, among those who provide and keep in order all the different baubles and trinkets which are employed in the economy of greatness; all of whom thus derive from his luxury and caprice, that share of the necessaries of life, which they would in vain have expected from his humanity or his justice... The rich... are led by an invisible hand to make nearly the same distribution of the necessaries of life, which would have been made, had the earth been divided into equal portions among all its inhabitants, and thus without intending it, without knowing it, advance the interest of the society*” (parte IV, cap. 1). En *The wealth of nations* insistirá en esta profunda consideración relativa a la teoría de las motivaciones humanas y al funcionamiento de una entidad tan compleja como cualquier sociedad avanzada: “*But the annual revenue of every society is always precisely equal to the exchangeable value of the whole annual produce of its industry, or rather is precisely the same thing with that exchangeable value. As every individual, therefore, endeavours as much as he can both to employ his capital in the support of domestic industry, and so to direct that industry that its produce may be of the greatest value, every individual necessarily labours to render the annual revenue of the society as great as he can. He generally, indeed, neither intends to promote the public interest, nor knows how much he is promoting it. By preferring the support of domestic to that of foreign industry, he intends only his own security; and by directing that industry in such a manner as its produce may be of the greatest value, he intends only his own gain, and he is in this, as in many other cases, led by an invisible hand to promote an end which was no part of his intention. Nor is it always the worse for the society that it was not part of it. By pursuing his own interest he frequently promotes that of the society more effectually than when he really intends to promote it. I have never known much good done by those who affected to trade for the public good. It is an affectation, indeed, not very common among merchants, and very few words need be employed in dissuading them from it*” (libro IV, cap. 2).

universal; es algo finito y como tal debe sucumbir⁴⁷. Personas y naciones creen saciar sus anhelos, cumplir sus metas, obrar de acuerdo con sus ambiciones más profundas, cuando en realidad le prestan un servicio ineludible al espíritu, a la teleología que ha de primar inexorablemente en la evolución del universo y en el transcurso de la historia humana.

A diferencia de Smith, Hegel piensa que existe un plan consciente, minuciosamente delineado por la racionalidad pura, que en ningún caso puede concebirse como esclava de acontecimientos aleatorios. El mundo ha de ser, como para Leibniz, el mejor de los escenarios posibles de cuantos Dios podía crear, el único que satisface las elevadísimas exigencias de un espíritu en busca desbocada de sí mismo y de su conocimiento absoluto.

Según Hayek, en una economía compleja, que articula el intercambio de muchos bienes y servicios de naturaleza heterogénea y en la que intervienen agentes cuyas motivaciones no tienen por qué converger, nadie puede evaluar conscientemente todas las implicaciones suscitadas por las decisiones individuales. No sólo asistimos a una cantidad incontrolable y dispersa de información, sino a una rapsodia de datos que muta prácticamente en infinitésimos de tiempo, por lo que no existe mecanismo centralizado que recoja, con la suficiente rapidez, ese volumen de datos propagados a velocidades ingobernables, cuya demanda y cuya oferta se hallan sometidas a continuas variaciones y a incesantes retroalimentaciones sobre la base de la información inmediatamente previa⁴⁸. Sólo el sistema de precios, establecido por el libre juego de la oferta y la demanda, es capaz de registrar automáticamente esa miscelánea de vastas y constantes variaciones.

Sin embargo, es legítimo preguntarse si el riesgo al que se enfrenta la planificación central es mayor o menor que el peligro de la libre competencia, porque en esta última pueden producirse fallos de información, externalidades, asimetrías, consecuencias inesperadas e incluso indeseables y, sobre todo, “vacíos” de mercado: bienes y servicios necesarios para el bienestar humano pero que no le interesan a ningún ofertante, como la educación universal, la sanidad universal o determinadas infraestructuras muy costosas y poco rentables (por ejemplo, el transporte suburbano), mas neurálgicas para el buen funcionamiento de la sociedad. Por fortuna, en el caso de la vaticinada “tragedia de los comunes”, las sociedades pueden alcanzar acuerdos racionales, mínimos denominadores capaces de armonizar intereses antagónicos en la gestión de recursos que no pertenecen

⁴⁷ *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, 97.

⁴⁸ Cf. “The use of knowledge in society”, 519: “*The peculiar character of the problem of a rational economic order is determined precisely by the fact that the knowledge of the circumstances of which we must make use never exists in concentrated or integrated form but solely as the dispersed bits of incomplete and frequently contradictory knowledge which all the separate individuals possess. The economic problem of society is thus not merely a problem of how to allocate “given” resources—if “given” is taken to mean given to a single mind which deliberately solves the problem set by these “data.” It is rather a problem of how to secure the best use of resources known to any of the members of society, for ends whose relative importance only these individuals know. Or, to put it briefly, it is a problem of the utilization of knowledge which is not given to anyone in its totality.*”

a ningún individuo en particular⁴⁹. Pero llámese tragedia de los comunes, dilema del prisionero en teoría de juegos o lógica de la acción colectiva, estas nomenclaturas apuntan a un profundo reto que ha de encarar toda organización y toda sociedad: la ausencia de incentivos para que ciertos individuos se comprometan a colaborar con otros y a instituir una sólida gobernanza económica sobre los bienes compartidos.

Una de las dificultades más acuciantes para fomentar el gobierno colectivo de activos como lagos, bosques y manantiales (“*common-pool resources*”) reside en la percepción que pueden adquirir algunos individuos de que, incluso si se niegan a cooperar, nadie podrá excluirlos del beneficio reportado. El “*free riding problem*” no ofrece soluciones fáciles. En todas las sociedades nos topamos con el desafío derivado de la falta de compromiso que manifiestan algunos individuos en la consecución de bienes comunes. Pero, afortunadamente, semejante desidia suele compensarse con el exceso de involucración desplegado por otros. Son las ductilidades de la naturaleza humana, las hermosas arbitrariedades de la psicología individual, la elasticidad del conjunto de valores éticos... las causas responsables de tan notoria disparidad de conductas.

Sirve de poco fiarlo todo a un conocimiento más profundo del funcionamiento de la mente humana, porque la política exige actuaciones inmediatas, no arriesgadas procrastinaciones a las calendas griegas de un futuro indefinido, aunque siempre cabe encontrar consensos racionales que alcancen un óptimo quizás relativo, pero ventajoso para todos los actores de esa trama específica. Por ejemplo, pueden promulgarse cláusulas que premien a quienes han mostrado un mayor compromiso en la gestión de los activos comunes, o turnos rotatorios para la supervisión de esos recursos, o penalizaciones para quienes se despreocupen de una tarea inevitablemente colectiva.

Existen, en suma, alternativas a la Escila de una autoridad central que gobierne los comunes y a la Caribdis de una privatización desaforada. Entre otras opciones, es posible establecer impuestos pigouvianos para corregir externalidades negativas, como los efectos perniciosos sobre el clima y el medio ambiente que pueden emanar de determinadas actividades humanas. Si bien es cierto que el coste social marginal a veces colisiona con el interés privado marginal, también lo es que los costes asumidos por el individuo muchas veces redundan en mayores beneficios marginales y en menores costes para la sociedad. El esfuerzo, el entusiasmo y la valentía de algunos individuos cuya tenacidad ha contribuido al progreso de toda la humanidad así lo indican. Lo importante, eso sí, es volcar el vigor del análisis en los casos negativos, pues son los que presentan mayores y más perentorios riesgos (los positivos nos llevarán por sí solos a escenarios de equilibrio y maximización de la utilidad)

Las anteriores consideraciones revelan lo imperioso de elaborar una escala de necesidades, apta para señalar qué bienes y servicios son básicos para la vida humana y pueden esquivar el mecanismo de la oferta y la demanda, pues no dependen de las preferencias individuales, sino de las cargas objetivas que soporta la condición humana. En los niveles primarios, la planificación puede ser más eficiente que la libre competencia, porque en ellos gozamos de una referencia fija y compartida por todo hombre. Sin embargo,

⁴⁹ Cf. E. Ostrom, *Governing the commons: The evolution of institutions for collective action*, donde no sólo ofrece un interesante marco teórico para abordar el problema, sino que analiza situaciones históricas concretas, cristalizaciones de los acuerdos racionales que pueden alcanzar los habitantes de una determinada región, como los de Töbel, en Suiza, y los de Hirono, Nagaike y Yamanoka, en Japón.

conforme rebasamos las fronteras del apremio puramente biológico y creamos nuevas necesidades, sólo el sistema de precios es capaz de recoger la complejidad intrínseca a un proceso en el que no dejan de brotar demandas imprevisibles, cosecha de factores imponderables que ningún planificador podría haber augurado, por cuanto dimanen de la creciente sofisticación que adquieren los individuos y las sociedades.

Un enfoque plausible para expresar la idea que acabamos de exponer puede esquematizarse del siguiente modo:

- 1) Necesidades básicas del hombre, esencialmente análogas a las necesidades primarias de Malinowski o convergentes con los niveles fundamentales de la jerarquía de Maslow⁵⁰. Son susceptibles de planificación deliberada, por gozar de un referente objetivo y de un sentido prácticamente universal en todas las culturas y para todo hombre. Nacen, en suma, de la constitución biológica de nuestra especie y representan el suelo en el que hunden sus raíces las necesidades más complejas.
- 2) Necesidades derivadas, potencialmente infinitas e imprevisibles, fruto de la creatividad humana, de las presiones del entorno y de la mutabilidad de las preferencias abrigadas por los distintos individuos. Desafían toda tentativa de planificación apriorística, por lo que su gestión discurre con mayor eficacia a través del sistema de libre intercambio entre productores y consumidores. La planificación es imprescindible, en cualquier caso, en lo que respecta al orden jurídico que garantice el cumplimiento de lo acordado y establezca unas reglas de juego claras, realistas y flexibles.

La apelación a las necesidades básicas del individuo no prohíbe la implantación de mecanismos de mercado para asignar los bienes y servicios fundamentales, dependientes, eso sí, de la idea de dignidad humana que albergue una determinada época y de la conciencia concomitante de los derechos que le corresponden a cada individuo en su calidad de miembro de una sociedad.

Por ejemplo, está claro que todo individuo precisa de unos productos básicos de alimentación sin los que no puede subsistir. ¿Debe el Estado asignárselos directamente? En absoluto. De hecho, la historia económica pone de relieve la ineficacia de esta clase de políticas, propias de economías autárquicas y de regímenes autoritarios que distribuyen cartillas de racionamiento ante la escasez de productos básicos. El sistema de libre mercado es más eficiente a la hora de proporcionar estos bienes y servicios básicos a la inmensa mayoría de la población global. Además, estadísticas como las ofrecidas por el Banco Mundial permiten interiorizar un cauteloso optimismo ante la reducción progresiva del hambre y de la pobreza en el mundo, justamente cuando países antes anclados en abusivos sistemas de planificación central han comenzado a abrirse a las ventajas del libre comercio.

Sin embargo, una sociedad no puede desentenderse del problema del hambre y de la evidencia de que, incluso en las economías más desarrolladas, numerosos indivi-

⁵⁰ Cf. "A theory of human motivation" y *Motivación y personalidad*, especialmente 21-38.

duos quizás no dispongan de los recursos suficientes para adquirir bienes básicos. La ausencia de oportunidades, la concatenación de decisiones erróneas, la presencia de crisis coyunturales o de dificultades persistentes...: muchos factores, en definitiva, condicionan las posibilidades de acceso a esos bienes básicos. El Estado no tiene por qué suministrarles los alimentos concretos que necesitan, pero en algunos casos sí debe adoptar medidas que garanticen la dignidad inalienable de todo individuo y coadyuven a la consolidación de la paz social, probablemente a través de rentas destinadas a combatir la exclusión social. Será cada individuo quien deba emplear adecuadamente esa asignación para comprar los productos que considere oportunos, pero una sociedad avanzada no puede tolerar que algunos de sus miembros se vean condenados a la exclusión, ya sea por causas voluntarias o por azares sobrevenidos, pues ni la justicia ni la eficiencia lo aconsejan.

Por el contrario, en servicios fundamentales como la educación y la sanidad existen referentes objetivos, coordinadas incuestionables, en lo que concierne a la naturaleza de las necesidades ínsitas al ciudadano medio. Científica y racionalmente podemos esclarecer en qué consiste la salud, y podemos consensuar qué conocimientos han de ser transmitidos a nuestros ciudadanos en los diferentes niveles del sistema educativo. Lógicamente, algunos individuos presentarán un mayor o menor número de necesidades que habrán de ser atendidas convenientemente, pero gracias a la ciencia podemos discernir las características básicas inherentes a una buena salud y a una educación preparada para afrontar los retos de nuestro tiempo.

El mecanismo de la mano invisible sólo actúa de manera óptima en un espacio de competencia perfecta, cuando se cumplen condiciones muy estrictas relativas a la simetría de información entre los agentes involucrados y cuando las externalidades del mercado pueden subestimarse. Por supuesto, podría alegarse que este argumento adolece de un injustificado perfeccionismo. Ciertamente, la perfección en las condiciones de contorno no es necesaria para que funcione el mercado, pero es interesante percatarse de que cualquier dogmatismo, ya sea a favor del mercado o en aras de la planificación central, peca también de perfeccionismo. Si decimos que el mercado es el mejor y único sistema posible de asignación de recursos, también habremos asumido que se trata de un mecanismo intrínsecamente perfecto. Por el contrario, si distinguimos entre aquellas situaciones en las que el mercado muestra una eficiencia netamente superior y aquéllas en las que la planificación socialista puede procurar bienes mayores, nos alejamos del fantasma del perfeccionismo y adoptamos una actitud realista, crítica y constructiva, consciente de que la mente humana no ha elucidado todavía un sistema social, económico o ético que cubra el dilatado espectro de casos posibles.

El mercado se revela como el instrumento más eficaz para coordinar la información de los diversos agentes en lo que respecta al precio de innumerables productos. Sin embargo, no es evidente que a corto plazo satisfaga las demandas sociales de bienestar que llega a abrigar un determinado grupo humano. Para aliviar el trauma y las incertidumbres del proceso, es enormemente útil introducir “factores racionalizadores”, donde “racionalidad” no significa eficiencia adaptativa de resonancias evolucionistas, sino “el conjunto de ideales que obedecen a la inteligencia humana”, facultad que no tiene por qué guiarse exclusivamente según criterios de eficiencia.

Hayek deslegitimaría esta tentativa por sucumbir a ese “racionalismo constructivista” que denunció apasionadamente en muchos de sus escritos⁵¹. El autor austriaco propuso la distinción entre un individualismo verdadero y otro falso. El individualismo verdadero se distancia del individualismo racionalista, que subordina los procesos sociales al imperio de la razón y al arbitrio constructivo del sujeto, como si los órdenes que afloran espontáneamente fueran susceptibles de un estricto control humano. Conduce a una ideología cuyas pulsiones planificadoras son tan intensas y perjudiciales como las que vertebran el socialismo. Por el contrario, el individualismo verdadero no abjura de la magia de la indeterminación ni lo confía todo a una racionalidad exacerbada⁵².

Según Hayek, la postura que acabamos de exponer sería subsidiaria de un esquema dualista, que diferencia entre la sustancia espiritual y la sustancia material con el mismo vigor con que escinde la mente del universo natural y social. Pero semejante acusación adolece de un defecto fundamental. Porque, en efecto, la postura de Hayek impele al hombre a postrarse devota y abnegadamente frente al orden fenoménico que emerge ante sus ojos, a abdicar de su razón como fuerza unificadora y universal, como herramienta de saludable perfeccionamiento, capaz de liberar al hombre de las sujeciones del contexto y de las contingencias históricas. Claro que el hombre se halla plenamente integrado en el tronco evolutivo del que proviene y cuyo azaroso desarrollo ha propiciado el surgimiento de sus facultades mentales más eximias, pero sería falaz confundir esta constatación con la obligación a aceptarla sumisamente, como si, por ser vástagos de la evolución e hijos de la historia, hubiéramos de rendirnos a todos sus designios y jamás pudiéramos emanciparnos de su tutela. No es de extrañar, por tanto, que el mismo Hayek fuera favorable a la implantación de algún modelo de seguridad social⁵³.

Desde una perspectiva más genérica, sin permitir que el ímpetu racionalizador de la mente humana profundice en el estudio de la real (en sus dimensiones natural y social) para que, más allá de los hechos concretos percibidos, se afane en identificar patrones lógicos que se correspondan con los ideales apriorísticamente diseñados por su conciencia, ¿cómo podrían avanzar la ciencia, el pensamiento y las sociedades? ¿No evoca la historia intelectual de nuestra especie la más vívida prueba de que, frente a las arbitrariedades de lo espontáneo, frente al imperio de la contingencia y el triunfo de la fatalidad, la razón humana se ha erigido en una proficua instancia suprahistórica que,

⁵¹ “Constructivist rationalism – a conception which assumes that all social institutions are, and ought to be, the product of deliberate design” [...] That erroneous view is closely connected with the equally false conception of the human mind as an entity standing outside the cosmos of nature and society, rather than being itself the product of the same process of evolution to which the institutions of society are due” (*Law, legislation and liberty*, 5).

⁵² Cf. F. von Hayek, *Individualismo: el verdadero y el falso*, 60-61.

⁵³ “There is no reason why in a free society government should not assure to all, protection against severe deprivation in the form of an assured minimum income, or a floor below which nobody need descend. To enter into such an insurance against extreme misfortune may well be in the interest of all; or it may be felt to be a clear moral duty of all to assist, within the organised community, those who cannot help themselves. So long as such a uniform minimum income is provided outside the market to all those who, for any reason, are unable to earn in the market an adequate maintenance, this need not lead to a restriction of freedom, or conflict with the Rule of Law” (*Law, legislation and liberty*, 87).

más allá de escenarios, personajes y coyunturas, ha alumbrado ideales susceptibles de sobreponerse al reino de lo empírico y de aspirar a ejercer un dominio racional sobre lo real?

Los factores racionalizadores acelerarán el encaminamiento de ese mecanismo en la dirección anhelada, pero racionalizar no implica propugnar una teleología, al menos en términos unidireccionales. Sí supone, en cambio, postular un cierto progreso hacia mayores grados de eficiencia, como ponen de relieve la evolución biológica y las inexcusables exigencias adaptativas que encaran todas las especies. Con todo, el ideal humano puede incluso rebelarse contra la aparente inexorabilidad a la que se vería abocado por esa rígida primacía de la eficiencia, pues ostenta el poder de obrar contra sus propios intereses; una virtud que emana, precisamente, de la eficiencia ya conquistada y frente a la que quizás decida sublevarse... Además, la simple alusión a la eficiencia no responde por sí sola a una pregunta ineludible: “eficiencia, ¿para quién?”

Por ejemplo, es indudable que los agentes suscribirán, tarde o temprano, algún tipo de consenso sobre la perentoriedad de implantar medidas que contribuyan a cuidar y mejorar la salud de los miembros de su comunidad. Pero sería demasiado arriesgado aguardar a que todos expresaran su aquiescencia, y como la negativa de algunos podría poner en peligro la salud colectiva (la reticencia a tratar determinadas infecciones que amenazarían con propagarse rápidamente comprometería el futuro de esa sociedad), introducir una distorsión racional y eficiente, como la obligatoriedad de un seguro sanitario, no sólo no entorpece el funcionamiento espontáneo de una sociedad, sino que lo refuerza, aunque en una dirección conscientemente escogida y, a ojos de la racionalidad, poseedora de ventajas nítidas. De hecho, el avance de la ciencia, en especial de nuestra comprensión de los mecanismos biológicos del cerebro, muestra que existen universales humanos, condiciones comunes que potencian el crecimiento de nuestra individualidad y auspician un mayor y más primoroso despliegue de nuestras capacidades. Sin una adecuada salud (corporal y anímica, lo que incluye también el cultivo del espíritu, la educación, el acceso al conocimiento...), ese desarrollo se frustraría.

Si el proceso fuera realmente espontáneo, incluso después de la introducción de esos factores propendería de nuevo a alcanzar algún tipo de equilibrio. Si la reorientación fuera beneficiosa, se probaría lo adecuado de nuestra decisión; de lo contrario, el sistema coronaría automáticamente un nuevo equilibrio que reconfigurase el proceso. Lo cierto es que semejante energía actúa como catalizadora del proceso hacia cimas investidas de una mayor perfección, hacia una mayor armonización entre los intereses de los agentes. Al igual que una enzima, acelera el metabolismo de la sociedad y lo orienta en direcciones elegidas, no simplemente adventicias. Por supuesto, al intervenir en cualquier tipo de proceso, el hombre corre un riesgo insoslayable: lo que inicialmente prometía llevarnos al equilibrio y a una mayor perfección puede escaparse de nuestras manos y conducirnos al precipicio, pero es en los límites donde descubrimos todo el potencial creativo de la inteligencia humana.

No debemos olvidar, en cualquier caso, que muchas de las exuberantes construcciones sociales que hoy despiertan nuestra admiración hacia las virtudes del orden espontáneo han tenido ideas rectoras, principios unificadores y autoridades centrales que han supervisado su itinerario, a veces con inmensas dosis de tiranía y autoritarismo. Además, junto al orden espontáneo tenemos que contar con el desorden espontáneo.

En lo atingente a la sociedad, este fenómeno presenta tantos peligros que, en muchas ocasiones, hace que sus amenazas no compensen la belleza potencial emanada del desorden. No podemos esperar tanto tiempo como exigiría la autorregulación hacia el equilibrio, pues al conferirle un valor prácticamente infinito a cada vida, al interiorizar la idea de la dignidad humana, no podemos tolerar esa subordinación a un arbitrio invisible e incapturable.

El papel que juega la selección natural pasa entonces a desempeñarlo “la selección consciente” del hombre, el influjo de sus experiencias pasadas, sus preferencias presentes y sus expectativas futuras. En general, podemos atribuirle un carácter racional, o tendente a una racionalidad condensada en los principios seminales de la lógica y en cuanto puede derivarse de ellos. Sin embargo, la racionalidad no siempre se identifica con la eficiencia —la maximización de los intereses individuales o colectivos—, sino que también converge con la justicia (“la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento”⁵⁴, en afortunada frase de Rawls) y con el ideal humano enarbolado en un tiempo concreto de nuestra andadura histórica.

Gracias al progreso de la ciencia, la probabilidad, aunque no se desvanezca por completo (la mecánica cuántica nos proporciona un ejemplo exquisito de esta imposibilidad), en múltiples situaciones logra ser sustituida por la certeza. Alcanzamos, en consecuencia, una mayor seguridad a la hora de decidir qué selecciones conscientes pueden encaminar el proceso en una dirección favorable para la mayoría de los agentes. Podemos, por tanto, imprimir una teleología, un alma en la urdimbre de un proceso que antes se nos antojaba ciego. El uso de la razón nos permite así sobreponernos a aparentes determinaciones que se nos presentaban como inexorables. Incluso los fenómenos inconscientes, o aleatorios, o teóricamente incontrolables por la inteligencia humana, se muestran paulatinamente susceptibles de un tratamiento racional, que libera al hombre de atavismos históricos y de rígidas sujeciones biológicas.

En conclusión, toda sociedad se enfrenta a un problema inaplazable: cómo conciliar la eficiencia con la justicia. La primera alude a la objetividad de la producción y de la satisfacción de intereses que en muchos casos se revelarán antagónicos. Propugna alcanzar un máximo de utilidad en lo que se refiere a la armonización de las exigencias planteadas por los distintos individuos para la mejora de sus condiciones de vida, materiales y espirituales.

Partimos, claro está, de presupuestos utilitaristas, cuya esencia la resume John Stuart Mill de la siguiente manera: “es bastante compatible con el principio de utilidad reconocer el hecho de que algunas clases de placer son más deseables y valiosas que otras”⁵⁵. Para Mill, la única prueba de que algo es deseable estriba en que, de hecho, las personas lo ansían: “no se puede aportar ninguna razón de por qué la felicidad general es deseable, excepto que cada persona, en cuanto que cree en la posibilidad de alcanzarla, desea su propia felicidad”⁵⁶. Esta constatación bastaría para elaborar el armazón filosófico del utilitarismo y de su proclama de una felicidad diseminada para el mayor número: a saber, la evidencia de que cada persona busca su propia felicidad y

⁵⁴ *Teoría de la justicia*, 19.

⁵⁵ *Utilitarianism*, 56.

⁵⁶ *Op. cit.*, 81.

la no menos pujante certidumbre de que la felicidad general consiste en el bien deseable por el conjunto de los miembros de una comunidad.

Cabe acusar a Mill de cometer al menos dos falacias: la naturalista (la confusión entre el “ser” y el “deber ser”, pues el hecho de que busquemos el placer no le confiere legitimidad ética y no implica que debamos afanarnos en ello) y la de composición (la idea de que los deseos son agregables en un anhelo común, como si el conjunto de la población desease algo para una abstracta y vaporosa mayoría, en lugar de ambicionarlo sólo a título individual).

Sin embargo, semejantes y pertinentes alegatos perderían de vista que, ante la imposibilidad práctica de identificar un único bien éticamente correcto, el elemento cuantitativo emerge como el principio normativo más sólido a la hora de articular las decisiones individuales y colectivas. En el escenario hipotético en que la mente humana fuese capaz de elucidar el bien sumo al que debería tender la voluntad de todos los hombres, no necesitaríamos apelar a principios utilitaristas, pues bastaría con el mero ejercicio de la razón para obtener certeza ética. No vivimos en ese mundo ideal y seguramente digno de ser deseado. Nuestra razón imperfecta se enfrenta a decisiones imperfectas sobre situaciones imperfectas, por lo que debemos esmerarnos en armonizar intereses contrapuestos, ideas dispares sobre la naturaleza del bien y juicios generalmente ofuscados por pasiones atrabiliarias y desorientadoras. Si pudiéramos determinar objetivamente la esencia del bien y el alcance de su realización efectiva, la ética se convertiría en una ciencia exacta. Por ahora, hemos de contentarnos con esclarecer parámetros relativos que maximicen la simetría entre los individuos; cálculos probabilistas, por tanto, en lugar de certezas incontestables.

En lo que respecta a la justicia, es preciso admitir que se trata de un concepto difícilmente objetivable. Los cánones de la justicia cambian; por lo general evolucionan (o al menos oscilan entre puntos bien definidos), pero dependen de las preferencias espirituales de una época, de sus valores y aspiraciones. Por ejemplo, la esclavitud causa una profunda repulsión en el hombre contemporáneo, aunque fue tolerada durante siglos e incluso justificada por eminencias del espíritu de la talla de Aristóteles⁵⁷, San Agustín⁵⁸, Santo Tomás de Aquino⁵⁹ y John Locke⁶⁰. Parece que, gracias al

⁵⁷ Esta imperdonable e infame cita (sobre todo cuando otros pensadores griegos, como muchos filósofos cínicos, se opusieron vigorosamente a la esclavitud) habla por sí sola: “la utilidad de los animales domesticados y la de los esclavos son poco más o menos del mismo género. Unos y otros nos ayudan con el auxilio de sus fuerzas corporales a satisfacer las necesidades de nuestra existencia. La naturaleza misma lo quiere así, puesto que hace los cuerpos de los hombres libres diferentes de los de los esclavos, dando a éstos el vigor necesario para las obras penosas de la sociedad, y haciendo, por lo contrario, a los primeros incapaces de doblar su erguido cuerpo para dedicarse a trabajos duros, y destinándolos solamente a las funciones de la vida civil, repartida para ellos entre las ocupaciones de la guerra y las de la paz (...) Es evidente que los unos son naturalmente libres y los otros naturalmente esclavos; y que para estos últimos es la esclavitud tan útil como justa. Por lo demás, difícilmente podría negarse que la opinión contraria encierra alguna verdad. La idea de esclavitud puede entenderse de dos maneras. Puede uno ser reducido a esclavitud y permanecer en ella por la ley, siendo esta ley una convención en virtud de la que el vencido en la guerra se reconoce como propiedad del vencedor; derecho que muchos legistas consideran ilegal, y como tal le estiman muchas veces los oradores políticos, porque es horrible, según ellos, que el más fuerte, sólo porque puede emplear la violencia, haga de su víctima un súbdito y un esclavo. Estas dos opiniones opuestas son sostenidas igualmente por hombres sabios” (*Política*, libro I, cap. II).

desarrollo de nuestra conciencia, en virtud de la adquisición de nuevos conocimientos y de nuevas experiencias históricas irrevocables, es a todas luces descartable que una sociedad futura, heredera de la nuestra, vuelva a admitir pacíficamente la ultrajante lacra de la esclavitud, porque ya hemos franqueado resolutamente una ardua barrera ética. Al igual que es poco presumible que la ciencia retroceda a escalones cognitivos inferiores, un retroceso moral semejante resultaría extremadamente remoto, pues entrañaría, mediante una inverosímil y castradora catarsis retroactiva, borrar de la memoria razones superiores ya sondeadas en la mente de algún pionero del pensamiento, más susceptibles de justificación, simetría y universalización. Por ello, conquistas éticas como el rechazo de la antropofagia y de los sacrificios humanos, la abolición de la esclavitud, la extensión de la educación o la vigorosa conciencia de los derechos inherentes a todo hombre están llamadas a erigirse en cúpulas irreversibles de la evolución espiritual del hombre.

Una sociedad quizás albergue un ideal de hombre cuya eficiencia sea claramente inferior a la suministrada por otras constelaciones de valores, pero, aun así, su sentimiento de complacencia psíquica puede anteponer lo que considera justo a lo que es —desde todos los ángulos— más eficiente para el progreso técnico, intelectual y económico. ¿Qué hacer entonces? ¿Qué elegir: satisfacer la razón o gratificar el sentimiento? No existe una respuesta apriorística a este espinoso interrogante. Cada época debe decidirlo por sí misma. Es más: se trata de un derecho, fundamento de

⁵⁸ “A la verdad que es preferible ser esclavo de un hombre que de una pasión, pues vemos lo tiránicamente que ejerce su dominio sobre el corazón de los mortales la pasión de dominar, por ejemplo. Mas en ese orden de paz que somete unos hombres a otros, la humildad es tan ventajosa al esclavo como nociva la soberbia al dominador. Sin embargo, por naturaleza, tal como Dios creó al principio al hombre, nadie es esclavo del hombre ni del pecado. Empero, la esclavitud penal está regida y ordenada por aquella ley que manda conservar el orden natural y prohíbe perturbarlo. Si no se obrara nada contra esta ley, no habría que castigar nada con esa esclavitud. Por eso, el Apóstol aconseja a los siervos el estar sometidos a sus amos y servirles de corazón y de buen grado. De modo que, si sus dueños no les dan libertad, tornen ellos, en cierta manera, libre su servidumbre, no sirviendo con temor falso, sino con amor fiel hasta que pase la iniquidad y se aniquilen el principado y la potestad humana y sea Dios todo en todas las cosas (*La ciudad de Dios*, cap. XV).

⁵⁹ “Que este determinado hombre es siervo antes que aquel otro, considerado desde un punto de vista absoluto, no puede decirse que sea natural, sino en virtud de la utilidad que de ello se sigue, es decir, en cuanto es útil a este hombre el ser gobernado por uno más sabio, y a aquél le es útil que sea ayudado por éste, como se dice en el primer libro de la Política. Por tanto, la servidumbre, que pertenece al derecho de gentes, es natural en virtud del segundo modo, en ningún caso en virtud del primero” (*Summa Theologica* II, II 57, 3. 2).

⁶⁰ “Sin duda, si por su falta hubiere perdido el derecho a la propia vida mediante algún acto merecedor de muerte, el beneficiario de tal pérdida podrá, cuando le tuviere en su poder, dilatar la ejecución de muerte, y usarle para su propio servicio; mas no le causa con ello daño. Porque siempre que el tal sintiere que las asperezas de su esclavitud sobrepasan el valor de su vida, en su poder está, con resistencia a la voluntad de su dueño, ocasionarse la muerte que desea. Esta es la condición perfecta de la esclavitud, la cual no en otra cosa consiste que en un estado de guerra continuado entre un conquistador legal y un cautivo, pues apenas establecieran entre sí un convenio, y llegaran a un acuerdo de poder limitado, por una parte, y obediencia por la otra, el estado de guerra y esclavitud cesaría por toda la duración del pacto; porque, como ya fue dicho, nadie puede por convenio traspasar a otro, lo que él mismo no tiene de suyo: el poder sobre su propia vida” (*Ensayo sobre el gobierno civil*, cap. IV).

una responsabilidad no menos acuciante, que apela a la creatividad de cada cultura. La correcta resolución de este dilema sella el destino de una civilización, su triunfo o su fracaso.

3.3. EL INDIVIDUO, LA LIBERTAD Y LA IGUALDAD

Todos nacemos dotados con capacidades distintas, pero la cuestión pertinente para fomentar el progreso no es ésta, sino hasta qué punto este hecho biológico, fuente indudable de la hermosa y pintoresca variedad que bendice a la especie humana, mas también raíz de innumerables males y perversiones, debe determinar la constitución de nuestras normas sociales. Mediante la vida social, el hombre se alza por encima de la naturaleza que le ha sido deparada y establece reglas que no tienen por qué amoldarse a las leyes imperantes en el ámbito preconsciente y pre-social. Por supuesto, investigar cómo accedió nuestra especie al estado de la conciencia y cómo logró desarrollar una rica (y tantas veces contradictoria) vida social verterá luces de incontestable interés sobre nuestra condición humana, pero las disposiciones que han de regir nuestra existencia comunitaria se deciden en el aquí y en el ahora.

A ojos del hombre —no de una naturaleza indiferente a nuestros valores éticos—, el mundo es injusto desde sus inicios. Una conjunción de injusticias históricas heredadas, azares invencibles, loterías genéticas, asimetrías de información... consagran injusticias e irracionalidades indignas de la especie humana, frente a las que no debemos resignarnos como observadores pasivos y conformistas. Ningún principio inmutable nos compele a plegarnos a las arbitrariedades de la lotería genética: precisamente el hombre, la conciencia, la sociedad como engrandecimiento del espacio del individuo para conferirle nuevos resortes de cooperación, conocimiento y creatividad, entraña una lucha tenaz e ininterrumpida contra los designios ciegos de la lotería genética. Es ésta la razón por la que protegemos a los débiles y pugnamos por garantizar unos derechos inalienables para todo miembro de nuestro género, e incluso, en épocas más recientes, nos proponemos expandir el radio de nuestra solidaridad, de manera que abrace a otras especies del reino animal.

Podría aducirse que la lotería genética no es estrictamente aleatoria, sino que en ella fructifica el esfuerzo sostenido de un determinado linaje por mejorar los atributos de su descendencia. A través del emparejamiento con otros individuos que cumplan una serie de características, trataría de confeccionar una sucesión cada vez más favorecida según ciertos cánones de inteligencia, belleza y fortaleza física. Pero este argumento adolece de un defecto fatal: por lo que sabemos de biología, el proceso genético no se somete fácilmente —al menos hasta ahora— a los designios del hombre. Durante la meiosis acontece una recombinación aleatoria de hebras de ADN que dificulta enormemente predecir el resultado al que llevará esta secuencia de divisiones celulares. En esta difusa aleatoriedad yace también, es preciso destacarlo, la riqueza y la exuberancia de la evolución de las especies, pues propicia que los hijos nunca emerjan como meras copias, como simples reproducciones miméticas de los padres. Además, ¿cómo vaticinar si algunos rasgos se manifestarán fenotípicamente en el retoño? ¿Cómo presagiar si los genes que más nos conciernen serán dominantes o recesivos?

Más importante aún, incluso si un linaje se hubiera esmerado en formar una línea de descendencia guiada por el principio del perfeccionamiento, y en el hipotético caso de que este empeño debiera convertirse en receptor de algún tipo de reconocimiento social, la incógnita sobre el mérito de sus vástagos no habría sido despejada adecuadamente. ¿Qué mérito atesoran quienes no han tenido que hacer nada para nacer investidos de unas habilidades que les confieren ventajas potenciales sobre otros hombres? ¿O acaso deberemos renunciar a la categoría de individuo y subsumir el ser concreto de cada hombre en el itinerario atravesado por su linaje, cuya herencia genética quizás se halle dispersa en un número incalculable de hombres y mujeres particulares? Obviamente, esta posibilidad conduce a absurdos. Los vástagos no son responsables de los actos de sus padres, como tampoco son acreedores del mérito por ellos acumulado. Esta convicción sostiene los pilares de una sociedad moderna, gobernada no por las leyes de la sangre, sino por las ineludibles demandas de la acción moral.

Aunque se trata de crear nuevas oportunidades, no de limitarse a repartir las ya existentes, es indiscutible que la lacra de la desigualdad desmesurada flagela nuestro mundo. Si en 1960, el 20% de los ciudadanos más ricos de la Tierra poseía un ingreso medio anual treinta y una veces superior al 20% de los habitantes más pobres, en 1999 la cifra se había multiplicado por prácticamente tres. En lo que respecta al patrimonio total, según datos de la ONG Oxfam (que se basa en la información suministrada por Credit Suisse), en el 2016 se calcula que el 1% de las mayores fortunas del planeta copa casi el 50% de la riqueza neta global.

Asistimos a una escandalosa ostentación de la riqueza. El espíritu puritano, de raigambre calvinista, ha cedido el testigo a una exhibición continua del poder, el dinero y el lujo que no sólo supone una clara injusticia en un mundo aguijoneado por la desigualdad, el sufrimiento y el hambre, sino que representa un peligro mucho más sutil y lacerante: el de provocar que sean estas figuras, y no las personalidades reconocidas por sus aportaciones intelectuales, por su solidaridad, por su contribución al bien de la raza humana, las que conciten la admiración de las nuevas generaciones.

La posesión de riqueza entraña la detentación de un poder inmenso sobre las voluntades ajenas, quizás de dimensiones no tan despóticas y colosales como las que puede adquirir el poder político, pero desde luego de una magnitud a veces exorbitada, y por ende no menos preciable. Por ello, no debe concebirse como un premio neutro al talento y al esfuerzo desplegados por el individuo, sino como una retribución cuyas inusitadas propiedades instan a una regulación no menos singular, obsecuente de los ideales de justicia y humanismo que abrigue una época concreta. Evoca, ciertamente, un equilibrio enormemente complicado y difuso, que suspira por conciliar el incentivo a crear riqueza con la protección de la sociedad –sobre todo de las capas más vulnerables– ante la tiranía potencial intrínseca a toda acumulación exagerada de poder.

Es evidente que la medición del esfuerzo no es fácil –aunque tampoco es imposible, sobre todo a la luz de la ciencia actual–, por lo que fiarla a la oferta y a la demanda parece el mecanismo más parsimonioso desde el punto de vista cognitivo. Sin embargo, la injusticia de observar cómo individuos cuyo esfuerzo y mérito son cuestionables perciben cantidades ofensivamente superiores a las de otros nos obliga a introducir criterios que mitiguen este fallo del conocimiento y de la organización económica. ¿Qué es más difícil, asistir a un consejo de administración, trasplantar un órgano,

calcular el valor de una función de onda, interpretar a Hamlet...? ¿No es injusto que una persona, por el simple hecho de haber nacido en un entorno poco favorecido, por disponer de menores aptitudes para el estudio o por haber sido rehén de la mala suerte haya de barrer las calles? La tecnología nos brinda la esperanza de que las máquinas puedan realizar este tipo de tareas, pero por el momento es imperioso atenuar la injusticia congénita al sistema, al menos mediante la mejora de las condiciones laborales, de las prestaciones sociales, del acceso a las oportunidades educativas...

En muchos casos, la herencia, con la consecuente injusticia de recibir algo sin acreditar mérito alguno en su obtención, no sólo propaga, sino que aumenta el nivel de desigualdad y de concentración de la riqueza en el seno de una sociedad, como han puesto de relieve las investigaciones del economista francés Thomas Piketty⁶¹.

⁶¹ Cf. *Capital in the Twenty-First Century*, especialmente el capítulo duodécimo, titulado “Global inequality of wealth in the twenty-first century”. Suyas son estas palabras “*Rent is not an imperfection in the market: it is rather the consequence of a “pure and perfect” market for capital, as economists understand it: a capital market in which each owner of capital, including the least capable of heirs, can obtain the highest possible yield on the most diversified portfolio that can be assembled in the national or global economy. To be sure, there is something astonishing about the notion that capital yields rent, or income that the owner of capital obtains without working. There is something in this notion that is an affront to common sense and that has in fact perturbed any number of civilizations, which have responded in various ways, not always benign, ranging from the prohibition of usury to Soviet-style communism. Nevertheless, rent is a reality in any market economy where capital is privately owned. The fact that landed capital became industrial and financial capital and real estate left this deeper reality unchanged. Some people think that the logic of economic development has been to undermine the distinction between labor and capital. In fact, it is just the opposite: the growing sophistication of capital markets and financial intermediation tends to separate owners from managers more and more and thus to sharpen the distinction between pure capital income and labor income. Economic and technological rationality at times has nothing to do with democratic rationality. The former stems from the Enlightenment, and people have all too commonly assumed that the latter would somehow naturally derive from it, as if by magic. But real democracy and social justice require specific institutions of their own, not just those of the market, and not just parliaments and other formal democratic institutions. To recapitulate: the fundamental force for divergence, which I have emphasized throughout this book, can be summed up in the inequality $r > g$, which has nothing to do with market imperfections and will not disappear as markets become freer and more competitive. The idea that unrestricted competition will put an end to inheritance and move toward a more meritocratic world is a dangerous illusion. The advent of universal suffrage and the end of property qualifications for voting (which in the nineteenth century limited the right to vote to people meeting a minimum wealth requirement, typically the wealthiest 1 or 2 percent in France and Britain in 1820–1840, or about the same percentage of the population as was subject to the wealth tax in France in 2000–2010), ended the legal domination of politics by the wealthy. But it did not abolish the economic forces capable of producing a society of rentiers” (op. cit., 384-385). Y, en efecto, sería ingenuo pensar que el crecimiento económico, sin instituciones sanas y vigorosas que se afanen en lograr ciertos objetivos socialmente consensuados, puede conducir a la humanidad al escenario de una mayor igualdad de renta, parejo a la evidencia estadística de que los talentos, habilidades y esfuerzos no difieren mucho en promedio entre la mayoría de los miembros de nuestra especie. Volvemos al profundo desafío al que se enfrenta toda sociedad: cómo conjugar igualdad y libertad, cómo armonizar el legítimo y saludable derecho de cada individuo a desplegar sin restricciones sus talentos, anhelos y expectativas y la búsqueda de la cohesión social, que minimice antagonismos y fomente la paz entre los hombres. Creo que, en aras de esta meta, es inevitable elaborar una escala de necesidades que clarifique en qué estados del desarrollo personal y colectivo han de primar las fuerzas de la sociedad o el poder del individuo.*

El problema del rentismo es más serio de lo que se pensaba hasta hace poco. Quizás como reacción contra la visión apocalíptica de Marx, que abocaba el capitalismo a fomentar una exacerbada concentración de la riqueza cuyos inmorales efectos terminarían por liquidar el sistema y abrirían las puertas a la pujante irrupción del socialismo, otros estudiosos, como el bielorruso Simon Kuznets, concluyeron que el crecimiento económico bastaría para paliar la desigualdad inherente al proceso de desarrollo capitalista. Así, según la famosa “curva de Kuznets”, lo que contemplaríamos sería un incremento inicial de la desigualdad, vinculado a los estados primigenios de la expansión económica de un determinado país, pues esta situación exige acometer grandes inversiones para transformar una economía agraria en una industrial. Pero conforme el crecimiento lograra afianzarse, las desigualdades se reducirían automáticamente, lo que conduciría a una cierta equiparación en la esfera de las rentas.

Piketty aporta datos en los que rebate la tesis de Kuznets. Se muestra mucho menos optimista sobre esas virtualidades intrínsecas al capitalismo que le permitirían armonizar, feliz y mágicamente, crecimiento e igualdad de renta. Con independencia del juicio que nos suscite su lectura de una información cuidadosamente acumulada a lo largo de las últimas décadas, en un trabajo de acopio encomiable, el economista francés nos advierte sobre el peligro de que elementos como la herencia, el usufructo de las rentas y el desacoplamiento entre mérito y remuneración se consoliden y emponzoñen el sistema democrático, despojado ahora de su entraña meritocrática, la única racionalmente legítima para justificar las diferencias de estatus social entre los hombres.

Algunas cifras son verdaderamente alarmantes. Así, constatamos que las cuatrocientas rentas más elevadas de Estados Unidos pagaban de media una tasa impositiva del 29% en 1992, mientras que en 2010 estos gravámenes se habían reducido al 21%. Desde los años '70, la mediana de los estadounidenses ha visto cómo se estancaba su riqueza neta, lo que sugiere que gran parte de la prosperidad creada ha lucrado a un porcentaje mínimo de la población.

Está claro que existen problemas de índole política, no sólo económica, pues es difícil demostrar que el crecimiento económico norteamericano se habría ralentizado si las rentas más altas hubiesen estado sujetas al mismo tipo impositivo que en los años '90. Es el poder de influencia que otorga el dinero el responsable de estas ventajas escandalosas y económicamente ineficientes, porque la experiencia señala que en sociedades más cohesionadas y equitativas incluso los ricos, aunque tengan que renunciar a parte de sus ganancias presentes, acaban por vivir mejor y se benefician de mayores oportunidades, como un mayor número de consumidores potenciales a quienes vender sus productos, superiores niveles educativos para la mayoría de la población y mayores niveles de seguridad y menores cotas de violencia. Por supuesto, en el extremo de cohesión y equidad tendríamos sociedades rígidas e inmovilistas, donde el afán igualitario ahoga los impulsos creadores del individuo y condena la economía a la más flagrante ineficiencia, pero es evidente que, en el espectro comprendido entre los polos de la igualdad absoluta y la libertad absoluta, caben posiciones intermedias razonables.

Es cierto que la reducción de los precios de innumerables productos (billetes de avión, teléfonos móviles...) ⁶² ha propiciado un mayor acceso a estos bienes y servicios para sectores mucho más numerosos. Semejantes avances, sin duda auspiciados por el libre mercado y el desarrollo tecnológico, son espectaculares, y han de despertar la máxima admiración en toda persona que verdaderamente busque el progreso de la humanidad en las sendas de la justicia, la libertad y el conocimiento. Lo que antes constituía un privilegio de los más acaudalados se convierte ahora en un bien o en un servicio al alcance de la mayoría de la población. Este potencial del mercado y de la tecnología de la tecnología es insoslayable y representa, junto con el conocimiento y las instituciones, la mejor herramienta que posee el hombre para jalonar niveles más elevados de bienestar e igualdad.

Sin embargo, refugiarse en el argumento libertario de que la disminución de los precios creará abundancia práctica choca con las evidencias empíricas ⁶³, pues es innegable que muchas desigualdades se han perpetuado e incluso incrementado, como indican las estadísticas cuidadosamente reunidas por autores como Piketty y Saez.

El abaratamiento de los precios, que en ocasiones llega al virtuoso extremo de generar un coste marginal nulo (de manera que producir una unidad adicional de determinados productos no presenta costes marginales, principalmente en el ámbito digital y del Internet de las cosas) ⁶⁴, puede traducirse, efectivamente, en una mayor riqueza colectiva, porque más personas logran acceder a tales bienes y servicios, pero no hay una conexión lógica apodíctica entre este fenómeno y la reducción de la desigualdad.

De hecho, si pensamos en los ingentes beneficios acaparados por quien ostente la patente de cualquiera de las tecnologías que ahora emplean cantidades inimaginables de personas, es incuestionable que, aunque en el cómputo global todos ganen, uno seguirá ganando bastante más que el resto. Habrá quien lo considere justo e incluso positivo, pero el peligro de que gigantescas plutocracias absorban más y más poder se cierne como una amenaza apremiante sobre el buen funcionamiento de un sistema democrático. La tecnología puede entonces exacerbar las desigualdades y provocar externalidades negativas que afecten a toda la humanidad.

⁶² Por ejemplo, en pocos años es probable que los coches sin conductor (los famosos “*self-driving cars*”) se comercialicen a gran escala y democratizen la figura del chófer, antaño prerrogativa de los más afortunados.

⁶³ El horizonte de la abundancia práctica como un escenario en ciernes lo retratan prolijamente Peter Diamandis y Steven Kotler en su libro *Abundance. The future is better than you think*, amparados, sobre todo, en el crecimiento exponencial de la tecnología y en el creciente desarrollo de una conciencia global ante los retos más acuciantes de nuestra época.

⁶⁴ Jeremy Rifkin analiza esta característica creciente de la economía contemporánea en su libro *The zero marginal cost society. The Internet of things, the collaborative commons, and the eclipse of capitalism*. Sin embargo, Rifkin parece albergar un cierto temor ante las tendencias deflacionistas generadas por el desarrollo de tecnologías propiciatorias del coste marginal nulo. Este miedo es infundado, porque resulta perfectamente plausible que la tendencia deflacionista se compense con un incremento notable en el consumo de los nuevos bienes y servicios, por lo que el crecimiento económico no se ralentizaría, sino que se reforzaría. Cf. M. Muñoz – A. Pérez Casares, “Progreso tecnológico y orden internacional: hacia una mejor economía y una mejor gobernanza”, 41-42.

Las brillantes oportunidades que nos abre este mundo de asombrosos avances tecnológicos nos obligan también a reflexionar sobre la sociedad que anhelamos y sobre el tipo de vida al que aspiramos. Quizás haya llegado el momento de proponer un nuevo contrato social que contribuya a distribuir, de la forma más equitativa y al unísono eficiente posible, la vasta y esperanzadora cornucopia de bienes y servicios a la que nos encamina el progreso científico. Por sí sola, la exuberancia productiva no eliminará las clases sociales y muchas de las desazonadoras distinciones que de ellas derivan, pero sí coadyuvará a hacerlas cada vez más irrelevantes, de modo que el origen no determine el resultado, ni la extracción social adquiera la injusta importancia que hoy posee.

Por tanto, el problema fundamental no reside en la transmisión automática de la herencia, corregible mediante impuestos que graven la injusticia de lucrarse de un esfuerzo no realizado. Por el contrario, la raíz última de la desigualdad yace en la diferencia de capacidades, contextos e incentivos. El creador de una gran empresa tecnológica en *Silicon Valley* que carecía de riqueza y, al cabo de unos años, llega a encabezar las listas de las mayores fortunas del planeta contradice de lleno el planteamiento de Piketty, pues presta un servicio inconmensurable a la humanidad gracias a haber creado valor, del que muchos otros se benefician. Ciertamente, se nutre de un gigantesco caudal de invenciones e investigaciones previas, muchas de ellas financiadas por los Estados, que impiden atribuirle la exclusividad de su desarrollo (y menos aún legalizar la retención, en forma monopolística, de su aportación concreta), pero es extremadamente complicado cuantificar su “porcentaje de mérito” más allá de las convenciones legales vigentes. Y, en último término, como sería injusto prohibir el consumo de determinados bienes y servicios objetivamente positivos para la sociedad, mas cuyo éxito aboca a clamorosas desigualdades, además de vías impositivas que mitiguen las disparidades de renta sin desincentivar el anhelo de crear valor es importante configurar nuevas oportunidades. El conocimiento es la llave hacia un mundo más justo, en el que todos disfruten de posibilidades inéditas para crear valor. De nuevo, lo que resplandece es la creatividad como valor supremo de la cultura y del hombre.

En este sentido, y aunque la tecnología pueda conducir inicialmente a un aumento de las desigualdades, no es descartable que auspicie, a medio o largo plazo, tales niveles de acceso al conocimiento compartido y al establecimiento de nuevas formas de colaboración económica que conlleve una mayor democratización de la sociedad y una mejor distribución de la riqueza, reparto que ya no implicará, como sucedió históricamente en los regímenes socialistas, una disminución de la riqueza colectiva y una merma de las libertades personales. Características como la posibilidad fehaciente de nutrirse del prodigioso cúmulo de conocimientos de la humanidad, la mayor flexibilidad en las relaciones humanas, que derruye barreras raciales, clasistas y nacionales, y la mayor transparencia en el acceso a la financiación de los diversos proyectos empresariales definirán esta nueva era.

Un poder cada vez más huidizo y efímero ofrece la indudable ventaja de no caer –al menos con la misma facilidad que antaño– en unas pocas manos tentadas de utilizarlo como herramienta tiránica. Sin embargo, un poder tan confusamente desperdigado entre innumerables agentes también puede impedirnos tomar las decisiones correctas

y necesarias, por lo que, al diluir toda jerarquía, quizás desemboque en caos e incertidumbre⁶⁵.

En cualquier caso, la democratización satisface un ineludible ideal de justicia humana. Así, el acceso cada vez más universalizado a los resortes del poder constituye una magnífica noticia para la humanidad. Exige, ciertamente, la asunción de mayores responsabilidades por los individuos, pero no hace sino satisfacer un anhelo inveterado: el deseo de que todo hombre, solidarizado con sus semejantes, se convierta en rector de su propia vida.

La solución al problema de la desigualdad de renta, posición social y patrimonio requiere entonces de dos medidas simultáneas: crecimiento económico y políticas fiscales redistributivas. Sólo con fiscalidad progresiva es imposible disminuir las desigualdades, porque la humanidad necesita expandir sus horizontes económicos, crear, innovar, comerciar..., para que regiones del globo antes arrumbadas y prácticamente condenadas al subdesarrollo se beneficien de los avances tecnológicos y de los intercambios comerciales en un mercado libre. Pero el crecimiento no garantiza la igualdad; reduce, sí, las diferencias entre países, pero puede acentuar la brecha entre los ciudadanos dentro de un país.

En un mundo globalizado, quien logra situarse en la vanguardia de un determinado sector puede vender sus productos en todos los continentes y multiplicar inconmensurablemente su fortuna. Antiguas dinastías diluyen su riqueza, potestades otrora canonizadas se desvanecen en la vorágine de la historia y figuras antes consagradas se disipan como la bruma matinal. Un inmenso potencial democrático palpita en la creatividad tecnológica y económica, porque el único criterio válido es la bondad de un producto (tal y como la juzgue la demanda), no la extracción social o la ideología de quien lo elabora.

Sin embargo, el abismo entre quienes triunfan y quienes quedan arrinconados en esta carrera incesante se agudiza, y puede provocar que cunda la desesperanza entre amplias capas de la población. Por ello, la justicia fiscal, el cómputo de los límites razonables que han de alcanzar los impuestos redistributivos para que no desincentiven la actividad económica (cálculo hoy más asequible que nunca, gracias a los avances informáticos y a la disposición de una mayor cantidad de datos y de reflexiones de científicos, economistas y pensadores), se revela como un instrumento neurálgico en el camino hacia una sociedad más justa.

Al igual que del orden puro no podría surgir nada, la igualdad absoluta (un coeficiente Gini equivalente a 0)⁶⁶ conduciría a la parálisis absoluta. Sin cotas no lesivas de desigualdad, el desarrollo económico sería imposible, pues se anularía el juego de los incentivos y no existiría manera de recompensar el trabajo bien hecho frente al

⁶⁵ El efecto que la tecnología y el acceso cada vez más generalizado a Internet presentan sobre la naturaleza del poder global ha sido lúcidamente analizado por Moisés Naím en su obra *El fin del poder*.

⁶⁶ El coeficiente de Gini mide el grado en que la distribución de ingresos en el seno de un determinado grupo se aleja de la perfecta equidad: un Gini de 0 significa la equidad absoluta, mientras que un Gini de 1 implica inequidad completa (un único individuo concentraría todos los ingresos de esa sociedad). Por supuesto, cabe esbozar numerosas críticas contra esta variable (por ejemplo, se centra más en la renta que en el patrimonio que posee un individuo), pero resulta indudable que, en el plano puramente cuantitativo, ofrece una perspectiva bastante rigurosa sobre el reparto de la riqueza en un país específico.

viciado. Mientras la psicología humana no sufra una metamorfosis radical, mientras el hombre siga precisando de alicientes que le motiven a afanarse en metas cada vez más sofisticadas, la desigualdad emergerá como el resultado inevitable de la libertad económica. Pero mientras el hombre sea hombre, persistirá el escándalo ante desigualdades excesivas que signifiquen un premio exagerado a favor de determinados individuos. Por supuesto, en muchas ocasiones este recelo ante la desigualdad procederá de pasiones nocivas, como el vil rugido de la envidia y el resentimiento, aunque en otros escenarios lo justificarán un amor profundo a la especie humana y una búsqueda honesta de la justicia. La envidia germina de la desconfianza en uno mismo, motivada muchas veces por la percepción de que se alza una barrera infranqueable entre los éxitos ajenos y los fracasos propios⁶⁷. Este sentimiento, teñido de dolor y humillación, abona el terreno para la eclosión de actitudes psicológica y socialmente destructivas, que fácilmente abocan al odio y la violencia.

Pensar que la clave del crecimiento económico reside exclusivamente en el ahorro, la inversión y la iniciativa de los individuos olvida que, sin propensión a consumir, la economía se precipitaría hacia una espiral de desconfianza e inacción cuyo efecto más probable sería la paralización absoluta de toda producción y de todo consumo. Es en este punto donde resplandece la aportación fundamental de Keynes a la economía, hoy por hoy insoslayable⁶⁸. De hecho, es desalentador contemplar cómo, en la teoría económica contemporánea, cultivada por innumerables investigadores a lo largo y ancho del globo, receptora de incontables atenciones y entronizada como la reina de las ciencias sociales, surgen pocas intuiciones intelectuales tan profundas como las de Keynes. Parece que una mayor complejidad del aparato matemático con el que expresar los modelos económicos se ha traducido en una alarmante pobreza creativa, como si destreza matemática y poder explicativo fueran realidades inversamente proporcionales. Ya no despuntan ideas del calibre de las alumbradas por Marx, Schumpeter o Keynes, aun cuando nunca tantas mentes brillantes habían consagrado sus esfuerzos a desentrañar los entresijos de los procesos económicos.

De acuerdo con Keynes y con la lógica del sentido común, sin capacidad de ahorro es imposible acometer inversiones privadas, que subyacen –dada la imposibilidad de una planificación central de la economía que sea sostenible– a la generación de riqueza en un país, pero la completa abstención de consumir, la férrea austeridad calvinista, la frugalidad desbocada, hundiría la economía en un abismo sin fondo.

Podría argüirse que si las tasas de consumo se redujeran drásticamente, también lo harían los precios, por lo que algún individuo encontraría siempre el incentivo a consumir, pero este razonamiento ignora las volubilidades de la psicología humana.

⁶⁷ Encontramos un penetrante análisis del peligro de la envidia suscitada por una desigualdad persistente en la obra de John Rawls (cf. *Teoría de la justicia*, 587).

⁶⁸ La teoría de Keynes la resume el propio autor de manera sucinta en este texto: “Cuando un país está aumentando su riqueza con cierta rapidez, el progreso que sigue a este estado venturoso de cosas puede interrumpirse, en condiciones de *laissez-faire*, por insuficiencia de estímulos para nuevas inversiones. Dado el medio social y político y las características nacionales que determinan la propensión a consumir, el bienestar de un Estado progresivo depende esencialmente (...) de la suficiencia de tales estímulos. (*Teoría general del empleo, el interés y el dinero*, 297-298); “el Estado tendrá que ejercer una influencia orientadora sobre la propensión a consumir” (*op. cit.*, 332).

En efecto, si se palpara una atmósfera en la que nadie estuviese dispuesto a consumir, lo que probablemente aumentaría sería el bucle de desconfianza generalizada, no el incentivo a consumir para beneficiarse de los bajos precios.

Como careceremos de una teoría predictiva del comportamiento humano, a la hora de juzgar qué modelo de crecimiento favorece mejor los intereses de la mayor parte de la población debemos basarnos en evidencias empíricas, en series históricas y no en la aducción de argumentos apriorísticos que corren el riesgo de incurrir en auténticas antinomias de la razón pura, pues con total legitimidad puedo defender tanto que se incrementaría el consumo gracias al descenso de los precios como que preponderaría la desconfianza causada por aires entumecidos de abatimiento y pesimismo.

Ciertamente, la prioridad de una sociedad debe residir en la generación de riqueza y en la eliminación de la pobreza, para así propiciar que el máximo número posible de personas accedan a mayores niveles de bienestar, prosperidad y autonomía. La igualdad, o es un fin subordinado a la creación de riqueza, o se convierte en un objetivo vacío y contraproducente. Una sociedad en la que todos fueran igualmente pobres no habría coronado ninguna meta digna del hombre, ningún perfeccionamiento de la vida individual y social, ninguna victoria sobre las imposiciones de la biología, sino que habría circunscrito el margen de su actividad política a esparcir miseria y a erigir el resentimiento en principio moral. Por tanto, permanecería atenazada por las garras de la parálisis, la sequía creadora y la envidia.

Sin embargo, desigualdades descomedidas y persistentes conducen al odio, a la desconfianza y a una irreparable fragmentación social. Inexorablemente enemistan a unos hombres contra otros y contaminan la vida comunitaria con afilados celos y heridas no sanadas. Al dificultar la comunicación entre los hombres, fácilmente desembocan en el clasismo, la suspicacia y una cohorte de dolorosas divisiones, agravadas por la valoración unilateral del individuo desde el empequeñecido ángulo de la productividad. Además, desaprovechan un enorme potencial para la sociedad y para su desarrollo.

De todo ello se sigue la importancia capital de la redistribución de la riqueza, al menos en aquellos márgenes que permitan no desincentivar el trabajo, y siempre desde los cánones de la “igualdad de esfuerzo”: la sociedad ha de exigirles más a quienes más poseen y a quienes más pueden; de lo contrario, el reparto social del esfuerzo padecerá desequilibrios irracionales y no discerniremos ningún principio transversal de justicia, apto para sobreponerse a las inevitables diferencias de capacidades individuales y de posiciones sociales que definen la vida comunitaria. Sin esta transferencia de renta a los sectores menos favorecidos es imposible crear la añorada igualdad de oportunidades, fundamento de una sociedad auténticamente meritocrática, basada en los derechos inquebrantables de un individuo que no ha de purgar por azares genéticos o contingencias familiares, herencias de las que nunca puede considerarse plenamente responsable. La igualdad de oportunidades se yergue entonces como la plataforma insustituible para crear un espacio sazonado de nuevas oportunidades, donde toda discriminación por motivos de nacimiento, género, orientación sexual, raza o creencias ceda el testigo al ideal de un mundo justo, libre y humano.

Podemos definir la democracia como un sistema político fundado en la razón, esto es, en la aplicación de los principios de simetría y parsimonia a los derechos y deberes

de todos los ciudadanos, en el imperio insobornable de la ley y en la noble aspiración a integrar plenamente igualdad, libertad y fraternidad en una sociedad verdaderamente humana y humanizadora, donde se minimicen las colisiones entre todas las libertades legítimas existentes (individuales y colectivas)⁶⁹. Presupone, claro está, la participación de individuos bien formados, capaces de juzgar la realidad por sí mismos y de alzarse como dueños de su propio destino, más allá de ideologías, propagandas e inercias generalizadas. En consecuencia, la base de una democracia madura no puede ser otra que el conocimiento.

La esencia de la democracia estriba en la igualdad política, pero ésta no tiene por qué implicar igualdad social. Existen, de hecho, diferencias sanas y tolerables que contribuyen a incrementar el progreso colectivo. Sin embargo, la cuestión se refiere siempre al límite permisible en esas desigualdades, de manera que la desigualdad social no pervierta el sistema democrático. La desigualdad desmesurada quiebra la igualdad política, fomenta la distribución asimétrica del poder, menoscaba la igualdad de oportunidades, auspicia la explotación de unos hombres por otros, consiente la exclusión social, promueve la insensibilidad colectiva y aboca, tarde o temprano, a la tiranía y el despotismo, ya sea de los privilegiados sobre los desfavorecidos o de los desfavorecidos, sedientos de venganza, sobre los privilegiados, impasibles ante el sufrimiento ajeno.

En resumen, sabemos que tanto la igualdad absoluta como la desigualdad extrema son perjudiciales para el bien social e individual, pero a falta de mayores adelantos en el conocimiento y en la tecnología, no disponemos de un algoritmo que indique el grado preciso de desigualdad tolerable e incluso beneficiosa para el progreso de la sociedad.

Sin embargo, podemos recapitular las razones contra una desigualdad excesiva de la siguiente manera:

- 1) *Extrínsecas*: la desigualdad desperdicia talento y divide profundamente a los hombres. Malgasta capacidades, por cuanto no brinda las mismas oportunidades a todos los miembros de la sociedad, lo que inevitablemente se traduce en un desaprovechamiento de las posibilidades que atesora cada individuo –con independencia de su condición social– para contribuir al bien común. Además, si supera determinados límites que, hoy por hoy, no podemos calcular con la prolijidad y el rigor requeridos, esta inexorable descohesión social genera toda clase de miedos, envidias y recelos: temor en los poderosos y envidia en los desvalidos. Nada positivo surgirá entonces de una sociedad demasiado polarizada, donde la riqueza de unos será contemplada por otros con sospecha y resquemor, mientras que las carencias de la mayoría suscitarán un pavor fundado en las minorías más afortunadas, siempre acechadas por el espectro de la rebelión. Una concentración desmesurada de riqueza confiere un poder inmenso sobre el resto de los hombres, fácilmente dispuestos a contentarse con poco, condenados por la penuria a convertirse en siervos de nuevos señores feudales,

⁶⁹ Como escribe Rawls, en democracia, “el poder político, que es siempre poder coercitivo, es el poder del público, esto es, de ciudadanos libres e iguales considerados como un cuerpo colectivo” (*El liberalismo político*, Crítica, Barcelona 2013, 228).

desprotegidos ante los avatares del destino y las iniquidades de la historia. Esta situación es impropia de una sociedad avanzada, culta y dinámica. Como sin confianza es imposible que una sociedad florezca y se desarrolle creativa y armoniosamente, un análisis racional, aun desde planos puramente utilitaristas y consecuencialistas, desaconseja vigorosamente convivir con desigualdades extremas.

- 2) *Intrínsecas*: la desigualdad excesiva impide corregir las injusticias de partida, sobre las que ninguna culpa ha contraído el individuo. Castigado por la lotería genética y la desdicha de haber llegado al mundo en ambientes sociales menos favorecidos, el individuo asiste, impotente, a una perpetuación de injusticias sociales que sólo podrá vencer con un esfuerzo incomparablemente mayor al que habrán de desplegar los miembros de las clases más afortunadas. Además, la complacencia con una desigualdad excesiva conlleva la aceptación de que la única forma de valorar el trabajo humano estriba en su sometimiento a la ley de la oferta y la demanda. Este principio es, sin duda, el más eficiente en lo que concierne a la producción de la mayor parte de bienes y servicios, cristalizaciones de las necesidades crecientes y potencialmente infinitas de la humanidad. Sin embargo, es evidente que el trabajo del hombre no puede considerarse un bien o un servicio como otro cualquiera. En una sociedad avanzada, ni siquiera el dinero se somete al impasible equilibrio de la oferta y la demanda, sino que, al estimarse como una condición de posibilidad de todas las transacciones económicas, se halla sujeto a regulaciones especiales que lo exoneran del raso cumplimiento de esta importante ley rectora de la actividad económica. En el caso del trabajo, las circunstancias son aún más acuciantes. Una desigualdad excesiva implica que el trabajo de unos hombres vale inconmensurablemente más que el de otros. Este hecho puede justificarse desde la perspectiva unilateral de la oferta y la demanda –esto es, desde el ángulo de la eficiencia, legítimo en tantas ocasiones–, pero al tratarse del producto humano por excelencia y, sobre todo, de lo único que posee la mayor parte de los seres humanos para competir en una sociedad siempre ansiosa de incrementar su rendimiento económico, sería injusto que el esfuerzo, la dedicación y el ímpetu de unos valiesen desafortadamente menos que los de otros. Nos enfrentamos, eso sí, al problema casi insoluble de cómo cuantificar escrupulosamente la desigualdad permisible en la valoración del trabajo, o de si tiene sentido estipular una escala de valoraciones objetivas del trabajo. Pero hay que entrar a discutir esta cuestión tan profunda, pues afecta a la entraña del sistema económico. Sería ingenuo escorarse tanto hacia una visión totalmente objetiva del trabajo como hacia una teoría enteramente subjetiva de su valor. Por ello, el sentido común, el aprecio por la dignidad humana y la conciencia de que los hombres, por desiguales que se manifiesten en sus talentos, sus conocimientos y sus fuerzas, no son en realidad tan distintos entre sí, sino que muchas veces las circunstancias y las

contingencias han fraguado su carácter y han gestado su suerte, nos obligan a adoptar una vía media entre ambas hipótesis. Frente a una concepción objetiva del trabajo, conviene indicar que la mente humana carece de los instrumentos adecuados para calcular, sin el auxilio de la oferta y la demanda, la remuneración certera que ha de percibir el individuo por la labor que realiza. Frente a una visión subjetivista, los argumentos éticos y antropológicos arrecian, porque el trabajo no representa un producto más, sino el producto por excelencia de todo hombre, íntimamente ligado a la conciencia de su dignidad. Si todo ser humano merece el mismo reconocimiento jurídico con independencia de su origen y de sus acciones, y si ni los peores crímenes lo privarían de esta grandeza inalienable que –desde un paradigma filosóficamente más parsimonioso, menos comprometido por un mayor número de supuestos– le corresponde como miembro de nuestra especie, su trabajo, la expresión más sublime de su capacidad transformadora, la huella de su creatividad, el sello que añade a la naturaleza, exige una valoración especial. Aunque no podamos concretar cómo debe efectuarse, sí cabe señalar que una excesiva desigualdad entre los hombres trasluciría un reconocimiento exorbitante del trabajo de algunos y una inaceptable minusvaloración de la labor de otros, para menoscabo del individuo y de la sociedad.

Una persona que en verdad ha creado algo valioso para la humanidad no necesita vanagloriarse de nada. Sus obras resplandecen por sí solas y su figura brilla con luz propia. Lo mismo puede decirse de una civilización. Cuando un individuo o una cultura se ven conminados a demostrar su poder y su grandeza, una profunda desconfianza anida en su seno, quizás el preámbulo de una pronta decadencia.

Desde un punto de vista ético, es injusto sostener que una sola persona y una única compañía puedan atribuirse el protagonismo exclusivo en la generación de un producto exitoso. Confluyen tantos otros factores, tantos contextos, tantas confabulaciones de la diosa fortuna, tantas ventajas sociales acumuladas (como el acervo cognitivo, las tradiciones heredadas, el orden social y jurídico imperante, el trabajo ajeno...), que la legitimidad de una cierta redistribución de la riqueza originada salta a la vista. La sociedad debe mucho a sus creadores, pero éstos difícilmente habrían logrado sus hitos sin el concurso de la sociedad y sin el legado de una humanidad que, a lo largo de dilatados milenios, ha aspirado a explorar nuevos horizontes y a mejorar sus niveles de vida.

Una manifestación privilegiada del talento de una sociedad destellará en la destreza con que concilie dos pulsiones dotadas de idéntico vigor, anhelosa de solventar un problema siempre acuciante: la armonización entre el legítimo derecho del individuo a perseguir sus propios fines y la necesidad de forjar lazos duraderos, que establezcan una sociedad y auspicien el progreso del máximo número de sus miembros. El primero es el principio de la variedad; el segundo es el germen de la cohesión.

No se trata de proponer soluciones equidistantes, refugiados en la falsa tibieza de los justos medios, sino de refinar continuamente el sistema según la experiencia histórica, los valores asumidos y la riqueza disponible. La mente humana no ha conseguido

todavía diseñar una ética o una teoría política lo suficientemente poderosas como para cubrir todas las demandas del individuo y de la sociedad sin que ninguna de ellas se vea mermada. Ese óptimo de Pareto aún no ha sido desvelado. Sólo el ensayo y el error, el filtro insobornable de la práctica, la sumisión continua de nuestros ideales al severo juicio de la historia, el crecimiento de nuestra conciencia ética y el desarrollo de la tecnología podrán ayudarnos en esta empresa tan ardua como impostergable.

Los europeos podemos sentirnos orgullosos de nuestro continente, pináculo del desarrollo social humano, síntesis de los ideales de libertad e igualdad cristalizada en un modelo capaz de armonizar crecimiento e innovación con seguridad y equidad. En el Estado del bienestar se produce una extraordinaria síntesis entre la razonable voluntad de iniciativa privada y personal (libertad) y el necesario establecimiento de un orden social que proporcione a todos, con independencia de su nivel de iniciativa económica, un bienestar, una vida digna y una capacidad de participación activa en la configuración de la sociedad: una mayor democratización de todos los elementos que vertebran la sociedad.

Ambos parecen oponerse, pero en el Estado de bienestar propiciado por la socialdemocracia y la democracia cristiana coexisten de manera no siempre armoniosa, si bien sostenible al fin y al cabo, lo que posibilita unas cotas de prosperidad y desarrollo desconocidas en otras regiones del globo. Esta *Aufhebung* hegeliana de igualdad y libertad en la fraternidad supera la parcialidad de los contrarios, mas no los anula, pues los integra en un marco de comprensión más amplio. Aunque en las páginas anteriores nos hayamos mostrado críticos con la afirmación hegeliana de que la verdad es el todo, en lo que respecta a la sociedad, cuyos elementos se encuentran en una transformación constante y de dudoso resultado, una perspectiva más abarcadora y pujante quizás se acerque más a la verdad, pues ésta, sometida a las incertidumbres de la historia, al azar y a las arbitrariedades humanas, no puede fijarse en un marco de referencia lo suficientemente riguroso como para permitirnos hablar de “la verdad”. Estamos condenados a buscar aproximaciones cada vez más precisas, y a contemplar la historia con una mirada más cabal. Mediante el análisis lógico y científico no podemos escrutar aquello que por su naturaleza depende inexorablemente de la voluntad humana y se halla en un incesante proceso de constitución.

El Estado de bienestar representa uno de los hitos sociales e intelectuales más trascendentales de la humanidad. Ha de extenderse y perfeccionarse, pero es legítimo argumentar, sin asomo jactancia, que en él ha fructificado el modelo de organización social más exitoso concebido hasta ahora. Europa se enfrenta a profundos desafíos, mas esta constatación no debe hacernos olvidar los logros de nuestro continente para, inspirados en ellos, proponer su modelo al resto de un mundo que encarna, por doquier, la desgarradora búsqueda humana de prosperidad, justicia y bienestar.

3.4. CULTURA, DEMOCRACIA Y LIBERALISMO

Una democracia que sacrificase la voluntad individual en aras de la voluntad general se convertiría en un sistema opresivo y, por ello, antidemocrático. Semejante organización social, dadas las contradicciones internas a las que conduciría, generaría tal grado de tensiones y de flagrantes injusticias que acabaría por degenerar en la

perfectamente democrática tiranía de las mayorías, en la sumisión ciega del individuo a la masa y en la ausencia de garantías defensoras de las esferas irrenunciables de autonomía que merece cada individuo. Muchas veces cunde la sospecha de que la distinción entre democracia formal y democracia real enmascara una pulsión autoritaria en quienes, incapaces de convencer y de triunfar por medios genuinamente democráticos, aspiran a subvertir la voluntad de la mayoría para imponer sus tesis.

Es evidente, por tanto, que el aspecto cuantitativo de la democracia (la voluntad general propiamente dicha) debe complementarse con una dimensión cualitativa, que proteja al individuo y a las minorías del peligro real de una mayoría despótica, avasalladora de quienes piensan de modo diferente⁷⁰. Sólo un Estado de derecho sólido, cuyas leyes reconozcan los poderes inalienables del individuo (condensados en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, cima del desarrollo ético de la humanidad, receptáculo de los sueños pluriseculares de los espíritus más profundos y altruistas de la historia), garantiza la solidez y la permanencia de una democracia que siempre se enfrentará a la tentadora sombra del autoritarismo, abismo por cuyos oscuros desfiladeros se precipitan fácilmente las mayorías enardecidas que sucumben a los flautistas de Hamelín del populismo, la demagogia y el fanatismo.

Una democracia auténticamente abarcadora no puede consistir entonces en la simple propugnación de la participación efectiva de la mayoría en el gobierno de la comunidad política, sino que ha de sustentarse sobre el respeto de unas insobornables libertades individuales. Ciertamente, su número es indeterminado y probablemente susceptible de revisión, aunque cabe establecer un postulado práctico, investido de carácter profético: el del “progreso”, de manera que toda eventual modificación se traduzca siempre en una mayor y mejor armonización entre el ámbito del individuo y el dominio de lo colectivo. En cualquier caso, entre sus pilares más firmes y profundos debe figurar el respeto a la sacrosanta esfera de la conciencia individual.

Desde el punto de vista de un liberalismo radicalizado, el único horizonte de la política estriba en su paulatina despolitización, en el ideal de la inacción política, en la reducción drástica de sus atribuciones, proyectos y pretensiones para permitir la total autonomía del individuo en la gestión de la actividad económica. Lo político, desustancializado, se desnaturaliza e inhibe sus energías más pujantes. Ya no es necesario transformar la sociedad mediante la acción política para corregir injusticias y propiciar el progreso de la gran mayoría, porque el mejor destino de la política reside en su subordinación a los intereses del mercado y del individuo, para proteger el funcionamiento del engranaje jurídico de la sociedad. La ciega confianza en los procesos espontáneos que surgen en el seno del mercado ostenta ahora la primacía. La autonomía del individuo emerge entonces como el mejor motor de progreso, desarrollo y bienestar.

Para algunos, esta alternativa representará una extraordinaria oportunidad de lucro y promoción personal; para otros sólo significará vulnerabilidad y condena a la sumisión permanente a otros individuos. Este riesgo es ineludible, y obliga al liberalismo a asumir factores racionalizadoras que, como hemos señalado en epígrafes anteriores,

⁷⁰ Si la mayoría decidiese, democráticamente, privar de derechos a las minorías (judíos, homosexuales, extranjeros...), estaríamos ante un escenario paradójicamente antidemocrático, ante una flagrante violación de los derechos inalienables del ser humano, ante la abolición del individuo, fagocitado por una mayoría voraz y opresora.

enderezan un sistema muchas veces abocado al caos y a la lucha sin cuartel entre individuos con intereses antagónicos.

En el polo opuesto se alza una actitud extremadamente política y politizadora, que conmina a la totalidad de los fenómenos sociales a atravesar las estrechas lentes de la ideología y de la problematización desesperanzada de lo humano. Este exceso de lo político entumece la vida social de países que, invadidos por el celo ideológico y las hostilidades pertinaces, se estancan económica, científica e incluso políticamente. Contemplamos este escenario en los regímenes totalitarios fascistas y comunistas (las sociedades más “políticas” que cabe imaginar), donde la esfera de lo político se infiltra atronadoramente en cualquier intersticio del tejido individual y colectivo; también en las democracias menos desarrolladas del mundo, enquistadas en infinidad de problemas políticos, embarcadas en continuos procesos constituyentes y sumidas en el caos de una belicosidad interminable, que en lugar de encontrar acuerdos promueve discordias como hipotético cauce dialéctico hacia la creación de una situación más justa.

En las democracias europeas más avanzadas, por el contrario, lo político se reduce paulatinamente, porque los problemas a los que intentaba dar respuesta han cedido el testigo a situaciones más estables, pacíficas y armoniosas, y las luces irradiadas por la técnica, la ciencia y la razón ofrecen soluciones mucho más eficientes y humanizadoras que la condena al perpetuo tribalismo y a las enemistades irredentas a cuyo pugnaz desasosiego conduce una actitud angustiosamente política.

En sociedades avanzadas, las diferencias entre los partidos políticos se desvanecen progresivamente, y un consenso tácito prima en la esfera pública. La política se desvigoriza y ya no secuestra las energías individuales y sociales, empleadas ahora en el conocimiento, en la innovación y en el hermanamiento entre los seres humanos. Por supuesto, nunca se disipará por completo la sombra de lo político, porque toda sociedad adolecerá de flagrantes imperfecciones que exigirán respuestas creativas y valerosas, pero conforme coronamos cotas superiores de desarrollo y un número mayor de ciudadanos más libres, más cultos y más igualitarios toma el control de la vida social, una racionalidad cada vez menos contaminada por enconados odios partidistas asume el papel rector de la existencia pública, y la anhelada síntesis entre la libertad y la igualdad en el terreno de la fraternidad cobra una fuerza hasta entonces desconocida, tan sólo soñada en solitarias utopías.

Lo cierto es que conceptos como “democracia” y “liberalismo” han penetrado de manera tan poderosa y firme en los engranajes de nuestra cultura que nadie en su sano juicio se atrevería a rechazarlos. Sin embargo, es legítimo preguntarse cuáles son sus límites, si es que existen, y con qué otros bienes fundamentales de la vida humana podrían colisionar, aunque consensuar un marco común para esclarecer la esencia de la libertad y el espíritu de la democracia represente una tarea revestida de enormes dificultades. ¿Qué denotan las distintas tendencias políticas, sociológicas y económicas cuando hablan de democracia y libertad? La acepción que confieran a estos términos y la amplitud que vislumbren en sus respectivos campos semánticos, ¿no constituyen, precisamente, los puntos neurálgicos de su comprensión del hombre y de sus posibilidades?

Dos autores enormemente significativos a la hora de comprender el liberalismo son Benjamin Constant (1767-1830) y Joseph Schumpeter (1883-1950). El primero desempeñó un papel relevante en la política francesa posterior a la Revolución, mientras que el segundo llegó a ser ministro de finanzas de Austria para, en sus últimos años, ejercer la docencia en la Universidad de Harvard. Merece la pena detenerse en la concepción de la libertad y de la democracia que palpita en las obras de Constant y Schumpeter, porque nos permitirá reflexionar, en diálogo con dos de los mejores exponentes del liberalismo, sobre la naturaleza, los desafíos y las fronteras de estas nociones capitales para toda teoría que verse sobre las comunidades humanas.

En 1819, Constant pronunció un discurso en el Ateneo de París que condensa de manera magistral el espíritu de su filosofía política. Titulado “*De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*”⁷¹, en él explora lúcidamente las diferencias que existen entre la noción de libertad preponderante en la Grecia clásica y la que dimana de la Revolución francesa y del ulterior orden liberal. Para identificar el núcleo teórico, el fondo del problema, analiza las formas concretas adoptadas por la democracia griega –cuya máxima expresión es la democracia ateniense en época de Pericles– y por la moderna. Las designamos con la misma palabra, pero incluso el más superficial de los exámenes nos permite advertir que poco tienen en común la democracia ateniense con la democracia a la que Constant alude en su célebre discurso.

Para empezar, es interesante darse cuenta de que el cambio más evidente y perceptible entre la democracia ateniense y la democracia moderna reside en la idea de representación. Los antiguos griegos carecían de un sistema de representación. ¿Por qué? ¿Por qué ni en Grecia ni en Roma se encuentran ejemplos estrictos de sistemas representativos? “Este sistema es un descubrimiento de los modernos”, pues, a juicio de Constant, los pueblos antiguos “no podían sentir su necesidad ni apreciar sus ventajas”. Estamos, por tanto, ante una afirmación clara y distinta: la organización social determina el tipo de libertad que somos capaces de ejercer. La libertad no sería entonces una cualidad atemporal e inmutable que acompañara al ser humano por el mero hecho de poseer una naturaleza privilegiada, que la implique automáticamente. Unas épocas han logrado ejercitar la libertad de un modo que probablemente resultaría inviable en otras, pues los procesos sociales y las estructuras que generan circunscriben paulatinamente la esfera de la libertad a unos parámetros concretos, necesariamente variables según el progreso jalonado.

Si esto es así, ¿cuál es el concepto de libertad que las condiciones sociales, históricas y económicas auspician en los tiempos en que Constant escribe su discurso? ¿A qué tipo de libertad dan lugar los años posteriores a la Revolución francesa y al imperio napoleónico? Para Constant, la libertad es “el derecho de cada uno a no estar sometido más que a las leyes, a no poder ser ni arrestado, ni detenido, ni muerto, ni maltratado de manera alguna a causa de la voluntad arbitraria de uno o de varios individuos. Es el derecho de cada uno a expresar su opinión, a escoger su trabajo y a ejercerlo, a disponer de su propiedad, y abusar incluso de ella; a ir y venir sin pedir

⁷¹ Citaremos desde la versión de O. Godoy, “Selección de Textos Políticos de Benjamin Constant”, 51-68.

permiso y sin rendir cuentas de sus motivos o de sus pasos”⁷², aspectos a los que añade otros no menos importantes, como el derecho de reunión y el derecho a influir en la administración del gobierno.

En consecuencia, la libertad a la que apela Constant puede definirse en términos puramente negativos: se trata de una libertad que faculta al individuo para hacer lo que considere oportuno. Es una libertad netamente individualista, o al menos subordinada a la óptica del individuo, quien, tras la Revolución francesa y el cese del antiguo régimen y del orden social absolutista, se siente capacitado para reclamar la no interferencia de fuerzas ajenas en la esfera de sus proyectos personales. Por el contrario, la libertad de los antiguos “consistía en ejercer de forma colectiva pero directa, distintos aspectos del conjunto de la soberanía, en deliberar, en la plaza pública, sobre la guerra y la paz, en concluir alianzas con los extranjeros, en votar las leyes, en pronunciar sentencias, en examinar las cuentas...”⁷³. De modo sumarisimo, podría decirse que la libertad de los antiguos no era otra cosa que la “completa sumisión del individuo a la autoridad del conjunto”⁷⁴.

Pero, ¿no radica la esencia de la democracia en una relativa sumisión del individuo a la autoridad del grupo? Al menos así lo expone Rousseau cuando defiende que las cláusulas del hipotético contrato social suscrito en tiempos inmemorialmente míticos y cuyas estipulaciones explicarían la génesis y el funcionamiento de las sociedades humanas pueden reducirse a una: “la total alienación de cada asociado, junto con todos sus derechos, a toda la comunidad”, pues así, “cada hombre, al darse a sí mismo a todos, no se da a nadie”, de tal modo que “cada uno de nosotros pone su persona y todo su poder en común bajo la suprema dirección de la voluntad general [*volonté générale*], y en nuestra capacidad corporativa recibimos cada miembro como una parte indivisible del todo”⁷⁵. En cambio, la voluntad general de los miembros de la comunidad política no ostenta semejante supremacía en el pensamiento de Constant. Para él, lo que debe primar en los procesos políticos es el respeto a la voluntad individual, que se traduce en la concepción de la libertad como indiferencia, como capacidad de elegir distintos fines, sin importar la objetividad de esos fines, valorados sólo como condición de posibilidad del libre desarrollo del individuo.

La deliberación en el *ágora*, en la plaza pública, no puede alzarse como la esencia de la política. En las sociedades modernas, el ejercicio de la política sólo será legítimo mientras no invada el ámbito del individuo y el reino de su insustituible libertad: “la independencia individual es la primera necesidad de los modernos, por lo tanto no hay que exigir nunca su sacrificio para establecer la libertad política”⁷⁶.

Así, la postura liberal respecto a la libertad y la democracia puede caracterizarse como la tentativa de minimizar la influencia de lo político en la vida del individuo. La esfera política trasciende inexorablemente el espacio de la individualidad, pues lo inscribe en el contexto más amplio de la comunidad, pero semejante inclusión puede potenciar o socavar la libertad del individuo, por lo que, según Constant, la verdade-

⁷² *Op. cit.*, 3.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *El contrato social*, cap. VI.

⁷⁶ *Op. cit.*, 13.

ra libertad y la auténtica democracia han de propiciar que cada individuo sea capaz de obtener los fines que persigue sin molestias y perturbaciones. La democracia, el “gobierno del pueblo” si nos atenemos a su etimología, deberá convertirse en el gobierno del individuo por sí mismo, en el reconocimiento de su autosuficiencia, y el poder político deberá restringir su radio de acción a fin de garantizar que el individuo actúe libremente para, en último término, sólo responder ante sí mismo. La política adquirirá entonces un papel completamente subsidiario con respecto al individuo y su sana autarquía.

En opinión de Constant, la grandeza del sistema representativo reside en las posibilidades que ofrece para liberar a muchos individuos del oneroso peso de lo político. Por supuesto, esta opción entraña el peligro insoslayable de que los individuos, absortos en la satisfacción de sus propios intereses, contemplen pasivamente cómo la esfera política devora de forma progresiva el espacio de sus libertades personales⁷⁷. Pero vale la pena asumir el riesgo, pues lo relevante es propiciar que la autoridad se limite a ser justa, sin interponerse en la búsqueda de la felicidad, empresa reservada al individuo y a su sacratísima conciencia.

La esfera pública tiene por único cometido la supervisión del cumplimiento efectivo de las leyes acordadas, normas cuya finalidad y significado último residen en la preservación de los derechos predicados de un individuo pre-político que, en sintonía con el pensamiento de John Locke, se concibe a sí mismo como dotado de unas prerrogativas innatas e inalienables. Lo no-político (el individuo en su espléndido aislamiento, desligado del conjunto) condiciona así lo político. Esta extraña paradoja sólo se comprende desde la imperiosa necesidad de proteger al individuo de los excesos en que fácilmente puede incurrir un régimen democrático degenerado en tiranía y autoritarismo. El equilibrio inestable entre los derechos del individuo y las atribuciones de la sociedad sólo puede mantenerse mediante la cuidadosa delimitación de sus ámbitos de influencia. No existe ningún criterio apriorístico que nos capacite para elucidar el porcentaje que le corresponde al individuo y el que le incumbe a la comunidad política; sólo la experiencia histórica nos alecciona sobre las difusas fronteras que escinden lo individual de lo colectivo. Constant es sumamente explícito al exponer los peligros que se derivaban de la primacía de la comunidad sobre el individuo en la antigua Grecia: “en todo aquello que nos parece de mayor utilidad, la autoridad del cuerpo social se interponía y entorpecía la voluntad de los individuos”.

Sin embargo, y si el modelo de libertad de los antiguos era tan nocivo como Constant argumenta, ¿por qué subsistió con un éxito notable? A su juicio, por el sencillo hecho de que las antiguas repúblicas se encontraban en permanente estado de guerra. La incesante cadena de conflagraciones que mantenía a innumerables pueblos sumidos en continuos conflictos militares presidía dramáticamente las relaciones entre individuos y Estados. En la época moderna, por el contrario, el comercio es la fuerza que desempeña un rol similar. Tanto la guerra como el comercio anhelan fines homologables: riqueza, poder, prestigio... Mientras que en la Antigüedad la guerra podía reportar considerables ganancias a la comunidad y a los individuos, en los tiempos modernos cabe alcanzar esas metas por la vía pacífica del comercio.

⁷⁷ *Op. cit.*, 20.

La completa participación política sólo es factible en Estados pequeños, lo suficientemente homogéneos como para no ofrecer excesivas dificultades políticas, pues “a medida que aumenta la extensión de un país, disminuye la importancia política que le corresponde a cada individuo”⁷⁸. La deliberación común era posible en Atenas, donde pocos individuos participaban activamente en la vida política. Al disponer de esclavos, mercancía humana propiedad de los mismos individuos que se enorgullecían de regir democráticamente el *ágora* ateniense, la política se presentaba como una actividad ociosa entre otras muchas. En nuestro tiempo, la importancia que ha adquirido el comercio impide que muchos individuos se dediquen a tareas ociosas, porque deben consagrar la mayor parte de su existencia al “negocio” (*nec otium*, la negación del ocio). La deliberación política nos quitaría tiempo y nos desviaría de las responsabilidades comerciales, motor del progreso económico y tecnológico, sostén del desarrollo político. Por ello, con el advenimiento de la sociedad moderna “cada individuo, ocupado de sus negocios, de sus empresas, de los placeres que obtiene o que espera obtener, no quiere ser distraído de todo esto más que momentáneamente y lo menos posible”⁷⁹.

Para Constant, la participación en la vida política es una carga, no un modo de contribuir al progreso conjunto de la comunidad; un entretenimiento, más que un mecanismo para liberar al hombre de su sujeción a poderes fácticos que no responden a la voluntad general y al bien de la mayoría. Los procedimientos políticos pueden entonces constituir un estorbo para lo más importante, que es la satisfacción de los intereses individuales. “El comercio, en fin, inspira a los hombres un vivo amor por la independencia individual”, y la intervención de una autoridad supra-individual obstaculizaría el deleite y la fruición concitados por los bienes que se deriven de la actividad individual, pues “siempre que el poder colectivo quiere mezclarse en operaciones particulares perjudica a los particulares” y “siempre que lo gobiernos pretenden hacer nuestros negocios, los hacen peor y de forma más dispendiosa que nosotros”⁸⁰. La conclusión es inmediata: “nosotros ya no podemos disfrutar de la libertad de los antiguos, que consistía en la participación activa y continua en el poder colectivo. Nuestra libertad debe consistir en el disfrute apacible de la independencia privada”⁸¹.

La perspectiva de Constant es iluminadora y ofrece una vigorosa proclamación de fe en la libertad, pero olvida que el individuo puede también encontrar sentido y realización cuando armoniza sus intereses con los de la comunidad, cuando se entrega al desarrollo de la sociedad de la que es partícipe y cuando, mediante su creatividad, su conocimiento y su esfuerzo, propicia que la estirpe humana a la que indefectiblemente pertenece corone nuevas y más elevadas cotas de progreso. Si las metas del hombre se confinaran a la asfixiante esfera de cada individuo y en ningún momento pudiéramos fusionar nuestros intereses con los de la mayoría, ¿habría florecido algo auténticamente grande, una obra de la envergadura que poseen las producciones más sublimes del espíritu? ¿Habrían despuntado las mejores conquistas sociales, los logros colectivos de los que más nos enorgullecemos, como la abolición de la esclavitud, el sufragio

⁷⁸ *Op. cit.*, 7.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Op. cit.*, 7-8.

⁸¹ *Op. cit.*, 9.

femenino, la lucha por los derechos civiles para los afroamericanos, la universalización de la educación, la conciencia ecológica, los derechos para las personas de distintas orientaciones sexuales, etc.? ¿Cómo podría el individuo saciar sus ansias sin la ayuda de los demás, sin el conocimiento compartido, sin la experiencia acumulada por tantos, sin el acervo de esperanzas por otros alumbradas?

Si la política debe limitarse a garantizar los derechos del individuo, y en ningún momento ha de verse legitimada para concebir fines comunes y vinculantes, ¿cómo defender al individuo de sí mismo, de su sombra fustigadora? ¿Cómo contener las pulsiones destructivas que anidan en cada uno de nosotros? ¿Cómo mitigar las injusticias? ¿Qué hacer con quienes, por azares inescrutables o injusticias legadas, no pueden ejercer su propia libertad? ¿Qué será de los desheredados de este mundo? ¿Qué palabras infundirán esperanza a los desposeídos de la Tierra? ¿Cómo atemperar las injusticias iniciales, la lotería genética y el contexto social? ¿Cómo evitar que un *statu quo* ilegítimo y paralizante se perpetúe e incremente la ineficiencia social? ¿Cómo extender la igualdad de oportunidades? ¿Cómo defender a los débiles de la opresión infligida por los fuertes? ¿Cómo gozar de un referente externo a nuestra propia subjetividad, siempre frágil y muchas veces cegadora? ¿Cómo enardecer el amor entre los hombres? ¿Cómo expandir nuestra conciencia individual? ¿Cómo fomentar el crecimiento ético de los individuos?

La inacción política quizás respete las libertades individuales, pero es indiscutible que poco o nada coadyuvará a la disminución de lacerantes injusticias que, transmitidas de generación en generación y agravadas por el hado siempre acechante de la mala suerte, impiden a muchos hombres desplegar todas sus posibilidades y adueñarse de su propia libertad. Late aquí la extraordinaria fuerza del razonamiento esgrimido por John Rawls en su célebre metáfora del “velo de la ignorancia”, porque, expuestos a la procelosa incertidumbre sobre lo que nos deparará el futuro, instituir redes de seguridad social se revela útil incluso para el aquejado de insolidaridad.

En suma, sin la ayuda y la protección que puede otorgarnos la comunidad, sólo los más fuertes triunfarían, disipado todo ideal de justicia y de crecimiento ético colectivo. Y, a la inversa, si la vida del individuo ha de ser absorbida por el abrumador poder de la comunidad, de un monstruoso todo cuya voracidad amenaza con fagocitar las pujantes energías que aletean en cada uno de nosotros; si hemos de convertirnos en meras piezas injertadas en funestos y aterradores mecanismos sociales que no se preocupan por nuestra subjetividad, por nuestros deseos e inquietudes, pues nos esclavizan bajo la férula de la mayoría, sin resquicio para desarrollar proyectos vitales, ¿merecerá la pena que nos integremos en esa colectividad?

La sociedad existe para servir al individuo, y la esfera de autonomía de la comunidad es tolerable siempre y cuando contribuya a desplegar las posibilidades ínsitas a cada hombre. Vivimos para crear, para ser nosotros mismos, para ejercer el enigmático y exuberante poder que dimana de la subjetividad. Sólo con individuos libres puede la sociedad progresar hacia un futuro bendecido con mayores niveles de conocimiento, prosperidad y felicidad colectiva. Si el avance de la sociedad exige la inmolación de los intereses individuales en el frío y avasallador altar de unas metas despersonalizadas, entonces quizás sea necesario abandonar toda empresa colectiva. Pero también es preciso advertir que si el liberalismo yace encerrado en la cárcel de

los intereses unilateralmente individuales, si se limita a entronizar el egoísmo como filosofía, sin enarbolar ninguna bandera que engrandezca a la humanidad, correrá el riesgo de convertirse en una fuerza de retaguardia, a remolque de propuestas ajenas, preocupada únicamente por minimizar los costes marginales del individuo y ausentada de los principales logros colectivos.

La afirmación de que el auténtico horizonte de la política estriba en la defensa de los intereses individuales fulgura también en la obra de Joseph Schumpeter⁸².

En contraposición al liberalismo, una de las características principales del socialismo reside en su reiterada aseveración de que la democracia sucumbe inevitablemente como rehén del poder económico, al menos mientras este último no se subordine al poder político (entendido como gobierno del proletariado, clase oprimida que merece rebelarse para instaurar su propia dictadura). Para el socialismo, las democracias no serían más que estrategias destinadas a proteger los intereses de una burguesía que detenta el poder económico.

En *El manifiesto comunista*, Marx y Engels son sumamente expresivos al respecto: “la abolición de la individualidad burguesa, de la independencia burguesa y de la libertad burguesa es indudablemente un objetivo”. La palabra “libertad” (y su traducción política en forma de régimen democrático liberal) ocultaría entonces una pulsión hegemónica que favorece a la clase burguesa, a una ínfima minoría en lugar de beneficiar a la inmensa mayoría. Por tanto, y en el más acendrado sentido que le confiere el socialismo, la democracia no es otra cosa que la supresión del orden político burgués, fundamentado en la primacía económica a través del dominio de los medios de producción, para así propiciar que sea el pueblo –identificado unilateralmente con la clase proletaria– el que gobierne. La revolución será eminentemente democrática, al consistir no en la imposición de un determinado programa, sino en la supresión de instituciones caducas. Todo atisbo de formalismo, todo vestigio de apollillado respeto a los procedimientos tenidos por democráticos, evocará una escapatoria, un cobarde subterfugio para plegarse a los intereses de la burguesía y caer en las redes políticas, económicas y jurídicas que cuidadosamente ha tejido. Sólo la abolición radical, por vía revolucionaria, de ese orden y el establecimiento de una nueva esfera política desencadenarán la auténtica transformación de la esfera política.

La envergadura del problema es nítida, porque si el concepto de democracia es susceptible de comprensiones diametralmente opuestas y difícilmente reconciliables, sólo un estudio profundo de su esencia nos ayudará a romper este nudo gordiano. Pero ¿cómo abordar la naturaleza de la democracia? ¿Podemos ofrecer una definición objetiva de este fenómeno político, válida siempre y en todo lugar, o debemos limitarnos a constatar las diversas manifestaciones de lo democrático a lo largo de la historia, de manera que únicamente podamos aportar consideraciones externas y *a posteriori*, meramente empíricas, sin alancearlo hasta penetrar en su más genuino fundamento? Si una comunidad democrática sancionase por mayoría la persecución de los disidentes religiosos, ¿actuaría democráticamente? Retornamos a la clásica paradoja democrática que enunciábamos al inicio de este capítulo: si quisiésemos ser coherentes con el procedimiento democrático, necesariamente deberíamos aprobar todo lo que democrática-

⁸² Nos centraremos en el análisis de la cuarta parte de su obra *Capitalismo, socialismo y democracia*.

mente emanase de él, aun a riesgo de perpetrar atropellos que condujeran a flagrantes injusticias. La historia, maestra de todo análisis social, indica que la voluntad general muchas veces ha avalado decisiones tiránicas, al arbitrio de déspotas irredentos o de masas exaltadas que no han sentido conmiseración de sus víctimas.

El fin no puede marcarlo entonces la democracia tomada aisladamente, sino la meta hacia la que se orienten los procedimientos democráticos. Para Schumpeter, “la democracia es un método político, es decir, un cierto tipo de concierto institucional para llegar a las decisiones políticas –legislativas y administrativas– y por ello no puede constituir un fin en sí misma, independientemente de las decisiones a que dé lugar en condiciones históricas dadas”⁸³. La democracia no es un fin: es un método, un medio, un camino hacia la consecución de objetivos que trascienden los procedimientos democráticos. Si en ella cristalizara el valor supremo de la vida social, correríamos el riesgo de dejar al individuo a merced del despotismo de la voluntad general, pero si el fin no radica en la democracia, ¿hacia qué realidad apunta? Cualquier método político obedece a la necesidad que todo grupo humano tiene de diseñar vías eficientes para consensuar decisiones sobre problemas que afectan a la vida comunitaria, y en la democracia son los ciudadanos quienes ostentan el poder decisorio, mediante una lucha competitiva por el voto del pueblo.

El peligro residirá así en el estallido de las pulsiones autoritarias que pueden exhibir las colectividades, en el fantasma siempre acechante del caudillismo y de la sumisión de las masas a la tiranía de la demagogia y de la propaganda más nociva. Frente a semejante riesgo, es preciso abrazarse a una utopía difícilmente alcanzable: la de conseguir que todos compitan por el caudillaje político. De esta manera, la esencia de la democracia radicará en la delegación del negocio público. En primera instancia, podría parecer que la delegación constituye un elemento secundario para la teoría democrática, cuya necesidad sólo surge por un imperativo realista a la hora de articular procedimientos prácticos de toma de decisiones, pero para Schumpeter no es así. A su juicio, la esencia de la democracia no consiste en que el pueblo, el conjunto de los individuos, actúe como sujeto político en el gobierno de la *polis*, sino que su naturaleza más íntima apunta a la delegación del poder del individuo. El individuo se comporta de modo similar al del accionista de una empresa: mantiene su título de propiedad sobre su parcela de espacio político, pero lo delega en un gestor, a quien encomienda la tarea de generar valor. Renuncia a involucrarse en la actividad económica por cuestiones de comodidad o de efectividad, pero no cesa de buscar el máximo rendimiento a su inversión, en este caso de índole política.

En la dura batalla por el caudillaje político, el “otro” es contemplado como adversario o incluso como enemigo (¿no vibra aquí el “*Pfeind*” de Carl Schmitt?). Eso sí: ningún caudillaje es absoluto, precisamente en virtud de la competencia que suscita el método democrático. Las analogías con el funcionamiento de los mercados son evidentes. En ellos, es la competencia la fuerza que impide a un agente particular detentar la supremacía absoluta, el monopolio de un sector. La competencia propicia que nadie pueda alzarse con el trofeo del dominio único sobre un mercado concreto. Aunque esta tesis schumpeteriana no anda desencaminada, conviene re-

⁸³ *Op. cit.*, 343.

cordar que el arte de evitar la consolidación de prácticas monopolísticas no se basa exclusivamente en el vigor intrínseco del mercado, sino en la intervención activa de las sociedades mediante legislaciones efectivas y sistemas de vigilancia. No fue el mercado el que dividió la *Standard Oil* de Rockefeller, sino la ley Sherman, aprobada en 1890 y en la que se amparó la sentencia de 1911 emanada de la Corte Suprema de Estados Unidos.

Si la esencia de la política entiba en la competencia por el poder, el electorado, de suyo, carece de iniciativa. Los candidatos le vienen impuestos, y los electores se limitan a aceptar o rechazar las distintas ofertas. Los partidos no encarnan ya programa, la defensa de ideales, sino una propuesta específica de lucha por la competencia para conseguir el poder político. La política se convierte así en una competición sin cuartel, al igual que los mercados y la actividad económica, plasmaciones de una competencia constante entre los distintos agentes para disponer de mayores posibilidades de lucro. El electorado es una simple masa, y la propaganda y las consignas no son realidades accesorias a la esencia de la democracia, sino entidades consustanciales.

Con su teoría del caudillaje competitivo, Schumpeter cree haber interpretado satisfactoriamente los fenómenos que acaecen en el curso del proceso democrático. Al haber establecido categóricamente que la democracia no puede significar el gobierno efectivo del pueblo, emergerá una libre competencia entre quienes opten al ejercicio del caudillaje político, en analogía con lo que ocurre en los mercados. Así, la democracia no constituirá ya el gobierno del pueblo, sino el gobierno del político. El pueblo no existe como sujeto de gobierno político, pues simboliza a un mero espectador que se limita a elegir a sus gobernantes.

La relación entre política y mercado trasciende la esfera de las metáforas. Sería cínico pensar, argumenta Schumpeter, que el político no se comporta con los votos como el hombre de negocios con las preferencias y deseos de los consumidores. En el mercado, el individuo consume productos y genera una demanda que el oferente se afana en satisfacer, ávido de incrementar su función de utilidad mediante la prestación de un servicio o la entrega de un bien; en la política, el individuo consume democracia, ofrecida por el profesional de la política. El político se encarga de administrar determinados asuntos de los ciudadanos. Personifica a un gestor en quien los ciudadanos han delegado la capacidad de tomar ciertas decisiones que propicien la generación de valor. De hecho, Schumpeter cree que uno de los grandes problemas del sistema parlamentario reside en las innumerables energías que se pierden en las incontables batallas políticas desencadenadas, y en aras de la diligencia aplaude que el presidente de Estados Unidos no tenga asiento en el congreso. Las complejidades de la gestión administrativa del espacio público exigen del político el compromiso de disponerlo todo de tal modo que el individuo pueda dedicarse a sus propias actividades, a la obtención del máximo beneficio subjetivo.

Schumpeter considera que el gobierno efectivo del pueblo sólo sería posible en una comunidad pequeña y simple, porque “el pueblo como tal no puede nunca gobernar o regir realmente”⁸⁴. Siempre precisaríamos de un agente, de un primer motor inmóvil político en quien recayera la responsabilidad última de desatar la maquinaria de la

⁸⁴ *Op. cit.*, 348.

decisión social. Los poderes del Estado, aunque obtengan su legitimidad del pueblo, no pueden someterse a un continuo control democrático, pues de lo contrario se sumirán en la ineficiencia y en la inacción. El gobierno por el pueblo es una entelequia, una utopía irrealizable en comunidades dotadas de un mínimo grado de complejidad y desarrollo. Por ello, lo único que el pueblo puede hacer es aprobar las acciones de gobierno que otros ejecuten en su lugar. La iniciativa no puede corresponderle al pueblo, porque atribuirle subjetividad política llevaría a la ingobernabilidad de una nación, hundida en el caos e inmersa en la inopia colectiva. Al igual que Constant, Schumpeter recela de la democracia directa como método de gobierno aplicable en sociedades modernas, anegadas de intereses contrapuestos y obligadas a tomar infinidad de decisiones que no pueden ser encomendadas al constante escrutinio del pueblo. Pero “más allá de la democracia directa hay una infinita riqueza de formas posibles en las que el pueblo puede tomar parte en los negocios del gobierno o influir o intervenir a los que efectivamente gobiernan”⁸⁵.

Es fácil notar, en todo caso, que la “infinita riqueza de formas posibles” es diáfana-mente finita. En realidad, el número de opciones no puede ser tan elevado, porque los extremos, que podrían perfectamente arrogarse la cualidad democrática (a saber, la democracia radical –la defensa acérrima de la voluntad general– y el individualismo absoluto –la propugnación del gobierno del pueblo por cada individuo, como árbitro supremo de lo social–), pero cuyas pulsiones antidemocráticas comprometerían el funcionamiento del sistema, tienen que ser excluidos imperiosamente.

En línea con el individualismo metodológico, Schumpeter niega la personalidad jurídica del pueblo, juzgado como una simple abstracción, como una suma de colectividades que carece de entidad propia. Para él, la soberanía constituye un postulado ideológico. Es evidente que la soberanía popular, o más bien la propuesta política que aboga por el pueblo como sujeto de gobierno, es un postulado ideológico, pero también lo es su antítesis. Por tanto, lo importante será decidir qué postulado es más razonable, persuasivo y justo. Como la negación de la capacidad del pueblo para ejercer la soberanía implica concomitantemente un viraje hacia posiciones menos democráticas, será preciso justificar cuidadosamente por qué posiciones menos democráticas han de gozar de preferencia sobre otras teóricamente más democráticas, máxime si se aducen como criterio que salvaguarde la democracia y la libertad de sus potenciales excesos.

Tras su rotunda negación de la posibilidad de asumir una democracia directa en nuestra era, Schumpeter expone lo que entiende como la teoría clásica de la democracia. Ésta respondería sucintamente al esquema de un “sistema institucional de gestación de las decisiones políticas que realiza el bien común”, en el que el pueblo decide por sí mismo lo que se halla en litigio. Las características principales del sistema democrático se sintetizarían en tres:

- 1) La aceptación de la existencia de un bien común.
- 2) La presencia de una voluntad común del pueblo, categoría que incluye a todos los individuos con uso de razón; esta voluntad se corresponde con el bien común, de manera que todos los miembros fiscalicen conjuntamente los negocios públicos, aunque los especialistas los lleven a cabo.

⁸⁵ *Op. cit.*, 349.

3) El sufragio popular para elegir los miembros de la cámara de representantes.

Sin embargo, la noción de “bien común” nunca es unívoca, pues varía en función del grupo social en que se formule. Las diferencias entre los distintos agentes sociales son irreductibles, casi absolutas, y aun en el hipotético caso de que se alcanzase un acuerdo, difícilmente surgirían respuestas iguales para los diferentes problemas, por ejemplo si nos planteásemos cómo llevar a término las diferentes propuestas esgrimidas. Pero sin idea de bien común, el concepto de “voluntad general” presentaría serias dificultades, porque la preferencia de la voluntad general sobre la voluntad individual parte del presupuesto de que existe una esfera general de actuación. Sin ella, sin un ámbito que afecte a la generalidad y no sólo al individuo en sus relaciones y contratos particulares con otros individuos, no tiene mucho sentido hablar ni de voluntad general ni de bien común. Además, esa conjeturada voluntad general debería poder manifestarse con independencia de los grupos de presión y de la propaganda (es decir, debería evocar una voluntad auténticamente libre de dominio).

El escepticismo schumpeteriano con respecto a la voluntad general desemboca así en un nominalismo político: la única certeza que atesoramos se refiere a la existencia de voluntades individuales que colisionan entre sí; suspirar por abstraer de ellas una voluntad superior, investida de pretensiones de generalidad, incurriría en una extrapolación ilegítima, no sustentada sobre evidencias.

Las condiciones de éxito del método democrático dependen de elementos exógenos a su naturaleza, pues sólo así puede funcionar sin recurrir a procedimientos no democráticos. Estas características se reducen fundamentalmente a cinco:

- 1) Una elevada calidad de los políticos. Para ello, Schumpeter recomienda el establecimiento de castas políticas, de dinastías profesionalizadas que toman el relevo, de generación en generación, en la gestión pública (un fenómeno al que hemos asistido en las últimas décadas en países como Japón, Grecia e incluso Estados Unidos).
- 2) Un dominio efectivo de la decisión política que no se dilate en exceso. A fin de acometer esta tarea, es preciso limitar la esfera estatal y sus atribuciones, pues la democracia no exige que todas las funciones del Estado estén sometidas a su método político.
- 3) Una burocracia bien capacitada, reputada y apoyada en el espíritu de la tradición. Se trata de una tecnocracia, llamada a constituir un poder por derecho propio.
- 4) Autodisciplina democrática, que proporcione un nivel intelectual y moral lo suficientemente elevados como para resistir las embestidas de la farsa y de la demagogia.
- 5) Tolerancia para las diferencias de opinión, transigencia que, sin embargo, nunca puede ser absoluta, pues comprometería la viabilidad del propio ideal de tolerancia.

La democracia sólo funciona eficazmente cuando la voluntad del individuo muestra afinidad con lo que está en juego. El único modo de propiciar que la democracia prospere consiste en redirigirla no hacia un abstracto y en definitiva inexistente bien común, sino hacia el más concreto y presente de los bienes individuales, que es el económico. La democracia sólo gozará de eficiencia si logra someterse a los dictados impuestos por las exigencias económicas del individuo. Su papel es subsidiario de la economía, por lo que la acción política, uno de cuyos métodos posibles es el democrático, no tiene otro sentido que el de servir a la acción económica, de la mejor manera posible. Si nos alejamos del horizonte de lo económico, perderemos de vista que la apetencia fundamental del hombre, la motivación principal de sus acciones, converge con la consecución de su máximo beneficio⁸⁶. El individuo es quien mejor conoce sus necesidades, aspiraciones y preferencias; sólo cuando percibe un nexo inequívoco entre lo que se discute en la esfera pública y sus propios intereses participa de forma más activa en la vida política.

La acción política es entonces dependiente de la acción individual (fundamentalmente de índole económica), como también la producción lo es del lucro económico. Esta consideración es importante, porque al desvincular lucro y producción, atribuyendo al primero la condición de meta máxima de la actividad económica, lo producido no será relevante en sí mismo, sino tan sólo por su capacidad para incrementar el beneficio marginal de los agentes involucrados. El capital ya no surgirá como resultado de la producción, de la generación de bienes y servicios destinados a saciar necesidades concretas, sino que conseguirá emanciparse y convertirse en una entidad dotada de sustantividad propia. Esta evolución define el desarrollo de las economías modernas en sociedades altamente industrializadas, donde es posible acopiar tal exceso de recursos que se hace imperioso elaborar un sistema eficiente para asignarlos a una u otra empresa. El dinero disponible equivale a una acumulación de información social; dónde se invierta implicará distribuir unos recursos en un proyecto u otro, con la asunción de riesgos que todo ello conlleva.

Por supuesto, el peligro de que el capital financiero y la especulación bursátil gocen de una libertad desorbitada con respecto a la producción de bienes y servicios es patente, y puede acabar por eclipsar el elemento verdaderamente creativo de la actividad económica, en cuanto satisfacción de necesidades crecientes que exigen respuestas en forma de bienes y servicios. El ideal clásico de “nada en exceso” resplandece aquí con todo su vigor y todo su apremio, también para sociedades complejas como las nuestras. Pero lo cierto es que una economía de mercado altamente sofisticada implica, inexorablemente, la presencia de un sector financiero muy desarrollado, en el que recae la enorme responsabilidad de decidir en qué actividades han de invertirse los recursos sociales emanados de la producción y no consagrados al consumo inmediato. Gestionar el ahorro entraña un compromiso de tal envergadura que, junto a elevados conocimientos técnicos, destreza práctica y sólidos estándares éticos, demanda también la participación del Estado, sobre todo en aquellas empresas que quizás no resulten

⁸⁶ Como escribe Ludwig von Mises, “el beneficio es la recompensa por el mejor cumplimiento de ciertos deberes voluntariamente aceptados. Es el instrumento que hace que las masas sean el soberano. El hombre común es el cliente para el que trabajan los capitanes de industria y todos sus ayudantes” (*Burocracia*, 120).

rentables para el mercado, pero cuyo beneficio social es evidente (investigación científica, tratamiento de enfermedades olvidadas, mejora de las infraestructuras, ayudas a los desfavorecidos, mitigación de las injusticias sociales...).

Fuera del paradigma del *Homo oeconomicus* no parece haber salvación para la democracia. El incentivo que mueve al hombre a esforzarse por culminar cualquier gran obra (y la vida en común constituye quizás la tarea más ardua a la que se enfrenta el individuo) no es otro que la búsqueda denodada de su propia utilidad. Sin interés directo, el compromiso languidece y la política degenera en una continua ficción, dedicada a inventar problemas que poco importan a los individuos. La política se convierte así en una molestia, en un estorbo prescindible, y toda tentativa de introducir reformas basadas en la iniciativa política cae bajo la sospecha de responder a una creación artificial del orden político, que no guarda relación alguna con los intereses del individuo. Como los problemas son, en último término, de naturaleza económica, y lo que el individuo anhela es maximizar su función de utilidad, el círculo de sus intereses personales, el radio de su felicidad, la política debe limitarse a establecer un marco que permita resolverlos de manera pacífica, mediante el respecto a derechos individuales como el de propiedad privada. Son los intereses económicos los que forjan los lazos más estables y duraderos entre los individuos, porque los problemas políticos siempre pueden evaluarse desde la óptica de la economía, jueza insobornable de la vida pública.

Cabe esbozar una objeción relevante al planteamiento que asume Schumpeter: desde el momento en que las decisiones particulares de los individuos pueden tener consecuencias sobre los demás, desde el instante en que la firma de un contrato voluntario entre individuos no es socialmente neutro, porque exhibe efectos positivos o negativos sobre el resto de la sociedad, ¿no alborea la acuciante necesidad de tomar en consideración un plano que trascienda el horizonte de la mera acción individual? Las decisiones entre individuos raramente se circunscriben al restringido ámbito de sus individualidades. La libertad de unos puede dañar –o ensalzar– la libertad de otros. El problema del cambio climático y del deterioro medioambiental representa una prueba vívida de esta conexión, tantas veces inextricable, entre mis decisiones libres y los derechos de otras personas. Por ello, incluso preclaras mentes liberales, como la de John Stuart Mill, han afirmado que el límite a la libertad individual brota del respeto a la libertad ajena.

Según Schumpeter, en su aplicación más estricta, la teoría clásica de la democracia sólo sería idónea para sociedades pequeñas, al menos mientras no sean excesivamente heterogéneas y no afronten problemas demasiado graves. En suma, la teoría clásica de la democracia será apta como método político siempre y cuando no surjan severas dificultades que requieran del consenso democrático como táctica efectiva para responder a las exigencias suscitadas por el bien común. Sin embargo, esta aseveración, ¿no implica desvirtuar la naturaleza de la democracia como el método más parsimonioso para abordar decisiones políticas, como la estrategia más neutral, pervertida por el menor número de asunciones sobre el valor de cada individuo? ¿De qué sirve entonces la democracia si, según Schumpeter, su efectividad es inversamente proporcional a la cantidad de problemas sociales que eclosionen en el seno de una comunidad política? ¿Para qué necesitamos una democracia abocada a la despolitización? ¿Qué método político deberemos adoptar en el caso realista de que emerjan grandes problemas

políticos que demanden decisiones no menos audaces? ¿Acaso no existen problemas generales que afecten al conjunto de la ciudadanía y no sólo a individuos particulares?

Incluso en una sociedad tan despolitizada como lo era la norteamericana antes de su intervención en la I Guerra Mundial, ¿no había despuntado un problema tan profundo y tan manifiestamente político como el de la esclavitud, que condujo a una guerra de secesión? Lógicamente, la esclavitud constituía también un problema económico, pues los terratenientes dueños de las plantaciones de algodón temían que la liberación de los esclavos asestara un golpe mortal a la economía sureña, pero no es creíble que la vehemente lucha contra la lacra de la esclavitud, el valeroso empeño abanderado por Abraham Lincoln, que finalmente propició la abolición del inicuo sistema esclavista, no obedeciera a ningún ideal político, a ningún concepto noble de los derechos civiles, a ninguna noción enaltecedora sobre el hombre y su libertad. Reducir la esfera de lo político al ámbito de lo económico incurre en una flagrante simplificación, que ignora acontecimientos fundamentales de la historia de la humanidad y del progreso alcanzado en los últimos siglos.

De acuerdo con Schumpeter, la teoría clásica de la democracia se basa en supuestos demasiado simples y optimistas sobre la naturaleza humana y su entraña racional, mientras que la psicología muestra la intrínseca indefinición que oscurece las necesidades humanas. Sometidos a pertinaces pulsiones inconscientes, a los efectos de la manipulación y de lo que John Kenneth Galbraith llamaría más tarde la “demanda manufacturada”, condicionados por los resultados de las experiencias pasadas, tanto favorables como desfavorables, ¿con qué legitimidad sostendremos que el individuo, o un conjunto de individuos, toma decisiones de una manera lo suficientemente racional como para satisfacer las exigencias más profundas de una democracia que no degeneren en tiranía, arbitrariedad y caos? Si las voliciones humanas suelen adolecer de ruindad, estrechez y egoísmo, ¿por qué rendir culto a la voluntad del pueblo? Los problemas políticos se fabrican como la propaganda comercial, pero, a diferencia de esta última, tienen un mayor alcance. Por situarse en la esfera pública, afectan al conjunto de la ciudadanía y moldean las opiniones de los individuos. En materia política, la información se encuentra siempre adulterada, porque todo se desenvuelve desde el prisma de los intereses partidistas.

Las apreciaciones de Schumpeter sobre los límites de la democracia y de la acción política son pertinentes, mas ¿acaso la economía es intachable y apolítica? ¿No implica también decisiones de naturaleza política, por cuanto las iniciativas económicas también pueden damnificar a la comunidad? ¿Invertir aquí o allí carece de incidencia política? Es evidente que una política secuestrada por maquinarias partidistas y concatenaciones de intereses mezquinos presenta tanto o más peligro que una economía dejada al libre juego de la oferta y la demanda, abandonada a la desafortada búsqueda de los intereses propios sin atender a la utilidad pública. Un partido ofuscado por el sectarismo, dedicado a enardecer las pasiones más bajas y obsesionado con la implantación de sus ideas, aunque perjudiquen a una parte significativa de la población, genera riesgos incluso mayores que un libre mercado únicamente preocupado por la maximización del interés económico de sus agentes. Proteger al individuo de los excesos de la política es tanto o más apremiante que salvaguardarlo de los efectos perniciosos inoculados por una economía sorda ante la idea de un bien común. En ambos

casos, el objetivo ha de converger siempre con la defensa de los derechos y libertades de cada ciudadano frente a las embestidas potenciales del Estado, las empresas y la sociedad civil.

Sin embargo, y si tantas son las contradicciones que dimanan de la teoría clásica de la democracia, ¿por qué sobrevive? Schumpeter atribuye el éxito del modelo democrático a su asociación con una fe religiosa. Su pujanza lo habría dotado de un primoroso armazón conceptual en el ámbito de los valores, principalmente en lo que se refiere a la idea de un bien común, a la asunción de normas éticas supremas establecidas por el Creador en su plan para el mundo y el ser humano. La democracia equivaldría a una secularización de los grandes ideales de la cultura judeo-cristiana, cuya doctrina igualitarista considera que todos los hombres son hijos de Dios y están destinados a la Redención propiciada por la muerte vicaria de Cristo.

Al igual que Weber ligaba el progreso del capitalismo al ascetismo calvinista y a su visión del triunfo terreno como reflejo del favor divino, como destello de la predestinación del individuo a la salvación, Schumpeter contempla una profunda entraña religiosa en el alma de la democracia moderna. La victoria cosechada por la teoría clásica de la democracia brotaría entonces de razones ajenas a su más genuina esencia, pues remitiría a una instancia extraña: la religión cristiana. Pero esta tesis es incapaz de explicar por qué la democracia nació en Grecia, cuyo espíritu religioso contrastaba vívidamente con el cristiano, pues la religiosidad griega no profesaba fe en la redención y en el igualitarismo; quizás sí en algunas corrientes iniciáticas y místicas, mas no en la religiosidad abrazada por la mayoría.

De hecho, el triunfo político del cristianismo en el tardío Imperio romano, durante toda la Edad Media y en la época absolutista rara vez conllevó un incremento de la conciencia democrática, sino más bien lo contrario. Las enseñanzas bíblicas se interpretaron como un aval de la estratificación social, del derecho divino de los reyes y de la legitimidad de la Iglesia para interferir en asuntos públicos y privados con casi absoluta libertad⁸⁷, lo que desembocó en toda clase de tiranías, atrasos sociales y castración intelectual de innumerables individuos, impelidos a seguir ciegamente las doctrinas eclesiales. Por supuesto, la Reforma, con el énfasis en la libertad del individuo para leer directamente la Biblia y para relacionarse con Dios sin la mediación interesada de las instancias eclesiales, que se habían apropiado fatuamente de la gracia divina, raptada en sacramentos controlados por el arbitrio de los jerarcas católicos, representó un avance fundamental en la senda del progreso humano, pero desde la consolidación de la hegemonía política del cristianismo y hasta ese amanecer de autonomía e independencia tuvieron que transcurrir demasiadas centurias.

Schumpeter también hace notar que la ideología democrática parte de una concepción racionalista de la acción humana y de los valores de la vida. La democracia se halla estrechamente ligada al sistema económico capitalista y es producto de un proceso capitalista, pues el sistema burgués se define por la limitación de la esfera de lo político y de la autoridad pública. El ideal burgués apunta a un Estado sobrio, apto para garantizar la legalidad burguesa y potenciar el esfuerzo individual, porque —y en

⁸⁷ Por ejemplo, el *compelle intrare* de Lucas 14,23 se usó durante siglos como pretexto para legitimar conversiones forzosas y limitar libertad de conciencia. Los casos de dos eminentes pensadores cristianos como San Agustín y Bossuet son paradigmáticos.

esto Schumpeter coincide llamativamente con Marx— una política de no intervención sirve mejor a los intereses de la burguesía. El Estado de mínimos, el Estado garantista, satisface mejor las demandas del *homo oeconomicus*. La despolitización auspiciada por el burgués, que yace absorbido por sus negocios privados, quizás fomente una mayor tolerancia y un menor radicalismo en la esfera pública, pues la identificación con presupuestos ideológicos rígidos decaerá cuanto menores sean el tiempo y la energía a ellos consagrados.

Con todo, los hechos no parecen apoyar inequívocamente la tesis de Schumpeter, porque fueron prósperos burgueses quienes se opusieron al movimiento a favor de los derechos civiles encabezado por Martin Luther King o, con anterioridad, a la abolición de la esclavitud. También es cierto que otros florecientes burgueses sí defendieron esta notable ampliación de derechos que hoy tanto nos enorgullece, pero, en cualquier de los casos, es muy difícil ponderar una conexión causal entre pertenencia a la clase socioeconómica burguesa y propensión a la tolerancia.

Con la ideología burguesa, el socialismo comparte el espíritu de un racionalismo utilitarista, criticado por Schumpeter a causa de su falta de realismo. El socialismo democrático pretende extender la esfera política a la economía, obcecado por la idea de que los procesos económicos no son políticamente neutros, sino que tienden a favorecer a un determinado grupo. La tentativa de expandir el espectro de lo político hacia el plano económico (que impugna patentemente el ideal de una democracia despolitizada, subordinada a la economía) podría salir victoriosa, y Schumpeter acepta la posibilidad de que, en una sociedad madura, lo que despunte sea una democracia socialista, amparada en una burocracia dotada de prestigio e investida de experiencia. El socialismo podría armonizar los principios arquitectónicos del edificio social, al reducir el número de antagonismos mediante la eliminación de las contradicciones generadas por los intereses capitalistas. Incluso conseguiría purificar la vida política, sacudidos los fantasmas de los intereses unilateralmente económicos.

Lógicamente, tras la caída del Muro de Berlín y la dolorosa senda de totalitarismo e ineficiencia económica a la que condujeron tantos regímenes del autodenominado “socialismo real”, el optimismo schumpeteriano se nos antoja vacío y quimérico, sólo disculpable por el momento en que redactó su obra *Capitalismo, socialismo y democracia*, publicada en 1942. Una crítica apriorística de los presupuestos del socialismo, de la subyacente lógica hegeliana y de la ostensible filosofía de Marx, podría haberle permitido vislumbrar las carencias abisales que lo invalidaban como sistema de organización social, pero después de la constatación empírica de sus más que flagrantes lagunas, el juicio ha de ser lapidario. El desafío de nuestra época reside precisamente en rescatar al socialismo de sí mismo, de sus pulsiones intolerantes y de su recelo de los incentivos individuales, para fecundar el sistema de democracia liberal y economía social de mercado con los elementos enormemente fructíferos y humanizadores que resplandecen en el *ethos* socialista.

Aunque en las páginas anteriores hayamos incidido en la crítica schumpeteriana del concepto de voluntad general, por constatar la presencia de voluntades individuales distintas y divergentes, conviene tener en cuenta que este gran economista austriaco también arroja dudas sobre la viabilidad teórica de una “voluntad individual”, entronizada en ese sitio de libertad y racionalidad al que había sido elevada por grandes filó-

sofos. A su juicio, la voluntad individual es una ilusión que se ha desvanecido con las investigaciones de Freud, cuya obra ha revelado cuán determinante es el inconsciente en la dinámica del psiquismo humano. Obviamente, no tenemos por qué plegarnos a las teorías freudianas, casi siempre inverificables, y menos aún sucumbir a la tentación falaz de confundir el ámbito de las emociones con la esfera de la racionalidad pura, de manera que, en la práctica, acabemos por subsumir la segunda en la primera (postura que criticaremos en la siguiente sección). Lo ineludible es percatarse de que el individuo perfectamente racional casi nunca existe como agente democrático, o al menos sólo despunta en un número muy limitado de casos.

Pocos individuos logran, en efecto, sobreponerse a la volubilidad de pujantes pasiones pasajeras y de pugnaces veleidades efímeras, condicionados por las presiones que emanan de ellos mismos y del ambiente en que se desenvuelven. Pocas mentes luminosas consiguen vencer este tipo de pulsiones y abrazar con furor una racionalidad límpida, sólo comprometida con el vigor de su propia fuerza argumentativa.

Como han puesto de relieve, entre otros muchos autores, Amartya Sen y Daniel Kahneman⁸⁸, el individuo plenamente racional, únicamente preocupado por la maximización de su función de utilidad, es una entelequia que condena la teoría económica a padecer una abrumadora falta de realismo. La volatilidad ofusca nuestras impresiones y nuestros juicios éticos, que no siempre obedecen a un razonamiento utilitarista. Puedo, por ejemplo, comprometerme con la defensa de una determinada causa que, *prima facie*, quizás se traduzca en una conducta económica irracional, por cuanto no me permite extraer todo el beneficio marginal posible que podría deducirse de la adopción de un comportamiento distinto. Sin embargo, mi utilidad máxima, lo que mayor beneficio me reporta, sobre todo en el plano psicológico, discurre precisamente por una vía que me obliga a renunciar a cierta ganancia económica, es decir, a no optimizar el uso de mis activos. Puedo entonces sacrificarme en el altar de ideales que valoro en grado sumo y que para mí propician utilidades mayores que las concitadas por el cálculo puramente egoísta. Por ello, la crítica schumpeteriana de la racionalidad política debería conducir también a un no menos brioso cuestionamiento de la racionalidad económica; ¿o acaso el déficit de racionalidad que palpamos en la economía es menos grave que el discernido en el terreno de la democracia?

¿Qué modelo adoptar, si ni la razón pura ni la emotividad exacerbada nos permiten comprender la esquiva naturaleza de las acciones humanas? ¿Qué porcentaje corresponde a cada una de estas dos dimensiones inextricables del obrar humano? Hemos llegado al verdadero núcleo del problema: la naturaleza de la mente humana. Si décadas después de Schumpeter carecemos aún de una teoría sólida sobre la acción y la racionalidad, motivo por el que la economía nos suele parecer una ciencia tan endeble, esta flaqueza se debe a nuestra temblorosa comprensión del funcionamiento del cerebro y de la mente. Sólo una simbiosis de neurociencia, psicología y sociología podrá levantar los pilares de una disciplina que estudie, con profundidad y rigor, los mecanismos de las decisiones humanas, ya no conocidas sólo *a posteriori*, sino estudiadas con niveles aceptables de poder predictivo. Esta conquista científica no

⁸⁸ Cf., respectivamente, “Rational fools: a critique of the behavioral foundations of economic theory” y la exhaustiva investigación que Kahneman realiza en el libro *Thinking, fast and slow*.

menoscabaría la libertad del individuo, aunque quizás relativizaría la hipotética libertad de las sociedades humanas, errantes hacia un destino ignoto pero a veces susceptible de vaticino.

3.5. CULTURA Y RACIONALIDAD

La razón es la única herramienta que posee el hombre para comprender el mundo y forjar un entendimiento cada vez más profundo de sí mismo. Por desgracia, el estudio de las culturas sucumbe con frecuencia a un infecundo irracionalismo y a un estéril particularismo, posturas que subordinan el poder del intelecto al oneroso influjo ejercido por las circunstancias sociales e históricas de la actividad humana.

Sin embargo, la consideración de las culturas como compartimentos estancos, como paradigmas inconmensurables que responden a “lógicas distintas”, incurre en una falacia de tipo genético: la confusión entre el origen de una idea y su valor de verdad. Aunque muchos descubrimientos o ideales éticos hayan estado condicionados por circunstancias sociales, constelaciones religiosas e intereses personales, este hecho no conculca su verdad. Es el problema del polilogismo⁸⁹, esto es, de la asunción de que diversas lógicas compiten por la supremacía; batalla imposible de dirimir racionalmente, porque ninguna de ellas goza de una esencial superioridad sobre la otra.

El polilogismo, sea social (la clase determina el pensamiento), cultural (la cultura cincela una inamovible interpretación de la realidad que reprime la energía intelectual del individuo), racista (cada raza contempla el mundo de una manera propia e intransferible para quien no participa de sus propiedades biológicas) o de otra índole, conlleva la abdicación de la razón y el abandono de su fuerza deductiva. En lugar de analizar argumentos y de esgrimir nuevas razones que disputen la validez de otras, amurallado en un dogmatismo que se declara inexpugnable ante el escrutinio desapasionado del intelecto, se limita a percibir oscuras y arcanas potencias que secuestran las mentes de los hombres, encarceladas en oblicuas sutilezas y en redes infestadas de prejuicios insalvables. Los detractores de la racionalidad ciernen infinitas sospechas sobre cualquier juicio que profieran nuestros labios: ruines voluntades de dominio, espurios deseos de prevalencia, rígidos atavismos de clase, cultura, raza, religión, sexo...

En último término, nada impediría proyectar la espesa sombra de esta pugnaz suspicacia sobre el plano del individuo, lo que desembocaría en una tesis patentemente implausible: la idea de que cada ser humano —y no sólo cada clase, raza o cultura— posee su propia lógica. Además, los enfoques de cuño polilogista postulan una inexistente homogeneidad entre grupos sociales. Precisamente las mayores divergencias de intereses en la historia se han producido dentro de una misma clase, de una misma raza y de una misma nación: luchas intestinas entre miembros de un linaje dinástico, guerras entre patricios romanos, conflictos entre señores güelfos y gibelinos, contiendas entre comunistas y anarquistas, enfrentamientos entre obreros manuales e intelectuales...

La consecuencia del polilogismo es desasosegante: aboca a la humanidad a yacer en un estado de tenaz incomprensión mutua. Desata el primado de la fuerza bruta y del poder sobre la universalidad y la pureza de la razón. Ciertamente, la razón evoluciona,

⁸⁹ Cf. *La acción humana*, 123-151.

y nuestros conocimientos actuales sobre el funcionamiento del cerebro están destinados a verter luces importantes sobre qué etapas ha atravesado y a qué escenarios puede conducirnos, mas resulta inviable pensar desprovistos de determinados principios lógicos (identidad, no-contradicción...) que, excepto para quienes defienden la posibilidad de irrumpir en estadios superiores de conciencia (a cuya luz, como en el caso de la mística y de la intuición artística, parece superarse todo vestigio de dualidad), constituyen las herramientas básicas del raciocinio humano.

Si el polilogismo fuera verdadero, no tendría por qué molestarme en escrutar las lógicas ajenas y las motivaciones de otros individuos, pues nunca llegaría a captarlas cabalmente. Pero esta conclusión es inaceptable: incluso si elucidara esas hipotéticas lógicas exoneradas de cumplir con los habituales cánones de racionalidad, tendría que formularlas en un lenguaje inteligible, en un código más básico que las reglas por ellas empleadas, de manera que fuera factible discernir sus patrones operativos.

Por tanto, si realmente estuviera convencido de la coexistencia de lógicas diversas en el seno de la familia humana, debería haber descubierto una lógica fundamental que me permitiera explicar sus principios y resaltar sus disconformidades con respecto a "mi lógica". Llegaríamos a un germen de autorrefutación: para sostener el polilogismo, necesitaría expresar las disparidades entre las lógicas en términos de una lógica más esencial, sistema que, después de todo, no diferiría reseñablemente de la racionalidad universal que ha orientado la mente del hombre desde tiempos inmemoriales.

La inteligencia evoluciona, pero el acto de comprender, la manifestación más pura de la racionalidad, permanece inmutable. Entender por qué $2+2$ es igual a 4 se revela como un acto prácticamente infinitesimal, en el que el sujeto aprehende un significado, un sentido que antes se le antojaba vedado. Asimilar la racionalidad que permea la suma $2+2=4$ involucra, en lo sustancial, el ejercicio de la misma acción en el mayor de los genios y en el más rudo de los hombres⁹⁰. Una inteligencia más fina y poderosa comprenderá verdades más complicadas y profundas, pero el hecho de entender, esa minúscula porción de tiempo que media entre la oscuridad y la luz, es el mismo en todos los hombres. La inteligencia quizás propicie traspasar con mayor rapidez la barrera que separa la incomprensión de la comprensión, pero una vez hemos desentrañado un significado y hemos accedido al estado en el que somos conscientes de esa verdad concreta, no existen diferencias relevantes entre una mente muy capaz y otra menos favorecida. Es la maravilla de la universalidad de la razón y de la inteligencia, la belleza del predominio de la *forma* sobre la *materia*.

Una filosofía que hunda sus raíces en el terreno pantanoso de la sospecha acabará por infectar, como un veneno inesperado, a quien asuma entusiásticamente sus prin-

⁹⁰ Cabe especular aduciendo que otra especie dotada de una inteligencia parecida a la nuestra competiría con nosotros, como probablemente sucedió cuando los destinos del hombre de Neanderthal y del *Homo sapiens sapiens* se cruzaron hace varias decenas de miles de años. Por supuesto, esa especie podría también haber desarrollado una inteligencia lo suficientemente elevada como para percibir las ventajas de la cooperación frente a las tentadoras pulsiones de la aniquilación. Pero los nichos biológicos son siempre limitados, y no suelen tolerar la convivencia de especies poseedoras de características biológicas semejantes y de similares habilidades adquiridas, por lo que sería enormemente difícil predecir si la evolución auspiciaría la coexistencia de especies análogas o más bien las abocaría a una lucha sin cuartel por la supremacía.

cipios. El recelo sistemático e irracional (y, más aún, su radicalización como resentimiento) se asemeja a un bumerán: se vuelve contra quienes lo blanden y vuelca sobre ellos las mismas acusaciones que lanzaban contra sus oponentes. La filosofía de la sospecha se convierte así en un arma emponzoñada y arrojadiza, que afecta por igual a quienes la enarbolan y a quienes la combaten. Impide un diálogo sereno y una búsqueda honesta de la verdad. Claudica, en definitiva, ante la vieja falacia *ad hominem*, que juzga las opiniones ajenas no por su valor intrínseco, sino por la cualidad moral de quien las expresa.

Por tanto, el problema de enfatizar la ideología por encima de la escrupulosidad de la argumentación reside en la parcialidad y en la flagrante simplificación en que incurre. Muchos errores de razonamiento no brotan del influjo que ejerce el fustigador espectro de la ideología sobre la frágil mente de los hombres, sino de faltas técnicas, razonamientos viciados e informaciones incompletas. Atribuirlo todo a la ideología es sencillamente falso. Por supuesto, proporciona una explicación de emergencia que nos exime de razonar y de buscar la verdad, por lo que quizás sirva para calmar angustias e incentivar perezas, pero desde luego tiene poco que ver con una genuina actitud científica, honrada y racional.

Nadie en su sano juicio, ni siquiera el más exaltado defensor del racionalismo, ha negado nunca que la mente humana sea muchas veces esclava de pasiones, prejuicios e intereses ocultos. Se trata de una evidencia tan palmaria que es prácticamente inútil y ocioso insistir en su obviedad. Sin embargo, es igualmente absurdo pensar que no hay escapatoria para abandonar esa viscosa telaraña de razones irracionales y ofuscadores apriorismos que nos mantiene aprisionados en una caverna platónica, ajenos a la resucitadora luz del Sol. Como escribe Bertrand Russell, “nadie se comprometería con la tarea filosófica si pensase que *toda* filosofía es *simplemente* la expresión de un sesgo irracional. Pero todo filósofo estará de acuerdo en que otros muchos filósofos han actuado de manera sesgada, y han tenido razones extra-racionales, de las que por lo general eran inconscientes, para muchas de sus opiniones. Marx, como el resto, cree en la verdad de sus propias doctrinas; no las contempla como la mera expresión de los sentimientos naturales de una rebelde clase media judeo-alemana a mediados del siglo XIX (...). La causación social casi deja de aplicarse en cuanto el problema se hace detallado y técnico”⁹¹.

Dentro de la patente inexactitud de una posición visceralmente ideológica, incapaz de separar el objeto del sujeto y ansiosa de amalgamarlo todo en una espesa e intrincada madeja de confusiones invencibles, la postura marxista es aún más inaceptable. Porque si era fútilmente insidioso e irracionalista creer que nuestros juicios son siempre deudores de elementos inconscientes, sociológicos y extra-cognitivos, aún más lo es enraizarlo todo en la dinámica de las clases sociales.

Claro está que, en versiones más refinadas del marxismo, esta tosca idea se amplía y toma en consideración la dependencia, mucho más sutil, existente entre la clase social y otros factores de la vida social y psíquica de los individuos, pero la hipoteca con una perspectiva tan crasamente reductiva, dogmática e impermeable a las evidencias empíricas es demasiado poderosa, y su fantasma se torna difícil de

⁹¹ *History of Western Philosophy*, 711.

exorcizar. En palabras de un lúcido Jean François Revel, “no existiría más ideología que la clase. La debilidad de esta explicación procede en primer lugar de que implica una sociología simplista de las clases sociales. Éstas serían homogéneas y rodeadas de fronteras herméticas, sin evolución, sin imbricaciones, ni ósmosis, ni movilidad, ni progresión, más que por la cirugía revolucionaria y la dictadura del proletariado. Toda la historia de las sociedades, desde mediados del siglo XIX, por lo menos la de las sociedades capitalistas, desmiente este sumario diseño. Además, si la ideología no encontrara su génesis más que en los intereses de clase, ¡qué fácil sería todo! A causa racional, tratamiento racional. Sabríamos lo que hay que hacer. Pero nada autoriza la comodidad de un análisis tan reductivo (...). La ideología presenta una complejidad que desborda inmensamente la pueril alternativa de la superestructura dominadora superpuesta a la alienación suicida”⁹².

El mismo Revel señala un hecho insoslayable: si la alienación se produjera siempre de manera unidireccional y las clases oprimidas sucumbieran a las presiones ideológicas de las clases opresoras, ¿cómo explicar que miembros de las clases opresoras hayan abrazado la causa de las clases oprimidas? ¿Qué interés de clase late ahí, más allá de la mala conciencia y el anhelo de justicia social? Sería estéril luchar por la revolución si la mente se encontrase inexorablemente moldeada por las estructuras sociales imperantes en un momento histórico dado. Si se admite la posibilidad de cambio, incluso en su manifestación más radical, como es la vía revolucionaria, se ha de reconocer también la posibilidad de que el cerebro se sustraiga a ese avasallador laberinto de fuerzas sociales que conspiran por anular la subjetividad del hombre.

Como prolongaciones de la tesis marxista de que las circunstancias sociales condicionan, de modo casi ineluctable y determinista, los engranajes de la conciencia individual, han proliferado visiones de la historia del conocimiento que cuestionan la universalidad de los resultados de las ciencias naturales. Estas teorías enfatizan la relatividad de numerosos descubrimientos científicos con respecto a un tiempo y a un lugar, cuan prisioneros de la historia y de las vicisitudes sociales bajo las que surgieron.

Evidentemente, el estudio sociológico del conocimiento ofrece una perspectiva interesante, al poner de relieve los factores políticos, económicos y culturales que propiciaron o frustraron ciertas empresas intelectuales, pero en su obsesión por destruir la supuesta pureza incontaminada de la verdad científica, enraizándola en el suelo del contexto que la incubó, muchas veces corre el riesgo de caer en el irracionalismo. Como escribe Popper, “la sociología del conocimiento no sólo se destruye a sí misma, no sólo es un objeto bastante complaciente del socioanálisis, sino que muestra también una sorprendente incomprensión de su objeto principal, a saber, *los aspectos sociales del conocimiento* o, mejor dicho, del método científico. Así, considera a la ciencia o conocimiento un proceso en la mente o “conciencia” del hombre de ciencia individual o, quizá, el producto de dicho proceso. Visto desde este ángulo, lo que llamamos objetividad científica debe convertirse, en realidad, en algo completamente incompreensible, si no imposible; y no sólo en las ciencias sociales o políticas, donde pueden desempeñar algún papel los intereses de clase y otros móviles ocultos semejantes, sino también en las ciencias naturales (...). Si la objetividad científica

⁹² *El Conocimiento Inútil*, 160-161.

se fundara, como supone ingenuamente la teoría sociológica del conocimiento, en la imparcialidad u objetividad del hombre de ciencia, entonces tendríamos que decirle adiós sin dilación”⁹³.

En efecto, es en el carácter público de la ciencia, como señala el propio Popper, donde reside su capacidad de continuo perfeccionamiento. Es innegable que muchos científicos han pecado de extrema parcialidad, de aferramiento a tesis que en realidad traslucían sus propias pasiones y preferencias. Análogamente, escuelas enteras y tradiciones científicas, con frecuencia rehenes de particularismos nacionales o de obtusos apegos a doctrinas marchitas, han sido esclavas de juicios insuficientemente fundados y, a la larga, erróneos e incontrastables, o al menos superados por explicaciones más profundas y rigurosas. Pero es igualmente incuestionable que la ciencia dispone de un método para cribar incesantemente las hipótesis, siempre formuladas por seres humanos, falibles y susceptibles de sucumbir a la irracionalidad.

Este proceso de acercamiento a una verdad siempre inagotable se revela como una senda asintótica, como un límite inasible, como una empresa inacabada. Sin embargo, la esencial incompletitud de la labor científica no la priva de los requisitos de objetividad, de corrección formal, de sumisión a unos cánones honestos, reproducibles y universalizables que constituyen, en el estado actual de nuestro conocimiento y del desarrollo de nuestra inteligencia, la mejor herramienta para expandir la esfera del saber. De nuevo, Popper nos proporciona una cita sumamente clarificadora: “lo que llamamos “objetividad científica” no es producto de la imparcialidad del hombre de ciencia individual, sino del carácter social o público del método científico, siendo la imparcialidad del hombre de ciencia individual, en la medida en que existe, el resultado más que la fuente de esa objetividad social o institucionalmente organizada de la ciencia”⁹⁴.

La crítica de toda tentativa de diluir el vigor de la racionalidad en el magma de las variedades culturales debe llevarnos a examinar cuidadosamente la naturaleza de esta excepcional facultad que atesora el hombre. ¿Qué es, en suma, la racionalidad? Esta aptitud implica la disminución de la incertidumbre asociada a un proceso mediante la selección de alternativas ligadas por una “causalidad lógica”, es decir, por una relación de consecuencia lógica. El consecuente se encuentra incluido implícitamente en el antecedente, y por ello nos resulta sensato y racional tomar una decisión en vez de otra. Como en la premisa resuenan los ecos de la conclusión, el consecuente se inserta armoniosamente en la trama urdida por el antecedente. Asistimos a un despliegue de la premisa en la consecuencia, por lo que una percepción de luminosidad y equilibrio reverbera ante nosotros.

Claramente, el conocimiento humano nunca goza de certeza absoluta. Operamos guiados por la brújula de cálculos probabilísticos, y las alternativas frente a cuyo espejo se sitúa el agente se reformulan sin cesar y se crean de modo continuo. Tal y como escriben James March y Herbert Simon, “la mayor parte de las decisiones humanas, ya sean individuales o de organización, se refieren al descubrimiento y selección de

⁹³ *La sociedad abierta y sus enemigos*, vol. II, 385.

⁹⁴ *Op. cit.*, 388.

alternativas satisfactorias; sólo en casos excepcionales se ocupan del descubrimiento y selección de alternativas óptimas”⁹⁵.

Incluso en el abstruso mundo de la mecánica cuántica, la teoría más perfecta que posee la inteligencia humana para explicar los fenómenos del mundo atómico y subatómico, el movimiento de los constituyentes de la materia que sostienen el universo, nos hemos visto obligados a apelar al cómputo probabilístico. Así lo ha puesto de relieve la interpretación de Copenhague sobre el significado de la función de onda. Sin embargo, la racionalidad no se halla comprometida por su dependencia de las probabilidades. Una decisión, una idea o una conducta es razonable no por franquear el ámbito de las probabilidades estadísticas y penetrar en el reino de las certezas apodícticas, sino por hilvanar adecuadamente las premisas y las consecuencias. Por tanto, lo que hace es imponer una necesidad en la lógica con cuyas herramientas trabaja nuestra mente. La racionalidad es entonces previa a la conciencia de que nuestro conocimiento adolece de un carácter irremediabilmente limitado.

No lo sé todo, y seguramente nunca agote los infinitos manantiales del saber. La lógica y la ciencia del pasado siglo han desvelado la existencia de dos límites fundamentales para el conocimiento humano (es la bella paradoja de que hayamos ampliado el conocimiento hasta identificar los límites del propio conocimiento). En terminología kantiana, cabe describir estas fronteras cognitivas a las que se enfrenta nuestra mente del siguiente modo:

- 1) Un límite analítico, plasmado en los dos teoremas de incompletitud de Gödel: “cualquier sistema formal consistente dotado del suficiente poder como para fundar la aritmética tiene al menos una proposición no demostrable o refutable⁹⁶”; ese sistema tampoco puede probar si él mismo es consistente, es decir, es incapaz de demostrar que todas las proposiciones legítimamente deducidas en su seno se encuentran libres de contradicción. He aquí el ocaso del sueño formalista de Hilbert, aunque el alcance de este resultado matemático para otros campos, como el desarrollo de la inteligencia artificial y la idea misma de conocimiento, merece un tratamiento más ponderado, pues a veces se extrapola erróneamente el significado del teorema de Gödel para justificar lo que son meras opiniones sin base certera (por ejemplo, la imposibilidad de construir una conciencia artificial, como arguyen Lucas, Penrose y otros autores).
- 2) Un límite sintético, condensado en el principio de incertidumbre de Heisenberg: “no puedo conocer con absoluta precisión y de manera simultánea dos magnitudes canónicamente conjugadas, como la posición y el momento de una partícula”⁹⁷. Colisiono con una imprecisión fundamental de la que no puedo evadirme. Me tropezaré ineluctablemente con una incertidumbre asociada al proceso de medida, pilar básico de la actividad científica, que no puede con-

⁹⁵ *Teoría de la organización*, 155.

⁹⁶ Cf. “Über formal unentscheidbare Sätze der *Principia Mathematica* und verwandter Systeme I”, 173-198.

⁹⁷ Cf. “Über den anschaulichen Inhalt der quantentheoretischen Kinematik und Mechanik”, 172-198.

formarse con elaborar hipótesis más o menos ingeniosas, sino que siente el deber de contrastarlas empíricamente. Esta frontera señalada por Heisenberg entraña consecuencias mucho más profundas e incisivas para el desarrollo del conocimiento humano, pues afecta a categorías como las de “causalidad” y “determinación”, nociones que habían jugado un rol prácticamente insustituible en nuestra visión científica del mundo. Nunca antes había adquirido la ciencia física un carácter tan eminentemente filosófico. Nunca antes las cuestiones inveteradas de la metafísica habían brillado con tanto fulgor en el terreno de las ciencias naturales. Con el advenimiento de la mecánica cuántica, la metafísica y la teoría del conocimiento, ejes esenciales de toda filosofía propiamente dicha, han irrumpido con ímpetu en la indagación científica. Y, en el plano más genuinamente humano, no le faltaba razón al físico teórico alemán Max Born cuando afirmaba que el rechazo de conceptos como los de exactitud y certeza absoluta representa una de las mayores bendiciones que nos ofrece la ciencia moderna, pues propicia una auténtica liberación del pensamiento [*“Löserung des Denkens”*]⁹⁸, una saludable e innovadora vacuna contra las tentadoras pulsiones del fanatismo y de la creencia en la posesión única de la verdad.

El límite sintético puede cambiar, porque nunca alcanzaremos la seguridad plena de que una teoría científica se alce con el trofeo de la verdad absoluta sobre el mundo. Nuevos experimentos, nuevas observaciones y nuevos desarrollos teóricos quizás transfiguren nuestra comprensión de la naturaleza, tal y como la teoría de la relatividad y la mecánica cuántica alteraron los pilares de la física newtoniana en los albores del siglo XX. Precisamente estas dos teorías constituyen los modelos más profundos que ha diseñado la mente humana para describir el universo. En la axiomatización de la mecánica cuántica, elaborada rigurosamente por Paul Dirac y John von Neumann, cristaliza uno de los hitos intelectuales más relevantes del pasado siglo⁹⁹. Es admirable que, desde un elenco tan exiguo y aquilatado de axiomas (seis o siete, según la versión), los físicos hayan sido capaces de recopilar la inabarcable complejidad de los fenómenos microscópicos. Cuan émulos de Euclides, en el poder sintético de la formulación de la mecánica cuántica, en su belleza y en su simplicidad, resplandece la pujanza unificadora de la razón humana, incomprensible sin el orden mismo que

⁹⁸ “Symbol und Wirklichkeit”, discurso pronunciado por Max Born en la conferencia de Lindau de 1963.

⁹⁹ La axiomatización de la mecánica cuántica se formula sobre la base de seis postulados y de unos conceptos esenciales (estado cuántico, observable, autovalor, autovector...). El principio de incertidumbre de Heisenberg se incorpora en el tercero de los postulados y se expresa de la siguiente manera: si dos variables X y P_X se encuentran canónicamente conjugadas, su conmutador $[X, P_X]$ debe ser igual a $i\hbar$, donde i es el número imaginario $\sqrt{-1}$ y \hbar es la forma reducida de la constante de Planck. El producto de las dispersiones de dos observables A y B aplicado al mismo estado físico viene delimitado por la siguiente relación matemática: $\Delta A \Delta B \geq \frac{1}{2} \langle \psi | [A, B] | \psi \rangle$, siendo ψ la función de onda del sistema. Cf. C. Cohen-Tannoudji – B. Diu – F. Lalöë, *Quantum Mechanics*, 231–233.

impera en los patrones del universo y que la mente logra filtrar a través del severo tamiz de unas leyes dotadas de inusitada fuerza explicativa.

Sin embargo, las discusiones sobre el significado y la interpretación de la mecánica cuántica son tan oscuras, inacabadas y desconcertantes para la intuición humana que es sumamente arriesgado aventurarse a extraer conclusiones sobre sus implicaciones para una teoría del conocimiento y, más aún, para una teoría integral de la mente humana. No sabemos a ciencia cierta cómo entender algunas nociones neurálgicas para la física clásica y para la teoría de la relatividad (en particular, los conceptos de causalidad y de localidad –según el cual la medida en un sistema no se ve afectada por la medida realizada en otro sistema distante, aunque ambos hayan interactuado con anterioridad–). De hecho, resultados como el “teorema de Bell” han puesto de relieve la incompatibilidad entre una teoría de variables ocultas locales y las predicciones emanadas de la mecánica cuántica, lo que convertiría la posibilidad de restablecer los postulados clásicos de causalidad¹⁰⁰ y localidad en un sueño vano. Es cuanto menos intrigante comprobar cómo la más básica de las ciencias naturales, la física, ha ensanchado tanto el horizonte de sus investigaciones y el radio de sus conceptos que ha abandonado el determinismo en el estudio de los niveles fundamentales de la materia, cuando al mismo tiempo constatamos que las disciplinas interesadas en abordar los estratos más complejos de la realidad (tal y como ocurre con las organizaciones sociales) permanecen aferradas a un rígido determinismo y a un elenco intolerablemente reducido de nociones nucleares¹⁰¹.

El primero de los límites es una de las verdades más profundas desentrañadas por el hombre y difícilmente será corregido, porque necesitaríamos una nueva lógica, una nueva mente y una nueva realidad para minar su esencia. Es inútil, por ende, rebelarse y pugnar ciegamente contra un obstáculo insuperable, impuesto por la propia naturaleza de la lógica que gobierna la racionalidad humana y cuya inexorabilidad probablemente remita al orden inteligible del universo, a sus leyes y a la forma en que sus fenómenos se manifiestan ante nosotros.

La cuestión estribará entonces en elucidar cómo afecta al alcance del conocimiento humano, si lo hace de una manera lo suficientemente relevante como para comprometer el desarrollo de la ciencia o si tan sólo representa un caso tan extremo, tan alejado del escenario habitual donde se desenvuelve el esfuerzo humano por conocer, que, en la práctica, podemos soslayarlo. Además, el teorema de Gödel recoge la expresión más

¹⁰⁰ En la escolástica, la existencia de las causas se tomaba como una proposición evidente. Francisco Suárez llega a escribir: “*Non inquirimus an causa sit, quia nihil est per se notius...*” (DM XII 1.1). Lo cierto es que, pese a la crítica de Hume, que a muchos se les antojaría devastadora, el conocimiento humano no puede prescindir de una idea de causalidad. Por supuesto, ya no se abordará metafísicamente, ni siquiera como una categoría *a priori* del entendimiento, tal y como la concibe Kant, sino como la expresión de los intercambios energéticos entre las distintas conformaciones que adopta la materia. La causalidad converge entonces con la acción física, con el producto de la energía por el tiempo o del momento por la distancia, y remite a las transformaciones energéticas que propician el desplazamiento espacio-temporal de los cuerpos. La causa evoca, de un modo sumamente genérico y ambiguo, pero no por ello desdeñable, el intercambio de energía que experimentan los cuerpos en una posición espaciotemporal.

¹⁰¹ El paso de lo indeterminado a lo determinado se asemeja a un concepto tan confuso y esquivo, pero al mismo tiempo tan intrigante e inspirador, como el de “mónadas aturdidas (*étourdies*)” leibnicianas. Parecería que lo indeterminado se compactara y que su incertidumbre cediera el testigo a una mayor rigidez, como la imperante en los niveles meso y macroscópico de la realidad.

sofisticada de los problemas y paradojas que se derivan de la idea de reflexividad (recordemos que Gödel, en su exposición, parte de un enunciado del tipo “este enunciado no es demostrable”), por lo que, más allá de estos casos extremos, de estos auténticos precipicios a los que en ocasiones se asoma la razón humana¹⁰², no está claro cuáles son las consecuencias correctas –si es que hay alguna verdaderamente crucial– que debemos extraer a la hora de interpretar su papel en las restantes parcelas que arman el vasto edificio del conocimiento.

Aunque gracias a la fecunda semilla plantada por este gran matemático nacido en Brünn seamos hoy conscientes de que existen proposiciones matemáticas no demostrables, el hallazgo de Gödel no tiene por qué suponer un impedimento infranqueable para el deseo humano de conocer y de progresar en la acumulación de verdades sobre el mundo y sobre sí mismo, así como en su correcta integración, pues apela a un caso extremo, al que únicamente accedemos cuando penetramos en el vaporoso universo de los cimientos de la lógica. Es cierto que las investigaciones sobre los principios de la lógica y de la matemática han puesto de relieve la posibilidad de una pluralidad de fundamentos. No subsiste un único cielo platónico donde se decida unívocamente la verdad de las proposiciones matemáticas, pero este politeísmo de fundamentos, ¿no entona un hermoso cántico al triunfo de la creatividad y de la imaginación?¹⁰³

En las decisiones más prosaicas, mi conocimiento está restringido por factores externos e internos, y siempre me topo con aspectos imponderables que condicionan mis elecciones. Sin embargo, la decisión que tome será racional con independencia

¹⁰² Bertrand Russell ofrece un interesante elenco de las paradojas más señeras derivadas de proposiciones que, en virtud de su reflexividad, es decir, de su referencia a ellas mismas, se convierten en contradictorias (cf. “Mathematical logic as based on the theory of types”). Entre ellas destacan la célebre “paradoja del mentiroso” (Epiménides de Creta sostiene que todos los cretenses son mentirosos, por lo que es imposible determinar si él mismo es mendaz o sincero; su frase se nos antoja, más bien, un sinsentido) y la “paradoja del barbero” o “paradoja de Russell”, referente al conjunto de todos aquellos conjuntos que no son miembros de sí mismos y a si puede o no considerarse miembro de sí mismo. En su versión más prosaica, la paradoja de Russell se expresa en los siguientes términos: en un pueblo, un barbero decide afeitarse únicamente a aquéllos que no pueden rasurarse por sí mismos. Sin embargo, cuando se plantea la pregunta de si debe él afeitarse a sí mismo, incurre en una contradicción infranqueable, porque si escoge afeitarse, entonces deberá renunciar a hacerlo, pero si renuncia a afeitarse, entonces deberá hacerlo, por cuanto ha asegurado que afeitará a quienes no se afeiten a sí mismos. Esta paradoja alude, como es sabido, a un problema fundamental de la teoría de conjuntos, al menos en la formulación que le había dado el filósofo y matemático alemán Gottlob Frege.

¹⁰³ La matemática contemporánea se basa en el sistema de axiomas ZFC (Zermelo-Fraenkel y la hipótesis del continuo), tomados como consistentes (esto es, como libres de contradicción). Por tanto, y en virtud del primer teorema de incompletitud de Gödel, la matemática no puede ser completa. Además, tal y como señala el segundo teorema de incompletitud, si ZFC es consistente, no podemos demostrar su consistencia. La matemática queda presa de esta imposibilidad. Con métodos puramente matemáticos no puedo demostrar la consistencia de la matemática. A tenor de las investigaciones actuales, no existe una única fundamentación de la matemática. Sin embargo, cabe preguntarse si, en un futuro, una mente mucho más evolucionada que la nuestra no llegará a descubrir el fundamento último, la verdadera génesis de la matemática. Pero incluso en ese escenario, ¿será posible vencer la sombra de la autorreferencia, o ésta no se cernirá siempre sobre cualquier proceso racional? ¿Cundirá entonces la más punzante desazón, o deberemos más bien continuar embarcados en la evanescente empresa de la búsqueda de un fundamento último, que dimana de nuestro profundo anhelo de verdad?

de esos límites intrínsecos al conocimiento humano. La racionalidad alude a la forma, no al contenido, no a la materia de la decisión. Puedo tomar decisiones con escasez o con superabundancia de información, pero en ambos casos puedo efectuar elecciones irracionales. La omnisciencia, en definitiva, no es criterio de racionalidad. March y Simon aciertan al subrayar que la teoría de la elección racional exige percatarse de que ésta siempre se realiza en referencia a un modelo limitado. Los elementos que definen la situación no vienen dados, sino que dimanen de procesos psicológicos y sociológicos y se reformulan continuamente sobre la base de las decisiones ya tomadas, pero estas constataciones no afectan al núcleo prístino de la racionalidad.

Por supuesto, la idea de que conductas esenciales para la vida humana no obedecen a los más escrupulosos cánones de la racionalidad es muy antigua. ¿Cómo olvidar que la percepción de una fuerza incontrolable enraizada en los sentimientos y en las emociones ha sido exaltada hasta el mayor de los delirios poéticos por prácticamente todas las culturas y por todos los grandes artistas de la historia? El éxtasis, el palpito de la felicidad más plena y rebosante a la que puede aspirar el hombre, siempre se ha asociado a un sentimiento báquico que desafía la rigidez de la razón. Un dominio político, no despótico, sobre las pasiones es lo que demandaba el Estagirita¹⁰⁴.

En épocas más recientes, el estudio científico de las emociones ha abierto amplios horizontes para la comprensión de nuestra naturaleza humana. El trabajo pionero de Darwin, James y Papez (y, en nuestros días, el de Antonio Damasio y Richard Davidson) ha puesto de relieve la centralidad que desempeñan las emociones en la vida psíquica del hombre.

Así, Daniel Kahneman, basado en investigaciones psicológicas previas –como las de Keith Stanovich y Richard West–, defiende la existencia de dos sistemas en el seno de la mente humana: el sistema I, que opera de modo rápido y automático, casi sin esfuerzo y con escasa conciencia de la participación de la voluntad, y el sistema II, encargado de que el sujeto fije su atención en tareas más complejas y arduas¹⁰⁵. El sistema II evocaría las características que solemos atribuirle a la racionalidad, a la reflexividad, a la conciencia de erigirnos en dueños de nuestros propios actos, mientras que el primero de los sistemas se hallaría estrechamente vinculado a procesos que, al requerir de una respuesta inmediata, discurren por cauces inconscientes y cuasi instintivos. Con anterioridad a Kahneman, Herbert Simon, en su examen de las funciones del sistema nervioso central, diferenciaba entre “*goal-directed mechanisms*” y “*goal-terminating mechanisms*”¹⁰⁶. Este último mecanismo, cuyas propiedades coinciden con las que normalmente predicamos de las emociones, le permite al procesador responder veloz y eficazmente ante necesidades urgentes que aparecen en tiempo real.

La creatividad es muchas veces deudora de la pujanza de lo inconsciente. Así lo han señalado autores de temperamento tan distinto como Henri Poincaré y Carl Gustav Jung. De manera explícita, Freud escribe que “por las comunicaciones de algunos hombres altamente productivos, como Goethe y Helmholtz, sabemos que lo más importante y original de sus creaciones surgió en ellos en forma de ocurrencia espontánea, siendo percibido casi siempre como una totalidad perfecta y terminada. El

¹⁰⁴ Cf. *Política* I, 5, 1254 a 34- b 9.

¹⁰⁵ *Thinking, fast and slow*, 20-21.

¹⁰⁶ “Motivational and emotional controls of cognition”, 29.

auxilio de la actividad consciente tiene el privilegio de encubrir a todas las que simultáneamente actúan¹⁰⁷. Ejemplos tan célebres como el de Kekulé y su descubrimiento de la estructura química del benceno dan testimonio de ello.

Sin embargo, no debemos olvidar que, en esa vorágine inconsciente de la que pueden fructificar extraordinarias producciones artísticas e intelectuales, se está procesando información que luego detona estallidos creativos, eclosiones susceptibles de racionalización. La imaginación se filtra racionalmente, y la actividad inconsciente representa el tratamiento velado de conocimientos y pensamientos que hemos desarrollado de manera consciente y lúcida, pero que ahora yacen aletargados en las profundidades insondables de una memoria tácita. Por tanto, pecaríamos de una enorme ingenuidad si, aupados precipitadamente en las conclusiones de la neurociencia afectiva, sostuviéramos que la razón se subordina ineluctablemente a las emociones, y que todo ese fastuoso orbe de inteligibilidad que creemos haber construido gracias a los tenaces esfuerzos del pensamiento objetivo y desapasionado ampara, después de todo, una ficción.

Urge, en cualquier caso, confeccionar una teoría de las motivaciones humanas que articule memoria, emociones, lenguaje, aprendizaje y conciencia en un esquema integrador. No es arriesgado proponer que el objetivo apela, en su versión más ambiciosa, a la elaboración de una teoría del conocimiento honda y sólida, como prolegómeno inexcusable a una teoría de la acción. Y el conocimiento humano, en su acepción más profunda, implica conjugar al menos tres factores: la información (los datos sobre los que versa, su contenido), la autoconciencia (sólo conozco algo cuando me siento consciente de saberlo; de lo contrario, me asemejaría a un autómatas que se limita a procesar información sin comprenderla, sin asimilarla y vincularla a otros resortes de su subjetividad) y la justificación de lo que afirmo conocer (vibra aquí el sentido más puro de la racionalidad: la posibilidad de demostrar lo que hipotéticamente conozco, pues sólo sé algo adecuadamente cuando puedo argumentarlo y someterlo a contraste).

Una teoría del conocimiento de estas connotaciones debería sustentarse sobre la neurociencia. En palabras de Gerald Edelman, “no podrá existir una ciencia que se pueda considerar verdaderamente científica, por lo menos una ciencia verdadera de los seres humanos, hasta que no se dé una explicación de la conciencia en términos biológicos¹⁰⁸. Esta apreciación interpela de manera primorosa a disciplinas como la psicología y la economía, sobre todo en una época, la nuestra, que ha visto florecer toda clase de aproximaciones behavioristas a la economía, en una tentativa loable de fundir lo económico y lo psicológico, que es el proyecto impostergable de confeccionar una teoría de los comportamientos humanos.

Qué es el valor y cómo se genera constituye la gran pregunta de la economía. Para abordarla satisfactoriamente, es imprescindible enhebrar el estudio de diversas ramas, fundamentalmente de la historia, la psicología, la ciencia y la tecnología. En la esencia cuasi inescrutable del valor se recapitula todo saber potencial sobre lo humano. Qué han valorado los hombres a lo largo de los siglos y por qué lo han valorado, cómo se han transformado sus preferencias y cómo han sido herederos de antiguas inercias y de motivaciones precedentes, cómo se han expresado simbólicamente y cómo han

¹⁰⁷ *La interpretación de los sueños*, parte 15.

¹⁰⁸ *Bright air, brilliant fire. On the matter of the mind*, 260.

sido moldeadas por los descubrimientos científicos y técnicos, cómo las ideas han configurado la vida material de la humanidad y cómo esta última ha tejido también su mundo espiritual... Todos estos interrogantes no hacen sino converger en el concepto de “valor”, rúbrica de la cultura, huella del influjo del espíritu, fruto del obrar consciente del hombre, sobre la naturaleza física y biológica.

En el pináculo de ese modelo debe figurar la razón como capacidad de sobrepornernos incesantemente a la rapsodia de estímulos. En la conducta emocional, el estímulo ejerce un poder muy directo sobre la respuesta; en el comportamiento racional, el sujeto establece mediaciones entre el estímulo y la respuesta, lo que le confiere un resorte de autonomía cuyos grados de libertad aumentan según adquiere el hombre mayores conocimientos, habilidades y experiencias. Por supuesto, nunca asistimos a conductas emocionales puras o a comportamientos racionales diáfanos, sino que ambas dimensiones de nuestra vida psíquica se hallan entreveradas inextricablemente.

Toda racionalidad es limitada, y sería trivial incidir en cuán difícil le resulta al hombre comportarse siempre y en cualquier escenario de manera estrictamente racional, pero una característica fundamental de la razón consiste, precisamente, en su aptitud para vencer toda sombra de irracionalidad. Contra lo que sostuvo Hume, nunca es esclava irremisible de las pasiones. El influjo de elementos ajenos a la razón puede ser muy poderoso, y es indudable que el hombre vive también de fuertes impulsos sentimentales y placenteros que subyacen al funcionamiento de toda psicología individual y de toda existencia colectiva. Sin embargo, la reflexión puede siempre derrotar las presiones del sentimiento. La objetividad pura quizás sea inalcanzable fuera del dominio de la lógica, las matemáticas y las ciencias que exploran la naturaleza, donde el referente rebosa de claridad ante los ojos del hombre, y sobre cuya estructura pueden proyectarse categorías universales, no subsidiarias de preferencias individuales o de impresiones comunes. Pero conforme logramos una visión más profunda del mundo y de nosotros mismos, nos percatamos de que, incluso en el acto de apariencia más compleja que llega a ejercer el hombre, no concurren infinitos factores, inagotables diferencias que nos prohíban verter toda la potencia del análisis para elucidarlos convenientemente. También en estas situaciones emergen regularidades en la conducta y repertorios de ideas compartidas que apuntan a una racionalidad genérica, victoriosa sobre las arbitrariedades del individuo.

La razón resplandece como el principal aval ético del hombre, como el mejor instrumento para la solidaridad. Sólo viven en paz y armonía quienes se comprenden y aprenden a relativizarse a sí mismos, quienes anteponen la búsqueda de la verdad y la justicia a la satisfacción de sus propios y angostos intereses. Sólo crecen éticamente quienes traspasan el estrecho mundo de su individualidad y se afanan en descubrir, en interrogar y en rasgar el velo de lo desconocido. Sólo aman, en suma, quienes conocen algo sobre el objeto hacia el que se orienta la fuerza de su amor. Pero el conocimiento exige el uso de la racionalidad, y ni siquiera su hipertrofia, ni siquiera la evidencia de que esta facultad tan bella como desbocada ha engendrado monstruos y ha alimentado algunas de las ideas más sanguinarias de la historia, empañará el legado de un Sócrates, un Newton o un Faraday, que tantos servicios han prestado al progreso de la humanidad.

El conflicto entre razón y creatividad se revela como una contienda insoslayable, muchas veces imposible de dirimir. Sin las veleidades del individuo, sin la huella de su genio, sin su “irracionalidad”, ¿habría coronado la especie humana cumbres creativas tan extraordinarias? Posiblemente no. La racionalidad converge con la necesidad.

Sin embargo, y aunque el avance de la ciencia se sustenta sobre el trabajo de grandes individualidades que, gracias a su talento, osadía y dedicación, ensanchan el círculo del conocimiento de su época, resulta inevitable percibir también un cierto itinerario lógico en la senda de los descubrimientos científicos. Einstein poseyó una mente extraordinariamente creativa, dotada de una fina y profunda intuición que le permitió imaginar y explicitar escenarios ajenos a la mayor parte de las inteligencias científicas de su tiempo. Pero basta con tener en cuenta la incompatibilidad conceptual que existía entre la mecánica newtoniana y el electromagnetismo de Maxwell para percatarse de que una teoría como la relatividad especial acabaría por eclosionar tarde o temprano en la física. No se trata, por tanto, de minusvalorar el asombroso papel que han desempeñado determinadas personalidades en la forja de la ciencia y del pensamiento, sino de insertarlo adecuadamente en un contexto más general, donde las coordenadas de un período histórico, lejos de menoscabar la brillantez del individuo, contribuyen a humanizarla, plantando también la semilla de una genuina admiración hacia sus logros.

Una reflexión ponderada y penetrante capta la íntima conexión entre los fenómenos y desemboca casi inevitablemente en la adopción del determinismo. Todo se nos antoja entonces entrelazado de forma irrevocable, sin fisuras que auspicien vislumbrar los destellos de una luz inusitada, ansiosa por despuntar con todo su brío y primor.

En la metafísica de Leibniz resplandece una de las expresiones más sofisticadas del determinismo. Para este gran sabio, para esta mente brillante e infatigable, todo conspira, pero siempre en la dirección óptima, siempre en aquella que maximiza el bien metafísico y minimiza cualquier vestigio de imperfección, salvo en un detalle irremisible y al unísono fatal: el único límite a la omnipotencia divina viene marcado por el respeto reverencial al principio de no-contradicción, y sería infinitamente contradictorio que las manos divinas fraguaran un *secundus Deus*, una deidad geminada que vulneraría la unicidad y la perfección del *Ens Necessarium*¹⁰⁹.

¹⁰⁹ Los grandes maestros de la filosofía escolástica cristiana se habían afanado en demostrar la unicidad de Dios, como antes lo habían hecho los mayores pensadores judíos e islámicos, muchos influenciados por el neoplatonismo de Plotino y su entronización de la unidad por encima incluso de la mismísima idea del ser. Prácticamente hasta la crítica de David Hume a la teología natural (quien esgrimirá que no existen argumentos apodícticos para demostrar la existencia de un único dios, de igual manera que un sublime edificio, como una fastuosa catedral, puede haber contado con más de un arquitecto), y más allá del rechazo o de la aceptación de la posibilidad de demostrar la existencia de una divinidad, casi todos los filósofos admitían tácita o explícitamente la superioridad del monoteísmo sobre el politeísmo y la inevitable inclinación de la razón hacia el primero. Así, por ejemplo Francisco Suárez, en la vigesimonovena de sus *Disputationes Metaphysicae*, consagrada a “*De Deo primo ente et substantia, quatenus ipsum esse ratione naturali cognosci potest*”, recapitula con brillantez todos los argumentos esgrimidos para probar “*Cur ens per se necessarium non possit esse nisi unum*”. El lo sustancial arguye que sólo cabe un ser cuya existencia no proceda de otro, sino de su propia esencia; sólo ese ser gozaría de verdadera independencia ontológica. De hecho, la objeción de Hume no es concluyente. Personalmente, no estoy convencido de que se pueda demostrar la existencia de un ser supremo, trascendente e inmanente

El hombre, por tanto, está condenado a la finitud por las irrevocables leyes de la lógica, de cuyos fundamentos dimanán las óptimas leyes de la metafísica¹¹⁰. El mal metafísico es inexorable, porque el hombre no puede convertirse en Dios; todo lo demás es perfecto, todo lo demás refleja la más aquilatada sabiduría del Creador; todo lo demás evoca plenitud y acrisola armonía, una razón suficiente de por qué es como es y no de otra manera: una causalidad ineluctable que produce una imbricación recíproca de todos los elementos del cosmos, pues cada sustancia simple, cada mónada, representa un espejo viviente y perpetuo de la totalidad del universo.

Como escribe Leibniz: “Ahora bien, como hay una infinidad de universos posibles en las ideas de Dios y como no puede existir sino sólo uno de ellos, es necesario que exista una razón necesaria de la elección de Dios, la cual le determine a uno antes que a otro. Y esta razón no puede encontrarse más que en la conveniencia o en los grados

al cosmos, pero estoy seguro de que, en caso de hacerlo, sería inexcusable sostener su unicidad. No importa que distintos arquitectos confluyan en el diseño de una catedral: de todas sus mentes ha tenido que destilarse y acordarse *una idea* sobre el plano general del templo.

¹¹⁰ En dos de sus obras cimeras, Leibniz expone de manera admirablemente sucinta este principio metafísico. Así, en el *Discurso de metafísica* 3 escribe: “Yo no podría aprobar la opinión de algunos modernos que sostienen audazmente que lo que Dios hace no posee la última perfección y que hubiese podido obrar mucho mejor. Pues me parece que las consecuencias de esta creencia son completamente opuestas a la gloria de Dios: *Uti minus malum habet rationem boni, ita minus bonum habet rationem mali*. Y es obrar imperfectamente el obrar con menos perfección que se hubiera podido. Es encontrar defectos en la obra de un arquitecto mostrar que podía haberla hecho mejor. Esto va incluso contra la Sagrada Escritura, que nos asegura de la bondad de las obras de Dios. Pues como las imperfecciones descienden hasta el infinito, sea cual fuere el modo en que Dios hubiese hecho su obra, siempre habría sido perfecta en comparación con las menos perfectas, si esto fuera bastante. Pero apenas es digna de alabanza una cosa si lo es de esta manera. Creo también que se encontrará una infinidad de pasajes de la Divina Escritura y de los Santos Padres que abonarían mi creencia, pero no se encontrarán apenas para las opiniones de los modernos, que son, según mi entender, desconocidas de la antigüedad, y sólo se fundan en el conocimiento escasísimo que tenemos de la armonía general del universo y de las ocultas razones de la conducta de Dios, lo cual nos hace juzgar temerariamente que muchas cosas hubieran podido hacerse mejor. Además, estos modernos insisten en algunas sutilezas muy poco sólidas; pues imaginan que nada es tan perfecto que no haya algo más perfecto, lo cual es un error. También creen que con ello salvan la libertad de Dios, como si la suma libertad no consistiera en obrar con la perfección, según la razón soberana. Pues creer que Dios obra en alguna cosa sin tener razón alguna de su voluntad, además de parecer imposible, es una opinión poco adecuada a su gloria; supongamos, por ejemplo, que Dios escogiese entre A y B, tomando A sin tener ninguna razón para preferirla a B; yo diría que esta acción, por lo menos, no es nada loable; pues toda alabanza debe estar fundada en alguna razón, que aquí no se encuentra *ex hypothesi*. En cambio, yo opino que Dios no hace nada por lo que no merezca ser alabado”. Y en la *Monadología* 60 leemos: “Por otra parte, se ven en lo que acabo de indicar, las razones a priori de por qué las cosas no podrían ser de otra manera. Pues Dios, regulando el todo, ha tenido en cuenta a cada una de las partes, y, particularmente, a cada una de las mónadas, cuya naturaleza, por ser representativa, no podría limitarla nada a representar solamente una parte de las cosas; aunque sea verdadero que esta representación no es más que confusa en cuanto al detalle de todo el universo, y no puede ser distinta sino en una pequeña parte de las cosas, es decir, en aquéllas que están más próximas, a aquéllas que son más grandes en relación con cada una de las mónadas. De otro modo, cada mónada sería una divinidad. No es en el objeto, sino en la modificación del conocimiento del objeto en lo que las mónadas son limitadas. Todas ellas van confusamente al infinito, al todo; pero están limitadas y distinguidas por los grados de las percepciones distintas”.

de perfección que estos mundos contienen; pues cada posible tiene derecho a pretender la existencia en la medida de la perfección que comprende. Y ésta es la causa de la existencia del mejor, que la sabiduría hace conocer a Dios, su bondad le hace elegirlo y su potencia le hace producirlo” (*Monadología*, 53-55).

Sin embargo, el determinismo conduce a una paradoja: puede ser ontológicamente cierto, pero es infalsable, pues eventualmente podría justificar cualquier contraejemplo apelando a criterios puramente deterministas. Si un determinista defiende que yo estoy inexorablemente abocado a elegir A frente a B, mas, al informarme de ello, opto por contradecirle y escojo B, él siempre podría aducir que, en realidad, yo estaba predeterminado a seleccionar B antes que A, lo que se traduce en una continua e insoluble aporía, en un enroque en la posición inicial que impide contemplar nuevos horizontes. Pero el indeterminismo es igualmente infalsable, porque siempre podría esgrimir razones indeterministas o invocar la ignorancia para explicar el proceder concreto de un agente.

¿Cómo encontrar la salida de este oscuro laberinto? Probablemente nos hayamos topado con una frontera epistemológica hoy por hoy inexpugnable, y debemos revisar conceptos tan esenciales para la comprensión humana del mundo como causalidad, determinación y libertad. Además, no hemos de olvidar que la propia ciencia, en sus investigaciones sobre el universo, parte de opciones infalsables, como la convicción apriorística de que el mundo es inteligible, premisa insoslayable para embarcarse en la aventura del saber. No todos los enunciados científicos son estrictamente susceptibles de falsación, al menos en el sentido popperiano. Resulta enormemente complicado precisar el límite de lo falsable y de lo infalsable en la ciencia. Se trata, en general, de un criterio útil y discriminador para demarcar la ciencia de la no-ciencia, pero a día de hoy ignoramos qué postulados imprescindibles para el correcto desarrollo de la actividad científica son falsables y cuáles representan dogmas irrenunciables que impone el intelecto humano a su búsqueda de la verdad sobre la estructura y el funcionamiento de la naturaleza, manifestaciones de su despotismo, sano pero infundado. Cabe, eso sí, suponer que cualquiera de estos postulados, por muy arbitrario, inasible e inverificable que se nos antoje, si es inteligible, siempre se plegará ante algún tipo de contraste potencial. Incluso la hipótesis de que el mundo puede ser esclarecido mediante la razón, pilar incommovible que sostiene la ciencia, podría ser erróneo, y no es absurdo creer que el hombre sería capaz de percatarse de su incorrección gracias a la misma razón a la que le habría sido vedado penetrar en los secretos insondables del universo.

Al igual que la razón ha identificado límites en el conocimiento posible sobre el mundo y la mente, quizás llegue el día en que el filósofo compruebe, contra lo que clamaba el clásico, que se alza en el universo un punto más allá de cuyos difusos confines no puede extender su bastón.

Si la razón lo cubriera todo con su manto virginal e insobornable, no existiría la cultura tal y como la entendemos, porque no conseguiríamos discernir espacios auténticamente libres. No es evidente que un ser divino fuera libre. Sus ojos lo perforarían todo desde la óptica de la más absoluta necesidad (Spinoza examinó este escenario con un rigor admirable). Mas el hombre, a medio camino entre el impulso y la razón,

posee un privilegio al que ni siquiera un dios podría acceder: la ventaja de nutrirse de dos fuerzas divergentes pero armonizables.

La brillantez de una cultura centellea, por tanto, en dos ámbitos principales: primero, en las cotas alcanzadas en el plano de la eficiencia técnica y del conocimiento de las verdades objetivas sobre el mundo; segundo, en el fermento de su vida simbólica. La primera responde al desarrollo de la razón, de la necesidad, del implacable vigor de una lógica ciega y sorda ante las preferencias y deprecaciones individuales; la segunda obedece al despliegue de esos impulsos dispares y tantas veces enfrentados. La razón une a los hombres en un espacio común, intachable e incorruptible; la emotividad, la rúbrica estampada por cada individuo, el fino e irrepetible trazo que aporta cada ser humano a la magna trama del universo y de la historia, baña cada cultura de libertad, ideal y creación. Cuando ambas se conjugan, confraternizadas en la búsqueda de la perfección y del progreso, el hombre conquista parcelas de la realidad y de su propia vida interior que le permiten esculpir, ceremoniosamente, mundos más allá del mundo deparado por la naturaleza o impuesto por las nebulosas sombras del pasado.

3.6. LA UNIDAD DEL CONOCIMIENTO

La razón funde al hombre con la naturaleza. De Lao-Tzé a Spinoza, el ideal de innumerables sabios ha consistido en fomentar la unión entre el hombre y el mundo al que pertenece, pero sólo la razón nos faculta para comprender el universo y descubrir la profunda e íntima ligazón que nos desposa indisolublemente con el cosmos.

Gracias a su inteligencia, el hombre discierne patrones de racionalidad en el universo. El desarrollo de la ciencia ha propiciado captarlos y elucidar las conexiones que establecen entre ellos. Sustancialmente (si bien *cum grano salis*), podemos distinguir los siguientes tipos de patrones de racionalidad en la naturaleza:

- 1) Las partículas elementales: el modelo estándar de la física discierne tres clases fundamentales de partículas, que son los fermiones, los bosones gauge y el bosón de Higgs. Cada partícula se halla dotada de unas propiedades perfectamente definidas (masa, carga, color...), cuyo valor, aunque quepa discutir si permanecerá inalterable o sucumbirá a modificaciones, en general puede considerarse establecido irrevocablemente por la naturaleza. ¿Por qué estos valores y no otros? Debe haber una razón que lo explique, pues no se trata de valores aleatorios, sino plenamente delimitables en el seno de un marco teórico que la física ha esclarecido paulatinamente. Además, las partículas se hallan inextricablemente vinculadas entre sí; no son brotes superfluos o redundantes, sino ramas unidas a un tronco que hunde sus raíces en las leyes más profundas de la naturaleza. Por racionalidad entendemos la legitimidad de formular la pregunta relativa al porqué de las cosas, de manera que un fenómeno deba sustentarse sobre otro más básico y abarcador. Como no podemos estar seguros de que el proceso se tope con una frontera infranqueable, con un primer motor explicativo, es probable que se prolongue *ad infinitum*. Con todo, las características concretas de las partículas elementales y las relaciones mutuas que forjan exigen una explicación, el desentrañamiento de la racionalidad que las gobierna.

2) Las leyes de la naturaleza: si las partículas elementales constituyen los ladrillos del cosmos, las leyes representan el cemento que traba los distintos elementos enlazados en el fabuloso edificio de la naturaleza. Sabemos que las partículas mediadoras de la fuerza, los bosones, se encargan de transmitir las interacciones fundamentales que rigen el comportamiento de la materia. Sin embargo, carecemos de una explicación satisfactoria que unifique las cuatro fuerzas básicas de la naturaleza (la gravedad, bellamente descrita por esa síntesis de mecánica y geometría que articula la teoría de la relatividad general, es la más esquiva de todas, y parece rehuir la integración con las otras tres interacciones fundamentales), si bien es evidente que su reconocimiento por el hombre no responde a las arbitrariedades de nuestra psicología, ansiosa de identificar patrones rígidos y previsibles, sino a que la naturaleza se comporta en verdad de acuerdo con unas leyes elementales que actúan como reglas operativas, como promulgaciones que se aplican sobre las premisas de este gigantesco razonamiento materializado que es el cosmos. Aunque las fuerzas elementales se transmitan a través de partículas mediadoras, lo subyugante es que todas se supediten a leyes fundamentales de la naturaleza, a reglas que gobiernan el intercambio de la energía y el movimiento de los constituyentes de la naturaleza. Las leyes pueden parecer modelos inspirados en el hecho irreductible de que el universo manifiesta una estructura y no otra, una función y no otra¹¹¹, pero también cabe contemplarlas como reglas operativas concomitantes, como la razón paralela a los hechos, como el código mediante cuyas estipulaciones se transfiere la información en el universo. Obedezcan a una u otra explicación, en la presencia de leyes universales y locales que presiden los distintos sistemas de la naturaleza conocida cristaliza un fenómeno fascinante. Nada fluye en vano en la naturaleza; las intuiciones alumbradas por Leonardo da Vinci en sus especulaciones más solitarias no cesan de verificarse día tras día, y lo que se nos antoja anárquico casi siempre remite a la ignorancia del hombre, mas no a la irracionalidad de la naturaleza. Ya lo escribió Newton, con loable concisión, en la primera de las reglas para filosofar que sostienen su sistema del mundo: “la naturaleza es simple y no derrocha en superfluas causas de las cosas”. Incluso el caos es determinable y se subsume en principios matemáticos y físicos capaces de dilucidarlo; incluso las probabilidades cuánticas son calculables mediante la ecuación de Schrödinger. ¿Por qué es normativa la naturaleza? ¿Por qué estas leyes y no otras? ¿Cuál es la ley fundamental, la *Urgesetz*, si es que existe, de la que dimanen las otras leyes? ¿Logrará la mente humana reducir el vasto conjunto de fenómenos y leyes a una única regla operativa, o la multiplicidad de leyes es consustancial al universo, pues sin ella no despuntarían grados de libertad y nada nuevo surgiría en el cosmos?

¹¹¹ En la materia inerte, la función es totalmente deudora de la estructura. Un compuesto químico manifiesta sólo aquel tipo de reactividad funcional que le permite su estructura. En los seres biológicos menos evolucionados, la función se halla prácticamente determinada por la estructura, pero ya no asistimos a una relación biunívoca. Conforme ascendemos en la escala filogenética, es admirable constatar cómo la función adquiere notables grados de emancipación con respecto a la estructura. La versatilidad funcional de una misma estructura es una buena prueba de ello. El máximo lo alcanzamos con el advenimiento de la conciencia, y cabe preguntarse qué tipo de ser contemplaríamos si su funcionalidad hubiese coronado una independencia absoluta con respecto a sus condicionamientos estructurales, forma pura sin materia.

3) Las constantes fundamentales de la naturaleza: no deja de maravillarse a toda mente atenta la presencia de constantes cuyo valor, casi con absoluta seguridad, no se altera nunca en el universo. Estas cantidades ajenas al influjo del espacio y al hechizo del tiempo vertebran los conocimientos físicos disponibles y aparecen inevitablemente en las ecuaciones que delinean el devenir de la naturaleza. No es fácil identificar las intrincadas conexiones mediante las que quizás se encuentren universalmente asociadas entre sí, pero magnitudes como la constante de Planck, la velocidad de la luz en el vacío, la constante universal de gravitación y la permeabilidad eléctrica del vacío evocan un ámbito de permanencia en el cosmos conocido, un patrón de racionalidad insoslayable que, más allá de las vicisitudes experimentadas por los diferentes modelos teóricos, sujetos a las ineluctables leyes del perfeccionamiento y de la falibilidad, persiste, incólume, y no cesa de fungir como faro rector de los desarrollos de la ciencia. ¿Por qué existen estas constantes y no otras? ¿Descubriremos nuevas constantes? ¿Cuál es la más básica y de qué modo preciso se derivan las restantes? En los inicios del universo, en la aurora de estos patrones de racionalidad inmutables a lo largo y ancho del cosmos, ¿qué constantes gobernaban la naturaleza?

No podemos saber si esta descripción de la realidad agota el conocimiento posible del universo. De hecho, hasta bien entrado el siglo XX los físicos estaban firmemente convencidos de que únicamente existían dos fuerzas fundamentales de la naturaleza. La teoría del campo unificado de Einstein no hacía sino partir de este presupuesto, desmentido gracias al descubrimiento de otras dos fuerzas fundamentales. Aunque poseamos una teoría que muestra satisfactoriamente cómo integrar tres de ellas (electromagnética, nuclear débil y nuclear fuerte), estas fuerzas intervienen a través de mecanismos específicos y gozan de autonomía, sobre todo en el plano de los fenómenos más significativos que generan. ¿Cómo descartar que, en el futuro, la ciencia elucide otras interacciones básicas? Y si esto ha sucedido en la física, ¿por qué no podría ocurrir también en la biología, o en la neurociencia?

Es la naturaleza quien proporciona la norma de toda lógica. El universo es su propia ley, pero la mente humana necesita escindir ambas esferas y distinguir entre los elementos y las reglas operativas que versan sobre ellos. Sin embargo, es asombroso que el universo no cambie de norma, y simule acatar sumisamente unas reglas que, pese a encontrar su fundamento último en el propio universo, en su *factum* inapelable y no en un derecho externo, jamás se enmiendan.

Sólo un estudio más profundo de la evolución del universo y de sus instantes iniciales nos permitirá entender si estas leyes, constantes y partículas han marcado el devenir del cosmos desde su principio más recóndito o si son simples funciones de esa misteriosa entidad llamada tiempo, que pasaría a ser la guía y maestra de la naturaleza. Pero el saber hoy atesorado apunta a que las mismas partículas, leyes y constantes han prevalecido en el cosmos desde inicios inmemoriales y han posibilitado el nacimiento de estratos más complejos de la realidad, hasta alcanzar la conciencia y la comprensión científica del universo, que no puede dejar de preguntarse por qué subsisten estos elementos vertebradores y no otros, por qué las cosas son como son y en qué fundamento estriba su norma. Emerge así la visión de una continuidad entre, por un lado, la evolución racional del universo de acuerdo con patrones plasmados en la constelación de partículas, leyes y constantes que lo gobiernan y, por otro, el desarrollo

racional de la cultura humana, que a lo largo de la historia no ha desistido de afanarse en descubrir destellos de esa racionalidad para aplicarlos al dominio consciente sobre el mundo y sobre la vida psíquica del hombre.

Vivimos en una época fascinante para la integración del conocimiento. Contamos, en particular, con tres grandes bases teóricas cuyo inmenso poder explicativo está destinado a contribuir de modo inestimable a esta unificación del saber, anhelo de toda mente enamorada de la unidad: la física, la teoría de la evolución y la neurociencia.

La física ha obrado la proeza de condensar la estructura del universo en un elenco sucinto de briosas ecuaciones, como las ecuaciones de campo de la relatividad general y la ecuación de Schrödinger. Todavía no ha descubierto *la* ecuación que rige el completo devenir del cosmos, pero se ha aproximado notablemente a este sueño, a esta utopía quizás ilusoria, si bien incontestablemente legítima.

A día de hoy, la física se sustenta sobre dos modelos fundamentales: la relatividad general y la mecánica cuántica. Ignoramos cómo confraternizar dos visiones de la realidad física tan divergentes. La relatividad general constituye una teoría geométrica de la gravitación, donde la generalización de la idea de relatividad de los marcos de referencia inerciales a aquellas situaciones en las que encontramos aceleración conduce a la formulación de ecuaciones covariantes, cuya sofisticada expresión matemática mediante el lenguaje del cálculo tensorial nos ha proporcionado la descripción más fina, profunda y rigurosa del cosmos a gran escala. En este marco interpretativo, la gravedad emerge como el efecto de la propia geometría del espacio, como el resultado de la curvatura producida por la presencia de una densidad de energía-momento en una superficie dada. Así, y según la teoría de la relatividad general, cabe decir que el espacio está “acelerado” por la presencia de un tensor de energía-momento. De hecho, los principios de momento y de energía, que en la mecánica clásica permanecían separados, han sido combinados mediante la teoría especial de la relatividad, por lo que la acción referida al momento sobre el espacio y la acción que conjuga energía y tiempo convergen en el principio de conservación de la energía-momento (y, en la generalización del principio de relatividad, en la existencia de un tensor energía-momento que curva el espacio circundante).

Para caracterizar las tres fuerzas fundamentales restantes (la electromagnética, la nuclear débil y la nuclear fuerte), la mecánica cuántica se ha revelado como un arma imbatible. A diferencia de la relatividad general y de su imagen geométrica de la fuerza, la mecánica cuántica recapitula nuestra comprensión del mundo físico en una teoría de campos, donde la fuerza yace mediada por un conjunto de partículas de naturaleza bosónica.

El siglo XX ha asistido, por tanto, a una formidable extensión de la capacidad unificadora de las grandes teorías científicas. Los mayores avances en el dominio de las ciencias físicas han dimanado del cuestionamiento epistemológico de los conceptos básicos sobre cuyos pilares descansaba esta disciplina del saber humano. No se entienden ni los progresos efectuados por Einstein ni los desarrollos en el ámbito de la mecánica cuántica sin prestar atención a esta honda inmersión, de pulcras resonancias filosóficas, en los conceptos fundamentales con los que había operado la física, así como en los criterios lógicos sobre cómo estipular un significado a las nociones que emplea el intelecto y a los objetos de la experiencia. Einstein, por ejemplo, parte de un interrogatorio exhaustivo a nociones como espacio, tiempo, simultaneidad y estados

privilegiados de movimiento, en una búsqueda denodada de conceptos que puedan asignarse sin ambigüedad a las propiedades observadas en el curso de los experimentos. Un comentario análogo puede realizarse a propósito de las investigaciones de Heisenberg, uno de los preeminentes teóricos cuánticos de la pasada centuria. Su hallazgo del célebre principio de incertidumbre es el fruto de una revisión del significado de los conceptos cinemáticos y mecánicos, unido a una indagación en la centralidad que ostenta el proceso de medida como única manera de acceder a la naturaleza y de explicitar sus leyes.

De este modo, la crítica de nuestras nociones intuitivas ha desencadenado una auténtica eclosión de adelantos teóricos y, consecuentemente, prácticos. Se trata de un fenómeno fascinante. Propicia una fusión de pensamiento puro y de conocimiento empírico. Constituye la más fiel reproducción del íntimo funcionamiento de la mente humana. El potencial unificador de estas teorías es, por todo ello, verdaderamente admirable. La física clásica resplandece con una luz y un vigor aún más exuberantes que en las notables formalizaciones de los siglos XVIII y XIX, que lograron ofrecer un marco de comprensión profundo y cabal desde conceptos como los de lagrangiano y hamiltoniano.

La biología, la ciencia que ansía comprender el mundo de la vida, dispone de una vigorosa herramienta unificadora: la teoría de la evolución. Este modelo nos otorga el esquema más sintético posible a la hora de examinar el ámbito de la vida. Unifica conocimientos ecológicos, morfológicos y, sobre todo, genéticos (causa de las variaciones en los seres vivos), por lo que entender la historia de la vida nos ofrece un marco incomparable para explorar su estructura y su funcionamiento presentes.

La neurociencia está en camino de desarrollar un instrumento unificador tanto o más poderoso que el de la teoría de la evolución: la comprensión científica de la mente humana. Desde el nivel de las células nerviosas hasta la esfera de la actividad del cerebro como un todo, hasta la sincronización de diversas regiones especializadas en la ejecución de tareas concretas, los progresos han sido firmes, aunque insuficientes. Cuando escrutemos cómo funciona la mente, por qué opera como lo hace, cuál es el origen de sus capacidades y el alcance de sus virtualidades, estaremos en condiciones de unificar el espacio de las humanidades, que hasta ahora parecía inasequible a una intelección propiamente científica, como si estuviera fragmentado en aproximaciones irreconciliables. Mediante una teoría neurocientífica de la mente examinaremos la fuente de las creaciones simbólicas del hombre, el ámbito de las producciones de su espíritu, también de las más complejas, y nos percataremos de que la sociedad, el Derecho, la religión y el arte pueden explicarse desde este fundamento neurocientífico, que a su vez hunde sus raíces en la evolución de la vida, la cosecha más sublime de las leyes físicas que gobiernan el universo.

No se trata de agotar la comprensión de lo real, que con casi absoluta seguridad no cesará nunca de depararnos insólitas sorpresas intelectuales, sino de unificar saberes para discernir los principios fundamentales que vertebran el cosmos. Nuestra mente, nuestra lógica, nuestra intuición... han de perfeccionarse continuamente en contacto con la realidad, por lo que descifrar los ejes básicos del universo permite también descubrir las verdaderas posibilidades de la inteligencia humana, de su lógica y de su lenguaje.

Por ejemplo, uno de los principios neurálgicos de la realidad desentrañados por la física remite a la *conservación* de determinadas cantidades en los procesos de la naturaleza. Así, y según el teorema de Noether, sabemos que cualquier simetría diferenciable posee una ley de conservación asociada. El concepto físico más importante para expresar este principio del obrar de la naturaleza es el de *acción*, quizás el más relevante y hondo de cuantos orientan el razonamiento de esta ciencia. La invariancia con respecto a la traslación en el tiempo se traduce en el principio de conservación de la energía; la invariancia con respecto a la traslación en el espacio, en el de la conservación del momento; la invariancia con respecto a la rotación, en el de conservación del momento angular. Las unidades de estas magnitudes canónicamente conjugadas (momento y posición, energía y tiempo...) no son otras que las de la acción, precisamente sobre las que se aplica el principio de incertidumbre de Heisenberg, verdad desconcertante donde las haya, cura de humildad para el hombre, porque pone de relieve los límites de su saber. También en el elusivo mundo cuántico se ha comprobado la existencia de una simetría gauge vinculada a la conservación de la carga eléctrica. La física discierne principios de conservación que, desde las partículas subatómicas hasta el estudio de los sistemas termodinámicos, establecen leyes aparentemente inviolables. Se discute el estatuto del principio de conservación de la energía en el plano cosmológico, pero nadie duda de su vigencia en todos los sistemas que componen el universo.

En el ámbito de la biología, una categoría clave, probablemente tan fundamental como la de *conservación* en física, es la de *selección*. Transmitida gracias al poder replicador de los seres vivos, la variabilidad es seleccionada por el medio según su eficiencia reproductiva.

Si ascendemos en la escala de complejidad material hasta el universo de la conciencia humana, ¿es posible identificar un principio investido de similar pujanza teórica? Pienso que una candidata con visos de verosimilitud es la idea de “*unificación*”. La conciencia unifica primorosamente las percepciones que recibe, y lo que emana es una integración de datos susceptibles de asimilación subjetiva. Desconocemos, claro está, por qué precisos mecanismos discurre este fenómeno, pero la mente humana ostenta el inusitado privilegio de unificar la multiplicidad del mundo a través del tamiz de su racionalidad. Esta captación unitaria de la realidad, esta criba conceptual de un mundo inabordable, esta inserción de la naturaleza en patrones lógicos que revierten conscientemente sobre el propio sujeto, representa uno de los progresos más formidables en la larga trama de la evolución. Es la aurora del conocimiento como la fuerza más poderosa de la vida y el pináculo de su actividad, porque conocer es unificar, es conectar, es integrar lo distinto sobre la base de las relaciones compartidas.

Las tres nociones (conservación, selección y unificación) no son estrictamente discontinuas. Toda tripartición del universo en hilosferas, biosferas y noosferas obedece a instructivos esquematismos epistemológicos, mas no a la realidad en sí, independiente del juicio de la inteligencia humana. No sólo es evidente que, a lo largo de su dilatada historia, la naturaleza ha sido capaz de alzarse desde un nivel a otro por sí sola –lo que sugiere la existencia de una continuidad ontológica entre ellos–, sino que, analizadas en profundidad, las tres categorías guardan una íntima correspondencia. De hecho, cabe trazar una estrecha analogía entre, por ejemplo, un principio como el de la acción estacionaria en física (la integral de acción de una partícula adquirirá valores extremos,

máximos o mínimos, de modo que el valor de la acción sea estacionario) y la idea de selección natural, mecanismo que busca obtener un punto óptimo en la relación entre las variaciones genéticas y el ecosistema. Y unificar, integrar percepciones en una conciencia unitaria de la realidad externa e interna al sujeto, ¿no implica optimizar simultáneamente el valor de la información que llega del mundo y el de la confeccionada por el propio sujeto, con el objetivo de reducir la inabarcable multiplicidad fenoménica a la unidad consciente? ¿No es más consciente del mundo y de sí mismo quien extrae la información más valiosa, más provechosa y significativa, del copioso alud de datos que filtran sus sentidos?

Gracias a la teoría de los orbitales y a una profunda comprensión de cómo se distribuyen los electrones en el seno del átomo (principios que dimanan de la mecánica cuántica, como el principio de exclusión de Pauli), la física nos confiere las herramientas intelectuales adecuadas para entender la Tabla Periódica y la organización de los elementos químicos. Por ejemplo, el trabajo de Pauling fue esencial para una dilucidación mecano-cuántica de la naturaleza del enlace químico. Con ello, el cuasi infinito universo de las reacciones inorgánicas y orgánicas se insertó armoniosamente en la visión del mundo que brota de la física, de su reducido pero pujante elenco de leyes y fuerzas fundamentales. Estriba aquí uno de los mayores logros de la mecánica cuántica, consistente en la explicación completa de la estructura atómica de los elementos y en la justificación de sus principales propiedades fisicoquímicas. Prácticamente sin necesidad de incorporar principios teóricos sustancialmente nuevos, o que no se deduzcan fácilmente de los principios con los que opera, la física nos permite integrar fluidamente el vasto universo de la química.

Por su parte, la biología evolutiva cubre un nuevo campo semántico en la ciencia, el de la vida. Se ampara, por supuesto, en las leyes fundamentales de la física, mediadas sobre todo a través de la química (y, en concreto, de la química orgánica, que elucida la estructura de compuestos como los aminoácidos y los ácidos nucleicos), pero asume conceptos ausentes en la física y en la química. Estas nociones, imprescindibles para comprender el desarrollo de la vida, cristalizan en la teoría de la evolución, cuyo poder explicativo es extraordinario. De hecho, aún no lo hemos agotado, pues carecemos de una versión completa de esta teoría, a la espera de los resultados de la genética y de la epigenética, ramas que pueden refinar o incluso ampliar el binomio clásico de las mutaciones azarosas y la selección natural, consagrado por la teoría sintética de la evolución para justificar la variación de los individuos en el seno de las especies.

No sabemos a ciencia cierta qué explica exactamente la selección natural. Muchas veces, este concepto se esgrime como una explicación apriorística para solucionar cualquier problema que eventualmente surja, lo que desemboca en afirmaciones triviales, en obviedades que arrojan una luz demasiado débil sobre cuestiones demasiado profundas. Para comprender la evolución, la selección natural es una herramienta inexcusable, pero lo verdaderamente importante, enmarañado y acucioso sucede en el interior de los organismos, en sus mecanismos genéticos y en sus desarrollos epigenéticos. La selección natural no posee eficiencia: es pasiva, no activa. Se limita a podar las ramas del árbol, pero no las crea. Criba las opciones más favorables para la supervivencia, pero no construye esas opciones. Estampa el poder del ambiente en el

que se desenvuelve un ser vivo concreto, pero es una potencia reactiva, que excluye ciertas variaciones en el momento de la reproducción. Ni siquiera entendemos apropiadamente sobre qué elementos se aplica el poder de la selección natural, si sobre genes individuales, grupos de genes, individuos, comunidades, especies..., o sobre una mezcla racémica de todas estas opciones. Sin embargo, y como paradigma, el marco evolucionista no ha sido superado, y es poco probable que un nuevo modelo teórico lo trascienda en el futuro, al menos en sus aspectos capitales.

El hilo conductor que auspicia el tránsito de la físico-química a la biología aún no ha sido esclarecido, porque ignoramos cómo floreció la vida desde la materia orgánica inerte. Sin embargo, es legítimo profesar esperanza en que pronto resolveremos un problema tan intrincado, pues lo lógico es que la luz de la vida en la Tierra haya des-puntado en virtud de unas particulares condiciones químicas que facilitaron la creación de moléculas capaces de replicarse, provistas de crecientes grados de autonomía con respecto al medio, los suficientes como para inducir ciertas reacciones metabólicas en el interior de la célula. En cualquier caso, y a falta de un recorrido que muestre, de manera diáfana, cómo conquistó la materia inerte el reino de la vida, lo honesto es distinguir la física de la teoría de la evolución, con el matiz insoslayable de que un marco congruente con la visión científica del mundo apunta nítidamente a una continuidad y coherencia profundas entre el mundo de lo inerte y el de lo vivo.

No podemos reducir cabalmente el nivel biológico al físicoquímico, pero no a causa de una imposibilidad intrínseca, sino por la complejidad que exhibe el sistema. En cuanto despejemos la incógnita sobre el origen de la vida, no consigo encontrar ninguna prohibición *de iure* cuyo apriorismo nos impida dilucidar el finísimo hilo que hilvana el mundo de la química con el de la biología. Por supuesto, la ineludible complejidad de los sistemas biológicos no procede únicamente de sus elementos internos, sino de un factor mucho más relevante cuando analizamos la vida que cuando abordamos la materia inerte: el efecto de las contingencias. El estudio de la vida exige conocer el prolijo itinerario histórico que han surcado los organismos vivos; la historia contiene necesidad, pero sobre todo se halla permeada de contingencia. Sólo una inteligencia laplaciana podría haber previsto la llegada de un meteorito que impactaría sobre la Tierra en el Cretácico superior, fatalidad que generaría un gigantesco cráter en el Golfo de México y desencadenaría una espiral de consecuencias devastadoras para la mayor parte de las especies que en esos remotos tiempos poblaban la Tierra. Además, sabemos que existen incertidumbres invencibles en la escala microscópica. Por tanto, lo que la integración de los conocimientos persigue no es erradicar cualquier atisbo de contingencia o reducir toda explicación a un enunciado físico, sino exponer la inextricable imbricación entre todas las esferas de la realidad. Esta aspiración acentúa el poder de la mente humana para percibir los principios fundamentales y vislumbrar esa unidad entre esferas tan heterogéneas.

Cuando tomamos en consideración la historia, no podemos desprendernos de la sombra de la contingencia, pero sí nos es dado entender las constantes humanas que atraviesan espacios y tiempos. Gracias a la neurociencia, gracias al estudio científico de la mente, es posible comprender las motivaciones humanas, su lógica y, por qué no, el germen de su admirable capacidad creadora. Aquí radica el marco fundamental para entender las grandes civilizaciones y las producciones más eximias del espíritu.

Aun sin exorcizar el espectro de la contingencia, sigue siendo factible identificar los ejes fundamentales en torno a los que gravita la acción del hombre, conocimiento que, en nuestros días, proviene de la neurociencia.

Creo posible explicar los fundamentos neurobiológicos de la conciencia, pero no agotar la comprensión de cada conciencia específica, por la sencilla razón de que esta aptitud del *Homo sapiens* se nutre de una sostenida interacción con el ambiente externo e interno del sujeto que la ostenta. De esta forma, es imposible reproducir puntualmente todos los detalles que conforman la vívida experiencia consciente de un sujeto, pues necesitaríamos replicar rigurosamente todas y cada una de las condiciones físicas y psicológicas en que se manifiesta. Pero este obstáculo tan profundo no impide hallar las bases neurocientíficas de la conciencia, que probablemente estriben en determinadas estructuras anatómicas encargadas de conectar las áreas perceptivas y las áreas asociativas, como el claustró y el fascículo longitudinal superior.

La ciencia goza del lenguaje más riguroso y universal que ha desarrollado la mente humana: el matemático. El progreso que esta disciplina ha protagonizado en los últimos siglos, especialmente en el terreno de la reflexión sobre sus fundamentos, sus límites y su alcance, le ha brindado a la ciencia un formalismo hoy por hoy insuperable para describir la estructura y el funcionamiento del universo.

Sabemos, en cualquier caso, que esta descripción de la realidad no puede ser completa por al menos dos razones.

En primer lugar, los modelos emplean ecuaciones diferenciales, pero nuestro conocimiento de la materia ha revelado la discontinuidad existente en los niveles fundamentales de la naturaleza.

En segundo lugar, la utilización del lenguaje matemático nos obliga a distinguir entre igualdad formal e igualdad material. Cuando en las ecuaciones de campo de la relatividad general aparece el número π o en la ecuación de Schrödinger contemplamos el número imaginario $i(\sqrt{-1})$, es evidente que la noción de igualdad ha de interpretarse como equivalencia entre objetos puros del pensamiento, abstracciones que no tienen por qué disfrutar de independencia ontológica en el ámbito de la naturaleza. La cristalización matemática de las categorías físicas constituye la aproximación más profunda y fina que posee la mente humana para entender el universo, pero sólo en el límite asintótico en cuya idealidad los objetos materiales convergiesen con los objetos puros del pensamiento sería correcto sostener que un miembro de la ecuación es estrictamente igual al otro. La ventaja indudable que nos proporciona el lenguaje matemático reside en su versatilidad, pues se muestra lo suficientemente flexible como para abordar la práctica totalidad de las parcelas del mundo. La invención de nuevas herramientas matemáticas a lo largo de la historia es la mejor prueba de una plasticidad tan fructífera. Por ello, los límites del pensamiento no sellan las inexorables fronteras del ser, como conjeturaba Parménides con su célebre “*tò gàr autò noeîn estín te kaí eînai*” (DK 28, B3), sino que el espacio de la mente rebosa de ductilidad, y es tan maleable como para adaptarse de continuo, en sus lenguajes y en sus categorías, a los impostergables desafíos intelectuales que plantea lo real.

Pese a las dificultades insoslayables que encara, no deja de ser admirable el impulso que ha adquirido el conocimiento humano en su tentativa prometeica de aprehender el cosmos en la levedad de un concepto. A todo ejercicio cognoscitivo subyace

una lógica, unas premisas y unas reglas operativas que articulan el razonamiento humano. Sin embargo, la expresión cuantitativa de ese razonamiento sólo ha logrado una plasmación adecuada en ciencias como la física, la química y –tímidamente– la biología. Los intentos de extrapolar este lenguaje a los estudios sociales aún deben demostrar su auténtico potencial. Pero la lógica se aplica con independencia del área del conocimiento. Sería absurdo pensar que la mente de un físico se halla regida por reglas lógicas distintas a las que emplea un biólogo o a las que sustentan la labor de un filósofo. Por ello, todo avance en el perfeccionamiento de nuestras categorías lógicas, en el desvelamiento de sus virtualidades, de su elasticidad y de su fundamentación, proporcionará al intelecto nuevas y más agudas herramientas para captar parcelas de la realidad hasta ahora inapreciables, probablemente por no haber desplegado nociones lógicas lo suficientemente flexibles y refinadas como para aprehender la sofisticación de un mundo que no desiste de desbordar el estado presente de la imaginación humana.

4. LA RELIGIÓN

4.1. LA IDEA DE TOLERANCIA

Desde tiempos inmemoriales, la posición del hombre ante la muerte ha abierto el camino a una reflexión en clave de trascendencia: ¿cuál es el sentido de una vida abocada a la aniquilación? ¿Cómo pueden esfumarse anhelos, volatilizarse amores, fugarse ideas que han amanecido con tanta pujanza en las moradas del espíritu? ¿Es el hombre un animal más, sujeto a las mismas leyes que gobiernan el ciclo de la vida y del perecer?

Las prácticas funerarias constituyen las primeras expresiones de un simbolismo religioso, la rúbrica de que el hombre ha comenzado a reflexionar sobre el significado de su existencia y se ha esforzado en interpretar los hechos materiales que circundan y definen su vida. Los primeros testimonios de religiosidad en el Paleolítico superior se consideran en muchos casos signos de que la especie humana se ha elevado ya al estadio de la reflexión consciente, de la exuberante vida simbólica que nos caracteriza. En palabras del eminente biólogo Edward Osborne Wilson, “las artes creativas resultaron posibles como progreso evolutivo cuando los humanos desarrollaron la capacidad de pensamiento abstracto. Entonces la mente humana podía formar un molde de una forma, o de una clase de objeto, o de una acción, y transmitir una representación concreta del concepto a otra mente”¹¹².

¹¹² *La conquista social de la Tierra*, 322. Sobre el arte paleolítico y su significado se barajan diversas hipótesis. La más aceptada tiende a considerar este fenómeno como el resultado de primitivas prácticas rituales más que como un puro ejercicio de contemplación estética. El hecho de que, por ejemplo, las pinturas de la cueva de Altamira, en Cantabria, se hallen confinadas a una estancia particular de la cavidad y no adornen las partes principales, en las que habitaban nuestros ancestros, parece apoyar esta tesis. En cualquier caso, el debate es amplio y todavía está abierto. Cf. R. Dale Guthrie, *The nature of Paleolithic art*.

Muchas de las innovaciones más creativas y admirables de la humanidad habrían resultado imposibles sin el concurso de las religiones, sin haber canalizado ese titánico impulso hacia la plenitud, hacia lo absoluto, hacia la elísea perfección, a través de creencias y rituales tan heterogéneos.

Resulta innegable que la religión revela una información valiosísima sobre el alma del hombre, sobre nuestra naturaleza, sobre nuestro intelecto y nuestra voluntad. El gran antropólogo estadounidense Roy Rappaport sentencia: “conocida la cantidad de energía, sangre, tiempo y riqueza gastada en la construcción de templos, en el mantenimiento de los sacerdotes, en los sacrificios a los dioses y en matar infieles, es difícil imaginar que la religión, tan extraña como puedan hacerla parecer algunas de sus manifestaciones, no sea de algún modo indispensable para la especie”¹¹³.

Históricamente, la religión ha representado la cristalización por antonomasia del espíritu de una cultura, el cúmulo de sus ideales más hondos y de sus aspiraciones más sagradas. No es de extrañar que las grandes tradiciones religiosas suelen estar ligadas a poderosas civilizaciones, investidas de suficiente vigor político y simbólico como para difundir sus creencias y moldear las mentes de sus súbditos.

La humanidad ha vivido dominada por el fervor religioso hasta hace escasos siglos. Esta evidencia es incontestable, pues no hay constancia de ningún pueblo que haya carecido de atisbos de lo religioso. En realidad, la pregunta por la esencia de la religión está estrechamente vinculada al interrogante sobre su ubicuidad en la historia de la humanidad. Todos los pueblos conocidos desde el Paleolítico han tenido religión, al menos hasta el siglo XVIII en Occidente. Las excepciones son escasas, normalmente circunscritas a filósofos particulares y a sus seguidores (Chárvaka, Epicuro, Lucrecio...). En cualquier caso, esas filosofías no se erigieron en culturas, no dominaron las almas de toda una civilización hasta ya entrados los siglos XVIII y XIX en Europa. Sin embargo, no es enteramente descartable que la religión quizás evoque un fenómeno transitorio, al menos en sus estructuras más superficiales.

A la hora de tratar un tema tan complejo y fascinante como la esencia de la religión, que ha absorbido el interés de grandes filósofos a lo largo de los siglos y donde las opiniones y los ríos de tinta bibliográficos difieren de manera casi desmedida, conviene adoptar un método de análisis similar al que ha guiado nuestra disquisición sobre la naturaleza de la cultura. Primero intentaremos rescatar o deducir las constantes comunes que conectan las principales tradiciones religiosas de la humanidad. En esta tarea, obras como *La evolución de la conciencia religiosa*, de Karl Heinz Ohlig, nos prestarán un servicio inestimable. En segundo lugar, abordaremos el problema contemporáneo del diálogo entre las religiones y nos sumergiremos en la discusión sobre el futuro de esta dimensión tan importante de la vida humana.

Hasta el advenimiento de la Ilustración en el siglo XVIII, la teología cristiana monopolizó el estudio de las religiones en Occidente. Otros credos, como el islam, se analizaron desde una óptica polémica, prejuiciosa y conflictiva, muy alejada de la actitud más conciliadora y benevolente hacia la fe islámica y la figura de Mahoma que habían albergado sabios cristianos ilustres como el abad Pedro el Venerable en el

¹¹³ *Religión y ritual en la formación de la humanidad*, 18.

siglo XII o Juan de Segovia y Nicolás de Cusa en el XV¹¹⁴. En la mayor parte de estos exámenes subyacía la convicción de que la verdadera y definitiva religión era el cristianismo, “la religión absoluta” para Hegel. Todavía a finales del siglo XIX, un teólogo de la talla de Adolf von Harnack pensaba que bastaba con conocer al cristianismo para comprender todas las religiones, como si en este credo surgido en la Palestina del siglo I d.C. se condensara la inalterable y universal esencia del fenómeno religioso y de la conmovedora búsqueda humana del absoluto.

Por fortuna, el progreso de la historiografía y del estudio filosófico de las religiones ha puesto de relieve la riqueza de los distintos credos, la luz inconfundible que cada uno de ellos aporta para entender cómo funciona la mente humana y cuáles son los anhelos más profundos que palpitan en su espíritu. Hoy estamos en condiciones de identificar un fondo religioso común, cuyas manifestaciones constituyen desarrollos enormemente creativos de esa sed humana de sentido y completitud que ha definido nuestra epopeya histórica, pero que no tiene por qué marcar nuestro rumbo venidero, al menos con la intensidad exhibida en épocas pasadas.

La Ilustración (y audaces precursores suyos, como Spinoza) ayudó al hombre a confiar en sí mismo, a profesar una fe infinita en el brío de su racionalidad para desentrañar los misterios del mundo y forjar el porvenir. Con este movimiento filosófico amanece una nueva etapa en la historia de la religiosidad humana. Por primera vez es posible hablar de un mundo arreligioso, indiferente a credos y ritos, en cuyo seno se han secularizado muchos de los deseos y esperanzas que nutrían la savia de las religiones tradicionales.

La Ilustración opuso la generalidad de la razón, universal a todo hombre y liberada de onerosas particularidades culturales e históricas, a la subjetividad religiosa, fruto del espíritu de un pueblo y cosecha de una edad. Gottlob Ephraim Lessing se preguntó por qué un acontecimiento puntual como la vida de Jesucristo, circunscrito a un momento y a un enclave, debía custodiar el significado de la historia y había de definir el destino de la humanidad entera. La única universalidad se extrae de la razón, de su fuerza inconmensurable para franquear todas las fronteras, todos los bosques tupidos que tejen los afanes particulares y los prejuicios de una cultura. Desde entonces, el deber del filósofo reside en destilar el sentido más profundo de todas las religiones para descubrir, en la frondosa y variopinta efusión de formas, doctrinas y ceremoniales, un espíritu, la plasmación de un concepto filosófico.

Sin duda, el sistema de Hegel se erige en la expresión máxima de este ímpetu universalizador que vio la luz con el racionalismo ilustrado. El filósofo alemán contempla la religión como una de las determinaciones supremas del espíritu, como la representación del absoluto que sucede a su intuición en el arte y antecede a su captación intelectual en la filosofía.

La Ilustración tuvo un precedente insigne en el hugonote francés Pierre Bayle, autor de un célebre *Diccionario histórico-crítico*, cuyo saludable escepticismo abonó el terreno para un tratamiento exclusivamente racional de las disputas religiosas. Este movimiento cultural, que despunta tímidamente en el siglo XVII pero se consolida con

¹¹⁴ La figura del cardenal Nicolás de Cusa es verdaderamente fascinante. Su ímpetu ecuménico, su hondura metafísica, su vasta erudición... lo convierten en uno de los personajes más admirables del Renacimiento. Fue, de hecho, un adelantado a su tiempo, y en su libro *De Concordantia* introdujo la idea del *consensus* como requisito para que la ley y el gobierno gozasen de legitimidad.

rotundidad en el XVIII, propugnó la tolerancia y preconizó ardorosamente la coexistencia de diferentes credos en un mismo territorio, ideal que sella una de las conquistas sociales más importantes de la humanidad. Al entronizar al hombre por encima de las particularidades religiosas y de las arbitrariedades históricas, al encumbrar la razón como la rúbrica fundamental y universalmente compartida de la condición humana, plantó la semilla para la liberación del individuo de las cadenas de la cultura y de la religión. El respeto a las tradiciones heredadas ya no tenía por qué suponer una sumisión avasalladora a las opiniones legadas por nuestros antepasados. En cada momento de la historia, el hombre debía sentir la responsabilidad de adueñarse de su presente y de su futuro. Podría encontrar en las religiones y en las culturas fuentes de inspiración, brújulas que orientaran su andadura histórica, pero no una palabra definitiva, que sólo habría de proceder del juicio insobornable de la razón.

Los tres grandes representantes de la filosofía de la tolerancia han sido el holandés Hugo Grocio (1583-1645), quien abogó por organizar la sociedad *etsi Deus non daretur*, “como si Dios no existiera”; el inglés John Locke (1632-1704), liberal por excelencia, defensor de los derechos inalienables del individuo más allá de credos, Estados y potestades de diversa índole; y el inigualable Voltaire (1694-1778), cuya pluma, tan brillante como mordaz, se situó del lado de los débiles, en este caso de quienes habían sido injustamente condenados por profesar creencias distintas a las oficiales y rehusar someterse a los designios religiosos promulgados por una sociedad despiadada.

Frente a Hobbes, para quien la irreprimible tendencia humana a la violencia y el egoísmo (“*homo homini lupus*”) demanda un poder absoluto que imponga el orden y la unidad de ideas en el seno de una sociedad, Locke cree firmemente en la libertad del individuo. La religión es un acto interior del hombre, por lo que no puede brotar de la coacción externa. Los países necesitan libertad, no uniformidad religiosa, porque la coexistencia de ideas diversas enriquece la vida social y coadyuva al bienestar de los individuos, al ensanchamiento de sus mentes y al cultivo de las virtudes más elevadas del espíritu. Ciertamente, algunos autores del siglo XVI (sobre todo los jesuitas españoles Francisco Suárez y Juan de Mariana) habían alzado la voz contra la idea de un origen divino de la potestad monárquica y habían defendido la legitimidad de los súbditos para rebelarse contra un soberano injusto, pero el derecho a la libertad de conciencia, la convicción de que ni Estados ni iglesias pueden interferir en los pensamientos más profundos de cada alma, sólo arraigó vigorosamente en Europa después de las guerras religiosas que tanta sangre derramaron en la primera mitad del siglo XVII.

La progresiva separación entre la Iglesia y el Estado constituye uno de los movimientos liberadores más relevantes que ha conocido la historia. Las religiones institucionales, sobre todo el catolicismo, se opusieron tenazmente al espíritu de la tolerancia. Hasta prácticamente el Vaticano II, la Iglesia católica siguió aferrada a dogmas caducos y antievangélicos que satanizaban la libertad de conciencia de los individuos y favorecían el despotismo más flagrante. Más tarde nos detendremos en el asombroso cambio que se ha producido dentro del catolicismo, tan benéfico para la humanidad y para los ideales de la tolerancia y de la razón. Pero las religiones que se sintieron atacadas por los ilustrados y por las tendencias emancipadoras cuyas luces colonizaron el alma europea no podían presagiar un feliz desenlace: la secularización las liberaba, providencialmente, de las servidumbres del poder político. A partir de

ahora podrían dirigir sus esfuerzos al reino que en verdad les corresponde, a la morada del espíritu.

La tríada canónica personificada por Grocio, Locke y Voltaire no debe hacernos olvidar que otros autores contribuyeron decisivamente a la emergencia de los ideales de la tolerancia y de la convivencia pacífica entre credos y opiniones. Leibniz ocupa un lugar destacado, porque el sabio de Leipzig no sólo abordó los problemas filosóficos y matemáticos más arduos, no sólo se interesó por las ramas más diversas del conocimiento y exploró culturas como la china, sino que consagró una parte considerable de sus asombrosas energías intelectuales y materiales a fomentar el diálogo ecuménico entre las iglesias cristianas. Ante el intento fallido de unir a católicos y protestantes en una casa común, de la que se separaron violentamente en el siglo XVI, trató de congregar a luteranos y calvinistas. Aunque sus proyectos no fructificaron, simbolizan un valioso precedente en la moderna historia de la tolerancia entre las religiones. De hecho, el auge del diálogo ecuménico en el siglo XX, secundado principalmente por los protestantes (los recelos del catolicismo hacia las otras confesiones cristianas, aún no disipados del todo, dificultaron mucho este proceso), ha madurado en iniciativas como el Consejo Mundial de Iglesias y ha auspiciado importantes documentos del Concilio Vaticano II, como el decreto *Unitatis Redintegratio*, promulgado en 1964. Con él culmina ese sueño tan bello y vivaz alumbrado por el genio de Leibniz en el siglo XVIII.

Ya hemos mencionado a Lessing, autor de una apasionante obra teatral, *Natán el Sabio*, que contiene uno de los llamamientos más fervorosos y conmovedores a la tolerancia entre las grandes religiones monoteístas, uno de los cantos más hermosos a la libertad humana. En la estela de estos ideales es preciso subrayar las aportaciones del deísmo anglosajón, desde el *Christianity not mysterious* de John Toland (1696) hasta la obra de Thomas Paine *La edad de la razón*, libro publicado en tres partes (1794, 1795 y 1807). Su expresivo “Credo”, incluido en el primer capítulo, ofrece una de las formulaciones más transparentes de una religiosidad natural, ajena a dogmas, libros e hipotéticas revelaciones sobrenaturales: “Creo en un solo Dios, uno solo, y espero la felicidad más allá de esta vida. Creo en la igualdad entre hombres y creo que los deberes religiosos consisten en hacer la justicia, amar la caridad, y esforzarse en hacer feliz al prójimo. Sin embargo, a fin de que no se pueda pensar que creo en otras muchas cosas aparte de éstas, yo, en el curso de esta obra, también expongo las cosas en las que no creo, y mis razones para no creerlas. Yo no creo en la fe profesada por la iglesia judía, la iglesia romana, la iglesia griega, la iglesia turca, la iglesia protestante, ni ninguna otra iglesia de la que tenga conocimiento. Mi propia mente es mi propia iglesia. Todas las iglesias de las instituciones nacionales, judía, cristiana o turca, no me parecen más que inventos humanos establecidos para aterrorizar y esclavizar la humanidad, y monopolizar el poder y para su beneficio. No tengo la intención de decir que condeno a los que creen lo contrario, pues tienen el mismo derecho a sus creencias como yo a las mías. Sin embargo, es necesario para la felicidad del hombre el ser mentalmente fiel a sí mismo. La infidelidad no se basa en las creencias, o la falta de ellas, consiste en profesar una fe que no se tiene”.

En este contexto, es inevitable aludir a la “Profesión de fe de un vicario saboyano”, de Rousseau. Incluida en su tratado sobre la educación, el *Emilio*, este escrito fasci-

nante e incomparablemente profundo despertó la furia más iracunda de los jefes católicos. Abogaba por una religión natural, que dimanara del corazón humano y no obedeciera a imposiciones externas, amparada en el amor y no en el miedo. Una religión civil, no eclesial, desprovista de dogmas y sustentada sobre la bondad natural del hombre, apta para enseñar el respeto a la ley como conciliación entre la voluntad general y la particular. La fe en Dios, el alma y su inmortalidad no responde a dogmas religiosos, sino a innatos sentimientos de sociabilidad capaces de forjar sólidos y duraderos lazos entre los hombres. Rousseau no requiere de milagros para admirar la excelencia de las enseñanzas de Cristo. La verdad no se demuestra: se siente. Destella en el culto que un corazón sencillo y bondadoso le tributa a Dios, quien se revela, como para San Agustín, en lo más íntimo del hombre. Él es nuestro maestro interior, y ninguna iglesia o potestad ha de entorpecer ese diálogo sincero y fraternal entre Dios y el hombre. Es el Dios que mora en el corazón humano, el Dios que brilla en la bondad y en el amor. Es la religión de una ternura y una simplicidad que dulcifican todo dolor, el credo de la emocionada sintonía con lo divino, que se pone de manifiesto en la bondad, en la magnanimidad, en el altruismo.

Ningún pueblo puede subsistir sin algún sentimiento religioso anclado en su espíritu; la fe en un Dios creador y redentor del hombre es garantía de la inmortalidad del alma y de la merecida recompensa para quienes se han afanado en practicar la justicia y obrar el bien mientras peregrinaban por la Tierra. Rousseau necesita creer en Dios, porque ama tanto al hombre que no puede concebir un universo enmudecido ante los gritos más estentóreos que profieren los labios humanos. La sed de amor, de justicia, de perdurabilidad... no puede caer en el olvido, sino que ha de ser saciada por un Dios omnipotente e infinitamente bueno.

Algunas de las páginas más entrañables del texto de Rousseau, párrafos que avivan lágrimas en ojos suficientemente sensibles, contienen una vívida exhortación a la tolerancia religiosa, al respeto a las ideas ajenas y al imperativo de emprender la búsqueda de la verdadera religión en el fondo del corazón humano. Su perspectiva corre el riesgo, eso sí, de enrocarse en el fanatismo y en el sentimentalismo. Debemos alcanzar la verdad, no contentarnos con bálsamos ficticios. Además, junto a la bondad natural del hombre vibra la peligrosa huella de su inclinación congénita a ambicionar unilateralmente sus propios fines. Sería por tanto ingenuo confiarlo todo a esa supuesta santidad natural del hombre.

Casi un siglo antes que Rousseau, Spinoza sentaba las bases de los métodos histórico-críticos en su *Tractatus theologico-politicus*. Lo hacía con independencia del oratoriano francés Richard Simon (1638-1712), autor de *Histoire critique du Vieux Testament*. Simon padeció la persecución de sus correligionarios y el ensañamiento de Jacques-Benigne Bossuet, obispo de la corte de Luis XIV y preceptor del Delfín de Francia, quien maquinó para que la policía requisara las copias de su libro. Pero la revolución era imparable. Había comenzado una lectura racional de la Biblia (anticipada, es preciso reconocerlo, en la teoría de los géneros literarios que se venía cultivando desde la Patrística y el esplendor de la Escolástica), que mutilaría paulatinamente las pretensiones de muchas iglesias cristianas de considerarse depositarias de una palabra divina inapelable, de un mensaje que detentaría la legitimidad para gobernar también hoy la vida de los hombres. El filósofo sólo puede maravillarse ante

el inmenso potencial liberador de los métodos histórico-críticos, ante el laborioso y paciente cotejo de manuscritos, ante el heroico trabajo de abnegados investigadores que no se conformaron con los dogmas y las tradiciones imperantes, sino que buscaron valerosamente la verdad.

Gracias a este proceso, se produjo una separación gradual entre Biblia e historia y entre Biblia y ciencia. La correcta distinción entre estas realidades fue ardua, y requirió de siglos de debate. Por ejemplo, en lo que concierne a la adecuada diferenciación entre el contenido de la Biblia y las enseñanzas de las ciencias naturales encontramos un auténtico pionero en la figura de Galileo Galilei. Él, que sufrió en sus propias carnes el flagelo de la intolerancia y del fanatismo, ciegos a la verdad, escribió uno de los tratados de teología bíblica más profundos y vivaces de cuantos nos han llegado: la *Carta a la Gran Duquesa de Toscana*. En esta epístola, dirigida en 1615 a Cristina de Lorena, se adelanta al espíritu de su época y propone delimitar nítidamente la esfera de la fe y de la espera de la salvación del plano de los conocimientos científicos. El libro de las sagradas escrituras y el libro de la naturaleza convergen en último término, piensa Galileo, pero en las cuestiones específicas es imprescindible discernir claramente lo que le corresponde a la fe y lo que es materia sólo dirimible mediante la investigación científica. La verdad no puede ser derogada por ninguna autoridad, ni siquiera por la Iglesia. Si las observaciones astronómicas corroboran que el Sol permanece en reposo (aunque rote sobre su propio eje) mientras que la Tierra orbita en torno a este astro, no cabe apelar a instancias escriturísticas o jerárquicas, porque la evidencia se impone por sí misma, y negarla implicaría impugnar la obra de Dios, que brilla por sí sola ante los ojos y el entendimiento del hombre. A día de hoy, estas reflexiones se nos antojarán obvias, pero en tiempos de Galileo constituían una insólita revolución hermenéutica.

Auspiciado sobre todo en el ámbito protestante (mucho más sofisticado que el católico a la hora de profundizar filosófica e históricamente en el contenido de su fe), el progreso de los métodos histórico-críticos desempeñó un papel esencial en la liberación del hombre de la tutela religiosa. En la estela de estas sobresalientes investigaciones, los estudiosos constataron la existencia de duplicados, de abruptas alteraciones estilísticas, de tajantes modificaciones terminológicas y de sonoras divergencias de contenido en el Pentateuco, evidencias que despertaron suspicacias en torno a la autoría mosaica de los libros inaugurales de la Biblia.

Estos trabajos propiciaron la elaboración de la “hipótesis documentaria antigua”, que puso de relieve la presencia de al menos dos documentos superpuestos en el Pentateuco: uno elohísta y otro yahvista, según la denominación de la divinidad que predominaba en cada uno de ellos. Fue a finales del siglo XIX y principios del XX cuando la crítica veterotestamentaria alcanzó su etapa de madurez. El artífice más importante de estos logros fue el exegeta alemán Julius Wellhausen (1844-1918), quien, en obras como *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments* (1876-1877) y *Prolegomena zur Geschichte Israels* (1878), dotó de verosimilitud y solidez a la hipótesis documentaria clásica mediante la inserción de los distintos documentos que compondrían el Pentateuco en el contexto histórico de la religión de Israel.

Al relacionar los diferentes textos con la evolución de la conciencia religiosa hebrea y el desarrollo de sus instituciones, Wellhausen concluyó que la forma actual del

Pentateuco dimana del ensamblaje de cuatro documentos principales: el yahvista, la fuente más antigua, escrita en el Reino de Judá hacia el siglo X a.C., el elohista, procedente del Reino de Israel y datado en el siglo IX a.C., el deuteronomista, redactado en el siglo VII a.C. y de origen jerosolimitano, y finalmente el documento sacerdotal, posterior a la vuelta del Exilio en Babilonia. Emergía ahora un cuadro bastante diáfano que vinculaba la historia de la redacción de la Biblia hebrea con la evolución de la religión de Israel y de su idea de Dios. Por supuesto, las investigaciones sobre el Antiguo Testamento han avanzado mucho desde Wellhausen, y enfoques como la *Formgeschichte* y el estudio de las tradiciones orales que ha llevado a cabo la escuela escandinava han arrojado nuevas y valiosas luces, pero es indudable que el rigor establecido por Wellhausen y sus discípulos fijó, también para nuestros días, un listón de claridad, hondura y minuciosidad difícilmente superable.

Si el Antiguo Testamento se convirtió en objeto paulatino de la crítica racional y abandonó su pedestal de libro sagrado, inasequible a una intelección estrictamente racional, un fenómeno similar ocurrió con el estudio del Nuevo Testamento. A mediados del siglo XVIII, Hermann Samuel Reimarus (1694-1768) cometería la osadía fecunda de verter serias dudas sobre la objetividad de lo narrado en los Evangelios, en particular sobre la Resurrección de Jesús y la erección de la primitiva Iglesia. Se había abierto una auténtica caja de Pandora, cuya influencia llega hasta nuestros días, pues las investigaciones históricas y críticas sobre la Biblia y otros grandes libros religiosos no cesan de cosechar éxitos rotundos, al probar que las supuestas revelaciones dictadas por labios deíficos remiten muchas veces a la creatividad espiritual de un pueblo y de una época¹¹⁵. No existe en el mundo un libro mejor escrutado que la Biblia. Desde esta óptica, el examen de las revelaciones sobre el Jesús histórico, amparado en el consenso de los investigadores más acreditados, dista mucho de los planteamientos dogmáticos en que suele incurrir la cristología tradicional, más ansiosa por entronizar a Jesús en la esfera divina que por conocer al hombre de carne y hueso que predicó en la Palestina del siglo I y cuyo mensaje, no sin profundas transformaciones e innegables adulteraciones, acabaría por dominar el panorama religioso del Imperio romano.

Creo que el mayor desafío para las religiones, y en concreto para el cristianismo, no reside en las embestidas de las ciencias experimentales, que con descubrimientos como la evolución de las especies parecen empeñadas en lanzar graves objeciones contra algunas de sus enseñanzas, sino en el estudio histórico-crítico de la Biblia. Ante la hostigadora sombra de la ciencia siempre cabe encontrar escapatorias cada vez más sutiles, por ejemplo a través de hábiles estrategias hermenéuticas (no carentes, en muchos casos, de grandes dosis de cinismo e hipocresía) que interpreten los pasajes del Génesis y de otros libros bíblicos de forma antitética a como habían sido tradicionalmente leídos. Sin embargo, frente a las evidencias de la falsedad histórica de determinados episodios bíblicos, ¿dónde hallar refugio? ¿No se juzga a sí misma la religión cristiana como un fenómeno escrupulosamente histórico, como el resultado

¹¹⁵ Para una visión exhaustiva sobre la historicidad de Jesús, es preciso mencionar el vasto y riguroso estudio elaborado por J.P. Meier, *Un judío marginal*, en el que se recoge también el curso de las investigaciones que, desde Reimarus hasta nuestros días (con las célebres “tres búsquedas del Jesús histórico”), tanto han aportado a la comprensión del Jesús que predicó las bondades del Reino de Dios.

de unos hechos acaecidos hace dos mil años que desvelarían el destino del hombre y la economía de su salvación?

El trabajo de Reimarus y de los pioneros de la crítica bíblica decimonónica permitió también rescatar a las religiones de la lúgubre celda de sus dogmatismos atrabiliarios, de fórmulas consuetudinarias que se habían canonizado como doctrinas inmutables y que vedaban el progreso intelectual del hombre. Gracias a ellos, las religiones se vieron obligadas gradualmente (y casi siempre en contra de su voluntad) a purificarse y a retornar a su núcleo prístino, a su mensaje más hondo y aleccionador, desembarazado de revestimientos apócrifos, como puede ser la prédica del amor universal entre los hombres. Los profundos desarrollos auspiciados por la teología liberal protestante del siglo XIX, que retomaron la audaz pero sencilla pregunta sobre la esencia del cristianismo y su significado para el hombre contemporáneo, así lo atestiguan, aunque ya antes, Immanuel Kant, en su libro *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1794), había propuesto trascender la fe religiosa, ritualista e institucional, para penetrar en la morada de la fe racional pura. Admitía, eso sí, la importancia de las religiones positivas, sobre todo del cristianismo, para impulsar al hombre hacia esa meta, pero concebía la religión como una ética, como el mandamiento *–sub specie divinitatis–* de buscar el bien supremo por sí mismo. Desalojada del ámbito de la razón pura, la religión encontraba un nuevo nicho de subsistencia en el terreno de la razón práctica, en el universo de la ley moral, cuyas estrellas no brillan en las remotas y abovedadas alturas del cielo, sino en la más secreta y fugitiva intimidad de cada uno de nosotros.

Es bien conocido que Kant se cuida mucho de afirmar que la moral requiera de una fundamentación trascendente a la propia razón humana. De hecho, en el párrafo inicial del libro que acabamos de citar y que contiene la exposición más detallada de su doctrina filosófica sobre la religión, escribe: “La Moral, en cuanto que está fundada sobre el concepto del hombre como un ser libre que por el hecho mismo de ser libre se liga él mismo por su Razón a leyes incondicionadas, no necesita ni de la idea de otro ser por encima del hombre para conocer el deber propio, ni de otro motivo impulsor que la ley misma para observarlo. Al menos es propia culpa del hombre si en él se encuentra una necesidad semejante, a la que además no se puede poner remedio mediante ninguna otra cosa; porque lo que no procede de él mismo y de su libertad no da ninguna reparación para la deficiencia de su moralidad.-Así pues, la Moral por causa de ella misma (tanto objetivamente, por lo que toca al querer, como subjetivamente, por lo que toca al poder) no necesita en modo alguno de la Religión, sino que se basta a sí misma en virtud de la Razón pura práctica.-En efecto, puesto que sus leyes obligan por la mera forma de la legalidad universal de las máximas que han de tomarse según ella –como condición suprema (incondicionada ella misma) de todos los fines–, la Moral no necesita de ningún fundamento material de determinación del libre albedrío, esto es: de ningún fin, ni para reconocer qué es debido, ni para empujar a que ese deber se cumpla; sino que puede y debe, cuando se trata del deber, hacer abstracción de todos los fines. Así, por ejemplo, para saber si yo debo (o también si puedo) ser veraz ante la justicia en mi testimonio o ser leal en caso de que me sea pedido un bien ajeno confiado a mí, no es necesaria la búsqueda de un fin que yo pudiese tal vez conseguir con mi declaración, pues es igual que sea de un tipo o de otro; antes bien aquel que,

siéndole pedida legítimamente su declaración, aún encuentra necesario buscar algún fin, es ya en eso un indigno”.

Sin embargo, la anterior constatación es difícilmente compatible con el énfasis en el vínculo indisoluble entre religión y moral que permea las páginas ulteriores de su libro. Porque si la moral, para ser digna de tal nombre y responder a las más altas exigencias que brotan del intelecto humano, debe apelar a la religión, a la idea de Dios y al esclarecimiento de su relación con el hombre, este imperativo obedecerá no a las demandas intrínsecas de la racionalidad, sino a las consecuencias de haber empleado un concepto excesivamente elevado y cuasi divino de razón, cuyas implicaciones nos llevan a suponer que, sin hundir sus raíces en lo absoluto, esta noble facultad de la mente flaquea irremisiblemente y nos impide conciliar de forma adecuada la virtud con la felicidad.

Para Kant, Dios ha de contemplarse como el postulado necesario que garantice una armonía final entre la virtud y la felicidad. Sólo así hallará el justo, aquél que se ha esforzado en cumplir piadosamente el deber más sagrado de un ser racional como es el hombre, la merecida recompensa en un existir eterno. Siento el implacable imperativo racional de comportarme según los dictámenes del deber; sondeo un imperativo categórico que me obliga a convertir la máxima de mis actos en ley moral universal. La conciencia del deber, que me fustiga sin clemencia como ser racional, me lleva a postular la existencia de un ser supremo, de una causa que armonice moralidad y felicidad. Es la célebre prueba moral kantiana: si he de promover el bien supremo, tengo derecho a creer en un Dios bondadoso y omnipotente que premie mis esfuerzos y honre mi abnegación. No es racionalmente demostrable, pero es escrupulosa y exquisitamente razonable. La dignidad del hombre como criatura racional así lo exige, pues encarnamos una realidad no meramente empírica, sino también nouménica, supra-sensible, alma que capta una ley moral absoluta. El abismo insoslayable entre el orden empírico y el nouménico se salva con la teleología, con la fe en una naturaleza donde también caben los fines y la libertad. Sólo Dios puede brindar ese fundamento que dé coherencia a una razón finita, ahogada en la vasta y desasosegante cadena de causas y efectos que rige el universo y cuya inexorabilidad eclipsa cualquier percepción de fines libres, límpidos y trascendentes; es el humanismo ético de Kant, que requiere de Dios como garante de su verdad.

Aunque esta óptica sea deudora de una visión pietista de la religión, definida como una experiencia reservada al individuo en su silencio más desgarrador y profundo, como un diálogo que únicamente compete a cada hombre y a Dios, Kant juzga necesaria la existencia de una comunidad de fieles. En su opinión, las manifestaciones positivas, históricas y culturales de la religión podrán aún prestarle un gran servicio al hombre, indicándole el camino para superar la inclinación al mal que late en las intimidades más recónditas de nuestra naturaleza. El individuo no puede alcanzar el bien por sí solo, y es la comunidad de creyentes, la Iglesia como asamblea, quien le asiste filantrópicamente en esta tarea tan ardua como incierta.

Para restablecer la disposición originaria al bien, frustrada por el mal, por el pecado, por la culpa, el luterano Kant confía en la gracia de Dios y en los beneficios de la pertenencia a una comunidad religiosa, remedios infalibles que atemperan la fragilidad humana. La culpa innata, expresada metafóricamente en la doctrina del pecado original, brota del egoísmo humano y de nuestra invencible propensión a este vicio;

el pecado no se hereda históricamente, como pensaba San Agustín, pero constituye una realidad vívida, innata y ofuscadora que entenebrece la naturaleza del hombre. La religión ayuda al individuo a convertirse al bien y a rechazar esa inclinación aparentemente indómita hacia el mal. La fe eclesial se revela entonces como un vehículo hacia la fe religiosa pura, que acerca el corazón humano a su auténtica meta, al Reino de Dios, más allá de iglesias, potestades e instituciones. El hombre sólo encuentra a Dios en el interior de su espíritu, en las hondonadas de su conciencia ética, pero las religiones positivas, sobre todo el cristianismo, cima de elevación moral, nos enseñan el sendero hacia ese reino escatológico que predicó Jesús.

Ésta es, en sustancia, la concepción kantiana de la religión como ética. ¡Ojalá fuera posible profesar una fe tan sincera en una concordia final entre la virtud y la felicidad del hombre! Por desgracia, múltiples evidencias la desmienten, y parece que caminamos solos por la historia, pues la justicia sólo la conquistamos de forma ocasional y efímera. Es cierto que algunas de las grandes aspiraciones humanas encuentran cumplimiento en la historia, y que una pléyade de ideales inveterados, trasuntos de una fe en lo divino, poco a poco posan sus pies sobre la faz de esta tierra herida. Quizás en el futuro, en el límite asintótico de la andadura histórica de nuestra especie y de lo que ha de venir, despunte algo así como lo divino; por el momento, la religión representa una bella esperanza, mas no una verdad comprobable. Ni siquiera sabemos si somos libres: nos vemos apremiados a concebirnos como libres, pero podría tratarse de una piadosa ilusión, ineludible para sostener la ética y apuntalar los pilares de nuestra cultura. Además, ese deber irrevocable que Kant vincula a la naturaleza racional, “absoluta”, del hombre, ¿no es el resultado de un proceso evolutivo? ¿Cómo podemos estar seguros de que represente la etapa definitiva en el desarrollo de la conciencia ética de la especie humana? ¿Es realmente racional la ética, o más bien evoca un proceso de crecimiento gradual que todavía no hemos agotado y que probablemente nos sorprenda con inusitadas revelaciones?

4.2. EL CONCEPTO FILOSÓFICO DE RELIGIÓN

El surgimiento de la filosofía de la religión en Europa sólo se explica gracias a una feliz conjunción de factores que propiciaron el tratamiento exclusivamente racional de este fenómeno universalmente eclosionado en las sociedades humanas. La quiebra de la unidad religiosa del cristianismo con la Reforma, la consolidación del racionalismo y del espíritu ilustrado, la exploración de otros mundos y culturas durante la expansión de los grandes imperios europeos, la fascinación por religiones ajenas al tronco de los credos abrahámicos...; éstos fueron los principales detonantes de la irrupción de un discurso puramente filosófico sobre la religión, ya no interesado primordialmente en la difusa teología natural y en la inasequible demostración de la existencia de Dios, sino en ubicar la religión en el desarrollo del espíritu humano, en la creatividad mental del hombre, en la evolución histórica de nuestra especie.

Caben, por supuesto, distintos puntos de vista desde los que contemplar el hecho religioso. La ya citada teología natural, por ejemplo, confirió la primacía a la investigación racional de la esencia divina y de sus atributos. En la práctica, se convirtió en un discurso apologético del cristianismo (el Dios verdadero no era otro que el cristiano), aunque

asegurase servirse sólo de la razón natural, sin necesidad de apelar al dato revelado. Por ejemplo, las famosas cinco vías de Santo Tomás de Aquino (*Summa theologiae* I.2.3) concluyen, curiosamente, con frases como “*et hoc omnes intelligunt Deum*”, “*quam omnes Deum nominant*”, “*quod omnes dicunt Deum*” y “*et hoc dicimus Deum*”.

El tratamiento filosófico del concepto Dios constituye uno de los fenómenos más fascinantes y abrumadores de la historia del pensamiento. Hasta épocas muy recientes, es imposible encontrar un gran filósofo que no haya abordado la pregunta sobre la existencia o inexistencia de Dios. No en vano, puede decirse que la tradición filosófica occidental ha forjado un lazo indisoluble con la reflexión sobre Dios.

Heidegger planteó el interrogante con crudeza: “¿Cómo entra Dios en la filosofía?”¹¹⁶ A nuestro juicio, la respuesta es clara: a través de la idea de totalidad. La pregunta sobre Dios evoca también el interrogante sobre la realidad como un todo, por lo que pertenece a la entraña de cualquier filosofía ambiciosa, que busque comprender el mundo en su radicalidad. Cuestión distinta es si goza o no de las herramientas metodológicas adecuadas para hacerlo, pero resulta indiscutible que, al alumbrar la pregunta por el todo, al enardecer el deseo de penetrar en el misterio de los misterios, emerge simultáneamente la pregunta por la naturaleza de ese todo y su relación con atributos humanamente significativos como la inteligencia y la voluntad.

Francisco Suárez, el *Doctor Eximius*, sobresaliente jesuita y el mayor metafísico de la España moderna, recapitula los argumentos *a posteriori* a favor de la existencia de Dios en los célebres principios “*Omne quod movetur, ab alio movetur*”, “*Ome quod fit, ab alio fit*” y “*Omne quod producitur, ab alio producitur*”, todo ello coronado por la irracionalidad de una regresión infinita, pues “*In causibus efficientibus earumque effectibus non posee in infinitum procedi*”¹¹⁷.

La introducción de la última cláusula, a saber, la que prohíbe retroceder hasta el infinito en la cadena de causas, constituye una revocación del principio: “todo lo que se mueve es movido por otro”, pues indica que existe al menos una excepción a esa regla. No entraremos en la incorrección del argumento del regreso infinito desde el punto de vista de la teoría de los conjuntos infinitos de Cantor (uno de los mayores genios de la humanidad, porque ha desbancado una intuición tan profundamente asentada en el intelecto que parecía irrefutable y eterna); la simple conculcación del principio de causalidad en el caso del ser divino debería hacernos sospechar de la falacia que esconden los argumentos *a posteriori*.

Sin embargo, y aunque la prueba teleológica pertenezca formalmente a la clase de los argumentos *a posteriori*, la invalidez del principio de causalidad no se aplica a la idea de que pueda existir una inteligencia soberana, capaz diseñar el universo y de imprimirle las leyes que lo gobiernan. Así como la posibilidad teórica de un regreso infinito no anula la viabilidad de que la razón de ser del universo resida en él mismo (como causa incausada) o en un ser divino (como causa incausada trascendente al mundo), la autosuficiencia potencial del mundo tampoco impide pensar en un intelecto absoluto que haya alumbrado las leyes y reglas operativas que presiden sus acciones. Es una posibilidad, no irrefutable e incontrovertible, pero sí respetable.

¹¹⁶ *Identidad y diferencia*, 123.

¹¹⁷ Cf. *Disputationes Metaphysicae* XXIX.

Por tanto, y más allá de las deficiencias argumentativas latentes en las tradicionales pruebas de la existencia de Dios, que confunden, como el argumento ontológico, posibilidad con existencia, asumen tácitamente la inviabilidad de una regresión infinita en la cadena de las causas y de los efectos (pero exoneran a Dios del imperativo de sucumbir al principio de causalidad) y postulan la necesidad –no la mera plausibilidad– de un diseño inteligente que cincele trabajosamente la primorosa complejidad del universo, es evidente que entidades metafísicas como el bien supremo platónico, el primer motor inmóvil aristotélico¹¹⁸, el *noesis noeseos* (el pensamiento que se piensa a sí mismo), el acto puro, la causa primera o el ser absolutamente necesario guardan sólo una lejana conexión con el Dios vivo que proclama el cristianismo, con el Dios de Abraham, Isaac y Jacob que Pascal contraponía al Dios de los filósofos. Más bien

¹¹⁸ Merece la pena deleitarse con la profundidad del pasaje de la *Metafísica* (libro XII, cap. 7) en el que Aristóteles reflexiona sobre ese primer motor inmóvil. Aunque los presupuestos filosóficos de los que parte no sean aceptables a la luz de la cosmología actual y de la teoría matemática del infinito, es admirable que hace más de dos mil años algunas mentes fueran capaces de elevar la inteligencia humana a semejante grado de sofisticación especulativa: “La verdadera causa final reside en los seres inmóviles, como lo muestra la distinción establecida entre las causas finales, porque hay la causa absoluta y la que no es absoluta. El ser inmóvil mueve con objeto del amor, y lo que él mueve imprime el movimiento a todo lo demás. Luego en todo ser que se mueve hay posibilidad de cambio. Si el movimiento de traslación es el primer movimiento, y este movimiento existe en acto, el ser que es movido puede mudar, si no en cuanto a la esencia, por lo menos en cuanto al lugar. Pero desde el momento en que hay un ser que mueve, permaneciendo él inmóvil, aun cuando exista en acto, este ser no es susceptible de ningún cambio. En efecto, el cambio primero es el movimiento de traslación, y el primero de los movimientos de traslación es el movimiento circular. El ser que imprime este movimiento es el motor inmóvil. El motor inmóvil es, pues, un ser necesario (...). Tal es el principio de que penden el cielo y toda la naturaleza. Sólo por poco tiempo podemos gozar de la felicidad perfecta. Él la posee eternamente, lo cual es imposible para nosotros. El goce para él es su acción misma. Porque son acciones, son la vigilia, la sensación, el pensamiento, nuestros mayores goces; la esperanza y el recuerdo sólo son goces a causa de su relación con éstos. Ahora bien; el pensamiento en sí es el pensamiento de lo que es en sí mejor, y el pensamiento por excelencia es el pensamiento de lo que es bien por excelencia. La inteligencia se piensa a sí misma abarcando lo inteligible, porque se hace inteligible con este contacto, con este pensar. Hay, por lo tanto, identidad entre la inteligencia y lo inteligible, porque la facultad de percibir lo inteligible y la esencia constituye la inteligencia, y la actualidad de la inteligencia es la posesión de lo inteligible. Este carácter divino, al parecer, de la inteligencia se encuentra, por tanto, en el más alto grado de la inteligencia divina, y la contemplación es el goce supremo y la soberana felicidad. Si Dios goza eternamente de esta felicidad, que nosotros sólo conocemos por instantes, es digno de nuestra admiración, y más digno aún si su felicidad es mayor. Y su felicidad es mayor seguramente. La vida reside en él, porque la acción de la inteligencia es una vida, y Dios es la actualidad misma de la inteligencia; esta actualidad tomada en sí, tal es su vida perfecta y eterna. Y así decimos que Dios es un animal eterno, perfecto. La vida y la duración continua y eterna pertenecen, por tanto, a Dios, porque esto mismo es Dios. Es evidente, conforme con lo que acabamos de decir, que hay una esencia eterna, inmóvil y distinta de los objetos sensibles. Queda demostrado igualmente que esta esencia no puede tener ninguna extensión, que no tiene partes y es indivisible. Ella mueve, en efecto, durante un tiempo infinito. Y nada que sea finito puede tener una potencia infinita. Toda extensión es finita o infinita; por consiguiente, esta esencia no puede tener una extensión finita; y por otra parte, no tiene una extensión infinita, porque no hay absolutamente extensión infinita. Además, finalmente, ella no admite modificación ni alteración, porque todos los movimientos son posteriores al movimiento en el espacio”.

evocan el orden inalterable del cosmos. La apropiación cristiana no hace justicia al significado más prístino de estas nociones.

De hecho, la relación entre el cristianismo y la filosofía dista de haber sido siempre pacífica. La tensión y la ambivalencia han sido continuas, y aunque el cristianismo exhiba un indudable y fecundo potencial metafísico, los conflictos y las enemistades remiten a los orígenes mismos de esta religión. La única mención bíblica del término “filosofía” figura en una epístola pseudo-paulina (Col 2,8): “mirad que nadie os haga cautivos por medio de su filosofía y vanas sutilezas, según la tradición de los hombres, conforme a los principios elementales del mundo y no según Cristo”. Bien es cierto que otros textos, aun sin invocar la palabra, sugieren una actitud más favorable al razonamiento filosófico como vía de acceso al conocimiento de Dios. Así, en un célebre versículo de San Pablo leemos: “porque las cosas invisibles de él, su eterno poder y deidad, se hacen claramente visibles desde la creación del mundo, siendo entendidas por medio de las cosas hechas, de modo que no tienen excusa” (Rm 1,20). Palpita aquí la misma heterogeneidad de posturas que existirá, en los siglos ulteriores, entre un Tertuliano receloso de toda especulación filosófica (pues, para él, las herejías siempre dimanaban de la filosofía, y Jerusalén nada tiene que ver con Atenas) y un San Justino que contempla el cristianismo como la verdadera filosofía, como la culminación de la búsqueda metafísica que había embriagado el espíritu intelectual griego.

La teología confesional bebía de las fuentes de una determinada religión (de la Biblia, en el caso del cristianismo) y se proponía dotar de coherencia racional al catálogo de doctrinas derivadas de las sagradas escrituras cristianas y de sus principales tradiciones. Santo Tomás de Aquino combinó brillantemente la teología natural y la teología revelada. En su *Summa Theologica*, impresiona la hilvanada perfección que trenza la totalidad de temáticas teológicas en un desarrollo cohesionado, despojado de fisuras, flecos o intersticios, desde el Dios Uno y Trino, creador del mundo, de los ángeles y del hombre, hasta el retorno del hombre a Dios mediante las virtudes teológicas, Cristo y los sacramentos.

Es indudable el mérito del Doctor Angélico a la hora de sistematizar la fe cristiana de una manera filosóficamente armoniosa, inspirada en la metafísica de Aristóteles, sólida en su dogmatismo. Sin embargo, su síntesis se nos antoja hoy inaceptable, porque sus presupuestos sobre la naturaleza humana y el alcance del conocimiento no pueden ser compartidos a la luz de la ciencia actual. Además, los avances más recientes en la exégesis bíblica y la historia del cristianismo invalidan muchas de sus conclusiones. Así, los mejores teólogos cristianos contemporáneos han puesto de relieve la presencia de diversos paradigmas históricos, en cuyo seno se ha desenvuelto esta religión. No existe un único cristianismo (tampoco hay un solo judaísmo o una única plasmación posible del islam). De la predicación originaria de Jesús, de quien difícilmente puede decirse que ambicionase fundar una Iglesia jerárquica como la que advino después de él, no se infiere una sola forma de comprensión y de constitución del cristianismo. Hans Küng, una de las mentes más lúcidas de nuestro tiempo, lo ha examinado con notable prolijidad en su trilogía consagrada a las religiones monoteístas.

Desde una perspectiva antropológica, el estudio de las religiones parte de una constatación: ninguna cultura conocida ha carecido de algún tipo de creencia en realidades sobrenaturales. ¿Por qué existe la religión? No podemos dirimir racional-

mente la cuestión central de la teología natural (si hay o no un Dios, un ser supremo que gobierne el mundo, aunque quien contempla el orden sublime del universo no se atreve fácilmente a negar a Dios), pero sí sumergirnos en el desarrollo histórico que han experimentado las diferentes religiones, con el objetivo de entender por qué el hombre ha necesitado profesar fe en lo invisible desde los albores de su conciencia. A la antropología le interesa, por tanto, la dimensión humana de la religión: cómo fragua la mente las religiones y cómo las religiones moldean el espíritu de una sociedad.

El análisis antropológico se halla inextricablemente unido al examen fenomenológico de la religión, a la investigación sobre sus manifestaciones históricas y sus implicaciones sociológicas. Para responder a la pregunta “qué es la religión”, es preciso entonces acudir a todas las disciplinas que abordan el hecho religioso: la teología, la filosofía, la antropología, la psicología, la sociología... La religión no siempre implica la creencia en Dios, o al menos en un Dios teísta (idea prácticamente ausente en el budismo *Theravada*), pero sí algún tipo de concepto de trascendencia y de su traducción en rituales específicos y prácticas colectivas. Desde esta óptica, la religión emerge como la búsqueda humana de un sentido total, empresa que integra razón y sentimiento en una unidad siempre problemática.

Dos son las etimologías más importantes que se han sugerido para el término latino *religio*. La primera, atribuida a Cicerón (y asumida por San Isidoro y Santo Tomás de Aquino¹¹⁹), lo vincula al verbo *re-legere*, “volver a considerar, reflexionar”. La religión se presenta entonces como el conjunto de prácticas y rituales de un pueblo que le permiten bucear en su propia identidad, en su relación con lo divino. Lactancio y San Agustín, por el contrario, entienden la religión como una “religación”, como el restablecimiento de la unión rota entre el hombre y Dios. La sed de infinito nos lleva a Dios, pues, como escribe bellamente el obispo de Hipona en sus *Confesiones*, “nos hiciste para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti”. La religión consistiría en el intento del hombre por retornar a su Ítaca perdida, a su patria originaria, a las fuentes de su ser y de su sentido. En el fondo, puede comprobarse cómo ambas hermenéuticas etimológicas son perfectamente compatibles. El hambre humana de infinitud brota de la reflexión, de la profundización en su propio ser, de considerar atentamente la vida, su significado y su destino.

Para estructurar esquemáticamente las contestaciones que los principales filósofos han ofrecido a la pregunta sobre la esencia de la religión, estableceremos una clasificación que tome como criterio el grado de autonomía que estos autores conceden al hecho religioso. ¿Germina la religión de impulsos psicológicos que hundan sus raíces en el miedo? ¿Es el producto inexorable de una determinada forma de organización

¹¹⁹ Así lo vemos cuando, cuando, en la cuestión 81 (*Summa Theologica* II.IIae) aborda la religión como una virtud que ordena al hombre sólo a Dios, para honrar con culto y reverencia a una naturaleza superior. Reconoce, eso sí, que el término también puede derivar de re-ligar o de re-elegir; en cualquier caso, lo que implica es la ligazón del hombre al Principio y Fin de todas las cosas. Es un culto debido que pertenece al orden natural, no a la esfera de la gracia. Es un componente natural del obrar humano. La gracia no anula esa tendencia natural, sino que la lleva a la plenitud. Por supuesto, para Tomás de Aquino, el cristianismo es una religión sobrenatural, la verdadera y consumada, superior al resto; monopoliza tanto la fe auténtica (“certeza de lo que se espera, convicción de lo que no se ve”, Hebreos 11,6) como el conocimiento sobrenatural que se deriva de ella.

social? ¿Remite a un concepto tan puro e inasible que no puede considerarse una invención del hombre, sino el reflejo de una realidad que trasciende el espacio y el tiempo? La postura que adoptemos ante estos interrogantes desvelará qué grado de “pureza” conceptual otorgamos a lo religioso.

En términos kantianos, la pureza de una idea se refiere a su independencia del orden empírico. Un concepto es más puro si se encuentra más desligado del ámbito físico, natural: si, en lugar de inducirse experimentalmente, obedece a una creación del entendimiento teórico. Análogamente, una visión más “pura” de lo religioso le atribuirá un carácter apriorístico. No lo contemplará como el fruto de dinámicas históricas, de maquinaciones políticas, de mecanismos económicos o de temores inveterados que anidan en la psicología humana, sino como el espejo de un ámbito de lo real que desborda el espacio de las percepciones meramente sensoriales.

Por supuesto, hemos de permanecer precavidos ante toda incitación a plegarnos a determinadas etiquetas intelectuales, al menos si pretenden subsumir la complejidad y la prodigalidad de una idea en el capcioso y lacónico furor de una sola palabra, pues semejantes tentativas obturan el uso crítico de la razón, pero no debemos prescindir de su utilidad, siempre y cuando nos mostremos cautelosos y no olvidemos que, como al parecer sentenció Leibniz, “todas las filosofías son verdaderas en lo que afirman y falsas en lo que niegan”.

Fieles a la propuesta que acabamos de exponer, podemos distinguir tres grandes clases de explicaciones filosóficas sobre la naturaleza de la religión: apriorísticas, psicológicas y exógenas. En las primeras, la religión se concibe como un fenómeno inmaculadamente *a priori*, esto es, como una realidad que se justifica desde sí misma y no desde factores psicológicos o sociales. La religión no es entonces una creación humana, pues en ella, el hombre se limita a captar una esfera ajena a la caducidad del universo y a la mutabilidad de la historia; respira una brisa enteramente irreductible al reino de este mundo, y se siente subyugado y al unísono acongojado ante la grandeza de un misterio que atrapa su imaginación, su pensamiento y su sensibilidad.

Entre los representantes más eximios de esta tendencia, cabe mencionar al teólogo luterano alemán Rudolf Otto (1869-1937), autor de *Lo santo*, una de las obras más hermosas e inspiradoras de la filosofía de la religión, un cántico exuberante a la dimensión mística de la existencia humana y a la sed de infinito que lacera al hombre. En esta línea de reflexión se situaría también el trabajo de Mircea Eliade (1907-1986), para quien la religión alude a una distinción fundamental e insoslayable entre lo sacro y lo profano. La religión sería intrínseca a la naturaleza humana.

Según Otto, la religión apela al orden de lo numinoso, a un *mysterium tremendum et fascinans* que nos sobrepasa inconmensurablemente y de cuya esencia más íntima las religiones históricas recogen tímidas pero poderosas aprehensiones. Dios es el Totalmente-Otro al mundo, entidad inefable de la que nada cabe predicar.

Una perspectiva análoga planea en la obra del inagotable Nicolás de Cusa. En su *De Docta Ignorantia* (1440), el cardenal y sabio del siglo XV toma de la Escuela de Chartres la metáfora de la “*complicatio*” (todos los seres se pliegan en la infinita e indiferenciada unidad de Dios) y la “*explicatio*” (el despliegue de las criaturas en el espacio y en el tiempo). El Cusano es claramente neoplatónico. Para él, Dios es el máximo absoluto, la *ratio essendi* y la *ratio cognoscendi* de todo; es lo “*Non Aliud*”,

el máximo absoluto, libre e infinito, absuelto de sujeciones y condicionamientos. El universo es lo máximo contraído, pero entre finitud e infinitud no cabe conmensurabilidad: Dios es absolutamente trascendente al mundo.

Sin embargo, esta reclusión de lo divino en el resquicio infinito de lo totalmente-otro plantea numerosos problemas filosóficos, porque un Dios que desborda e incluso contradice cualquier noción humana, cualquier categoría y cualquier deseo, un Dios sobre el que nada puede enunciarse, ¿qué tiene que ver con el hombre? ¿Y si ideales como bondad, sabiduría y justicia le fueran radicalmente foráneos, por lo que todo esfuerzo humano por enaltecer el reino del espíritu se demostrase ingenuo y estéril?

Los filósofos más conspicuos que han enarbolado la concepción apriorística de la religión han sido dos alemanes del siglo XIX: Schleiermacher y Hegel.

Para el primero, la religión consiste en la intuición inmediata del infinito. Es un sentimiento más que una idea. Dimana de la inserción del hombre y del mundo en una totalidad infinita que evoca la realidad verdaderamente absoluta; es la percepción de la unidad más profunda y eterna que todo lo vincula con todo; es la divinización del universo y de la conciencia; es el vislumbre de lo divino en la magnificencia del cosmos. Gracias a la religión, “el hombre pone, junto a lo finito hacia lo que le empuja su capricho, un infinito; junto a las restrictivas tendencias hacia algo determinado y acabado, el impulso que lo lanza hacia lo infinito e inagotable”¹²⁰.

David Friedrich Strauss llamó a Schleiermacher “el Kant de la teología protestante”. Y, en efecto, hasta el advenimiento de la teología dialéctica de Karl Barth, cuyas posiciones son prácticamente antitéticas a las de Schleiermacher en lo que respecta a la relación entre Dios y el mundo, es difícil encontrar a un pensador que haya ejercido una influencia tan profunda como la de este ilustre exegeta y teólogo prusiano, viva encarnación del espíritu romántico, del aura que en tu tiempo impregnaba la atmósfera intelectual de una Alemania enfervorizada por el estallido del *Sturm und Drang*.

Formado, como Kant, en la tradición pietista de Zinzendorf, y aunque pronto romperá con ella, es imposible comprender la filosofía de Schleiermacher sin tomar en consideración la huella indeleble que este movimiento grabó en él. Ese clima de intimismo, recogimiento y serena devoción religiosa que caracteriza el pietismo se atisba en los elementos constitutivos de su filosofía de la religión. En una época, la romántica, ansiosa de rebelarse contra la racionalidad, ávida de reencantar un mundo que había sido desmitificado por el ímpetu crítico de los ilustrados, fascinada por el románico, el gótico y una Edad Media que, en la mente dieciochesca, había sido juzgada como bárbara y oscurantista, un pensamiento enamorado de lo sagrado y divino como el de Schleiermacher sólo podía resonar con viveza y pujanza.

Schleiermacher se alejará rápidamente de la aproximación kantiana a la religión. Ya en su escrito *Sobre el bien supremo*, de 1789, criticará los postulados kantianos por inútiles e innecesarios, y asumirá que las mismas limitaciones cercenadoras de las alas metafísicas de la razón pura afligen también a la razón humana en su dimensión práctica. No es posible, por tanto, hallar a Dios en el reino de la moral, en el universo de los fines. La teología filosófica está entonces abocada a perder el apoyo racional que, en el pensamiento de Kant, le brindaba la moralidad humana, el imperativo de descubrir

¹²⁰ *Kritische Gesamtausgabe* II, 239.

una ley ética universal que, por sus íntimas virtualidades, trasciende las fronteras de lo meramente empírico. Sólo en la experiencia subjetiva, sólo en la inmediatez de una conciencia que se siente partícipe de una realidad infinita y desbordante, discernirá Schleiermacher el rostro de lo divino. Disociada la religión tanto de la razón como de la moral, únicamente en un sentimiento, en una intuición prácticamente inaprehensible que nos informa sobre nuestra finitud, nuestra pequeñez y nuestra inexorable dependencia de una esfera absoluta e infinita, contemplará el espíritu vislumbres de un Dios desalojado del entendimiento puro.

Émulo de Spinoza y de su contemporáneo Hegel, Schleiermacher tratará de superar los tradicionales dualismos que oponen Dios y mundo, o trascendencia e inmanencia. Para ello, concebirá lo divino como inmediatez dada en la intuición sentimental de un infinito que contiene toda finitud, de un plano incondicionado que absorbe el ámbito de lo condicionado, en lugar de situarse en un cielo platónico, inescrutablemente recóndito. Apela, ciertamente, a una escatología realizada, que en el *hic et nunc* de la historia y de la vida humana acaricia ya a Dios, se une ya a lo absoluto, corona ya la armonía y la plenitud, en primorosa reminiscencia del *amor Dei intellectualis* spinozista.

Por supuesto, la búsqueda de lo infinito que emprende Schleiermacher es subsidiaria de un anhelo. Nuestro autor quiere infinitizar al hombre, rescatarlo de sí mismo, de su sumergimiento en el cosmos de lo material, instrumental y terreno. La religión ya no se erige en enemiga del hombre y en causa de su atraso, pues le presta una ayuda valiosísima: al apuntar a lo eterno e infinito, le proporciona una vía de escape para huir de la angosta y asfixiante ruta de la finitud.

Esta religión entronizada por Schleiermacher como vía regia hacia lo absoluto se escinde, así pues, tanto de la metafísica como de la religión. Responde a la intuición, a la libertad irreflexiva no subsumible en la rigidez del concepto. Remite a la primera de las determinaciones supremas del espíritu, pero, a diferencia de Hegel, Schleiermacher no cree que haya de ser superada mediante la filosofía: es el arte-religión lo que evoca la intuición inefable de una realidad absoluta, infinita e incondicionada, en la que palpamos atributos de esa deidad cósmica, encarnada en la inteligibilidad del universo, que concitaba la veneración de Einstein. La religión no se afana en explicar el mundo o en mejorarlo mediante la acción ética, sino en intuir y sentir lo divino, el verdadero enraizamiento del universo físico, el auténtico corazón del ser. El hombre está inextricablemente vinculado a ese infinito de cuya copiosa exuberancia captamos hermosos reflejos en la luminosidad de un sentimiento cromado de sublimes resonancias estéticas. La religión se alza como mediadora entre lo finito y lo infinito, y gracias a ella alcanza el hombre conciencia de su universalidad.

El refugio estético e intuitivo por el que aboga Schleiermacher es insuficiente para el hombre de nuestro tiempo. Pensar que en esa conciencia inmediata de lo absoluto late una verdad última obedece más al deseo que a la realidad, sobre todo en una época, la nuestra, que mediante el estudio del cerebro parece haber identificado una nueva metafísica, una inusitada ciencia primera que nos permite explicar por qué alberga el hombre semejantes anhelos y sentimientos. Sería bello que pudiéramos abrazar lo divino y absoluto, el pulcro rayo de una luz incondicionada, en la intimidad de la experiencia estética, en el silencio estremecedor de una intuición insondable, pero el

hombre no puede renunciar a la razón, pues no puede renunciar al mundo, y la razón expresa la estructura del mundo en el lenguaje de la lógica humana.

Sólo cuando el hombre cree un mundo diferente, un mundo auténticamente nuevo, se habrá liberado de su sujeción a los cánones de la racionalidad, pero ese horizonte utópico quizás no sea nunca jalonado. Nada lograremos si nos limitamos a hundir la esencia de la religión en las profundidades de la psicología humana, pues la ciencia desentrañará los secretos del alma y despejará incógnitas que hasta ahora han servido como asideros para desafiar la razón. Además, la mente no se conforma con acudir a la religión, sino que ambiciona entender a Dios, lo divino, objeto por antonomasia del sentimiento religioso. Y sólo mediante la razón podemos tallar una imagen de Dios que sea digna del espíritu humano, instancia irredenta que no desiste de pugnar por comprender las complejidades y oscuridades del universo.

Hegel, lejos de interpretar la religión como un sentimiento, se afanó incansablemente en racionalizarla. Para él, la religión es una de las determinaciones supremas del espíritu, es la representación de un absoluto que en la filosofía se demudará en concepto. El espíritu ha recorrido una larga y laboriosa senda en busca de sí mismo, de su autoconciencia. La historia es así el crecimiento en la conciencia de la libertad que adquiere el espíritu, y la religión es una etapa necesaria en esta evolución inexorable hacia el absoluto, hacia el concepto de los conceptos, hacia la verdad como totalidad que supera cualquier escisión y cualquier antítesis entre lo finito y lo infinito.

Con anterioridad expusimos una serie de críticas legítimas a las principales tesis que arman el *corpus* hegeliano, pero llegados a este punto, es preciso reconocer que la filosofía de la religión de Hegel constituye una de las expresiones más aquilatadas de su sistema lógico y metafísico. La religión no se perfila como una añadidura interesada o como un detalle poco conspicuo, sino como la entraña misma del espíritu, como la representación del absoluto que sucede a su intuición artística y antecede a su conceptualización filosófica. Es entonces el penúltimo rostro de lo divino, de la autoconciencia plena, de la libertad verdaderamente infinita. Hegel se alza así como el último gran filósofo de la religión, como el postrero pensador occidental de relieve en cuyo sistema la religión ocupó un lugar neurálgico, armoniosamente integrada en el devenir ineluctable de un espíritu hambriento de una mayor conciencia de su propio ser.

El segundo tipo de explicaciones es de índole *psicológica*. Desde este marco, la religión se interpreta como un *a priori*, porque no se induce de la experiencia del mundo, de las vicisitudes históricas y sociales que atraviesa el hombre, sino que se contempla como una creación de la mente humana, motivada por temores o ansias que siembran en ella la fe en algún tipo de realidad sobrenatural.

Esta perspectiva la incoa brillantemente el filósofo Jenófanes (570-478 a.C.). De origen jonio, se trasladó a Elea, en la Italia meridional, tierra fecunda como pocas para la especulación metafísica, pues en ella descollaron Parménides y Zenón. La crítica del antropomorfismo religioso hunde sus raíces en la teoría del conocimiento que defiende Jenófanes, para quien las percepciones son relativas al sujeto que las recibe. Esta advertencia obliga a adoptar una actitud sumamente cautelosa ante los contenidos de las representaciones religiosas, que no hacen sino reflejar las percepciones subjetivas de los distintos grupos humanos: “los mortales creen que los dioses tienen

ropas y voces como ellos. Los etíopes los creen negros, los tracios con ojos azules y pelo rubio... Si los bueyes y caballos o leones tuvieran manos, y pintaran a los dioses, los representarían como caballos, los bueyes como bueyes”.

No una cabe una mejor recapitulación de la sospecha en torno al antropocentrismo de las imágenes religiosas. Las bajas o elevadas pasiones que exhibían los dioses homéricos y las deidades sobre las que versan las cadenciosas declamaciones de Hesíodo, su cólera, su amor, sus incorregibles traiciones, sus devanadas tentativas de seducir a humanos..., distorsionan, para Jenófanes, la verdad sobre lo divino, que, lejos de evocar un ser similar al hombre, sujeto a nobles virtudes o a vicios aciagos, apela a la naturaleza en su totalidad.

Como un Spinoza *avant la lettre*, Jenófanes identifica lo divino con la totalidad de la naturaleza, y en semejante precursor del *Deus sive natura*, la esencia de Dios adopta una forma esférica, cristalización del ideal griego sobre lo perfecto, acabado y gozosamente simétrico. Sin embargo, esta deidad panteísta no es radicalmente ajena al hombre; no es un totalmente-otro ni al mundo ni a la humanidad, pues manifiesta ciertos atributos reminiscentes de las facultades psíquicas de nuestra especie. Así, y según relata Diógenes, Jenófanes creía que el universo se hallaba ubicuamente permeado de intelecto, sabiduría y eternidad. En su devoción por la serenidad geométrica de la esfera, los griegos plasmaban la suprema armonía entre la parte y el todo, entre lo finito y lo ilimitado. Para Jenófanes, ese dios consustancial al cosmos lo ve todo y lo piensa todo, pero jamás se fatiga, ni siquiera como el Dios judeocristiano, que, exhausto tras consumir la fabulosa obra de la creación, necesitó descansar después de seis agitados días de trabajos intempestivos.

De la clarividencia de Jenófanes podemos extraer una importante lección para todo intento de reflexionar filosóficamente sobre lo divino: incluso en un marco deliberadamente no antropocéntrico, ha de figurar la conciencia, ha de perfilarse una instancia que contenga atributos análogos a los que posee un ser consciente. Del mismo modo que Spinoza concebía la sustancia absoluta como dotada de infinitos atributos, donde los principales son la extensión y el pensamiento (curioso, en cualquier caso, que no sea capaz de indicarnos qué otros atributos ostenta esa sustancia infinita; quizás porque no sean infinitos en número, sino únicos o, como mucho, binarios), Jenófanes precisa de un Dios investido de inteligencia, de una divinidad que no sea sólo materia, sino que asuma también las virtualidades del intelecto humano. Nos advierte, eso sí, de que nadie puede conocer a Dios, pero los vestigios antropomórficos no se desvanecen por completo en su filosofía. Tal es la irresistible fuerza del imaginario humano en todo el que se aventura a pensar las realidades últimas...

Los estoicos también propugnaron una visión panteísta de la divinidad. El suyo es un panteísmo trascendente e inmanente. Dios es la totalidad del universo, pero en su providencia ha diseñado un destino inexorable, urdido por las leyes ineluctables que arman el laberinto de la naturaleza. El *fatum* no es otra cosa que la actividad intrínseca del universo, imperecedera e inmutable. Cada hombre participa de ese logos universal en un cosmos eterno que constituye una auténtica ciudad, una verdadera patria¹²¹. Es

¹²¹ Una hermosa cita del emperador Marco Aurelio (161-180), quien, además de ser el hombre más poderoso de su tiempo, consiguió convertirse también en el más sabio, nos resume primorosamente esta perspectiva ecuménica del mundo auspiciada por los estoicos: “Al despuntar la aurora, hazte estas

la belleza del cosmopolitismo estoico, la grandeza de contemplar el universo como una *politeia* cuyo *Logos* sumo está diseminado en la racionalidad que habita en cada hombre, fracción de lo divino. Para Séneca, la virtud es la *recta ratio*, el amoldamiento al orden natural que impera en la escala cósmica, cuya adopción nos vincula al *Logos* supremo. El sabio se sobrepone a las pulsiones pasionales porque conoce la verdad sobre el universo, sobre su realidad y su devenir de acuerdo con una racionalidad irrevocable.

Esta insistencia en la vida virtuosa como florecimiento del hombre según los cánones marcados por la naturaleza guarda una estrecha semejanza con la visión que enarbola el taoísmo. ¿Y no nos habremos de rebelar contra una naturaleza ciega, atroz e indolente? ¿No conlleva la divinización del mundo la inevitable relativización de la fuerza del hombre para construir un mundo digno de su inteligencia?

Pese a las claras divergencias entre esta concepción filosófica y la teología de la creación, el cristianismo tomó de los estoicos importantes elementos de su ética, como el énfasis –de raigambre aristotélica– en la virtud, la valoración positiva del ascetismo, la afirmación de la futilidad de lo terreno, el acento en la necesidad de superar las pasiones, la aceptación resignada de lo que la naturaleza depara al hombre...

En el siglo III a.C., Epicuro, además de desarrollar una famosa filosofía ética que gravitaba en torno a la idea de un placer sabio, fue pionero en el estudio del origen de las creencias religiosas. A su juicio, toda religión procede del miedo a la muerte y al castigo y es una fuente de desasosiego e inquietud, por lo que daña funestamente el espíritu humano.

consideraciones previas: me encontraré con un indiscreto, un ingrato, un insolente, un mentiroso, un envidioso, un insociable. Todo eso les acontece por ignorancia de los bienes y de los males. Pero yo, que he observado que la naturaleza del bien es lo bello, y que la del mal es lo vergonzoso, y que la naturaleza del pecador mismo es pariente de la mía, porque participa, no de la misma sangre o de la misma semilla, sino de la inteligencia y de una porción de la divinidad, no puedo recibir daño de ninguno de ellos, pues ninguno me cubrirá de vergüenza; ni puedo enfadarme con mi pariente ni odiarle. Pues hemos nacido para colaborar, al igual que los pies, las manos, los párpados, las hileras de dientes, superiores e inferiores. Obrar, pues, como adversarios los unos de los otros es contrario a la naturaleza. Y es actuar como adversario el hecho de manifestar indignación y repulsa. Esto es todo lo que soy: un poco de carne, un breve hálito vital, y el guía interior. ¡Deja los libros! No te dejes distraer más; no te está permitido. Sino que, en la idea de que eres ya un moribundo, desprecia la carne: sangre y polvo, huesecillos, fino tejido de nervios, de diminutas venas y arterias. Mira también en qué consiste el hálito vital: viento, y no siempre el mismo, pues en todo momento se vomita y de nuevo se succiona. En tercer lugar, pues, te queda el guía interior. Reflexiona así: eres viejo; no consentas por más tiempo que éste sea esclavo, ni que siga aún zarandeado como marioneta por instintos egoístas, ni que se enoje todavía con el destino presente o recele del futuro. Las obras de los dioses están llenas de providencia, las de la Fortuna no están separadas de la naturaleza o de la trama y entrelazamiento de las cosas gobernadas por la Providencia. De allí fluye todo. Se añade lo necesario y lo conveniente para el conjunto del universo, del que formas parte. Para cualquier parte de naturaleza es bueno aquello que colabora con la naturaleza del conjunto y lo que es capaz de preservarla. Y conservan el mundo tanto las transformaciones de los elementos simples como las de los compuestos. Sean suficientes para ti estas reflexiones, si son principios básicos. Aparta tu sed de libros, para no morir gruñendo, sino verdaderamente resignado y agradecido de corazón a los dioses” (*Meditaciones*, libro II, 1-3). ¿Cómo no mostrar veneración hacia un hombre que, en las cimas de las potestades terrenales, fue capaz de concitar en su espíritu tanta sabiduría y de expresarla de forma tan magistral?

La desafortunada recepción de Epicuro, satanizado por sus enemigos filosóficos y religiosos, obsesionados por transmitir la imagen de un irresponsable y anárquico hedonista, adversario de toda moral y de todo ideal de virtud, no debe hacernos olvidar que en él encontramos a uno de los pensadores más profundos y honestos del mundo clásico. Negó las formas platónicas, la doctrina órfico-pitagórica de la inmortalidad del alma, la teleología cósmica común a Platón, Aristóteles y las escuelas estoicas..., pero ante todo afirmó la libertad del hombre y la necesidad de despojarse de cualquier atisbo de temor hacia los dioses. Proclamó el placer como bien supremo de la vida, mas habló de un placer inteligente y mesurado, guiado por la brújula de la prudencia y el faro de la rectitud. Propuso aprender a actuar rectamente no mediante la automatización de hábitos con los que nos hemos connaturalizado, como a veces se colige de la ética de la virtud aristotélica, sino a través de un conocimiento profundo del hombre y de los principios de la moral. También elaboró una sofisticada teoría de la evolución social y estudió cómo los hombres adquieren determinados hábitos de pensamiento que se transmiten irreflexivamente de generación en generación. Sólo el conocimiento podría emanciparnos de estas fatalidades congénitas, sólo la adecuada ponderación de los fines de la vida y de los mecanismos del universo nos convertiría en hombres libres.

El miedo a la muerte es la causa principal de la angustia humana; eliminarlo conduce a la liberación del hombre y permite acariciar el cielo de la dicha. En su *Carta a Meneceo* escribe: “cuando decimos que el placer es el soberano bien, no hablamos de los placeres de los perversos, ni de los placeres sensuales, como pretenden los ignorantes que nos atacan y desfiguran nuestro pensamiento. Hablamos de la ausencia de sufrimiento para el cuerpo y de la ausencia de inquietud para el alma (...). El sabio tiene opiniones piadosas sobre los dioses, no teme nunca la muerte, comprende cuál es el fin de la naturaleza, sabe que es fácil alcanzar y poseer el supremo bien, y que el mal extremo tiene una duración o una gravedad limitadas”.

Es común contraponer el atomismo mecanicista de Epicuro al panteísmo providencialista de los estoicos, pues, para estos últimos, los dioses, a pesar de ser entidades materiales, velan por el gobierno del mundo y estructuran la materia según un plan prolijo, equilibrado y sabio. Desazonador plan, sin embargo, pues consiste en leyes ineluctables, y poca diferencia existe entonces entre la perspectiva epicúrea y la estoica, al menos en lo que concierne a las posibilidades del hombre para sustraerse al irrevocable devenir de un universo sordo a sus aspiraciones...

Casi dos mil años más tarde, en *The natural history of religion* (1757), el filósofo e historiador escocés David Hume lanzará el inmisericorde flagelo de su crítica contra la religión como producto del egoísmo humano. La creencia en Dios brota de un inveterado narcisismo, pues el hombre primitivo se preocupaba por lo que le afectaba y prefería atribuir sus causas a deidades incognoscibles, concebidas a su imagen y semejanza. Buscaba así atraerse su favor. Para Hume, la psicología es la raíz última de la religión, que es “el sueño de hombres enfermos”. Muchas enseñanzas y prácticas religiosas no sólo son falsas, sino que son también inútiles y altamente dañinas, gérmenes de desequilibrio, miedo, tristeza y locura, obstáculos para la felicidad del hombre: un cúmulo de doctrinas viciosas que emponzoñan la mente. Además, la tentadora pulsión del fanatismo late en cualquier religión.

Próxima a la visión de Hume es la tesis de Ludwig Feuerbach. En *La esencia del cristianismo* (1841), el filósofo alemán examinará la fe en Dios como una proyección antropomórfica: el hombre atribuye a Dios todo aquello por lo que suspira ardorosamente y todo aquello que necesita para infundir esperanza en su vida. “*Homo homini Deus*”: Dios es un hombre duplicado, un hombre infinito y absoluto cuyo espíritu acrisola la totalidad de deseos y esperanzas que revolotean en el alma humana. Dios es la imagen del hombre (no a la inversa), y los misterios de las religiones, en particular los dogmas del cristianismo, no nos revelan nada sobre un conjeturado ser divino entronizado en cielos empíreos, sino que toda teología esconde en realidad una antropología. La Encarnación, la Trinidad, los sacramentos... no hacen sino desvelar la naturaleza más profunda del hombre, sus aspiraciones irredentas, su anhelo insumiso de una felicidad que le está vedada en la Tierra.

Para Feuerbach, la esencia de Dios es igual a la suma de la esencia del hombre y de la esencia abstracta del mundo. Dios es un compuesto de extensión y pensamiento, es un mundo humanizado, es un universo dotado de conciencia, es un hombre infinito que todo lo cubre con el inefable haz de su mirada; es física más antropología. La religión no se basa en razones necesarias, sino en deseos suficientes, y quien renuncia al anhelo no precisa de dioses. Al extirpar la pulsión desiderativa del corazón humano se extingue la llama de lo divino. La religión únicamente evoca un vasto y estremecedor soliloquio en el seno del espíritu humano. Este monólogo interior no se dirige a un ser distinto al hombre, sino que apela a las profundidades del alma humana. Dios como negación del hombre, Dios como hombre alienado, eclipsa las auténticas posibilidades de la humanidad. Expresa, sí, la sed de amor del hombre, pero lo que debemos hacer es luchar para que ese amor reine verdaderamente en el mundo, pues entonces no hará falta profesar fe en un Dios ilusorio oculto en arcanos cielos inaccesibles.

La crítica de Feuerbach posee una fuerza filosófica inaudita, y es en verdad complicado esquivarla desde un punto de vista teológico. La reducción antropológica de lo divino se basa en la evidencia de que la representación humana de ese ser hipotéticamente absoluto hunde sus raíces en el examen de nuestro propio espíritu, de nuestra propia subjetividad, de nuestro propio y fragmentario ser, aquejado de dolorosa finitud.

¿De dónde procede ese deseo de lo infinito, si somos finitos? Feuerbach sólo puede encontrar su fuente en el mundo, pues el mundo es infinito, el universo plasma la única materialización posible del evanescente espectro de lo infinito. Lo infinito ha de tener como referente el mundo, el único vestigio de lo ilimitado. Y, en efecto, Feuerbach es consciente de que el anhelo infinito exige un referente externo al hombre, porque es enormemente difícil explicar esa acuciante añoranza por lo infinito en un ser que es irremisiblemente finito¹²².

¹²² La extrañeza de que un ser finito sea capaz de alumbrar la idea de un ser infinito nutre el argumento ontológico en su versión cartesiana. Para el filósofo francés, Dios debe existir, porque un ser finito no puede albergar el concepto de un ser supremo, perfectísimo e infinito. La causa ha de tener igual o mayor realidad que el efecto, por lo que, para Descartes, Dios ha puesto la idea de sí mismo en el alma humana. El principio de que el efecto no puede tener más realidad que la causa sólo es verdadero en lo que respecta a la conservación de la totalidad de masa-energía implicada en el proceso de generación del efecto, pero no en lo concerniente a la forma adoptada por el efecto, que puede ser claramente más compleja, netamente superior a la estructura de la causa. En cualquier caso, y si nos atenemos a este

La tesis de Feuerbach puede incurrir fácilmente en una falacia de tipo genético, pues elucidar el origen de la idea de Dios nada nos dice sobre la existencia o inexistencia del objeto al que se dirige la proyección emanada de nuestra conciencia. Es posible que Dios sólo evoque una gratificante ilusión, pero Feuerbach no lo ha probado. Nuestro autor no sólo es incapaz de demostrar categóricamente la irrealidad de Dios, sino que su teoría tampoco esclarece por qué el hombre, irrevocablemente finito, siente la vigorosa necesidad de buscar a Dios y de proyectar los fondos abisales de su alma sobre un ser heteróclito, insondable y absoluto. Sólo un estudio más hondo de la naturaleza de la mente humana nos permitiría hacerlo. Claro, cabe también buscar un análogo no en el mundo, sino en el tiempo y en la prolongación a que puede someterlo la mente humana...

Para el Freud de *El porvenir de una ilusión*, la religión es una forma de neurosis colectiva que hunde sus raíces en el complejo de Edipo. Consiste en un reconfortante apego al padre, de reminiscencias infantiles. El hombre advierte su soledad y fragilidad en una naturaleza cruel y grandiosa, y ante este escenario apela a una figura protectora que sacie sus anhelos más íntimos y calme su desazón. En el capítulo tercero de la mencionada obra, escribe: “Como para la Humanidad en conjunto, también para el individuo la vida es difícil de soportar. La civilización de la que participa le impone determinadas privaciones, y los demás hombres le infligen cierta medida de sufrimiento, bien a pesar de los preceptos de la civilización, bien a consecuencia de la imperfección de la misma, agregándose a todo esto los daños que recibe de la Naturaleza innominada, a la que él llama el destino. Esta situación ha de provocar en el hombre un continuo temor angustiado y una grave lesión de su narcisismo natural. Sabemos ya cómo reacciona el individuo a los daños que le infiere la civilización o le son causados por los demás: desarrolla una resistencia proporcional contra las instituciones de la civilización correspondiente, cierto grado de hostilidad contra la cultura. Pero, ¿cómo se defiende de los poderes prepotentes de la Naturaleza, de la amenaza del destino?”

Para Freud, la respuesta es nítida: la religión proporciona semejante y consoladora defensa ante poderes que nos superan, pero conforme la razón humana se alza, victoriosa, sobre la hostilidad de la naturaleza y logra controlar las fuerzas del mundo y de la vida, la religión pierde su sentido y abona su condena a la desaparición¹²³.

principio, incluso en el sentido que parece brindarle el sabio francés, la idea de un ser perfectísimo e infinito emergerá como el efecto de otra idea perfectísima e infinita, pero idea al fin y al cabo. Lo importante será entonces investigar por qué la mente humana es capaz de generar esas ideas que desbordan el plano de lo físico.

¹²³ *Op. cit.*, 18. También podríamos incluir en esta tendencia a Bertrand Russell, en cuyo elocuente ensayo *¿Por qué no soy cristiano?* sostiene que la religión brota del miedo a lo desconocido: “La religión se basa, principalmente, a mi entender, en el miedo. Es en parte el miedo a lo desconocido, y en parte, como dije, el deseo de pensar que se tiene un hermano mayor que va a defenderlo a uno en todas sus cuitas y disputas. El miedo es la base de todo: el miedo de lo misterioso, el miedo de la derrota, el miedo de la muerte. El miedo es el padre de la crueldad y, por lo tanto, no es de extrañar que la crueldad y la religión vayan de la mano. Se debe a que el miedo es la base de estas dos cosas. En este mundo, podemos ahora comenzar a entender un poco las cosas y a dominarlas un poco con ayuda de la ciencia, que se ha abierto paso frente a la religión cristiana, frente a las iglesias, y frente a la oposición de todos los antiguos preceptos. La ciencia puede ayudarnos a librarnos de ese miedo cobarde en el cual la humanidad ha vivido durante tantas generaciones. La ciencia puede enseñarnos a no buscar ayudas imaginarias, a no

En definitiva, para las explicaciones psicológicas es la mente la que inventa la religión, apremiada por una necesidad emotiva, pues necesita aplacar su ansiedad y hallar el añorado consuelo. Podríamos inscribir a Kant en esta tendencia, porque la ética pertenece al orden de la psicología humana. Aunque él la vincule al reino eterno de los fines, a lo nouménico, a una ley universal que el hombre capta racionalmente pero que es irreductible al concurso de causas y efectos imperante en las procelosas brumas de lo empírico, no deja de reducir la religión a la moral, cuando el sentido del deber remite insoslayablemente a la psicología humana. Digamos que, para el filósofo de Königsberg, la religión no goza de plena autonomía, sino que se subordina irremisiblemente a la ética, a la razón práctica que percibe la ley moral.

En las explicaciones *exógenas*, la religión se interpreta como un fenómeno *a posteriori*, adventicio sobre la mente humana en virtud de causas históricas, económicas y culturales: como un producto social.

En el caso de los antropólogos Sir Edward Tylor y Sir James Frazer, la religión nace de la magia y se alza como una de las estrategias del hombre primitivo para conjurar a los espíritus que pululan por la naturaleza. La religión es sinónimo de ignorancia, porque el hombre primitivo desconoce el verdadero funcionamiento del mundo y, carente de una explicación científica, atribuye ciertos acontecimientos a causas sobrenaturales. Cree que los muertos aún duermen en una región ignota del espacio; instigado por la confusa relación que existe entre la vigilia y el sueño, piensa que, si bien el alma abandona el cuerpo, continúa vivificada en algún enclave misterioso, aunque retorna constantemente al mundo terrenal.

Para Émile Durkheim, la religión constituye el cemento social que vertebra la vida de un pueblo. Por tanto, la religión transparenta una conciencia colectiva, un conjunto de valores compartidos que subsumen las psicologías individuales en la totalidad del hecho social. A juicio del autor de *Las formas elementales de la vida religiosa*, la religión no es otra cosa que la adoración de la sociedad por ella misma, su culto autorreferencial, la necesidad que tiene el colectivo de venerarse y dotarse de estabilidad. La religión representa entonces una herramienta esencial para que la sociedad alcance un elevado grado de coherencia interna. Obedece, por tanto, a un imperativo del existir social, pero está destinada a desaparecer a medida que el progreso de la humanidad propicie el surgimiento de otras instituciones, como el Derecho, capaces de desempeñar un rol análogo al que ha jugado la religión a lo largo de tantos milenios.

Marx, por su parte, contempla la religión como el lamento del hombre ante las injusticias que oscurecen su existencia histórica. Como seductoramente escribe en su *Contribución a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*, “la miseria religiosa es, por una parte, la expresión de la miseria real y, por la otra, la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, así como es el espíritu de una situación carente de espíritu. Es el opio del pueblo. La abolición de la religión en cuanto dicha ilusoria del pueblo es necesaria para su dicha real. La exigencia de abandonar sus ilusiones sobre su situación es la exigencia de que se abandone una situación que necesita de ilusiones. La crítica de la religión

inventar aliados celestiales, sino más bien a hacer con nuestros esfuerzos que este mundo sea un lugar habitable, en lugar de ser lo que han hecho de él las iglesias en todos estos siglos”.

es, por lo tanto, en embrión, la crítica del valle de lágrimas que la religión rodea de un halo de santidad. La crítica no arranca de las cadenas las flores imaginarias para que el hombre soporte las cadenas sin fantasías ni consuelos, sino para que se despoje de ellas y pueda recoger las flores vivas. La crítica de la religión desengaña al hombre para que piense, para que actúe y modele su realidad como un hombre desengañado y que ha entrado en razón, para que gire en torno de sí mismo y por lo tanto en torno de su sol real. La religión es solamente el sol ilusorio que gira alrededor del hombre mientras éste no gira en derredor de sí mismo”.

En opinión de Marx, la religión brota de los condicionamientos económicos que afligen al hombre y parcelan la vida social en clases estratificadas y antagónicas. Subsistirá la religión mientras la vida humana no sea plenamente inteligible, mientras la explotación de unos hombres por otros la tiña de incomprensión y tinieblas. Con el amanecer de la sociedad sin clases, se desvanecerá el espectro religioso, porque el hombre ya no sufrirá esa división punzante en el seno de la comunidad humana y en el alma de cada individuo, en cuanto ser alienado por la injusticia económica. Históricamente, en las religiones ha cristalizado el dominio de unos hombres sobre otros, y la religión ha contribuido a apuntalar un sistema político y económico patentemente inhumano. El poder la ha instrumentalizado para anestesiar conciencias críticas y mantener al hombre en una arcadia ilusoria que mitigase sus ansias de transformación social.

Si para Durkheim la religión se deriva de la sociedad y para Marx es el fruto de las estructuras económicas, para Comte es el desenlace provisional de una evolución histórica ineluctable: la religión es una etapa transitoria pero ineludible en el desarrollo histórico de la conciencia humana. Así lo postula su famosa ley de los tres estadios, a la que ya hemos aludido.

Dentro de las corrientes exógenas también es oportuno mencionar a Max Weber. El gran sociólogo alemán formula una tesis irreconciliable con la visión marxista. En su opinión, la religión es una fuerza activa en la configuración de la historia; de hecho, ha moldeado la economía, y no a la inversa, porque el calvinismo habría sentado las bases del espíritu capitalista. No es entonces la economía la que fabrica la religión, sino que los credos pueden ser lo suficientemente vigorosos como para instaurar sistemas económicos diversos.

Para Weber, el ascetismo calvinista renuncia al mundo para controlarlo. Este desasimio, este alejamiento a un remansado encierro espiritual, permite en realidad poseerlo y organizarlo racionalmente. Como la fuerza retráctil del muelle, el asceta se abaja y retrae para luego expandir el radio de sus acciones. Más que al afán de lucro, el capitalismo responde a la búsqueda de rentabilidad, al deseo de ganancia siempre renovada, a la planificación para que el beneficio se convierta en una realidad sostenida. Racionalizar para incrementar exponencialmente la creación de riqueza.

Semejante organización racional del mundo del trabajo propicia traducir el conocimiento en acción, la teoría en praxis, la contemplación en alteración de la realidad. El desarrollo de la mente no hace entonces sino contribuir a ensanchar el círculo de la acción transformadora del hombre. La industria se separa de la vida doméstica y se elaboran eficientes sistemas de contabilidad racional. Todo el acervo de sabiduría matemática heredado del mundo antiguo, de egipcios y babilonios, de griegos y romanos, de indios y árabes, coadyuva así no sólo a aumentar el caudal de conocimientos,

sino a mejorar la organización de la sociedad e impulsar la economía. La empresa se constituye en persona jurídica, y se procede a una paulatina y hábil diferenciación entre el ámbito de lo privada y la esfera del trabajo libre. Patrimonio individual y patrimonio industrial se escinden, siempre en aras de una mayor eficiencia económica, de una posibilidad de beneficio sostenido que redunde en el perfeccionamiento del mundo, obra del Creador. Astutamente, la civilización occidental, sobre todo la de matriz protestante, se nutre así de las conquistas espirituales de otras civilizaciones en el dominio del conocimiento y de la técnica para apuntalar su propio sistema, a la larga el más eficiente en la creación de riqueza: el capitalismo industrial. El saber puro encuentra siempre un territorio de aplicación, y esta constante retroalimentación entre la teoría y la práctica afianza el abrumador e inexorable proceso de racionalización. Ya no son las costumbres o las arbitrariedades los únicos principios rectores de la vida individual y social, sino el estricto fervor racional, cuyas fuentes han de buscarse, para Weber, en el ideal religioso tan exitosamente predicado por el calvinismo.

El asceta aspira a controlar su propia vida; el ascetismo social de inspiración calvinista anhela racionalizar el mundo, someterlo a una rigurosa e implacable disciplina cuyo carácter sistemático garantice la *certitudo salutis*. La gracia no se obtiene ya a través de la magia sacramental, como en la Edad Media, sino mediante la escrupulosa obediencia de unas reglas ascéticas que auspician la vida renovada, la sobrenaturalización del hombre desde el trabajo honesto y la meticulosa disciplina interior.

Así, en el *Christian Directory* de Richard Baxter, predicador puritano inglés del siglo XVII, se nos advierte de que una hora desperdiciada es una hora usurpada a Dios. Como en la parábola talentos, el cristiano ha de extraer todo el jugo de los dones que Dios le ha otorgado. Frente a la ostentación de la riqueza y al arrogante desprecio por el trabajo manual que ofusca a la aristocracia, sobre todo a la católica, antigua casta guerrera, vestigio feudal inevitablemente hostil a las reformas y al progreso auténtico, el calvinismo aboga por la frugalidad y la asunción de un espíritu industrioso. Las sendas del ascetismo no discurren entonces por el abandono de la vida mundana, por el *contemptus* que había exhortado a los monjes a huir de las realidades terrenales, ensimismados en su venturoso estado de aislamiento beatífico, insensibles al rumbo de la historia y a las demandas de una condición humana en perenne y ansiosa búsqueda de crecimiento. En el calvinismo, el ascetismo se vive en el propio mundo.

Por supuesto, ese gran místico y reformador que fue San Ignacio de Loyola hablaba de la contemplación en la acción, y no son pocos los teólogos católicos que, en sintonía con la epístola de Santiago (tan vituperada por el mismísimo Lutero, quien la expurgó del canon), instaban a glorificar a Dios con obras. Pero es en el protestantismo donde el ideal de alabar al Creador mediante el trabajo adquiere una luz inusitada, verdaderamente rectora de la vida social

Sin embargo, Weber observa también el fenómeno religioso como una realidad pasajera en la historia humana, abocada a disolverse conforme la mente desencante el mundo y profundice en un irreversible proceso de racionalización, capaz de apropiarse de todas las esferas de la vida.

A la luz de las anteriores consideraciones, la constatación de que existen concepciones inconmensurables de la religión se impone sobre cualquier veleidad unificadora. La contemplación del fenómeno religioso como el reflejo de una dimensión inescru-

table del universo y de la conciencia y su interpretación como el producto de fuerzas sociales y económicas representan dos posturas difícilmente conciliables. Con todo, si nos remitimos a los datos empíricos proporcionados por la antropología cultural, podemos percatarnos de que unas constantes universales sazonan la historia religiosa de la humanidad. Por tanto, resulta más práctico y efectivo centrarse en el examen de estas características ubicuamente compartidas que enquistarse en interminables debates cuyo encono, a falta de evidencias experimentales inapelables, desemboca en disputas fútiles y en estériles oposiciones.

Del estudio de las diversas religiones surgidas a lo largo de la prehistoria y de la historia de la humanidad se desprende un conjunto de propiedades que nos ayudarán a definir la genuina esencia de este fenómeno. Para empezar, en toda religión acontece una búsqueda desaforada de sentido. El hombre palpa su soledad y su oscura pequeñez en un universo muchas veces hostil a sus intereses e inhóspito para sus aspiraciones más acuciantes. Conforme se desarrolla su capacidad reflexiva, conforme la corteza prefrontal adquiere las dimensiones relativas que hoy ostenta en nuestra especie¹²⁴, conforme la feliz imbricación de lenguaje e inteligencia fomenta un pensamiento que corona grados crecientes de abstracción, la pregunta por el significado de una vida abocada a la muerte emerge con su imponderable pujanza. Toda religión encarna así la ardorosa pugna por vislumbrar un sentido para la vida humana. En palabras del teólogo alemán Johann Baptist Metz, “la historia de la salvación es esa historia del mundo en la cual a las posibilidades de existencia humana vencidas y olvidadas, a las que denominamos “muerte”, se les deja entrever un sentido que no será revocado o suprimido por el curso de la historia futura”¹²⁵.

En segundo lugar, en el fenómeno religioso late siempre una idea de lo absoluto, de una realidad última y necesaria, de una parcela insondable e infinitamente profunda de cuyo núcleo el hombre sólo capta pálidos destellos. La conciencia de que subsiste un plano de la realidad trascendente a la experiencia cotidiana del hombre acompaña la búsqueda de sentido. En la esfera de lo tangible y temporal, el hombre no encuentra esa respuesta por la que suspira infatigablemente. Una mezcla de temor, esperanza y desbordamiento le obliga entonces a situar ese sentido en una provincia

¹²⁴ Me niego a suponer, sin embargo, que la religión y la mística emanen directamente de la excitación de ciertas áreas cerebrales. Los correlatos neurobiológicos de estas actividades de la mente quizás expliquen los elementos comunes compartidos por todas las experiencias religiosas y místicas (como los que tan prolijamente analizó William James en *Las variedades de la experiencia religiosa*), pero no sus peculiaridades, los matices deudores de la cultura y del propio desarrollo personal del sujeto que las alumbró. El cerebro está capacitado para la religión y la mística (su estadio más profundo y elevado), pero éstas sólo florecen en el espíritu de quienes, influidos por una cultura y una época, predisponen la totalidad de su persona a protagonizar este tipo de vivencias. Por ello, ningún místico es estrictamente comparable a otro, pues en todos brilla el astro de la creatividad. Podrán coincidir en motivos y en alegorías, podrán anhelar unirse fervorosamente a Dios y contemplar lo divino como una luz infinita y desbordante que anega el alma, pero el contexto espiritual y teológico del que se hallan imbuidas las visiones de Santa Teresa difiere esencialmente del que preside el éxtasis de un sufi o de un místico del *Advaita vedanta*.

¹²⁵ *La fe, en la historia y la sociedad: esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo*, 125.

ajena al mundo material o en un ámbito que al menos detente poder desmedido sobre la naturaleza y la historia.

En tercer lugar, el ansia de sentido y plenitud no se canaliza por cauces exclusivamente cognitivos. Desde su aurora, las religiones han integrado dos dimensiones definitorias del hombre: la corpórea y la espiritual. La religión no se ha revelado únicamente como una tentativa de conocimiento, por precaria que hoy se nos antoje; no ha restringido el radio de sus operaciones a ofrecer una contestación al interrogante sobre el origen del universo y el funcionamiento de la naturaleza, sino que ha incluido un aspecto emocional cuya viveza resiste cualquier clase de racionalización. La religión ha exhibido un polícromo espectro de rituales, invocaciones, cánticos, bailes y ceremonias que no hace sino dar cuenta de una faceta emotiva que es también parte constituyente del hombre. La religión ha abarcado lo racional y lo sentimental, lo cognitivo y lo estético, y, sobre todo, ha reconfortado al hombre con la esperanza de que su sufrimiento no transcurre en vano, y de que el silencio y la ceguera del universo no tienen la última palabra. En términos evolutivos, el actuar humano no se entiende sin analizar cuidadosamente esa vertiente emocional tan enraizada en nuestras estructuras cerebrales (concretamente en el sistema límbico).

Además, las religiones han tonificado el existir del hombre con una ética, con un código de conducta que fundía hábilmente los elementos más racionales con los más estrictamente emotivos. Al concertar lo más espiritual y lo más corpóreo del hombre, las religiones han sido muchas veces exitosas a la hora de aplacar una tensión irreprimible, que amenaza con escindir al ser humano en dos provincias atrocemente enemistadas. Gracias a su astuta fusión de emociones, razones y normas de comportamiento, las religiones han insuflado en el espíritu de los hombres una lógica, una visión integrada de la vida, un sentido y un proyecto sin el que (sobre todo en las etapas más arduas de nuestra andadura histórica) muchos individuos jamás habrían podido soportar los rigores de una existencia frecuentemente fría, desapacible y sorda a sus imploraciones más profundas.

4.3. EL PLURALISMO RELIGIOSO

Como criterio que elucide el carácter benéfico o dañino de las religiones y el incentivo de los individuos para adherirse a sus postulados podemos tomar su capacidad de expandir los horizontes de la imaginación humana, su potencial para enriquecer nuestra visión del universo y nuestra idea de nosotros mismos. Desde esta óptica, es indudable que la proliferación de distintos credos ha de ser bienvenida, por cuanto revela las diferentes perspectivas que puede adoptar la mente humana ante los misterios más inescrutables del mundo y de su propio ser.

Carecemos de evidencias racionales y empíricas que avalen las doctrinas de cualquier religión histórica. La mayor parte de sus explicaciones responden a elecciones arbitrarias asumidas por una determinada cultura, o al inexorable desarrollo evolutivo de la mente humana, errante por desiertos cognitivos hasta el descubrimiento de la inteligibilidad racional del mundo a través de la ciencia, o a intuiciones místicas que ciertos individuos aseguran haber recibido de lo alto, o a simples ficciones, o a meros agregados de influencias externas que ciernen sobre casi todos los credos la sombra

del sincretismo. Por todo ello, no tenemos más remedio que explorar la creatividad religiosa desde el ángulo de sus aportaciones al ensanchamiento de la conciencia humana, a su perfeccionamiento mediante símbolos susceptibles de multiplicar el alcance de su sensibilidad, su reflexividad y su ingenio.

Por supuesto, cabe una segunda regla de discernimiento, en la que también nos centraremos: el potencial ético de una religión. La religión “verdadera” será entonces aquella que ensalce al hombre, el credo que más le enseñe a amar, a interiorizar un sentimiento de compasión hacia sus semejantes, a vivir gobernado por ideales como la generosidad y la alegría... Ambas pautas para juzgar el valor de una religión no son incompatibles, sino que se retroalimentan. De nada sirve que una religión amplíe inconmensurablemente los resortes de la imaginación humana e impulse el progreso de las artes si no es capaz de infundir en sus fieles el suave soplo de la bondad, del amor y de la compasión: la luz de una ética universal que enderece el fuste torcido del espíritu y redima al hombre de las tentadoras pulsiones del egoísmo.

La religión, si no contribuye a elevar al hombre, no vale nada. Así, cuando meditamos sobre el inmenso dolor que iglesias, profetas y religiones han infligido en almas y cuerpos, sólo podemos preguntarnos cómo ha sido posible que, sobre pilares tan frágiles, sobre hipótesis tan implausibles, sobre ficciones históricas tan evidentes como las que sostenían muchos de estos credos, el más genuino anuncio de las grandes doctrinas espirituales de la humanidad (en el caso del cristianismo, el engrandecimiento del hombre mediante el amor) haya sido eclipsado por tantos oropeles, por tantos detalles vacuos, por tantas excrecencias jurídicas y políticas y por tantas ansias de poder; por semejante cúmulo de ornamentaciones que han oscurecido el contenido seminal de su mensaje más límpido y fecundo para el avance de la vida humana.

El estudio histórico-crítico de las sagradas escrituras muestra cómo la mayor parte de los relatos incluidos en estos libros son sencillamente ficciones destinadas a exaltar a un pueblo o a reivindicar un ideario. Pone de relieve cuán escasamente verosímiles son muchas narraciones evangélicas sobre Jesús de Nazaret, de cuya existencia histórica tan poco sabemos, pues la crítica histórica ha probado que ninguno de los cuatro evangelistas conoció directamente a Jesús y ha señalado cómo estos autores se amparan, mayoritariamente, en fuentes secundarias o en recreaciones plagadas de inexactitudes y atestadas de incongruencias geográficas y temporales¹²⁶.

¹²⁶ La evolución de la imagen de Jesús en los Evangelios no ha pasado inadvertida a los exegetas. Así, mientras que Marcos, a quien suele atribuirse el más antiguo de los evangelios, parece asumir una concepción adopcionista de Jesús (quien se habría convertido en Hijo de Dios en virtud del Bautismo), tanto Mateo como Lucas, redactados después de Marcos, confieren a Jesús un carácter divino desde el momento de su nacimiento; Juan, el más tardío, adelanta la divinización de Jesús y la sitúa en el contexto de la preexistencia eterna del Verbo. Desde la confusa teología de los Evangelios hasta la proclamación definitiva de la divinidad del Hijo en el Concilio de Nicea (325) transcurren casi tres siglos, un período repleto de turbulencias, inacabables disputas cristológicas y diversidad de interpretaciones, todas basadas en la lectura de los mismos textos neotestamentarios. Sería por tanto iluso pretender extraer una noción unificada de la naturaleza de Jesús, aunque quizás sea en la heterogeneidad de perspectivas y en la práctica imposibilidad de decidir cuál es más fiel a la verdad donde resida la riqueza hermenéutica de la primitiva tradición cristiana.

Por tanto, es enormemente desalentador constatar que, en el caso de algunas iglesias cristianas, las conclusiones de las investigaciones histórico-críticas no han penetrado con la suficiente fuerza en su espíritu como para vacunarlas contra el autoritarismo, la sed de dominio, la actitud arrogante y disuasiva de quien se cree poseedor único de una verdad de la que, después de todo, se halla tristemente alejado (porque en numerosos casos contradice flagrantemente los resultados más sólidos de la investigación científica e histórica), la rapidez en la condena y la lentitud en la comprensión, el lúgubre espectro de la discriminación contra las mujeres... Ciertamente, la belleza de las doctrinas más profundas y el testimonio de sus figuras más egregias, aureoladas con la luz de una santidad que desborda las angostas fronteras de una religión específica, por remitir al corazón mismo de la bondad humana, a un faro universal y enaltecido para todo hombre, no se ven enturbiadas por los errores históricos cometidos o por los crímenes perpetrados. Y, en efecto, sin el brillo de esta pureza de espíritu que han irradiado almas tan admirables y creativas, difícilmente habrían sobrevivido las religiones históricas.

Desde la dúplice perspectiva que acabamos de exponer, no es exagerado considerar la secularización europea y la consolidación del ideal de tolerancia como dos de las mayores conquistas espirituales de la humanidad. En aras del realismo, hemos de admitir que rara vez ha coadyuvado la religión al hermanamiento entre los hombres y a la búsqueda de la verdad. Las religiones han infundido esperanza y consuelo en el corazón humano, pero con frecuencia el precio ha sido demasiado elevado: intransigencia, dogmatismo, sectarismo... Europa ha logrado rescatar el fondo más auténtico de lo religioso, ese latido que vibra en cada credo y apela a una búsqueda total de conocimiento, amor y belleza, y lo ha traducido en términos universales, inteligibles para todo hombre con independencia de su cultura o de su adscripción a una confesión concreta. La filosofía ha destilado la esencia más sublime de la religión, la entraña que se sobrepone a oropeles históricos, a espurias motivaciones políticas, a miedos inveterados y a engaños patentes, y que en realidad desvela las ansias más íntimas del hombre.

Otras civilizaciones prestaron un servicio valiosísimo a la humanidad, pues inauguraron la senda de una racionalización de la naturaleza que liberaba al hombre del espectro opresivo de la mística, de un embrujo que, lejos de manifestar la hermosura y la magnificencia del universo, cercenaba nuestro deseo de conocimiento, oscurecía la investigación de la realidad y paralizaba nuestro ímpetu crítico.

Sin embargo, esta tendencia hacia una racionalización que emancipara al hombre de las cadenas de la ignorancia sólo se fortaleció con la creación de las ciencias experimentales, con el nacimiento de la economía moderna y con la separación entre la Iglesia y el Estado, fenómenos fundamentalmente acaecidos en la Europa moderna. Para ello, era inexorable que el hombre confinase la religión al ámbito de lo privado y se afanara en regir la vida social desde la razón pública, no desde tradiciones y costumbres consuetudinarias que secuestraban nuestras opciones de crecimiento ético e intelectual. Confesiones como el calvinismo fomentaron un sano individualismo, que manumitía al hombre de servidumbres gregarias, de docilidades regresivas normalmente camufladas tras la máscara de una ternura comunitarista que vetaba el libre desarrollo de las personas.

El progreso del hombre, el avance de su conocimiento y de su sensibilidad, requirió, por tanto, de una floreciente sociedad laica, donde la religión permaneciese liberada del poder político y vivificara el espíritu de cada individuo. La religión se fundió así con la libertad del corazón, con un fermento amoroso que se ha demudado paulatinamente en un credo despojado de intereses adulterados, en un mensaje que nutre almas y no instituciones: en una religión pura, no corrompida por la sed de dominio.

Desde entonces, y por primera vez en la historia de la humanidad, el hombre pudo vivir sin religión (al menos sin su faceta pública) y emprender la búsqueda de un sentido por sí mismo, sin la angustiada obediencia a instituciones confesionales que le privaban de su derecho a definir el rumbo de su propio existir. Esta tendencia no extirpó la religión del corazón del hombre, pero sí la acendró y la transformó en una dimensión verdaderamente espiritual, ajena a juegos políticos y a desbocadas ansias de poder. Hoy nos corresponde profundizar en esa tarea de rescatar lo divino, el anhelo de perfección, sabiduría y bondad que embriaga al hombre, de las garras de la propia religión.

La Europa de nuestros días presencia un escenario de diversidad religiosa y de irreversible secularización. Para entenderlo, conviene bucear en el itinerario histórico por el que han discurrido estos procesos, pues el estudio de las metamorfosis que ha experimentado la religión en Europa arroja una luz inestimable para comprender el desarrollo de la mente humana.

Como sucede en tantas otras parcelas del saber, nada resulta tan iluminador como contemplar los fenómenos con una aleccionadora perspectiva histórica, faro que disipa el espejismo adánico de un presente desvinculado del pasado. Creo que existe una verdadera evolución en el seno de la mente humana, y me rebelo ardorosamente contra la tesis de que existen unas categorías ineluctables cuyo influjo habría imperado en nuestro intelecto desde la Prehistoria. Admito, por supuesto, que determinadas ideas se repiten a lo largo de la historia, y defiendo la presencia de constantes universales en las culturas y en las religiones. Sin embargo, estoy convencido de que la mente es capaz de forjar nuevos conceptos y de abrirse a horizontes de reflexión inimaginables para nuestros antepasados. Aunque sigamos apegados a ciertas nociones profundamente enraizadas en el espíritu, cabe un crecimiento, un progreso, una elevación que, sin anular lo anterior, añada escalones en esa pirámide potencialmente infinita que nos conduciría hasta el conocimiento pleno y hasta la conciencia más aguda y penetrante.

El pluralismo religioso de nuestra Europa no representa un fenómeno totalmente novedoso en la historia occidental. El Imperio romano se caracterizó por tolerar en su seno una sorprendente diversidad religiosa, indudablemente motivado por razones políticas, como las ventajas de asimilar a los pueblos conquistados mediante la asunción de algunas de sus deidades y cultos. El resultado fue una exuberante y grumosa amalgama de tradiciones religiosas itálicas, griegas y próximo-orientales, donde la variedad de concepciones de lo divino era susceptible de tolerancia siempre y cuando no supusiera una amenaza patente contra el orden establecido. Roma exportó muchos de sus ideales, también religiosos, pero la inclusión de cultos exógenos y la vivacidad del sincretismo espiritual que anidó dentro de sus fronteras constituyen una manifestación precursora del pluralismo que prevalecerá en Europa siglos más tarde.

Por desgracia, la relativa tolerancia religiosa fomentada por los romanos se vio eclipsada con el advenimiento del cristianismo político. Un credo que, en sus inicios,

se alzó como una fe dotada de un inmenso potencial emancipador para los estratos oprimidos de la sociedad romana, como un auténtico soplo de subversiva esperanza insuflado en la desdichada existencia de tantos hombres y mujeres condenados a llevar la vida más precaria en la suntuosa pero cruel civilización romana, acabó por convertirse en la única doctrina religiosa oficial con el emperador Teodosio (347-395), quien en el 380 sancionó el Edicto de Tesalónica.

El Edicto de Milán del 313, promulgado por Constantino, había otorgado libertad de culto a los cristianos, pero esta confesión, en lugar de erigirse en salvaguardia del derecho de cada individuo a profesar las creencias de su elección, terminó por apuntalar el sistema político. El cristianismo se entronizó como la religión de un imperio agónico, cuyo eje se trasladaba a Oriente, a la majestuosa ciudad de Constantinopla, mientras que en Occidente yacía asediado por las embestidas de los pueblos bárbaros. De hecho, el triunfante cristianismo oficial ni siquiera toleró la disidencia interna. El arrianismo fue reprobado por el Concilio de Nicea del año 325, y la versión católico-ortodoxa del cristianismo se impuso como la única aceptable. La divinidad de Cristo, su consustancialidad con el Padre, que tan problemática habría resultado para teólogos anteriores (pienso en Orígenes de Alejandría, acusado –anacrónicamente– de subordinacionismo)¹²⁷, se definió como una verdad de fe. Quienes la rechazaron fueron satanizados por una agresiva política que capitanearon los propios emperadores romanos, ahora adalides de la pureza doctrinal del cristianismo, porque de su preservación dependía la unidad política.

Tras la muerte de Teodosio el Grande, acaecida el año 395, el Imperio se dividió entre sus hijos Honorio y Arcadio. La ya irreversible decadencia de Roma se agudizó

¹²⁷ Orígenes de Alejandría (185-253) fue una mente deslumbrante. Discípulo de Clemente de Alejandría y de Amonio Saccas, brillante exegeta (fue el autor de la monumental *Hexapla*, precursora de las biblias políglotas que recogía en seis columnas las seis principales versiones del texto veterotestamentario; su exégesis sigue los métodos alegóricos de Filón, tan divergentes de la interpretación más literalista propugnada por la Escuela de Antioquía) y fervoroso apologista del cristianismo (su *Contra Celso* da fe de ello), en él la síntesis entre cristianismo y filosofía griega alcanza unas cotas difícilmente superables. Condenado tres siglos después de su muerte, en el II Concilio de Constantinopla, su memoria fue sometida a toda clase de vejatorias humillaciones, con una saña y un encono sólo explicables desde la perfidia del *odium theologicum*, quizás el más letal de todos los odios, pues pretende legitimarse en razones sobrenaturales, ajenas a cualquier atisbo de evidencia y comprobación. La idea más hermosa y profunda que nos lega Orígenes es la de *apocatástasis pánton*: Dios ha permitido el mal con vistas al bien, luego el mal no puede prevalecer al final de los tiempos. Toda inteligencia retornará a su fuente primordial, que es Dios, e incluso el demonio se convertirá a la luz del bien. Esta esperanza en la eficacia salvífica universal de la obra divina, esta consideración del infierno como un enclave temporal cuyo fin es meramente purificador, suscitó numerosas condenas *post mortem* (como la del ya mencionado segundo concilio ecuménico de Constantinopla, la del IV concilio de Letrán y la del papa Benedicto XII). El celo por preservar la realidad del infierno sólo se comprende desde la necesidad de aterrorizar a la población con el miedo a los castigos ígneos deparados a quienes sucumban a tan misterioso y oscuro lugar. Esta plasmación de una irremisible venganza divina procede de concepciones arcaicas y es injustificable metafísicamente, pues ¿cómo un acto humano, intrínsecamente finito, que adolece de falta de información y que se circunscribe siempre al pequeño y temporal mundo de los hombres, puede acarrear una pena eterna? Además, si Dios es omnipresente, debería cubrir también el infierno con el haz de su presencia, luego ni siquiera en el infierno, en ese estado psicológico de alejamiento de la divinidad, se produciría un distanciamiento irrevocable entre Dios y los sentenciados a esa prisión atroz.

funestamente, y la separación entre las porciones occidental y oriental de un imperio que entonaba su canto del cisne selló también el distanciamiento teológico entre dos mundos, el griego y el latino, escindidos por lenguas y divorciados por tradiciones divergentes. Este proceso desembocaría en el cisma del año 1054, anticipado por las disputas entre los papas y el patriarca Focio en el siglo IX y consumado en tiempos de Miguel I Cerulario y el papa León IX. El episodio surrealista de las excomuniones decretadas mutuamente entre el patriarca de Constantinopla y el obispo de Roma rubrica una ruptura inevitable, fraguada durante siglos.

El ocaso del Imperio romano cedió el testigo a siglos de fragmentación política, social y cultural. En Occidente, el papado se había revelado como la única institución capaz de unificar a una Europa desgarrada por las invasiones bárbaras, nostálgica de su esplendor desvanecido y sumida en un doloroso proceso de declive y retroceso intelectual. Con un emperador desplazado a Bizancio, con un mosaico de reinos heterogéneos y enemistados, ¿quién, sino el papa de Roma, podía infundir unidad a Occidente? ¿Quién, sino la Iglesia latina, estaba en condiciones de preservar el saber atesorado por el mundo clásico? Sólo en la Baja Edad Media comenzaría Europa a recobrar el vigor perdido, tras siglos de guerra, provincialización, feudalismo y oscuridad donde sólo unas pocas figuras brillaron intelectualmente en un escenario despiadado, hostil a la ciencia y a la erudición.

La unidad religiosa de la Europa occidental se afianzó con la cruzada contra los cátaros y albigenses, de manera que en el siglo XIII, y sobre todo bajo el pontificado de Inocencio III (1198-1216), probablemente el papa que mayor poder político haya ostentado en la historia de la Iglesia (y un hombre tan ensobrecido como para proclamarse, frente a todo criterio evangélico, “Vicario de Cristo”), la Iglesia católica gozaba de una autoridad omnimoda. Ni siquiera el sacro emperador romano germánico, heredero de Carlomagno, osaba disputar la hegemonía del romano pontífice y de una sede, la romana, que “no puede ser juzgada por nadie” (el famoso principio “*Prima sedes a nemine iudicatur*”, que brota, en último término, de las falsificaciones medievales en las que se basa una parte nada desdeñable del Derecho canónico)¹²⁸, en

¹²⁸ Cf. S. Vacca, “*Prima sedes a nemine iudicatur. Genesi e sviluppo storico dell’assioma fino al decreto di Garaziano*”. Sobre el espíritu conciliar de la Iglesia antigua, cf. H.J. Sieben, *Die Konzilsidee der Alten Kirche*. Estas falsificaciones sirvieron también para legitimar el poder político de los papas en Italia. El caso más célebre nos lo brinda la apócrifa *Donatio Constantini*, elaborada probablemente en el siglo VIII y utilizada profusamente para sostener las reivindicaciones de Roma contra el emperador y contra el patriarca de Constantinopla. La laca más lacerante que deja el fanatismo no es otra que la negación de lo evidente. Cuando, gracias al trabajo de eruditos renacentistas como Lorenzo Valla, el fraude se hizo público, los pugnaces turiferarios de la apologética católica, lejos de ruborizarse y de disculparse por haber defendido lo indefendible durante tanto tiempo y por no haber promovido una investigación seria sobre la autenticidad de los documentos que esgrimían a favor de la primacía política papal, se atrincheraron en argumentos peregrinos, como por ejemplo la idea de que semejante engaño había sido urdido para preservar la libertad de la Iglesia con respecto a los poderes civiles. Habría que preguntarse si la Iglesia de Roma no se vio aún más esclavizada a su obscena y poco evangélica sed de poder temporal, y si la Iglesia primitiva, perseguida implacablemente por algunos emperadores romanos, en realidad no proclamó la fe con mayor audacia, pureza y veracidad. Además, si todas las iglesias del orbe hubieran emprendido falsificaciones similares para controlar vastas regiones y erigirse en Estados, ¿habrían sido más libres? ¿Libres, de qué? Claramente, las iglesias de la actualidad deberían de sentirse aprisionadas por no detentar ningún gobierno

un tenaz proceso de endiosamiento del papado y de separación concomitante de las máximas rectoras del Evangelio.

La historia de las reivindicaciones del obispo de Roma como pastor supremo del orbe cristiano es sumamente dilatada. En esta tortuosa senda, de comienzos bastante humildes, altivos corolarios y consecuencias muy negativas para la Iglesia universal (a día de hoy, pocos dudaría de que constituye el principal problema ecuménico¹²⁹, el obstáculo más grave para la unidad de los cristianos), la afirmación del primado petrino y del papa como su único depositario se tradujo paulatinamente en una reclamación creciente de atribuciones por el romano pontífice. El famoso versículo de Mateo 16, 18 (“Tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia...”), seguramente redaccional –pues ¿cómo pudo haber empleado Jesús, hablante de arameo, el término “Iglesia”?–, la Iglesia primitiva jamás lo habría interpretado como una prerrogativa del obispo de Roma. De hecho, las iglesias orientales siempre lo entendieron desde la óptica de la colegialidad episcopal (todos los obispos son sucesores de todos los apóstoles, incluido Pedro), aunque acabó por erigirse en clave de bóveda de la defensa papal de su superioridad jurídica y teológica sobre los demás jerarcas cristianos.

Este viraje, tan lejano del espíritu evangélico de comunión e igualitarismo que teóricamente habría prevalecido entre los discípulos de Jesús (quienes, desde luego, no se circunscribían al “grupo de los Doce”, sino que abarcaban a otros muchos se-

terreno sobre ninguna región, salvo la minúscula porción de territorio que posee la Ciudad del Vaticano. Pero no es necesario apelar a documentos patentemente falsos. Con la Biblia, la Tradición y la razón se han justificado perversidades tan atroces como la esclavitud (respaldada expresamente por papas como Nicolás V en su bula *Dum Diversas*; es cierto que algunos pontífices ulteriores se manifestaron enérgicamente contra el comercio de esclavos, pero hasta el siglo XIX ninguno condenó la esclavitud en cuanto tal, sino que la tomó por naturalmente legítima) y el odio a los judíos, por no hablar de doctrinas obsoletas como la condena radical de todo tipo de usura, que impediría el cobro de intereses y el consecuente nacimiento de las finanzas modernas. Esconderse, por tanto, en fórmulas blindadas, en reglas de fe y en supuestas tradiciones inveteradas simplemente oculta pobreza argumentativa y flagrante voluntad de preservación del *statu quo*. Una estrategia muy sutil para defender lo indefendible es la de enrocarse en las particularidades del dogma de la infalibilidad papal. Como prácticamente ningún papa ha hablado *ex cathedra* (en los últimos ciento cincuenta años, únicamente Pío IX para sancionar la infalibilidad y la inmaculada concepción de María y Pío XII para definir la ascensión de María en cuerpo y alma a los cielos), los incontestables errores en que han incurrido muchos romanos pontífices a lo largo de la milenaria historia de la Iglesia (como Vigilio, permanentemente confundido sobre el monofisismo, y Honorio I, condenado como hereje por el III Concilio de Constantinopla, en el contexto de la controversia monotelita) quedarían justificados porque, en efecto, no cumplían los criterios estipulados (¡por el papa, claro está!) para que se les considerase escrupulosamente infalibles. Pero si la infalibilidad sólo concierne a un pequeño número de dogmas cristológicos y trinitarios, así como a determinadas definiciones recientes, ¿para qué este alocado y estéril énfasis en promulgar toda clase de doctrinas sobre los más variados aspectos de la vida social e individual, a sabiendas de que, por ser perfectamente falibles, no pueden comprometer la conciencia del fiel? Como no han sido definidos infaliblemente, el católico no tendría por qué obedecer esas enseñanzas y debería desprenderse de cualquier sentimiento de culpabilidad por actuar en contra de la doctrina católica en ámbitos como el uso de métodos anticonceptivos. La deliberada ambigüedad del magisterio pontificio es un auténtico quebradero de cabeza para quien, en lugar de volver al Evangelio y afanarse en una religiosidad que, más allá de dogmas, soberbias e infalibilidades, busque lo divino en espíritu y verdad, prefiera seguir apegado a autoridades meramente humanas que se arrojan un poder que habría escandalizado al mismísimo Jesús.

¹²⁹ Cf. H. Fries, *Teología fundamental*, 581-604.

guidores del Nazareno, mujeres inclusive), desembocó en la hegemonía de la sede romana. Lejos del ideal de virtud cristiana, de un Jesús pobre y humilde que predicó la llegada inminente del Reino de Dios y anunció la buena nueva a los oprimidos, el papa, engañoso “*servus servorum Dei*”, se elevaba a las más excelsas dignidades terrenas y actuaba como un nuevo emperador romano. En este contexto, conviene recordar algo que la teología de la liberación ha puesto de relieve con especial énfasis: el rostro del Dios escondido se manifiesta no en el poder, en la gloria y en el triunfo, sino en el sufrimiento de los desheredados de este mundo, en la crispada faz de quienes padecen la injusticia y de quienes aún pueden mantener viva la llama de una esperanza firme en un mundo nuevo.

Mucho tendría que purgar la jerarquía de Roma por su insaciable y traidora sed de grandeza mundana, pues el enfrentamiento con el poder político era inexorable. Si, en los estertores del siglo XIII, el prestigio del papado parecía inexpugnable, la situación empezó a enviciarse durante el pontificado de Bonifacio VIII (1294-1303), a quien el mismísimo Dante condena al infierno en su *Divina Comedia*. Su enconado conflicto con Felipe IV de Francia, quien llegó incluso a ordenar que el obispo de Roma (prelado que, en un arrebatado de soberbia e irresponsabilidad, se había proclamado por encima de reyes y reinos) fuera encarcelado y azotado, marcaba el crepúsculo de una era, el triunfo del poder político de los monarcas y los Estados nacionales sobre la desconcertante mezcla de soberanía civil y espiritual detentada férreamente por los pontífices romanos desde Gregorio VII y sus bochornosos *Dictatus Papae*. El fulgurante éxito del Año Jubilar de 1300, en el que se cree que cientos de miles de peregrinos acudieron a la Ciudad Eterna y nutrieron el tesoro papal con generosas donaciones, quedó empañado por el languidecimiento del poder temporal de Bonifacio VIII.

La crisis del siglo XIV, con una Europa flagelada por epidemias, guerras y pobreza generalizada, conduciría al triste episodio del Cisma de Occidente. Desde 1378 a 1417, las disputas entre los pretendientes al papado (hasta tres cardenales reclamaron simultáneamente su derecho a ocupar la cátedra de Pedro en Roma, Aviñón y Pisa) asestaron un golpe mortal al prestigio del papado, lo que desató irremisiblemente el declive de la Baja Edad Media. Es en este contexto donde se agudiza la polémica entre papistas y conciliaristas como Juan Gerson (1363-1429), canciller de la Universidad de París. Los últimos obtuvieron una sonora victoria en el Concilio de Constanza (1413-1418), pues fueron precisamente las tesis que abogaban por la supremacía del concilio sobre el obispo de Roma las que salvaron al papado de la profunda crisis en que se hallaba inmerso. La tragedia política de la Iglesia propició, paradójicamente, la aurora de una edad nueva que favorecería inconmensurablemente el progreso del hombre hacia el conocimiento, la libertad y el bienestar material.

Lutero rubricó la quiebra de la unidad religiosa de Europa. Era el requisito indispensable para el florecimiento de un humanismo de la libertad, capaz de rescatar el más prístino espíritu evangélico de las garras de la avidez de poder que había secuestrado el alma del papado. Por tanto, no sería osado sostener que el fin de la Edad Media (fenómeno que, por supuesto, no se cernió como un ocaso súbito, pues sólo unos pocos individuos esclarecidos fueron verdaderamente conscientes de que había amanecido una nueva época) lo selló, más que la conquista otomana de Bizancio en 1453 o el

Descubrimiento de América en 1492, el inicio de la Reforma en 1517, gesta que tiene como protagonista indiscutible a Martín Lutero.

Este díscolo agustino alemán nacido en Eisleben en 1483, coetáneo de San Ignacio de Loyola pero impulsor de una reforma religiosa de signo muy diverso a la del gran místico y religioso español, merece un puesto de honor en la historia de la humanidad. Lutero no aspiraba a fundar una iglesia, sino a purificar la ya existente. Pero la terquedad de los papas soliviantó a Lutero. No le dejó otra solución que escindirse del catolicismo y constituir una nueva comunidad de fieles, anheloso de regresar a las fuentes primigenias del cristianismo, más allá de dogmas, tradiciones y potestades. Como escribe Richard Friedenthal, “nada distaba más del pensamiento de Lutero que transformarse en un rebelde. Era fundamentalmente conservador y en muchos aspectos continuó siéndolo (...). Pero vivió en una era furiosa y rebelde, y se convirtió en su hijo más ilustre, en un revolucionario como pocos ha conocido el mundo”¹³⁰.

Es cierto que la reforma de la Iglesia había comenzado con anterioridad a Lutero. Los concilios del siglo XV, sobre todo Constanza, Basilea y Florencia, habían abogado por enderezar la Iglesia “*in capite et in membris*”, y movimientos como la *devotio moderna* en el Norte de Europa, el humanismo de Lefèvre d’Étaples en Francia y las políticas reformistas del cardenal Cisneros en España apuntaban, inconcusamente, en esa dirección. Sin embargo, sus esfuerzos no fueron lo suficientemente incisivos como para corregir uno de los problemas fundamentales que afrontaba el catolicismo: el autoritarismo papal y la sumisión vergonzante del pueblo fiel a los dictados de la jerarquía. Por bienintencionados que resultaran los propósitos de muchos reformadores, ansiosos de expulsar el espectro de la corrupción de todos los estamentos eclesiales, el impedimento era estructural, pues era el propio concepto de Iglesia y de cristianismo lo que debía transformarse para retornar al espíritu del Evangelio.

Por tanto, y aunque un papa de la rica e influyente familia de los Médici, León X, no hubiera decidido construir la fastuosa y deslumbrante Basílica de San Pedro, que hoy concita una admiración ubicua por su belleza y magnificencia, una reforma como la emprendida por Lutero se habría desencadenado tarde o temprano. La inmoralidad, el engaño, la mercantilización del nombre de Cristo y de su voluntad salvífica, la escandalosa vida de papas, cardenales y jerarcas que habían entregado su corazón al lujo más indecoroso... eran sólo las gotas que colmaban un vaso ya rebosante de indignidades e insultos a la memoria de ese rabí de Galilea que murió crucificado y que caminó junto a los humildes y desposeídos de este mundo. El problema más acuciante estribaba, en consecuencia, en una comprensión errónea de la naturaleza del designio divino sobre la Iglesia, pues esta teología deficiente servía como respaldo ideológico para sustentar semejantes arbitrariedades e injusticias.

Algunos autores que se han adentrado en la figura seductora y contradictoria de Lutero han subrayado su papel como padre de la modernidad. En palabras de Hans Küng, “todo estaba preparado para un cambio de paradigma, pero se necesitaba a alguien que presentara de forma creíble el nuevo paradigma. Él era un pequeño monje y se convirtió en una figura profética que hizo época (...). Aunque este joven doctor en teología no se consideró en un primer momento como profeta, sino como maestro de

¹³⁰ Luther. *His life and times*, 107.

la Iglesia, supo captar de forma intuitiva-inspiradora el exaltado afán religioso de la postrera Edad Media, y supo percatarse de las vigorosas fuerzas positivas contenidas en la mística y en el humanismo, también en el nominalismo y en la piedad popular, supo recoger, purificar, centrar con perseverancia en su personalidad genial, de fe profunda, todos los movimientos reformistas frustrados y, al mismo tiempo, expresarlos con una fuerza de expresión inaudita¹³¹.

Con Lutero cambia el espíritu de Europa, metamorfosis que era inevitable y que respondía a la propia evolución del conocimiento, de la ciencia y de la autoconciencia humana. La relación entre Dios y el hombre no podía yacer mediada por instituciones, sacramentos y potestades terrenas; menos aún por una teología avasalladora cuyas fórmulas, de inspiración filosófica griega, en la mayoría de los casos nublaban el significado más fúlgido y personal del Evangelio. Lo importante, para Lutero, no es la naturaleza última de Cristo, la unión hipostática entre las personas divina y humana, los cuatro adverbios de Calcedonia o las abstrusas categorías utilizadas para racionalizar la Trinidad: lo que verdaderamente importa es quién es Cristo para mí. Este giro copernicano en el entendimiento del Evangelio, sólo equiparable al que protagonizarán Descartes y Kant en el ámbito de la filosofía, inauguraba un nuevo concepto de cristianismo. Las famosas cuatro cláusulas de Lutero (*sola fides, sola gratia, sola Scriptura, solus Christus*) no hacen sino buscar la esencia del cristianismo como revelación libre y gratuita de Dios al hombre, como un don que no puede ser raptado por autoridades eclesíásticas o civiles, sino que ha derramar su savia sobre todo espíritu que se preste a escuchar la palabra de un Dios infinitamente generoso con sus criaturas. Este énfasis en la subjetividad, la sana acentuación de una llamada directa de Dios a cada hombre, únicamente justificado por su fe, esta convicción de que todos somos profetas, reyes y sacerdotes, plantó la semilla para la emancipación religiosa de Europa.

A día de hoy, Lutero podrá parecernos atrabiliario, radical, impetuoso y cruel, aquejado de innumerables incongruencias y apegado todavía a miedos y complejos de culpabilidad que representaban la herencia más tenebrosa del alma medieval, pero si contemplamos con perspectiva la figura de este egregio reformador religioso, ¿cómo no descubrir en él la huella de un auténtico pionero, la febril desmesura de un liberador del espíritu occidental, de un creyente profundo que no temió alzarse contra los mayores poderes de su época, ya fueran papas o el mismísimo emperador Carlos V, y que profesó una confianza indestructible en la Biblia y en la razón humana más allá de concilios, sínodos, definiciones, bulas y encíclicas?

Pocos como él percibieron con tanta hondura que la contradicción anida irreparablemente en el espíritu del hombre, justo e impío al unísono, luminoso y oscuro, santo y pecador, pero ante todo criatura de Dios, hechura de sus manos. Su contraposición entre la teología de la gloria y la teología de la cruz ha caracterizado el pensamiento cristiano, y en su amor por la cruz sentimos ese escándalo al que se refería San Pablo en 1 Co 1,23. El cristianismo no es la religión del Dios excelsa que mora en las alturas más recónditas. Lutero no se limita a entonar alabanzas al arquitecto de este universo, que llena cada rincón del cosmos con el rocío de su sabiduría, sino que venera al Dios crucificado, al Dios humanizado, al Dios abajado, al Dios humillado, al Dios que es

¹³¹ *El cristianismo*, 536.

historia. No es de extrañar que Hegel, quizás el último gran filósofo cristiano que ha conocido Occidente (“cristiano” porque el contenido de esta religión ocupa un papel central en su sistema filosófico, sin ser un mero revestimiento decorativo), concibiera el itinerario del espíritu universal como una pasión rediviva, como un calvario que exige sacrificio, negación y muerte, como la inserción de lo eterno en el barro y en el lodo de la historia, a fin de alcanzar la gloria sólo después de haber transitado por sendas plagadas de sufrimiento.

Dos fueron las consecuencias inmediatas de la Reforma desatada por Lutero: las guerras de religión, que desangraron Europa durante casi un siglo, y la Contrarreforma católica impulsada por el Concilio de Trento (1547-1562), sínodo convocado por el emperador Carlos V, pues el papa Paulo III (Alejandro Farnesio) estaba más preocupado por intrigas políticas y por la prosperidad de sus retoños que por abordar el mayor desafío que había experimentado la Iglesia en varias centurias. Aunque el catolicismo –sobre todo nuevas órdenes religiosas, como la Compañía de Jesús– manifestó un inequívoco afán reformista y una búsqueda de la pureza evangélica, el estímulo fue insuficiente, y sólo con el Concilio Vaticano II, ya en pleno siglo XX, conseguiría ofrecer una respuesta a la altura de lo que había supuesto el mensaje de Lutero.

Sin la Reforma de Lutero, sin el doloroso vía crucis de las guerras de religión y el agotamiento teológico de una Europa en ruinas, difícilmente habría emergido el espíritu de la tolerancia y la estela de una paulatina y redentora secularización, capaz de liberar el cristianismo de tentaciones políticas para recuperar su espíritu más genuino y humanizador. Lentamente, y no sin superar inmensos obstáculos, las naciones europeas más avanzadas se acostumbraron a tolerar la coexistencia de diversas perspectivas religiosas, mientras que otros países se enquistaron en posicionamientos intolerantes que los condenaron a un atraso secular con respecto a sus vecinos septentrionales. Las naciones que propiciaron una mayor heterogeneidad de ideas, creencias y cosmovisiones protagonizaron un paso firme hacia la industrialización, el crecimiento económico y el desarrollo científico; por el contrario, otros países permanecieron aletargados, enclaustrados en ostracismos atávicos y en arquetipos anacrónicos que paralizaron su desarrollo e impidieron que el espíritu democrático y liberal echara raíces sólidas en su suelo.

Llegados a este punto, surge una pregunta pertinente, sobre todo a colación de los trabajos del egiptólogo y filósofo alemán Jan Assmann. El interrogante podría formularse así: ¿es el politeísmo la única garantía de tolerancia religiosa? ¿El monoteísmo conduce inexorablemente a la intransigencia dogmática y a la uniformidad religiosa?

El vínculo entre monoteísmo y violencia es evidente, pero sería injusto concentrar el fervor incriminatorio en determinadas confesiones religiosas, como si fueran las únicas culpables de haber alimentado un impulso que, por desgracia, late en los fondos abisales de la naturaleza humana desde tiempos remotísimos. El hombre ha sido y es intrínsecamente violento. Las venturosas arcadias de paz que florecieron en algunos períodos históricos constituyen episodios fortuitos, paraísos efímeros e incluso anecdóticos. Cuestión distinta es si esta enigmática predisposición a la violencia, virus que aboca a la humanidad a sumirse en innumerables y desgarradores enfrentamientos consigo misma, cederá finalmente el testigo a otra naturaleza, emancipada ya de tan atroz esclavitud, quizás gracias al efecto benéfico de la cultura y, por qué

no, de un conocimiento más avezado de la genética y de las proclividades biológicas fundamentales que lastran el progreso de nuestra especie. Pero hasta que arriben esas naves, lo honrado será admitir no sólo que la violencia antecede y acompaña al monoteísmo, sino cuán extremadamente difícil es demostrar que otras perspectivas religiosas (animismo, politeísmo, henoteísmo...) hayan permanecido purificadas de esta aciaga mancha congénita que salpica al hombre.

Por supuesto, algunos credos han exacerbado nuestra propensión a la violencia. Desde concepciones excluyentes del universo y de la vida no han tenido reparos en infligir sufrimientos inenarrables a quienes han caído bajo su férula. Pero el misterio más acuciante reside en las causas más hondas de esta fatal inclinación a la agresividad que ofusca la historia: ¿por qué nuestra inclinación al mal?; ¿lograremos extirparla?

En cualquier caso, sería ilusorio negar que toda clase de monoteísmo intelectual (esto es, de una doctrina que, falta de evidencias, se erija en verdad universal y única) amenaza con ahogar las energías creativas de la mente, pues no hace sino condenar a los hombres al agujero negro de la intransigencia, el fanatismo y el sectarismo. El monoteísmo religioso, ya sea judío, cristiano o islámico, aunque ocasionalmente haya tolerado grados de disidencia teológica en su seno, por lo general ha combatido tenazmente cualquier síntoma de libertad de juicio, cualquier atisbo de actividad crítica encaminada a cuestionar el valor y el alcance de sus doctrinas. El ensañamiento con los disidentes se hizo particularmente doloroso en el cristianismo europeo, al menos hasta el triunfo de los ideales humanistas de la Ilustración. De hecho, decretó unos criterios teológicos tan rígidos que era prácticamente imposible para una conciencia dotada de sentido crítico no caer presa de la difamatoria acusación de “herejía”, pues las definiciones dogmáticas abarcaban tantos y tan ínfimos detalles sobre casi todas las esferas de la fe y de la moral que sólo un milagro podía propiciar la coincidencia, punto por punto, entre un pensamiento libre y honesto y lo estipulado por la Iglesia.

Los monoteísmos ideológicos, como el fascismo y el comunismo, ideologías que han sembrado tanto odio y han infligido tanto sufrimiento, también se han esforzado en mutilar cualquier manifestación discrepante, muchas veces de forma violenta, herencia del peor furor admonitorio practicado por los credos monoteístas. El hombre sólo debe obediencia a la verdad, y la verdad es inagotable, potencialmente infinita, capaz siempre de depararnos constantes y copiosas sorpresas. Incluso ante la verdad empírica y racionalmente demostrable, como la que nos revelan las ciencias naturales, cabe desacuerdo, una sana y legítima oposición susceptible de impulsar el progreso científico. ¿Cómo no tolerar entonces la disidencia religiosa e ideológica, cuyas enseñanzas suelen responder a designios arbitrarios de individuos que se consideran ungidos por los dedos de un dios o las manos de un destino eterno? Una sociedad ocluida sobre sí misma, sorda ante ideas externas, embebida de una fe irracional en la posesión de la verdad plena, mutila la búsqueda del saber, del perfeccionamiento y de la libertad; es una sociedad inhumana.

Una cultura que confiere a sus miembros grandes espacios de autonomía donde definir su propio proyecto vital, donde perseguir el conocimiento por sí mismo y contribuir a enriquecer la sociedad con su huella singular e indeleble, reniega necesariamente de cualquier clase de monoteísmo oficioso y se abre decididamente a la pluralidad de ideas, sometida al único criterio del respeto a una verdad que jamás se impone virulentamente, sino que vence con la incandescencia de sus solas fuerzas espirituales.

Debemos preguntarnos cómo podría progresar el hombre si no dispusiera de resortes de crítica, de negación, de relativización de lo dado y de preconización de lo novedoso, de rebelión contra lo establecido y de contraste entre unas convicciones y otras.

Desde el alba de la conciencia sabemos que sin dialéctica no cabe evolución hacia una meta más elevada, más digna de la humanidad. Este proceso no tiene por qué discurrir a través de cauces violentos, pero, dada la finitud de la conciencia humana, es siempre preciso contar con espacios de disensión bajo cuyo auspicio florezca una inspiradora variedad. En arcadias imaginarias o paraísos edénicos, falsamente uniformizadores, la mente se ofusca; carente de sugerencias y estímulos, se impide a sí misma profundizar en la infinita verdad sobre el ser, el mundo y la vida.

4.4. DIFICULTADES METAFÍSICAS DE LAS GRANDES RELIGIONES

Con el objetivo de simplificar una temática de estudio tan inabarcable como subyugante, limitaremos la brevedad de nuestra crítica a la exposición de los fundamentos metafísicos sobre los que descansan las grandes religiones universales de nuestro tiempo.

No se trata, por tanto, de una descripción aséptica de sus principales doctrinas y de la cosmovisión subyacente a sus enunciados teológicos, sino de una tentativa de mostrar las insuficiencias filosóficas inherentes a cualquiera de ellas, como exhortación a reflexionar más allá de todas las tradiciones religiosas para emprender, desde una perspectiva más amplia y una convicción más profunda, la búsqueda libre y puramente racional de esa realidad absoluta, inefable y última que palpita en el corazón de todos los credos de la Tierra. Nos detendremos, así pues, en las siguientes grandes religiones: hinduismo, budismo, confucianismo, judaísmo, cristianismo, islam y bahaísmo.

El hinduismo

El hinduismo ostenta el mérito de constituir una de las religiones más antiguas del mundo. Sin embargo, la evolución del *Sanatana Dharma* (“la ley eterna”) ha sido azarosa y resulta enormemente complicado colegir un *corpus* doctrinal sistemático, análogo al que enarbolan las religiones monoteístas.

La síntesis hindú, consolidada aproximadamente a finales del primer milenio antes de Cristo, período previo al inicio de la ilustre dinastía de los Gupta (una edad de oro en la historia de la India que se prolongaría hasta el siglo VII d.C. y en la que este subcontinente coronó cimas brillantes en campos como la tecnología y las matemáticas), incorpora dos elementos fundamentales: los que procederían de los pueblos autóctonos del valle del Indo, artífices de prósperas y populosas ciudades (la civilización de Harappa sería de uno de los ejemplos más conspicuos, con urbes como la enigmática Monhejo Daro) y creadores de afianzados cultos a la fertilidad agrícola, y los que habrían sido introducidos por los arios de las estepas de Asia central que invadieron la India hacia el año 2000 a.C.

Si la religiosidad de los nativos gravitaba en torno a la madre tierra, la fertilidad y la introspección reflexiva, los arios habrían importado el factor uránico, el culto al cielo, el fuego y la luz, y habrían establecido el sistema de castas y la práctica de los sacrificios animales. Los *Vedas*, los escritos sagrados más antiguos del hinduismo, habrían empezado a redactarse a comienzos del II milenio a.C. En los *Upanisads*, escritos sánscritos que suelen datarse en el siglo VII a.C., el hinduismo configura una elaborada metafísica introspectiva y cosmológica en los que se acentúa la importancia del ensimismamiento ascético.

El acendrado politeísmo de los nómadas arios habría desembocado gradualmente en una extraña mezcla de monoteísmo cósmico y politeísmo práctico, aleación religiosa cercana al henoteísmo, donde lo Uno se concibe como una realidad sempiterna de la que emana la multiplicidad, sumida en ciclos que guardarían estrechas resonancias con sístoles y diástoles periódicas protagonizadas por el gigantesco corazón cósmico, condenado a un perpetuo latir. Así, el problema inveterado de la razón humana, la integración de unidad y multiplicidad, se resuelve a través de una yuxtaposición de perspectivas en cuyo seno lo uno goza de primacía, como fuente originaria de la diversidad. Lo Uno-vacío, impelido por su propia energía, se divide a sí mismo y da lugar a la sublime efervescencia del mundo empírico, condensado en dos parcelas principales: la del *purusha* (el espíritu) y la del *prakriti* (la materia). Por supuesto, esta doctrina recuerda a la elaborada metafísica emanacionista gestada por Plotino y Escoto Eriúgena (o, en la modernidad europea, por Schelling, Hegel y, con anterioridad, la cabalística judía del *zim zum*).

Cada ciclo cósmico de expansión/contradicción consta de tres etapas básicas (el célebre *trimurti*): la creación, gobernada por Brahma, la conservación, regida por Visnú, y la destrucción, presidida por Shiva. Visnú se vale de distintos avatares para enderezar el orden del mundo empírico. Krisna, su octavo avatar, es el más relevante. El *Bhagavad-Gita* (IV, 7-8) le atribuye las siguientes palabras: “Siempre que la rectitud decae y aumenta la injusticia, yo me manifiesto; y para la protección de los virtuosos, la destrucción de los viciosos y el restablecimiento de la rectitud, yo me encarno de era en era”.

Conviene indicar que el hinduismo, carente de fundador, profeta o dios único compartido (algunos hindúes ni siquiera son teístas), pero aderezado con elementos comunes como la cosmogonía, la veneración de determinados escritos sacros y la práctica de ciertas ceremonias, rituales y peregrinaciones, representa más un modo vida que un credo, una ortopraxis más que una ortodoxia. Son tantas las corrientes culturales en él confluyentes que muchas veces el vocablo “hinduismo” responde más al ímpetu clasificatorio de los eruditos europeos que a un ejercicio de estricta precisión terminológica, histórica y antropológica. Además, muchos filósofos occidentales, embelesados por el misticismo que permea los escritos de escuelas como la del *Advaita Vedanta* y las sofisticadas especulaciones de Sankara, han olvidado que este fenómeno no es ubicuo en el hinduismo, pues en su seno conviven posiciones tan dispares como el monoteísmo, el henoteísmo, el politeísmo, el panteísmo, el panenteísmo (la idea de que “todo es en Dios”), el pandeísmo (la aceptación de un Dios que, en el acto creador, decide fundirse con el mundo), el monismo e incluso el ateísmo...; en suma, todos los

conceptos posibles alumbrados por la mente para explicar lo inexplicable resplandecen en esta antiquísima religión.

Concentraré mis críticas no tanto en factores sociales dramáticamente contrarios al ideal humanista, como el sistema de las castas (del que eminentes hindúes, como el Mahatma Gandhi, se distanciaron rotundamente), sino en la metafísica subyacente al hinduismo.

La dificultad más llamativa emerge precisamente de la ambigüedad conceptual del hinduismo. Si optamos por ceñirnos a la más pulcra y aquilatada metafísica que exhiben los *Upanisads*, una de sus ideas principales apela a la posibilidad de alcanzar una razón omniabarcadora, facultad que examinaría holísticamente la realidad y descubriría la unidad última que todo lo vincula con todo de manera inextricable. Esta tesis, por bella y embriagadora que se nos antoje, se sitúa en las antípodas del método científico y del correcto uso de la racionalidad humana.

El hombre avanza por las procelosas sendas del conocimiento no mediante integraciones holísticas, a través de síntesis precipitadas y superaciones hipotéticas de la disyuntiva fundamental entre el ser y el no-ser (o, en el orden noético, entre la verdad y la falsedad), sino mediante el empleo adecuado de una razón analítica y discursiva, cuyo brío descarte las alternativas erróneas o menos probables y conviva gozosamente con la finitud, con la parcialidad en el profundo océano de nuestro conocimiento de una verdad siempre desbordante, con la perenne necesidad de cuestionar lo dado, tradiciones y veneraciones inclusive. En lo infinito todo cabe, pero semejante infinitud amorfa, atalaya predilecta de toda alma devorada por el celo de sus pulsiones místicas, diluye la pujanza del pensamiento, condenado a suspender juicios y a detener el proceso del conocimiento, ahogado en fáciles armonizaciones que sólo llevan al engaño y a la precipitación. Es el problema de toda apelación a lo infinito: permite demasiado pero aclara muy poco; si no es estudiado analíticamente –como hizo el matemático Cantor al distinguir entre diversos tipos de infinito–, termina por ofuscar el pensamiento y estragar el ingenio.

La unificación no puede despuntar al principio, sino que ha de brillar como resultado de un proceso de búsqueda racional. El misticismo cegador y paralizante, embelesado por incontables delirios holísticos y por histriónicas declamaciones a lo ignoto, obtura la imaginación con la dulzura de hermosas metáforas y de arrebatadoras uniones impulsivas, no cribadas por la razón y por el saludable apego a verdades analíticas y empíricas que el hombre sólo desvela trabajosamente. La mística puede enardecer la razón, pero sólo esta última atesora la capacidad de ayudar al hombre a caminar por el sendero del conocimiento, raíz, junto con la compasión, de todo progreso genuino.

Por otra parte, en ciertas versiones del hinduismo late un fatalismo aterrador, donde el individuo se halla encadenado a ciclos ineluctables de reencarnaciones que se erigen en premios y castigos de acciones pasadas y donde generaciones venideras han de purgar por las iniquidades que perpetraron sus antepasados. Esta sombra enceguece la mente ante la contemplación del progreso y la interiorización de un afán honesto de superar lo dado, las determinaciones heredadas y la inexorable e indolente realidad del *karma*. No es de extrañar que profundos maestros espirituales, como los *yoguin*, reflexionen y, más allá del *karma*, se percaten de que el dolor auténtico nace del encadenamiento a la existencia (el ciclo de *samsara*). Su deseo estribará entonces en liberarse, en romper esa

mallá urdida de vastas concatenaciones mediante el cuchillo del yoga (la sabiduría en acción), pues sólo así descubrirá la verdad más allá de las apariencias y captará la realidad íntegramente; sólo así hará lo que debe, mas sin apegos, en una desafiante mezcolanza de acción e inacción plasmada en la inacción en la acción y en la acción en la inacción, para reunificarse con su fuente y su más prístino origen.

En algunas versiones del hinduismo se contempla la posibilidad de alcanzar la salvación a través de tres caminos: el de las obras, el del conocimiento y el de la devoción (el *bhakti*). Las obras convergen fundamentalmente con la observancia religiosa y el respeto a los ritos y ceremonias prescritos por los libros sagrados. La vía del conocimiento se refiere a la especulación, de cariz metafísico y teológico, en torno a la evasiva naturaleza de lo divino. La devoción alude a la piedad profesada hacia una determinada deidad.

El budismo

¿Qué decir del budismo? Me invade una honda admiración por la doctrina del Iluminado, quizás el hombre más sabio de cuantos han caminado sobre la faz de la Tierra (y sabio no es el que sabe mucho, sino el que ha ordenado sus conocimientos para extraer conclusiones profundas).

A los veintinueve años, el príncipe Gautama abandonó su cómoda vida en el palacio de Kapilavastu. Emprendió una gran marcha hacia la verdad y despertó, seis años después, a la sombra de una higuera. Él sintetiza cuanto de puro, noble y valioso pueden proclamar los trémulos labios del hombre. Poco importa que consideremos su doctrina como una filosofía o como una religión, pues su mensaje, inextricablemente antropológico, desasido de inquietudes cosmológicas como las que latían en los *Vedas* y en los *Upanisads*, estaba destinado a resolver la punzante insatisfacción del hombre, ansioso de salvación, verdad y plenitud.

Buda, doctamente ágrafo, enseña que cada hombre ha de buscar libremente su propia salvación, más allá de dogmas, ritos y templos. Son sus seguidores quienes fundan una religión, en un proceso que guarda estrechas semejanzas con el que envuelve el devenir histórico del cristianismo primitivo.

Para Buda, el secreto para la salvación y la felicidad auténtica reside en el conocimiento como fuerza liberadora. Sólo la verdad rescata al hombre de su esclavitud presente. Cuatro son las nobles verdades que anuncia en el Sermón de Benarés, junto con el de la Montaña, el más lúcido y humanizador de todos los sermones jamás pronunciados: todo entraña sufrimiento, pues nacer es sufrir, envejecer es sufrir, morir es sufrir...; el dolor brota de la sed de placer, existencia y poder que nubla el espíritu del hombre; el dolor se supera con el anonadamiento, con la ruptura de lazos y la entrega devota a la verdad; la victoria sobre el dolor discurre por un camino óctuple: la visión recta, la decisión recta, la palabra recta, la actividad recta, el modo de vida recto, el esfuerzo recto, la atención recta y la concentración recta.

¿Qué añadir a un mensaje tan sublime? ¿Quién osaría elevar crítica alguna contra una doctrina que propugna la rectitud, la compasión y la humildad? ¿A qué otro cielo ético puede ascender el hombre, allende este paraíso de virtud, bondad y simpatía encarnado en Buda? ¿Quién no ansía despertar de todos los sueños que obnubilan el

corazón, desadormecido de todas las pasiones que nos avasallan, del egoísmo que nos abisma, de la ignorancia que oscurece el espíritu y envilece el corazón?

Más allá de divisiones entre el budismo *Hinayana* y el *Mahayana*, más allá de la veneración que podamos profesar hacia los monjes pobres, célibes y solidarios que se afanan en cumplir las enseñanzas de Buda, más allá concilios, disputas y escisiones, la luz más suntuosa del budismo brilla en el propio Buda, en su rostro radiante de armonía, en la bondad que exhala toda su figura, en la paz espiritual que preside su semblante, en la tersa y deliciosa sencillez de vida que dimana de sus palabras. La más bella manifestación del espíritu de Buda se encarna en el *bodhissatva*, en quien anhela mitigar el sufrimiento humano y, aun próximo al *Nirvana*, renuncia a su propia salvación para sanar las lacerantes heridas de sus hermanos, a la espera de una tierra pura, bordada de amor, hacia la que ha de encaminarse la entera humanidad.

Sólo me atrevo a esbozar una tímida crítica al mensaje de Buda. El Iluminado insiste en la necesidad del anonadamiento y en lo imperioso de negar el *yo* para despertar a la verdad, pero ¿no ha sido la subjetividad la fuerza más poderosa de la evolución humana? El anhelo pujante y la perpetua insatisfacción, ¿no han propiciado el progreso de nuestra especie? ¿No es injusto e inhumano castrar este impulso, inhibir este deseo que nos exhorta a elevarnos por encima de lo dado y a buscar un *más* que relativice los límites presentes y nos catapulte hacia ese cielo trezado de verdad, hermosura y amor por el que tan hondamente suspiramos? Sin anhelo, sin fervor, sin apego, ¿no se sumiría la historia en tediosas espirales y en circunvoluciones cíclicas, en gravosas reiteraciones de lo dado, en la anulación de la naturaleza más íntima de un hombre que no puede dejar de buscar su perfeccionamiento, su crecimiento, su ardua búsqueda de lo divino? “Nada grande se hizo en el mundo sin pasión”, escribió Hegel¹³².

Extirpar el *yo* equivaldría a amputar el ser mismo del hombre, a atrofiar su espíritu, a cercenar su alma para convertirla en una nueva Venus de Milo, estatua inescrutablemente bella, mas despojada de brazos, demudada en encarnación de lo infecundo. Nuestra vocación estriba en crear, no en hundirnos en la contemplación atónita de la infinita naturaleza. Pero para crear hemos de ser nosotros mismos, hemos de ejercer nuestra subjetividad, hemos de pensar, desear y amar. Toda tribulación presente ha de sembrar el campo de la beatitud venidera, pues sólo en la incesante búsqueda de progreso y crecimiento puede adquirir el hombre esa felicidad tan delicuescente que ambicionan el trono y la diadema de su desvelo¹³³.

El confucianismo

De la religiosidad tradicional china cabe destacar el influjo del confucianismo.

Confucio (551-479 a.C.) pertenece a lo que Karl Jaspers llamó el “tiempo-eje” de la humanidad¹³⁴. Esta noción, en la que resuenan las tesis difusionistas sobre los

¹³² *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, 83.

¹³³ Probablemente por ello, la mejor combinación de tradiciones espirituales para iluminar nuestro tiempo y fomentar el progreso ético e intelectual del hombre consista entonces en aunar el espíritu del protestantismo liberal con los fundamentos del budismo en su versión más universalista, la *Mahayana*. El creyente ecuménico bien podría adoptar una postura de esta naturaleza.

¹³⁴ Cf. *Origen y meta de la historia*.

ciclos culturales, comprendería los siglos VI y V a.C., pináculo de la edad axial (siglos VII-II a.C.). En este período, la humanidad habría cobrado conciencia de sí misma, habría aspirado a superar el sufrimiento y habría hecho del pensamiento objeto de su reflexión. La era axial marcaría un umbral de desarrollo espiritual cuya superación habría permitido a la mente irrumpir valerosamente en la esfera de la interioridad, de la mística y de la ética. Tres mundos habrían protagonizado de manera independiente esta auténtica revolución cognitiva: el Lejano Oriente (Confucio, Lao-Tzé, Buda...), el Próximo Oriente (Jeremías, Ezequiel...) y Grecia (Tales, Pitágoras, Sócrates...). En el caso de Grecia, la era axial asiste al hipotético tránsito del mito al *logos* y a la eclosión de una racionalidad demostrativa.

Es indudable que, como Sócrates, Buda y Jeremías, Confucio estampó, gracias a la sabiduría desplegada en sus enseñanzas, una rúbrica indeleble en una de las grandes civilizaciones de la Tierra. La idea de una era axial es interesante como herramienta didáctica, como clave propedéutica apta para vacunarnos frente a una ingenua visión gradualista del progreso histórico, pues constata que la mente humana no habría avanzado como lo ha hecho sin experimentar épocas de auténtica ruptura y de floreciente genio creador. Se trata de verdaderos cambios de paradigma kuhnianos, de tajantes hendiduras que abrieron el espíritu a regiones hasta entonces ignotas, sondeando nuevas ideas que acabarían por hundir sus raíces en el suelo más profundo de la racionalidad y de la emoción.

Por supuesto, el esquema propuesto por Jaspers adolece de incompletitud. Por ejemplo, no sitúa correctamente a figuras tan importantes para la evolución espiritual del hombre como los profetas Zoroastro¹³⁵ y Mani¹³⁶; no recoge adecuadamente el papel desempeñado por civilizaciones precursoras como Egipto y Mesopotamia; olvida la riqueza filosófica de los *Vedas* y es incapaz de ubicar convenientemente a Jesús de Nazaret y a Pablo de Tarso. Pese a estas deficiencias, es incontestable que los acontecimientos espirituales acaecidos en los siglos VI y V a.C. grabaron una huella demasiado profunda en la historia de la humanidad; tan honda que aún hoy nos nutrimos de muchas de las intuiciones alumbradas en ese período. Es imposible entender el desarrollo del pensamiento occidental sin Tales de Mileto y Sócrates, como también lo es comprender cabalmente la evolución espiritual del Lejano Oriente sin Buda...

El énfasis confuciano en virtudes como la caballerosidad, la justicia, la cortesía, la perspicacia, la fidelidad y el servicio es premonitorio de uno de los valores supremos que rigen la civilización china: el amor a la serenidad, el orden y el equilibrio. Como

¹³⁵ Zaratustra en avestano, quien es posible que viviera no en torno al año 500 a.C., sino al año 1000 a.C. —incluso se barajan fechas aún más tempranas—; cf. el artículo respectivo en la *Encyclopaedia Iranica*.

¹³⁶ A Mani (215-276), quien llegó a proclamarse el auténtico Paráclito anunciado por el Nuevo Testamento, el sello recapitulador de cuantos profetas habían despuntado en Oriente y Occidente, le aguardó un destino trágico. Él, que tan buenas relaciones habían mantenido con la nobleza parta y con el emperador sasánida Shapur I, fue condenado a muerte por Bahram I, hijo y sucesor de su benefactor, a instancias de los próceres zoroastrianos. Su doctrina era bella y enaltecedora. Sus acólitos, organizados en iglesias, profesaban la posibilidad de alcanzar la salvación mediante el conocimiento, la renuncia a uno mismo, la superioridad del espíritu sobre la materia, la necesidad de la castidad, del ayuno y de la dieta vegetariana, en una curiosa mezcla de gnosticismo, budismo, zoroastrismo y pitagorismo.

escribe Wolfgang Bauer, “Si se considera la doctrina de Confucio (del maestro ‘Kong’) en su conjunto, resulta, sin duda, difícil descubrir en ella, a primera vista, algo tan extraordinario que nos permita comprender su asombrosa influencia durante más de dos milenios. Y esto es así tanto en términos absolutos como en comparación con otras doctrinas que comenzaron a aparecer poco después y que, en muchos casos, ofrecieron una imagen más definida. En principio, tampoco el hecho de que Confucio fuese el ‘primer’ filósofo chino nos aclara mucho las cosas, pues pueden señalarse vestigios de pensamiento filosófico anteriores a él; su ‘primogenitura’ se apoyaría sencillamente en su éxito, que él mismo no conoció en vida, pero del que sentó las bases a largo plazo. En todo caso, se trata del primer filósofo chino que consiguió fundar una escuela e inspirar a una cadena de seguidores que transmitiesen su nombre y sus pensamientos”¹³⁷.

De hecho, Confucio rara vez se contempló a sí mismo como el apóstol de nuevas verdades, sino como alguien plenamente insertado en las tradiciones que le precedían. Su más genuino anhelo estribaba en recuperar sabidurías ancestrales que, oportunamente expresadas y convenientemente reformadas, podrían seguir iluminando al hombre en la senda de la rectitud. Es cierto que, como ha denunciado el valiente activista Liu Xiaobo (1955-...), injustamente encarcelado a causa de sus ideas políticas, el confucianismo puede también abocar a la sumisión, al adocenado acomodamiento, a una avasalladora docilidad ante el poder y la autoridad que impide el progreso del hombre. Su libro *No tengo enemigos. No conozco el odio*, de enorme y sobrecogedora clarividencia, así lo señala. Sin embargo, es indudable que el énfasis en la armonía remite también a una de las necesidades fundamentales del hombre: la estabilidad.

El desafío de una cultura reside en aprender a conjugar el aprecio por la armonía con el no menos venerable apego al cambio, al crecimiento y a la exploración de nuevos horizontes: al amor a la libertad. El confucianismo, en suma, puede conducir al conformismo y al conservadurismo más paralizante, a la consagración del orden y el equilibrio por encima del respeto a la verdad, la justicia y el progreso. Este peligro es demasiado importante como para que lo soslayemos, pues no basta con virtudes sociales edificantes para liberar las energías del hombre y allanar la vía hacia el progreso: es preciso esforzarse en cuestionar lo dado y en imaginar, aupados a la razón, la técnica y los ideales éticos más profundos, un futuro distinto, más enaltecedor y creativo.

En el caso del taoísmo, el amor confuciano por la armonía se eleva a categoría metafísica central. El *Tao* es la realidad última, trascendente e inefable, fuente de todo y meta hacia la que todo se orienta. Su fuerza, *Te*, es bondadosa y desinteresada. Según las enseñanzas del enigmático Lao-Tsé, el sabio ha de afanarse en imitarla, ha de fundirse con la armonía que impregna la naturaleza y ha de pugnar por seguir sus ritmos. Otros filósofos, como Mencio, insistirán en la bondad natural del hombre, en el sentimiento innato de compasión y en la necesidad de buscar el bien y perseguir la virtud.

De nuevo, la belleza de la doctrina no puede ocultar el riesgo que corre el hombre si se limita a mimetizarse con hipotéticas armonías naturales en lugar de crear un mundo todavía más profundo, hermoso y exuberante, donde primen valores ausentes en el inhóspito escenario de las fuerzas de la naturaleza, como la justicia y la búsqueda del conocimiento como fin en sí mismo. La naturaleza no siempre es misericordiosa

¹³⁷ *Historia de la filosofía china*, 59-60.

con el hombre, sino que con frecuencia lo somete a las peores torturas, a las más punzantes fustigaciones y a las mayores privaciones. El hombre debe forjar un mundo más allá del mundo, que es el significado más genuino y pudoroso del verbo “crear”. Debe proyectar todo el vigor que le ha concedido la naturaleza, toda la potencia acumulada y custodiada tras millones de años de evolución, para conquistar cimas aún más sublimes.

El judaísmo

El tronco de las religiones monoteístas hunde sus raíces en la fertilidad teológica del judaísmo. En innumerables aspectos, el cristianismo y el islam constituyen simples epígonos de la religiosidad de matriz israelita que los fecunda.

Las investigaciones de vanguardia en el campo de la arqueología bíblica, junto con un conocimiento exegético más profundo de la Biblia y del contexto en que se redactó cada uno de los libros que la componen, han contribuido a desmitificar vastas secciones de las sagradas escrituras de Israel, para matizar, o incluso negar, muchas de sus pretensiones de unicidad. Desenmascaradas como fábulas literarias y elocuentes metáforas teológicas narraciones que habían alimentado la imaginación occidental durante siglos (el arca de Noé, la figura de Abraham, el Éxodo y el paso por el Mar Rojo, el maná caído del cielo en los adustos desiertos del Sinaí, la conquista de la Tierra Prometida...) ¹³⁸, lo que parece plausible sostener es que, hacia el siglo XII a.C., pueblos nómadas de origen semita se asentaron en el territorio de los cananeos. Las leyendas históricas, mayoritariamente destinadas a legitimar a estos nuevos colonizadores y a dotarlos de un sentimiento de superioridad religiosa sobre las tribus circundantes (“somos el pueblo elegido”), ceden hoy el testigo a un estudio riguroso, objetivo y desapasionado del arduo y dilatado proceso que condujo hasta la religión judía tal y como hoy la conocemos.

Una de las aportaciones más profundas de Israel a la espiritualidad universal entiba en el profetismo. Las grandes civilizaciones de Oriente Próximo habían contado con sabios ilustres y con avezados adivinos, pero el profeta, la auto-proclamada voz de Dios en la historia, la conciencia lúcida que interpreta el devenir de su pueblo a la luz de las enseñanzas de Dios, representa uno de los signos más distintivos del judaísmo. Su hondura filosófica y su vocación antropológica son innegables. Es gracias a los profetas como los israelitas adoptaron progresivamente un nítido monoteísmo, inicialmente monolátrico (culto a una única deidad), pero que paulatinamente se trocó en una afirmación estricta y diáfana de la unicidad y universalidad de Dios, creador del universo y meta hacia la que todo se dirige. Ese Dios personal, bendecido con voluntad e inteligencia, es misericordioso con su pueblo, humilde entre los humildes, a quien escogió en un acto libérrimo para colmarlo de justicia y clemencia. Con Dios, Israel ha sellado una alianza eterna que nada quebrará. Nacerán imperios y expirarán

¹³⁸ El trabajo de autores como Israel Finkelstein, sobre todo tras la publicación de su libro *The Bible unearthed*, ha abierto horizontes nuevos –e inexcusables– en el estudio de la historia de Israel. Hoy en día es imposible investigar la Biblia y elaborar una exégesis teológica sin poner en tela de juicio la supuesta historicidad de muchas de las narraciones de las sagradas escrituras de Israel.

potestades, pero la palabra de Dios para Israel no morirá nunca. Será una alianza escrita no sólo en tablas y libros, sino grabada en los corazones. En inolvidables palabras del profeta Jeremías: “Yo les daré un corazón para que sepan que yo soy el Señor; y ellos serán mi pueblo, y yo seré su Dios” (Jr 24,7).

En el seno de este monoteísmo evolutivo, al principio se incide en la centralidad de la Ley dictada por Dios a Israel (monoteísmo nomológico), para después universalizar los horizontes de la religión y propiciar que el halo de Dios cubra a la entera familia humana, aunque a Israel le depare un lugar especial en la historia de la salvación. Gradualmente se acentuará la responsabilidad del individuo, sobre todo en tiempos del profeta Ezequiel, y se erradicará la cruel hipótesis de que los hijos han de pagar los males perpetrados por sus padres. Acontecimientos como el regreso tras el Exilio en Babilonia, liberados por el magnánimo Ciro el Grande de Persia, calificado como “Mesías” por el Deutero-Isaías (cf. Is 45, 1-7), imprimieron una huella profunda en la conciencia del pueblo judío. Un elaborado monoteísmo ético se erigirá en arco de bóveda de la teología de Israel, y el templo, destruido por Nabucodonosor y más tarde reconstruido, aunque no cesará de ocupar un rol neurálgico en la práctica religiosa, no se contemplará ya como una característica inexorablemente definitoria del judaísmo, pues la sinagoga va más allá del templo y acoge a todo el que cumpla los preceptos de la Ley de Dios.

Con posterioridad a la revuelta de los Macabeos contra Antíoco IV y la dinastía de los Seleúcidas, Israel gozará de relativa autonomía política y tolerará la convivencia de distintas interpretaciones de la Ley y de los escritos sagrados (las enarboladas por grupos como los saduceos, los zelotas, los esenios...). Esta situación se prolongará durante la conquista romana, culminada por Pompeyo. El cristianismo, en sus inicios, representará una secta más entre las muchas que afloraron en el judaísmo del II Templo y en época de la literatura intertestamentaria. Después de la caída de Jerusalén en el año 70 a manos de Tito, hijo del emperador Vespasiano, el judaísmo expulsará a los cristianos de la sinagoga y los rabinos asumirán un rol de primorosa relevancia en la vida religiosa.

En los siglos II y VI se redactarán, respectivamente, la *Mishná* y el *Talmud*, escritos ritualísticos, legales y consuetudinarios que complementan las sagradas escrituras de Israel y que desempeñarán un papel fundamental en la vida de los judíos. El andalusí Maimónides (1138-1204), el más insigne de los filósofos hebreos medievales, recogerá en el duodécimo de sus trece principios de la fe judía la esperanza en un advenimiento venidero del Mesías, cuyo fulgor irrumpirá finalmente en la historia. Entre los siglos XIII y XVI, un enérgico movimiento de cadencia mística, ocultista y ascética, la Cábala, desafiará el racionalismo aristotélico de Maimónides y distinguirá entre el aspecto escondido de la divinidad (el enigmático e ilimitado *Ein Sof*, infinito, inefable e incognoscible, trascendente—como el “Uno” de Plotino— incluso a la categoría misma de “ser”) y su dimensión revelada. Los cabalistas, herederos del gnosticismo judío¹³⁹, desarrollarán innumerables especulaciones astrológicas, matemáticas y teosóficas cuya creatividad (como en el caso de la literatura apocalíptica) disculpa su desorbitado carácter fantasioso.

¹³⁹ Esta tesis es una de las principales contribuciones del eminente estudioso de la Cábala y de la mística judía Gershom Scholem. Cf. *Major trends in jewish mysticism*.

Con la Ilustración europea llegará la *Haskalá*, las Luces hebreas. Pensadores como Moisés Mendelssohn (1729-1786) encarnarán el modelo de judío reconciliado con los valores seculares de la modernidad europea. La emancipación política de los hebreos sólo se consumará en el siglo XIX, aunque siempre de forma frágil e inestable, acosada por el acechante espectro del antisemitismo, cuyo culmen más oprobioso acaece con el Holocausto, que supuso el asesinato en serie de casi seis millones de judíos masacrados por el III Reich en el contexto de la “solución final”.

El sufrimiento que la historia ha reservado para el pueblo judío contrasta vívidamente con su fe inmovible en la predilección divina. Esta tensión evoca una de las epopeyas más hermosas y sobrecogedoras de la humanidad, en la que un pueblo maltratado por un destino atroz no desiste de profesar la más apasionada de las esperanzas en un Dios que no aparece.

El nervio de una crítica filosófica del judaísmo no puede estribar en aspectos históricos y sociales; tampoco en la creencia en milagros inverificables. La ausencia de pruebas empíricas que avalen la historicidad de muchos episodios bíblicos no afecta al núcleo de la doctrina teológica del judaísmo. Por tanto, se hace necesario examinar racionalmente el eje de esta religión profética: su creencia en un Dios providente que tutela a su pueblo, incluso en las situaciones más dramáticas. Semejante pretensión se topa con las mayores dificultades (¿no sangra la razón humana ante la pugnacidad del problema de la teodicea?), por lo que el judaísmo se ha visto siempre obligado a posponer la intervención salvífica de Dios, hasta finalmente concebir –en el Libro de Daniel, que data de principios del siglo II a.C.– un Reino de Dios en el que gloriosamente emergerá el poder de Dios, y donde las marchitas e injustas potestades humanas se desvanecerán: “Miraba yo en la visión de la noche, y he aquí con las nubes del cielo venía uno como un hijo de hombre, que vino hasta el anciano de días, y le hicieron acercarse delante de él. Y le fue dado dominio, gloria y reino, para que todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieran; su dominio es dominio eterno, que nunca pasará, y su reino uno que no será destruido” (Daniel 7,13-14).

Si Dios es omnipotente, o bien ha dejado a su pueblo de lado, o simplemente ha renunciado a su omnipotencia. Algunas tradiciones cabalísticas, como la de Isaac Luria, subrayan este desasimiento voluntario de la divinidad, que se contrae espontáneamente y abdica de su omnipotencia para respetar la libertad del Israel histórico, vagaroso por tiempos y espacios. Pero metafísicamente es difícil entender cómo un ser omnipotente puede claudicar de su omnipotencia, pues si su poder lo llena todo y constituye uno de sus atributos entitativos, rechazarlo equivaldría a conculcar la ley de la contradicción. El Dios todopoderoso no puede rehusar ser todopoderoso: es su fatalidad inderogable, la supremacía de una lógica descarnada que le impide violar su naturaleza más íntima. Dios no puede dejar de ser Dios, porque si se despojara de su omnipotencia, habría infringido su naturaleza más profunda. La mente humana no puede imaginar cómo se llevaría a efecto tal hipótesis. Además, un Dios carente de omnipotencia no serviría de mucho. El cosmos y la historia yacerían entonces suspendidos sobre fuerzas ciegas, sobre la arbitrariedad del universo físico y de los azares del destino. No, el Dios único y supremo no puede sucumbir a tanto amor por el hombre. Si verdaderamente ama al hombre, no debe renunciar a su omnipotencia, sino emplearla en beneficio de sus hijos predilectos. Si no lo hace quizás se deba a

que la frágil inteligencia humana todavía ignora muchas cosas, o sencillamente a que ese Dios no existe y la fuerza que predomina en el mundo no es otra que el conjunto de leyes sordas y ciegas de la naturaleza.

Otra crítica fundamental a las pretensiones del judaísmo concierne a su conjeturada condición de “pueblo elegido”, contra la que se alzó, en el siglo XVII, una de las mentes más luminosas que ha dado el pueblo judío, Spinoza. Si Dios ama al hombre, no es aceptable que establezca distinciones tan agudas y ultrajantes entre unos pueblos y otros. ¡Qué injusto sería un Dios que bendice con fulgores únicos a los israelitas, pero que se olvida o incluso reniega de miles de pueblos y culturas que, desde el amanecer de la conciencia humana, han sazonado la Tierra con su creatividad, han sufrido las embestidas de destinos aciagos, se han esforzado en vivir y crecer, han realizado contribuciones al conocimiento, a la técnica y al arte, han soñado con una felicidad que tantas veces les resultaba esquiva, volátil e incorpórea, han adorado el rostro de Dios en verdad y espíritu, se han afanado en abrazar valores éticos...! Un Dios tan arbitrario reproduciría el particularismo vejatorio que ofuscaba a muchas civilizaciones, culturas que se vanagloriaban de poseer la representación exclusiva de sus dioses. El Dios universal no puede ceder a amores tan pasionales por un solo pueblo. La revelación no puede entonces desligarse de los avances espirituales que ha protagonizado cada comunidad humana y en los que sin duda Israel, en virtud de muchas de sus categorías teológicas y éticas, ha desempeñado un rol de primerísimo orden.

El cristianismo

Lejos de mí la intención de elaborar una refutación del cristianismo o de lanzar un juicio sumario contra este credo, pues lo único que pretendo es poner de relieve sus lagunas metafísicas y sus insuficiencias conceptuales. Estas omisiones le impiden arrogarse la condición de “única religión verdadera”, título que debería equivaler necesariamente a “única cosmovisión verdadera”, mas ampliada también al ámbito de lo sobrenatural (pero si ni siquiera sabemos qué es Dios, ¿tiene sentido la noción de “religión verdadera”?).

Considero que existen cuatro grandes fallas dogmáticas en las formulaciones más extendidas del cristianismo, tanto católicas como ortodoxas y protestantes:

- 1) El problema del mal: ni las más intrincadas disquisiciones teológicas ni los escritos más brillantes de los filósofos han logrado compatibilizar la omnipotencia de un Dios bueno, desenfrenadamente enamorado del hombre, con el mal que inunda del mundo, iniquidad que sólo hemos comenzado a erradicar gracias a nuestro ingente y ardoroso esfuerzo por amar y conocer. San Agustín y Leibniz se limitan a exonerar a Dios con el argumento de que el ser perfecto, imperturbable e incorruptible sólo puede producir criaturas finitas, aquejadas, por tanto, de limitaciones metafísicas que constituyen la esencia del mal. Pero ¿acaso no podría haber conciliado más sabiamente finitud y progreso, de manera que el crecimiento armónico de la humanidad en experiencia, conocimiento y amor no exigiese destrucción creadora, el sombrío concurso de la dialéctica, las tinieblas y la privación? En el universo

filosófico pincelado por San Agustín y Leibniz, contemplamos a un Dios preso de supremas necesidades lógicas e irreprimibles impotencias, paradójicamente consustanciales a su ser infinito y perfecto. Aún menos esclarecedora es la justificación esgrimida por Schelling, quien, al distinguir entre el existir y el fundamento del existir, pretende también eximir a Dios de una participación inmanente en el ser concreto del mundo, pues “Dios es el más puro amor, y en el amor no puede haber una voluntad para el mal, como tampoco en el principio ideal”¹⁴⁰. Tampoco sirve de mucho postergar el problema a las calendas griegas de la escatología, porque esta actitud parece conferir un salvoconducto a Dios y, refugiada en representaciones simbólicas sobre realidades que escapan al conocimiento racional, lo convierten en irrelevante para el hombre y la comprensión de la historia. ¡Cuán conmovedoras son las palabras de todo un pontífice, Benedicto XVI, que el 28 de mayo de 2006, durante su visita a ese santuario del horror humano que es Auschwitz, exclamó, con desgarradora honestidad!, “en un lugar como este se queda uno sin palabras, en el fondo sólo se puede guardar un silencio de estupor, un silencio que es un grito interior dirigido a Dios: ¿Por qué, Señor, callaste? ¿Por qué toleraste todo esto? (...). El Dios en el que creemos es un Dios de la razón, pero de una razón que ciertamente no es una matemática neutral del universo, sino que es una sola cosa con el amor, con el bien (...). Oramos a Dios y gritamos a los hombres, para que esta razón, la razón del amor y del reconocimiento de la fuerza de la reconciliación y de la paz, prevalezca sobre las actuales amenazas de la irracionalidad o de una razón falsa, alejada de Dios”. Es encomiable que un papa formule estas preguntas transidas del más profundo dolor y reflejo del escándalo más sincero que puede albergar el espíritu, anegado de lágrimas, ante la desmesurada vastedad de lo que no comprende, pero el hombre, la llorosa faz del hombre, exige también respuestas, aunque nunca acaricien la verdad absoluta. ¿Y cómo responder a este interrogante abisal que desgarrar el pensamiento, ensangrentado por tanto dolor? La fe en la razón, en la creatividad y en la solidaridad humana al menos nos ofrece la esperanza de que estas situaciones jamás se repitan, mas queden definitivamente confinadas al museo de las tragedias históricas. Es el poder del perdón y de la reconciliación, la magia de un anhelo humano que no cesa nunca de sobreponerse al infortunio y de clamar por un mundo más justo, donde el bien venza a toda manifestación del mal.

- 2) La evolución de la vida: si el hombre ha surgido en virtud de procesos evolutivos que no apuntaban inexorablemente hacia él, ¿con qué legitimidad puede afirmarse que Dios ha creado al hombre y le ha impreso la sagrada huella de una vocación inalterable? ¿Por qué debería el hombre ser el centro de la evolución? ¿Acaso se detiene con nuestra especie la gigantesca y monstruosa maquinaria de las transformaciones biológicas? Si existieran otras formas de vida inteligente

¹⁴⁰ *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, 205.

en regiones inadvertidas del universo, ¿habrían sido también agraciadas con la luz de la Redención? ¿Habrían gozado de su propio Jesucristo, de su propio Dios encarnado? La evolución proporciona una auténtica pero desazonadora teodicea, donde el mal irrumpe como cauce inevitable en la búsqueda de mejores y más eficientes adaptaciones al entorno, epopeya que contribuye, en la inmensa mayoría de los casos, a un proceso de perfeccionamiento paulatino de las formas vitales. Por desgracia, la teología no ha reflexionado con la suficiente hondura sobre el fenómeno de la evolución. Con la conspicua salvedad de Teilhard de Chardin, la teología cristiana se ha contentado con preconizar una prematura armonía entre evolución y creación, mas no ha profundizado en las implicaciones de este vasto y embriagador proceso que, a lo largo de millones de años, incontables extinciones y luminosas emergencias, ha conducido hasta nosotros. La faz amorosa de la naturaleza sólo despunta en nuestra veleidosa imaginación. Terremotos, erupciones volcánicas, abruptas glaciaciones... Al universo no le importa que se extingan masivamente especies y se separen continentes. Nos ha tocado vivir y sentimos el deber de expandir la vida, para así comprobar cuáles son sus límites, cuál es su elasticidad. En esta trama dolorosa, en este altar repleto de incalculables sacrificios biológicos explicables racionalmente, en esta senda plagada de tenebrosas lagunas pero colmada también de sonoras evidencias y firmes certezas intelectuales, ¿qué papel habría de desempeñar el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, que los cristianos creen encarnado en Jesús? ¿Es Dios el motor último de un universo autosuficiente, que desde la elegancia de unas leyes primordiales es capaz de suscitar esta maravillosa reorganización de formas materiales cuyo despliegue ha desembocado en el actual estado del mundo?

- 3) La existencia de otras religiones: el cristianismo, ¿puede seriamente proclamarse la única religión verdadera? ¿Por qué no se reveló el Dios encarnado a los mayas, a los incas, a los sumerios o a los pueblos de Asia oriental? Si se replica aduciendo que no lo hizo porque aún no se hallaban lo suficientemente preparados como para recibir su mensaje, deberemos entonces preguntarnos si, más que a una revelación, no asistiremos a un desarrollo gradual de la conciencia humana, que progresivamente adquiere mayores cotas de sofisticación y profundidad en la comprensión de las verdades lógicas, científicas y éticas. Además, ¿por qué florecen incontables religiones, muchas condenadas a morir y a ser suplantadas por otros credos? ¿Cuál es su valor? ¿Constituyen caminos salvíficos o se hallan ineluctablemente subordinadas a la verdad del mensaje cristiano, y a Cristo como palabra única proferida por el Padre a una humanidad ansiosa de escuchar vocablos beatíficos? ¿No resulta innegable que en otras religiones, como el budismo, reverberan verdades tanto o más vigorosas, hondas y aleccionadoras que las cristianas? ¿Puede alguien sostener que toda verdad auténticamente importante para la salvación del hombre fue declamada en la

Palestina del siglo I, sin que el mensaje de Buda, de Confucio, de Sócrates, de Spinoza o de Gandhi pueda añadir elementos que lo perfeccionen y amplíen? ¿No se han producido avances esenciales para la humanidad que, en muchos casos –como la abolición de la esclavitud y la liberación sexual–, se han efectuado con independencia de las religiones e incluso en contra de los baluartes más acérrimos del dogma cristiano?

- 4) El valor de la historia: si el acontecimiento-Cristo representa el eje de la historia y en torno a él gravitan los siglos pasados y las centurias venideras¹⁴¹, ¿para qué continuar embarcados en la epopeya de la historia? ¿Por qué no se ha interrumpido su curso, si la palabra más profunda y abarcadora nos fue revelada en tiempos de Poncio Pilato? El devenir histórico, ¿no incorpora nada verdaderamente novedoso? ¿No ha sondeado la humanidad escenarios que jamás habría presagiado? ¿No ha coronado cimas flamantes? ¿No ha expandido el alcance de su imaginación, el radio de su inteligencia y las cumbres de su fantasía? ¿No ha desentrañado verdades esenciales para la comprensión del universo y el entendimiento de la propia especie humana? ¿No ha realizado, en la fragilidad del mundo histórico, multitud de valores éticos, y no ha aprendido de las atroces experiencias de maldad y dolor que surcan el océano de los siglos?

Pero la dificultad más profunda que encara el cristianismo no es otra que la de su necesidad filosófica. Si purgamos esta religión de oropeles históricos y revestimientos mitológicos, ¿en qué consiste su supuesta revelación? ¿Por qué ser cristiano y no únicamente humano?

Tal y como atestiguan las investigaciones exegéticas más acreditadas, el mensaje de Cristo se limitó a proclamar la inminente venida del Reino de Dios. Como escribe el dominico holandés Schillebeeckx, “Jesucristo mismo es el reino de Dios. Así, Jesús, que no se predicó a sí mismo, sino el reino de Dios, se proclamó a sí mismo sin pretenderlo: el que anuncia *es* el anunciado”¹⁴².

Sin embargo, en realidad no especificó en qué consistiría semejante reino: ¿en una realidad escatológica?; ¿en un dominio de naturaleza ética, gobernado por el ideal del amor entre Dios y los hombres? Puede inferirse, eso sí, que lo alumbró en el contexto de la intensa expectación apocalíptica avivada por determinados grupos del judaísmo pre-rabínico, como explica Bultmann: “el concepto dominante de la predicación de Jesús es la idea de la realeza divina de «Reino de Dios» (...). Él anuncia su inminente, irrupción, que ya ahora se siente. La realeza divina es un concepto escatológico. Significa el gobierno de Dios que pone fin al actual curso del mundo, que aniquila todo lo que se opone a Dios, todo lo satánico bajo cuyo mando se debate ahora el mundo y con ello, poniendo fin a toda estrechez y a todo sufrimiento, trae

¹⁴¹ O, en expresión del eminente jesuita y teólogo alemán Karl Rahner, “el suceso de Cristo pasa a ser la única censura realmente aprehensible para nosotros en la historia general de la salvación y revelación, y para nuestra distinción de una historia particular oficial de la revelación dentro de la historia general de la revelación antes de Cristo” (*Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, 213).

¹⁴² Jesús. *La historia de un viviente*, 508-509.

la salvación al pueblo de Dios, que aguarda el cumplimiento de las predicciones de los profetas. La venida de la soberanía divina es un acontecimiento maravilloso que acontece sin la intervención del hombre; Dios actúa únicamente”¹⁴³.

De la centralidad del reino, cuya importancia excede incluso a la del Mesías, que ante todo anunció la cercanía de ese imperio divino y su efecto sobre el alma humana y el devenir del universo, se hizo eco Teilhard de Chardin cuando vislumbró una convergencia escatológica de todas las religiones. En ese futuro profetizado acontecería una unificación mística de todos los credos, una confluencia universal de religiones, donde Cristo no se restringiría a evocar una figura mesiánica acaparada por una determinada tradición religiosa, sino que simbolizaría la unidad plena de todos los hombres, de todas las conciencias, de materia y espíritu, armoniosamente fusionados en el reino: “la plenitud escatológica del reino de Dios es la consumación final común del cristianismo y de las otras religiones”¹⁴⁴.

Si resulta enormemente complicado demostrar la existencia histórica de Jesús, más aún lo es probar que el rabí de Nazaret quiso fundar una Iglesia en la acepción canónica e institucional que normalmente le hemos conferido. Jesús no habló de su mesianismo, ni de la Encarnación, ni del dogma trinitario¹⁴⁵, ni de la virginidad de María¹⁴⁶, ni de la

¹⁴³ *Teología del Nuevo Testamento*, 42.

¹⁴⁴ J. Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, 572.

¹⁴⁵ Es prácticamente imposible defender la autenticidad de la famosa *Comma Iohanneum*, la cláusula trinitarista que figura en 1 Jn 5,7-8 (“Porque tres son los que dan testimonio en el cielo: el Padre, el Verbo y el Espíritu Santo, y estos tres son uno. Y tres son los que dan testimonio en la tierra: el Espíritu, el agua y la sangre, y estos tres concuerdan”). Se halla ausente en la mayoría de los Padres de la Iglesia, algunos de ellos claramente favorables a la doctrina de la Santísima Trinidad y de la divinidad de las Tres Personas sin vulnerar la unidad de la naturaleza, como Tertuliano, San Agustín y San Jerónimo. Todo apunta a que se trata de una interpolación del siglo IV, más tarde incluida en la *Vulgata*, destinada a demostrar el fundamento bíblico de la doctrina de la Trinidad, consagrada como dogma por los grandes concilios ecuménicos de ese período. Esta evidencia conculca el famoso decreto del Concilio de Trento que dice que los libros canónicos han de aceptarse en su totalidad (“enteros, con todas sus partes”; sesión cuarta, 8 de abril de 1546). La apologética católica podrá refugiarse en una arbitraria distinción entre autenticidad y canonicidad, pero es tan claro que esta estrategia es oscuramente oportunista, pues en su momento era opinión mayoritaria y ortodoxa considerarlos auténticos y no sólo canónicos (más aún, eran tenidos como canónicos por ser auténticos, y no a la inversa), que no resulta convincente.

¹⁴⁶ El escéptico siempre podrá ampararse en la ausencia de pruebas; el creyente apelará a la omnipotencia divina para obrar cualquier clase de prodigio. Examinemos, por ejemplo, la concepción virginal de Jesús. Esta doctrina, ausente en Marcos y en los escritos que los exegetas consideran auténticamente paulinos (así, en Ga 4,4 leemos: “pero cuando vino la plenitud del tiempo, Dios envió a su Hijo, nacido de mujer”; ninguna alusión al nacimiento milagroso, pues lo que le interesa a Pablo es el “*passus est pro nobis*”, el carácter redentor de la muerte de Cristo, su sacrificio vicario para la redención de los pecados, no la existencia histórica, pre-pascual, de Jesús de Nazaret), implica aceptar la fecundación divina de María. Por supuesto, cabe identificar precedentes en las teogamias de otras religiones, donde los dioses desposan a las mortales. En todo caso, lo importante es percatarse de que, cromosómicamente, de una mujer sólo puede surgir otra mujer (por un proceso similar a la partenogénesis); a fin de que hubiera aparecido un varón, habría sido necesario que, en efecto, el Espíritu Santo hubiera introducido un espermatozoide (con dotación cromosómica XY) susceptible de fertilizar el óvulo de María. Para que esta opción fuera posible, el Espíritu Santo debería crear, de la nada, un espermatozoide que, obviamente, no puede preexistir en el seno de un ser absoluto e inmaterial (¿o quizás sí?; ¿Dios sería entonces

sucesión apostólica, ni de la necesidad de la Iglesia para la salvación, ni de infinidad de doctrinas que tradiciones posteriores le han atribuido. Lo que parece constituir el núcleo de la fuente Q, el documento que contendría los *logia* o “*ipsissima verba*” del Nazareno¹⁴⁷, delata una profundización en el judaísmo del que era partícipe, y no hace sino subrayar la primacía del amor entre los hombres.

Las formulaciones dogmáticas sancionadas por los grandes concilios ecuménicos guardan escasa relación con la sustancia más genuina del mensaje de Jesús, buena noticia que se refiere primordialmente a los que sufren, a los desheredados del mundo, a los perdedores de la historia, a los olvidados de la mente humana. ¿Qué revelación sobrenatural, inasequible para la inteligencia, brota entonces de esta hermosa y albri-ciada primicia?

La razón puede perfectamente asumir los ideales enarbolados por Jesús de Nazaret y por los espíritus más nobles de todos los tiempos sin necesidad de plegarse ante ritualismos, dogmas y pretensiones de infalibilidad. Es el amor, no la doctrina, el epicentro del anuncio de Jesús. La doctrina le corresponde a la investigación racional del mundo y de la vida humana. El auténtico cristianismo no reside en templos, libros y catecismos, sino en cada acto de bondad que enaltece al hombre, en cada lágrima ante el dolor ajeno, en cada palabra de misericordia pronunciada por nuestros labios, en cada anhelo de búsqueda de una verdad a la que tendemos asintóticamente, pero en cuya búsqueda hemos de afanarnos con pasión... Es la entraña de toda gran mística, de toda gran religión y de toda gran manifestación de altruismo y magnanimidad. Es la rúbrica de que el hombre debe superarse a sí mismo y trascenderse mediante la bondad, la inteligencia y la belleza.

Schillebeeckx nos ha legado una de las más brillantes síntesis cristológicas jamás concebidas: “Jesús de Nazaret, el Crucificado resucitado, es el Hijo de Dios en forma de hombre real y contingente: en la medida entitativa de una humanidad histórica verdadera y completa, nos trajo –por medio de su persona, su predicación, su vida y su muerte– el anuncio vivo de la ilimitada donación que Dios es en sí y quiere ser para los hombres. Supuesto el *hecho* contingente, no necesario, de nuestra historia –y del acontecimiento de Jesús en ella–, Dios no sería Dios sin este acontecimiento histórico. Por consiguiente, esta historia nuestra (que de suyo podría no haber existido) es el único camino realista para poder hablar con sentido del ser de Dios. Con su propia entrega histórica, aceptada por el Padre, Jesús nos ha mostrado quién es Dios: es un ‘*Deus humanissimus*’. El hombre Jesús puede

materia, contra lo establecido por Santo Tomás de Aquino y por innumerables teólogos cristianos?). Pero desconocemos a través de qué precisos mecanismos sería factible la generación espontánea de un espermatozoide, acontecimiento que violaría el principio de conservación de la energía, al menos en la formulación actual que encontramos en la termodinámica. Refugiarse en el poder omnímodo de Dios, en el milagro como asombrosa causa explicativa, equivale a renunciar a ofrecer una justificación de cómo, exactamente, se propiciaría semejante portento físico. Incluso si admitiéramos una intervención divina, ese ser supremo debería valerse de mecanismos físicos concretos para inyectar un espermatozoide en el cuerpo de María; aun sin rechazar de plano la posibilidad de un milagro divino, tiene que ser viable proporcionar una explicación material, determinada y prolija de los fenómenos específicos que tuvieron que acaecer para que ese espermatozoide de origen recóndito y sobrenatural hubiese fecundado un óvulo.

¹⁴⁷ Cf. J.M. Robinson – P. Hoffmann – J.S. Kloppenborg (eds.), *The critical edition of Q*.

ser para nosotros la figura de una ‘persona’ divina presente que trasciende nuestro futuro por arrolladora inmanencia: el Hijo. Pero, pese a la no contradicción que hemos visto y al sentido que le dio Jesús de Nazaret, el cómo de este hecho es, a mi juicio, un misterio teóricamente inescrutable: el ‘*Ananké stènai*’: a veces hay que dar paso a la alabanza y adoración silenciosa y al recuerdo crítico de la gran tradición de la ‘teología negativa’. A fin de cuentas, pese a lo que conocemos sobre él, no sabemos *quién* es Dios”¹⁴⁸.

Encontramos aquí una fascinante e inspiradora reflexión sobre el vínculo inexorable que une contingencia y necesidad. La historia es el terreno de la contingencia. Pocas son las leyes necesarias que rigen el devenir tanto de la historia natural como de la historia humana, escenarios donde pueden florecer atisbos de creatividad y necesidad que se sustraen al rígido determinismo laplaciano. En el ámbito de la naturaleza viva, sometida a las tumultuosas fuerzas de la historia, el tiempo adquiere un protagonismo inusitado, ausente en la naturaleza inerte, cuyo comportamiento responde a cánones de necesidad susceptibles de rigurosa delimitación mediante el método científico. Por ello, no sería realista pretender descubrir la verdad sobre la condición humana y su destino únicamente a partir de certezas necesarias, perennes, universales, más propias de la lógica, la matemática y –con matices– la física que de los saberes humanos y sociales. La búsqueda del significado de la existencia humana no puede entonces renunciar al valor irreductible de la contingencia. Es en la contingencia donde ha de discernir, como teorizó Hegel, la verdadera universalidad, la trascendencia que hunde sus raíces en una inmanencia creadora.

Sin embargo, la pregunta persiste: no tanto por qué un acontecimiento histórico contingente (pues todos lo son), sino por qué el acontecimiento contingente de Jesús y no otro hecho particular que también pueda arrojar una luz inopinada sobre el hombre, su vida, su futuro y su sentido. También en el presente se producen contingencias que pueden verter tanta o más luz que el acontecimiento de Jesús de Nazaret. También en el presente pueden surgir nuevos Cristos que expresen el rostro del absoluto, del infinito escondido, en medio del dolor de una historia herida y de una humanidad incompleta, pero que, en su ansia desaforada de mejora y perfeccionamiento, suspira continuamente por acariciar lo divino.

Según Metz, “la salvación anunciada por Jesús está referida al mundo no en un sentido naturalista-cosmológico, sino en un sentido social y político: como elemento críticamente liberador de ese mundo social y de su proceso histórico”¹⁴⁹. El riesgo de este enfoque radica en la sombra tentadora de una colectivización despersonalizada de la fe, en un regreso a la época anterior a la Reforma, donde la libertad del fiel quedaba subsumida en la autoridad despótica de la comunidad eclesíastica. La armonía entre libertad y acción colectiva constituye un desafío para todas las religiones y para todas las culturas, pero ningún credo que eclipse la libre relación entre el individuo y el Absoluto puede aspirar a perdurar en nuestro mundo, donde la ciencia, la razón y la tecnología han puesto de relieve el potencial inagotable que anida en el interior de cada hombre, energía que clama por ser desplegada.

¹⁴⁸ Jesús. *La historia de un viviente*, 627.

¹⁴⁹ *Dios y tiempo: nueva teología política*, 18.

La paulatina victoria –y el triunfo final añorado– sobre el sufrimiento humano discurre inexorablemente por los anfractuosos cauces de la realización de cada individuo, comprometido, sí, con el futuro de su especie, con el aumento del saber y con la mejora de la sociedad, pero legítimamente exhortado a buscar por sí mismo la verdad, la justicia y la belleza. Impulsar la creatividad exige el fomento de un espacio de libertad y desarrollo por cada individuo, mas esta tarea se volverá estéril si el hombre no es capaz de edificar, al unísono, un espacio de libertad y desarrollo para todos, donde la creatividad florezca gracias al intercambio entre individuos libres, altruistas y creadores. Con cada hombre nace de nuevo la humanidad, amanece un perdón que sana toda mancha previa con el bálsamo de un nuevo comienzo, y aunque la desgarradora estela de dolor, miseria y tribulación que nos antecede se nos antoje a veces invencible, el deber de nuestra generación entiba en mirar esperanzadamente al futuro, compadecidos, sí, del irrevocable pasado, solidarizados con las lágrimas que sólo podemos enjugar mediante el recuerdo, pero anhelosos de tallar el templo del mañana a través de la fuerza inextinguible de la creatividad.

Tampoco sirve de mucho atrincherarse en lo existencial. El cristianismo contemplado no como doctrina, sino como actitud vital supone un saludable alejamiento del fundamentalismo y del irracionalismo, pero esta sigilosa migración hacia un blindaje subjetivista, ¿no conlleva una escapatoria fácil ante el acorralamiento al que las ciencias naturales y la disquisición puramente racional someten a la religión cristiana? ¿No implica abdicar de cualquier apelación a la verdad en el discurso cristiano?

Para Kierkegaard, epítome de esta postura, el cristianismo no necesita profesores y teólogos, sino testigos que, a imagen y semejanza de Jesús, estén dispuestos a renunciar abnegadamente a ellos mismos e incluso a dar la vida, como la fe en el Crucificado cuya vehemente profesión significó la condena a muerte del apóstol San Pablo. El filósofo danés piensa que la razón, obsesionada por lo universal, desvirtúa la auténtica esencia del cristianismo. En las grandiosas construcciones metafísicas de Schelling y Hegel asistiríamos entonces a una representación tragicómica que traiciona la sustancia más profunda de la fe cristiana, convertida ahora en un mero experimento racional, en un momento inexorable en el fatigoso camino de una conciencia que sólo suspira por su propia consumación como concepto universal.

Ciertamente, la razón asfixia la libertad y esclerotiza la viveza del individuo en el rígido y frío ámbito de las ideas contrastables, despojadas de la savia que nutre lo personal, concreto e intransferible. Por ello, es importante no apagar el fuego del sentimiento, el *kairós* de la creatividad, del amor, de la irreprimible fecundidad individual que pugna por explotar y esparcirse más allá de la esfera unilateralmente subjetiva. No hay que simplificar la fluencia de la vida en la marchitez de un concepto, presos de una voluntad quijotesca de subsumir la pluralidad del mundo y de la vida en la gélida unidad de la idea, sino auspiciar su pleno desarrollo, impulsado por las alas de la razón, la única instancia que confraterniza necesidad y libertad.

Sin embargo, sólo en el conocimiento de la verdad puede el hombre acariciar esa libertad que persigue denodadamente. Refugiarse en el consuelo de la sensibilidad ética, estética o religiosa y rehusar fundir adecuadamente la razón con el sentimiento sólo nos conduce al engaño. Ese salto audaz e intempestivo que demanda Kierkegaard desde el reino de la razón al nebuloso cielo de la fe aboca al hombre a renegar del

instrumento más bello y fértil que posee: su razón. No podemos lanzarnos al vacío y confiar en que un puente invisible cruce ese abismo al que nos precipitamos sin remedio; no podemos adoptar la actitud de Abraham y aguardar a que un ángel benevolente nos confiese que sólo se trataba de una prueba, por lo que debemos envainar cuchillos y desistir de sacrificar a nuestro primogénito en el altar de lo absurdo.

El desafío de toda existencia estriba en unificar potencias, no en escindir las abrupta e irreconciliablemente. En el sentimiento, la imaginación y la intuición cristalizan fuerzas enormemente vigorosas que han permitido a la humanidad coronar gloriosas cumbres artísticas, intelectuales y sociales, pero sólo la criba de la razón propicia que esas conquistas pasen a formar parte del acervo de conocimientos que atesora nuestra estirpe. Si Dios existe, no puede exigir al hombre que apostate de su racionalidad, sino que ha de conminarle a conjugar sabiamente la llama de su libertad individual, pasional y hermosamente anárquica, ansiosa de romper las cadenas de la lógica y de la necesidad natural, con la serenidad armoniosa y apolínea que preside la razón. Pedir la sumisión y la entrega incondicionales, abogar por una crucifixión del entendimiento para que resuciten la pujanza oprimida del sentimiento y el aliento languidecido de la individualidad, instaura el camino hacia el fanatismo, la mentira y el avasallamiento, no la senda hacia la libertad.

El florecimiento de la vida no se gana en una dialéctica permanente y desasosegante entre razón y sensibilidad, sino en la tentativa osada de expandir la razón desde la propia razón, espoleada, sí, por el brío de la sensibilidad, pero comprometida insoportablemente con el más intachable de los ideales: la búsqueda de la verdad. Exhibe mayor valentía quien, disconforme con el estado actual de las cosas y con las fallas de la razón, se afana en desentrañar soluciones racionalmente factibles, no quien se contenta con enmendar totalmente la racionalidad humana. Es más sencillo hibernar en la eterna y plácida morada del sentimiento que enfrentarse al mundo y acometer sus retos para cambiarlo.

El filósofo ha de rescatar el cristianismo de sí mismo, de sus enquistamientos dogmáticos y de su excesiva dependencia de simbolismos obsoletos. No cabe una alternativa realista al proyecto de “desmitologización” abanderado por Rudolf Bultmann a mediados del pasado siglo¹⁵⁰. Más allá de representaciones caducas e

¹⁵⁰ En palabras del propio Bultmann, “el investigador no puede presuponer su fe como instrumento epistemológico y disponer de ella como un presupuesto de trabajo metodológico, pero lo que él puede y debe hacer es mantenerse en postura de disponibilidad, de apertura, de libertad, mejor, cuestionarse o saber que toda autocomprensión humana es cuestionable y saber que una autocomprensión existencial (a diferencia de una explicación existencial del ser humano) es verdadera únicamente en la realización de la existencia y no en la reflexión que prensa aisladamente (...). Pero justamente por ello merecía la pena interpretar las ideas teológicas del Nuevo Testamento dentro del contexto de los hechos de vida, es decir, como explicación de la autocomprensión creyente, porque ellas no pueden pretender significar algo para el presente como doctrinas teóricas, como verdades universales atemporales, sino únicamente como expresión de una concepción de la existencia humana, que es también para el hombre actual una posibilidad de su autocomprensión, una posibilidad que le abre justamente el Nuevo Testamento, en cuanto que éste no solamente le indica que tal autocomprensión es la respuesta al kerigma como palabra de Dios que le interpela, sino que le transmite el kerigma mismo. La tarea de una teología del Nuevo Testamento consiste en aclarar esta autocomprensión creyente en sus relaciones con el kerigma. Se cumple esta tarea de manera directa en el análisis de la teología paulina y juanea, de manera indirecta

incompatibles con la visión científica del mundo, es imprescindible recuperar el significado más profundo e inspirador del *kerygma* de Jesús como exhortación a que el hombre piense y realice el sentido de su existencia.

La comunidad de fieles, la Iglesia como asamblea de los creyentes en Cristo, puede prestarle un inmenso valor a la humanidad, a la búsqueda de solidaridad y hermanamiento entre los hombres, pero la propia teología ha sostenido siempre que la gracia de Dios no se circunscribe a los límites de la Iglesia visible, sino que el Espíritu de Dios disemina sus dones más allá de instituciones y sacramentos. En el cristianismo, el filósofo tiene que descubrir una esencia válida para todos los hombres, una llamada a crecer y a encontrar en el amor la senda hacia un reino divino, que no es otra cosa que la vocación humana de crear, de alzarse como nuevos dioses que inunden el universo de amor, sabiduría y belleza.

El islam

El férreo monoteísmo islámico contrastaba con las sutiles y enrevesadas disquisiciones teológicas que habían transformado el cristianismo en un conjunto difícilmente inteligible de dogmas trinitarios y cristológicos, formulados desde abrumadoras categorías helenistas que se impusieron como la única ortodoxia legítima, con una proliferación de interpretaciones (nestorianas, calcedonianas, monofisitas...) cuya heterogeneidad dificultaba enormemente vislumbrar un ápice de sencillez en el mensaje más genuino del cristianismo. Así lo ha puesto de relieve el teólogo católico Hermann Stieglecker¹⁵¹, quien ha analizado las razones del fracaso del cristianismo del Norte de África y de Oriente Próximo ante el empuje de las oleadas islámicas del siglo VII d.C.

Frente a tan abstrusa complejidad teológica, Mahoma proclama la unidad y la unicidad absolutas de Dios, que trasciende todo nombre, toda noción y todo deseo. El Dios eterno, el compasivo creador del mundo, se revela por misericordia, y la respuesta del hombre debe ser el asentimiento, la sumisión devota. Un séquito de profetas, que culmina en él como punto cimero y sello de toda profecía, incluye también a figuras como Abraham, Moisés, Juan Bautista y Jesús. El islam se erige así en síntesis unificadora de los grandes credos monoteístas que le preceden: el judaísmo y el cristianismo.

Una doctrina sencilla, profunda y profética, sustentada sobre cinco pilares fundamentales (la profesión de fe, la limosna, la oración, el ayuno y la peregrinación a La Meca), gesta una nueva y vigorosa civilización que coronó hitos admirables. Pronto se escinde en diversas ramas (las más relevantes son el sunismo y el chiísmo); además, la inexistencia de una autoridad central, semejante a la que prima en el catolicismo, ha auspiciado la diversidad de interpretaciones del texto coránico y de los elementos más señeros de la tradición islámica. Pensemos, por ejemplo, en el noble racionalismo de los mutazilíes, quienes prosperaron bajo el califato abásida y cuyo espíritu ojalá

en la presentación directa del proceso que da como fruto la iglesia antigua, ya que en este proceso se hace claramente visible la problemática de la autocomprensión creyente, así como la problemática de las formulaciones kerigmáticas exigidas por la misma" (*Teología del Nuevo Testamento*, 673. 683-684).

¹⁵¹ Cf. *Die Glaubenslehren des Islam*.

recobre el ímpetu perdido, o en las evidentes diferencias que subsisten entre las cuatro escuelas jurídicas clásicas del sunismo.

Una cautivadora corriente mística del islam es el sufismo. Rumi, cima de la poesía sufi, definía este movimiento como la tentativa de “encontrar alegría en el corazón cuando llega el momento de la aflicción”¹⁵². Para Anne Marie Schimmel, la actitud genuinamente mística se distingue del mero ascetismo por la centralidad que en ella ostenta el amor al absoluto, desasido ya de temores al infierno y de esperanzas vertidas en el paraíso; un amor que embriaga por sí solo y colma el alma con la verdadera plenitud, con las ardientes premoniciones de la presencia divina.

Por supuesto, sería ingenuo idealizar el sufismo, tendencia que, tras la desintegración del califato abásida y la desaparición de una autoridad religiosa y política central en el mundo islámico, acabó por convertirse en un nuevo modelo de organización de las comunidades musulmanes. De una manera análoga a los ulemas o doctores de la ley, los sufíes terminaron por ejercer un liderazgo esencial en el orbe islámico. Pero esta institucionalización del piadoso fervor místico que tan dulce, embelesador y exótico resulta para cualquier alma sensible, ¿no pervirtió la libertad, la sencillez y la independencia primigenias del sufismo? No es de extrañar, que ante un movimiento cada vez más conservador y retardatario, el fundador de la moderna Turquía laica, Kemal Atatürk, prohibiese la orden de los mevlevíes en 1925 (sería restaurada en los años '50, dado su inmenso valor artístico y los pingües beneficios que reportaba por su interés turístico). Y, más allá del ambiguo rol político que jugaría el sufismo en el islam posterior al gran imperio ecuménico abásida, es innegable que el excesivo énfasis en el misticismo, en el recogimiento, en la introspección, en la inmanencia divina, en la unión entre el hombre y lo sobrenatural, así como una incontestable cadencia ocultista, entorpecieron el desarrollo racionalista de la teología y de la filosofía islámica, por lo que la destellante estela surcada por figuras como Al Kindi, Avicena y Averroes se apagó trágicamente. En ausencia de un sano intelectualismo, la cultura islámica basculó en torno a extremos como el tradicionalismo más recalcitrante y un infecundo esoterismo, sin una vía media entre el anquilosamiento doctrinal y la exaltación mística.

El islam recapitula los elementos definitorios de las principales confesiones mono-teístas, por lo que contra él podríamos esgrimir críticas similares a las que acabamos de enunciar. Pero, más importante aún, la idea de que la revelación de Dios al hombre se sella con Mahoma incurre en los mismos problemas metafísicos que hemos señalado a propósito del significado salvífico de la Pasión de Jesucristo. La historia continúa, el hombre no cesa de afanarse en nuevos proyectos y de luchar contra flamantes desafíos; nuevas ideas, nuevos credos, nuevas cosmovisiones... inundan la Tierra con el haz de sus luces inéditas. ¿Por qué el Corán? ¿Por qué no aceptar una razón que camina por los infinitos senderos de una verdad inagotable, mientras deambula hacia una meta asintótica en la que quizás se encuentre ese Dios omnipotente y misericordioso a quien tributan su fe las religiones mono-teístas? ¿Acaso la infinita bondad de Dios puede confinarse a los estrechos márgenes de un credo específico?

¹⁵² A. M. Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam: Die Geschichte des Sufismus*, 17.

El bahaísmo, considerado muchas veces una escisión decimonónica del islam, pero estimado hoy como una religión que goza de notable predicamento y de fulgurante expansión, profesa fe en valores tan profundos y nobles como la unidad del género humano, la unidad de las religiones y de las lenguas, la igualdad entre hombres y mujeres, la lucha contra las desigualdades sociales extremas, la centralidad de la ciencia para el progreso y la interminable cadena de revelaciones, que incorpora a los mayores mensajeros y profetas de las grandes religiones orientales y occidentales...

Probablemente contemplemos en el bahaísmo a la religión más susceptible de armonización con la visión científica del mundo y con la idea de una evolución espiritual humana, en sintonía con lo que teólogos eminentes (pienso en Teilhard de Chardin) también han vislumbrado. Sin embargo, ¿aún necesitamos apelar a Dios, y no sólo a una naturaleza que se despliega en grados crecientes de sofisticación, en cuyo itinerario el hombre no es la meta culminante, sino un fugaz pero pujante tránsito hacia lo divino? ¿Qué es, en definitiva, Dios y cómo se relaciona con el hombre? Entre esas manifestaciones de Dios, ¿sólo figuran profetas religiosos? ¿Nombres insignes de la filosofía, del arte y de la ciencia no han perfilado también revelaciones divinas, a veces más hondas y vigorosas para la humanidad? ¿No acrisola todo una revelación, tanto las luces como las sombras de la historia, tanto los triunfos como los fracasos del hombre, tanto las esperanzas cumplidas como las ansias frustradas del espíritu?

Las religiones ante el desafío del hombre

El particularismo dogmático y las pretensiones unilaterales de verdad que han blandido muchas de estas confesiones han dejado paso, progresivamente, a un estudio pluralista de las religiones, afanado en rescatar el fondo ético y filosófico más genuino que comparten las numerosas tradiciones espirituales de la humanidad. Así, han surgido tentativas loables de elaborar una teología comparada, como las realizadas por dos jesuitas, el belga Jacques Dupuis y el norteamericano Francis Clooney, quienes han publicado extensos estudios en los que trazan las similitudes y divergencias entre los principales conceptos teológicos del hinduismo y el cristianismo¹⁵³. En esclarecedoras palabras de Dupuis, fiel reflejo de un profundo cambio de perspectiva en lo que concierne a la relación entre el cristianismo y las grandes religiones del mundo, “la actual teología de las religiones no pretende ver el pluralismo religioso simplemente como una realidad obvia y un hecho histórico (pluralismo *de facto*), sino como algo que tiene una razón de ser por derecho propio (pluralismo *de iure* o ‘en principio’). La cuestión no consiste ya simplemente en preguntarse qué papel puede atribuir el cristianismo a otras tradiciones religiosas históricas, sino en buscar la raíz y causa del pluralismo mismo, su significado en el plan de Dios para la humanidad, la posibilidad de convergencia mutua de las diferentes tradiciones en el pleno respeto de sus diferencias, y su mutuo enriquecimiento y fecundación”¹⁵⁴.

Por supuesto, semejante esfuerzo ha de ser siempre bienvenido, porque propicia encuentros intelectuales entre sabios adscritos a tradiciones religiosas tan dispares. Sin

¹⁵³ Cf. *Hindu God, Christian God*.

¹⁵⁴ Cf. *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, 27.

embargo, se tornaría estéril y descomunal si el erudito se viera obligado a establecer prolijas y minuciosas comparaciones entre todos y cada uno de los credos que han surgido sobre la faz de la Tierra. Al igual que ocurre en todos los campos del saber, la generalización es imprescindible, no como excusa simplificadora, sino como mecanismo de inteligibilidad que criba la vasta multiplicidad fenoménica a través del filtro de una razón ordenadora, capaz de descubrir patrones comunes y de extraer, como anhelaba Hegel, el concepto más allá de las variopintas representaciones en las que esté enmarcado.

Existen desafíos comunes que todas las religiones deben afrontar, ante todo como asociaciones de ciudadanos que comparten los mismos deberes y asumen los mismos retos que los no creyentes, pero también como espacios espirituales que pueden aportar ideas valiosas –y, por desgracia, también perniciosas–, llamadas a contribuir al bien de la humanidad. Problemas como una explosión demográfica descontrolada, el cambio climático (contra cuyos efectos devastadores, que afectan en especial a los más pobres y vulnerables de la Tierra y agravan flagrantes y desazonadoras injusticias, se ha expresado recientemente y con admirable firmeza el papa Francisco en su carta encíclica *Laudato Si*)¹⁵⁵, la pobreza, la desigualdad de géneros, la inequidad en el acceso a las nuevas tecnologías y a los descubrimientos médicos más importantes, la falta de comunicación entre grupos dentro de una misma sociedad y entre culturas alejadas por la geografía y la historia, el creciente contexto de pluralismo, con sus ventajas (como el respeto a las otras opiniones) y sus peligros (como el riesgo de sucumbir a un relativismo primario que nos impida crecer éticamente y nos obligue a caer presos de modas, convenciones y tradiciones atrabiliarias)...

Desde esta perspectiva, es perfectamente viable que todas las religiones se transformen paulatinamente en expresiones de una religiosidad natural común a cualquier hombre, cuyo epicentro orbite en torno a valores como la bondad, la empatía, la compasión y el incesante deseo de conocimiento. Aunque las religiones rara vez han buscado la verdad, sino el consuelo, pues muchas veces son intentos desesperados de hallar un sentido para lo que todavía no lo tiene, no deben recluírse a la esfera ética, ni conformarse con severas condenas del vicio y fogosas incitaciones a la virtud: han de erigirse también en baluarte de la voluntad humana de conocer, de explorar nuevos territorios intelectuales y de socavar los pilares de teorías hasta ahora incuestionables.

¹⁵⁵ En los primeros epígrafes de la encíclica leemos unas hermosas consideraciones sobre el lazo inextricable que une al hombre y la naturaleza de la que ha brotado y a la que debe tratar responsablemente: “«Laudato si’, mi’ Signore» – «Alabado seas, mi Señor», cantaba san Francisco de Asís. En ese hermoso cántico nos recordaba que nuestra casa común es también como una hermana, con la cual compartimos la existencia, y como una madre bella que nos acoge entre sus brazos: «Alabado seas, mi Señor, por la hermana nuestra madre tierra, la cual nos sustenta, y gobierna y produce diversos frutos con coloridas flores y hierba”. Esta hermana clama por el daño que le provocamos a causa del uso irresponsable y del abuso de los bienes que Dios ha puesto en ella. Hemos crecido pensando que éramos sus propietarios y dominadores, autorizados a expoliarla. La violencia que hay en el corazón humano, herido por el pecado, también se manifiesta en los síntomas de enfermedad que advertimos en el suelo, en el agua, en el aire y en los seres vivientes. Por eso, entre los pobres más abandonados y maltratados, está nuestra oprimida y devastada tierra, que «gime y sufre dolores de parto» (*Rm* 8,22). Olvidamos que nosotros mismos somos tierra (cf. *Gn* 2,7). Nuestro propio cuerpo está constituido por los elementos del planeta, su aire es el que nos da el aliento y su agua nos vivifica y restaura”.

Si la divinidad es infinita, inabordable desde la finita razón humana, siempre percibirá el hombre el deber de conocer aún más sobre esa realidad que rebasa cualquier frontera promulgada por los cánones de la imaginación, la inteligencia o la evidencia.

Por supuesto, la sociedad ha de permanecer alerta ante las tentativas de retroceder a épocas oscurantistas, donde una única instancia, sin basarse en el sufragio de la razón o en el auxilio de las pruebas empíricas, se arrogaba la facultad de imponer su moral y sus valores como depositarios de “la verdad” (desde luego, no de una verdad científica y objetivable, fruto de un análisis crítico y sustentada sobre fuentes fiables). El auge del fundamentalismo religioso (islámico, católico, evangélico...) constituye un peligro muy serio, frente al que es necesario mantenerse en guardia en aras de la preservación de los espacios de libertad y tolerancia intelectual que tanto deben enorgullecernos, por cuanto evocan conquistas supremas del espíritu.

Amor, belleza y conocimiento no hacen sino acrisolar los bienes sumos a los que puede aspirar la especie humana en su actual estado evolutivo. Todo servicio prestado al amor entre los hombres, a la causa de engrandecer el espíritu mediante la belleza y la construcción de una ética digna de la humanidad, acorde con su inextinguible anhelo de excelencia, y al imperativo de conocer como cauce eminente hacia la libertad no sólo ayuda al hombre a disponer plenamente de sus fuerzas y a emanciparse de las humillantes cadenas que le impiden ser quien puede ser, sino que se inserta en la trama misma de la evolución, en el curso mismo de la naturaleza, que desde las formas más elementales de la materia ha logrado coronar los sitios de la vida, de la sensibilidad y del pensamiento, en un insólito despliegue de creatividad cuyo desenlace es aún incierto, pues ignoramos cuáles son las auténticas posibilidades de la materia.

Cada religión representará así la expresión de un modo de comprender la infinita riqueza del mundo, de la verdad y del hombre en su relación con la realidad absoluta, incondicionada e inacabable, con la suprema inteligibilidad del universo y su penetrante apelación al alma y al corazón de los hombres. Como ha escrito Raimon Panikkar, “mientras que las definiciones esencialistas de la religión subrayan la dependencia, la obligación, la creaturabilidad, el deber, la contingencia, etc., de un ser que no se basta a sí mismo, me parece que la siguiente definición existencial de religión permite abarcar las numerosas descripciones ya dadas e incluir también la nueva problemática: religión significa vía de salvación, o la religión aspira a ser una vía de liberación”¹⁵⁶.

El acento en la centralidad de la libertad humana para todo discurso religioso constituye un mérito indudable de la teología de la liberación. Frente a una ortodoxia obcecada en la pureza doctrinal y en la asertiva rigidez de sus declaraciones metafísicas, las teologías inspiradas en un enfoque liberacionista han incidido en la importancia de que la religión transmita palabras y hechos destinados a ayudar al hombre a romper los grilletes que aún lo atan. Por supuesto, semejante liberación ha de contemplarse desde una perspectiva lo más amplia posible, y ha de asimilar también la ruptura con la esclavitud de la ignorancia, pero el problema de la servidumbre económica y de la subordinación de unos hombres a otros no pueden soslayarse o diluirse en vagas exhortaciones a una “liberación integral”. El conocimiento, y su traducción en tecno-

¹⁵⁶ *Mito, fe y hermenéutica*, 443.

logía e instituciones sociales cada vez más justas, eficaces y sofisticadas, es la vía por antonomasia hacia la libertad.

En lo que respecta al futuro sociológico de las religiones, los datos relativos al mundo occidental son contundentes. Desde que en los años '80 comenzara a realizar sus encuestas, la *World Values Survey* constata una serie de hechos esclarecedores sobre la situación espiritual de nuestro tiempo: cada vez más personas en los países desarrollados se plantean la pregunta por el significado de la vida; cada vez se agudiza más el descenso de la práctica religiosa y el languidecimiento de la vinculación a una identidad confesional específica; cada vez aumenta más la fe en la ciencia y en la tecnología como instrumentos que pueden brindarnos esa esquiva idea de sentido que ya no nos proporcionan las religiones tradicionales; cada vez se incrementa de manera más notable el sentimiento de pertenencia a una determinada comunidad nacional. Lo interesante es percatarse de que semejantes tendencias se aprecian incluso en los países emergentes.

¿Qué conclusión extraer de todo ello? ¿Acaso se apaga progresivamente el anhelo de trascendencia que había alimentado la epopeya humana o simplemente adquiere nuevos rostros? ¿Realmente asistimos al inicio de una nueva época, en la que el hombre se ha liberado definitivamente de todo apego a lo supraterráneo y sólo profesa esperanza en las posibilidades que le depare el estudio científico del mundo? En absoluto. Si el único dato disponible hablara del acusado descenso de las adscripciones religiosas, la respuesta a los anteriores interrogantes debería ser categórica: la trascendencia muere. Sin embargo, el creciente y acendrado interés por el sentido de la vida confirma que la pregunta fundamental del hombre se ha revestido ahora de una expresión distinta, más universal, más enraizada en las inquietudes del individuo, más ansiosa de armonizarse con los avances de la ciencia y de la técnica. Además, la crisis espiritual no afecta exclusivamente a las religiones. ¿No entristece advertir cómo cada vez menos personas consagran sus carreras al estudio de las humanidades, de la filosofía, de las lenguas antiguas, de las riquísimas tradiciones literarias, del arte, de las culturas...?

Cansados quizás de que las humanidades no logren responder a incógnitas que sólo la ciencia ha conseguido despejar, los hombres y mujeres de nuestros días se rinden sumisamente a los éxitos de un método, el empírico-racional, cuyas ventajas saltan a la vista. Pero ni siquiera la ciencia nos desvela todas las posibilidades del hombre. Qué somos se decide en cada momento, y ninguna predicción científica agotará nunca el inexhausto horizonte del futuro. Sólo una fusión inteligente de ciencia y humanidades podrá ayudarnos a sobrellevar el peso impostergable de la pregunta por el sentido.

Si las religiones ya no son las únicas instancias capaces de suministrarnos esas fuentes de sentido que durante siglos han saciado la sed humana de trascendencia, ¿a qué mástil nos abrazaremos ahora? Por fortuna, no toda búsqueda de sentido se orienta inexorablemente hacia la religión y parece inevitablemente con el ocaso de los credos confesionales. Existen cielos más allá del universo religioso. Su luz puede también engrandecer la vida humana, espolear la imaginación, avivar la compasión, estimular la empatía y bañar al hombre con dosis de ese don tan huidizo pero irrenunciable llamado felicidad. Entre las más importantes, destacaría las siguientes:

- 1) El conocimiento, que es potencialmente infinito, pues siempre podríamos saber más. Como ignoramos si la materia, si la naturaleza, si el mundo y sus leyes se

confinan al ámbito de lo finito, siempre podremos descubrir más sobre el todo que nos envuelve. Ese gran científico e infatigable investigador del cerebro que fue Santiago Ramón y Cajal lo expresó con brillantez: “en general, puede afirmarse que no hay cuestiones agotadas, sino hombres agotados de las cuestiones. Esquilado para un sabio el terreno, muéstrase fecundo para otro (...). Ante el científico está el universo entero apenas explorado; el cielo salpicado de soles que se agitan en las tinieblas de un espacio infinito; el mar, con sus misteriosos abismos; la tierra guardando en sus entrañas el pasado de la vida, y la historia de los precursores del hombre, y, en fin, el organismo humano, obra maestra de la creación, ofreciéndonos en cada célula una incógnita y en cada latido un tema de profunda meditación”¹⁵⁷. En el conocimiento advertimos también resonancias de esa plenitud y ese éxtasis por los que suspira el corazón, pues el saber despierta gozo ante lo aprendido, curiosidad frente a lo ignoto y pasión por lo buscado. Con cada nueva respuesta se desencadena un torrente henchido de flamantes y fragorosas preguntas; la ignorancia nunca se disipa por completo, pero en la felicidad que concita el hombre cuando comprende algo que antes no entendía, cuando abastece sus vacíos cognitivos con información antes inasequible y cuando se sumerge en el estudio profundo de cualquier rama del saber, arde la briosa llama de una vocación auténtica. Proclamar la infinitud potencial del conocimiento (quizás no en sus fundamentos lógicos y cosmológicos, que probablemente adolezcan de finitud y sean escrutados por alguna inteligencia futura, sino en la cantidad de objetos posibles que existen en un universo probablemente infinito) no implica entonces sucumbir a un vano misticismo que exalte la ignorancia y disuada del afán de aprendizaje, cautivos de lo que Sir Peter Medawar tildaba como “la perversa satisfacción de saber que algo es ignorado”¹⁵⁸. Muy al contrario, lo que hace es incentivar la exhortación a esforzarse por conocer, pues aun conscientes de que probablemente jamás agotemos el reino del conocimiento, cada paso es firme, es una ganancia neta sobre la ignorancia. El espectro de lo inabarcable no merma la dignidad de esta búsqueda, y la provisionalidad de las verdades adquiridas no anula su realidad presente ni menoscaba la intensidad de la delectación que puede llegar a sentir quien las interioriza. Por ello, muchas almas nobles se han dedicado fervorosamente a la búsqueda del conocimiento y han encontrado en esta empresa el sentido de sus vidas. Quizás no sea absolutamente cierto que, como escribió Aristóteles en la soberbia obertura de su *Metafísica*, “todos los hombres desean por naturaleza conocer”, pero resulta innegable que el conocimiento nos enseña a relativizar lo dado, a no conformarnos con lo que ya sabemos y a interiorizar una eterna actitud de investigación cuya búsqueda pone entre paréntesis lo que parecía consolidado, inmune a cualquier atisbo de duda. Siembra, por tanto, una

¹⁵⁷ Reglas y consejos sobre investigación científica, 38.67.

¹⁵⁸ Advice to a young scientist, 3.

- genuina disposición ética que puede hermanar a los hombres. Conocer otras disciplinas, otros países, otras formas de pensamiento, otras culturas –algunas quizás extintas, pero siempre patrimonio inveterado de la humanidad–, otros rostros, otras posibilidades... contribuye a dotar la vida de significado, porque esta indagación se justifica por sí misma; nunca se consume, nunca se revela completamente estéril, mas siempre nos depara sorpresas inéditas, siempre se muestra susceptible de maravillarnos con lo que jamás habríamos sospechado, siempre nos abre a la contemplación de la verdad, a la conciencia de nuestra inserción en el mundo y de nuestra pertenencia a un universo cuyas leyes, cuya armonía y cuya exuberante sofisticación han propiciado que surgiéramos en medio de inconcebibles vastedades cósmicas y aterradoras cantidades de tiempo. El hombre no ha cesado de plantearse las preguntas más atrevidas porque no ha desentrañado respuestas que le satisfagan por completo. Sólo la verdad plena mitigaría su hambre espiritual, pero esta verdad probablemente sea infinita, inextinguible e inconmensurable, y nos exija embarcarnos en una búsqueda sin término, en cuya realización posan sus alas destellos provisorios pero vivificadores de esa perfección y esa culminación que nos embargan.
- 2) El amor y la amistad: cuando amamos a alguien, nuestro vacío interior se atenúa. Una pujanza indescriptible redime entonces nuestra ardiente soledad, porque ese exceso de energía que no desistía de atormentarnos se vuelca en otro ser. Sólo lo distinto, sólo la alteridad encarnada en un rostro, llena la vida y la inviste de significado. Ni siquiera el conocimiento es capaz de enaltecernos tanto y de infundirnos valores éticos tan profundos como el amor.
 - 3) El arte y la contemplación de la belleza, la admiración de los mayores hitos arquitectónicos jalonados por la humanidad, la veneración de la hermosura de la naturaleza y de la verdadera trascendencia que atisba el espíritu cuando otea la magnificencia de determinados paisajes... En la belleza se aposenta la intuición prófuga de lo único, de un fin en sí mismo, no condicionado por ulteriores y atribuladas búsquedas. Es en la contemplación de lo hermoso donde percibimos un hálito de lo permanente, un grato haz de sosiego en este mundo efímero, en medio de tantos fenómenos pesarosamente transitorios. Frente al ansia denodada de utilidad, cuando nos detenemos a rendir pleitesía a la magia incandescente de una belleza que se resiste a ser definida, florecen los sentimientos más profundos y puros del hombre, y capta el alma los ecos primaverales de lo universal. Aprendemos entonces a relativizar el valor de nuestros logros y el alcance de nuestra desdicha. Quizás la belleza no salve al mundo, como quería Dostoyevski, pero sí lo rescata periódicamente de su ensimismamiento, para mostrarle al hombre todo un universo colindante con la plenitud y cercano al más pulcro y seráfico arrobamiento, más allá del pequeño mundo en el que suele abismarse la vida de individuos y sociedades, cegados

por la codicia de sus intereses y ensordecidos ante las melodías más excelsas que entona una naturaleza infatigable.

- 4) La tecnología: fruto del conocimiento, representa la fuerza más liberadora de cuantas ha desentrañado el hombre. La filosofía, las religiones, las éticas... han tratado de emanciparnos de las cadenas del egoísmo y de las prisiones forjadas por servidumbres ancestrales, pero es fácil comprobar que sólo los grandes desarrollos tecnológicos han coadyuvado verdaderamente a que la humanidad creciera en riqueza, en poder, en confianza en sí misma, en igualdad y en esperanza en el futuro...
- 5) La solidaridad: sólo cuando ensanchamos el círculo de nuestra sensibilidad y de nuestra inquietud palpamos la felicidad auténtica. Sólo cuando salimos de nosotros mismos y nos abrimos a los demás, descubrimos ese espejo en el que vernos sabiamente reflejados. Sólo en el otro podemos encontrar lo que nosotros no tenemos, y sólo en el otro puede propiciarse un auténtico crecimiento espiritual, ético e intelectual. Nadie podría elucidar por sí solo todas las verdades que ha desvelado la humanidad; nadie podría vivir todas las experiencias que el conjunto de los hombres ha protagonizado; nadie podría agotar la casi infinita riqueza de cada individuo, un mundo siempre recóndito y misterioso, una fuente potencial de amor que nos libera de la prisión del egoísmo y del particularismo. El hombre necesita a los demás, pero para amarlos ha de amarse también a sí mismo, ha de profesar fe en su fuerza y en sus posibilidades, ha de luchar contra las inclemencias de la vida y ha de esforzarse por desplegar toda su creatividad, todo su anhelo de fraguar ese mundo más allá del mundo, donde florezcan el conocimiento, la justicia y la belleza.
- 6) La sensibilidad: expandir su radio nos permite apreciar detalles antes inadvertidos, disfrutar con experiencias otrora minusvaloradas, abrimos a otros rostros y a otras culturas, embelesarnos con los distintos lenguajes que emplea el hombre para expresar su sed de belleza y creatividad artística, contemplar la naturaleza desde una perspectiva más profunda y abarcadora, conocernos a nosotros mismos y comprender mejor a quienes nos rodean, solidarizarnos con las inquietudes que a otros afligen, leer, descubrir, estudiar, pensar..., pero siempre con mayor hondura, desprendernos de prejuicios y atavismos atrabiliarios que nos ofuscan y enceguecen, crecer éticamente, relativizarnos a nosotros mismos y aprender a ponderar con justicia y prudencia las opciones que se alzan ante nosotros...
- 7) El placer y el goce: en cada instante de éxtasis deparado al hombre, el cielo parece descender a la Tierra, y aunque resulte siempre efímero, acariciamos entonces una felicidad tan intensa que la vida se reviste del evanescente manto del sentido, y todo el dolor del mundo se evapora mágicamente. Universalizar el placer, propiciar que bendiga a quienes la injusticia histórica fustiga sin clemencia e impide degustar las mieles de la fruición más profunda y duradera, es

una tarea de todos, es el desafío de la humanidad. No hemos nacido para sufrir, sino para gozar; no hemos venido al mundo para derramar lágrimas de dolor, sino de alegría; no hemos erigido fabulosas civilizaciones para fatigarnos, sino para deleitarnos con el mayor de los placeres, con las bondades de la vida en común, con la belleza del arte y el fulgor del conocimiento.

5. EL FUTURO

5.1. EL HUMANISMO PLURALISTA

Es bueno soñar y dirigir una mirada profética al futuro, siempre y cuando los sueños puedan armonizarse paulatinamente con el fruto de la razón y el jugo de la experiencia. Interesarse por el futuro antes que por el pasado no menoscaba la importancia de la herencia recibida, sino que nos incita a proyectar el vigor de la reflexión hacia el terreno de lo que podemos hacer con el tesoro que nos ha sido dado, después de generaciones colmadas de esfuerzos, utopías y experiencias. Es el mejor tributo que nos cabe rendir a cuantos nos han precedido en la búsqueda humana de felicidad, sabiduría y perfección.

Ante la insuficiencia de nuestro conocimiento y la infinitud potencial de la verdad sobre el mundo y sobre nosotros mismos, la imaginación humana necesita enriquecerse continuamente con nuevas visiones de la historia, la naturaleza y el horizonte de lo ignoto. Resulta entonces inevitable que nos planteemos estos interrogantes: ¿cuál es, o debe ser, el fin del conocimiento? ¿Para qué perseguirlo, si todo logro que coronen las ciencias y las humanidades se asemejará siempre, por sublime que hoy se nos antoje, a un diminuto grano de arena en medio de la inconcebible inmensidad de una playa infinita?

Sorprende pensar que el hombre, pese a ser consciente de la insaciabilidad de sus anhelos, pese a advertir que su afán de entendimiento jamás escrutará una respuesta plena, no ha cesado de consagrar gran parte de sus energías a formular preguntas antes no sondeadas, a explorar nuevos territorios y a relativizarse a sí mismo. Es cierto que el deseo de aprender nos ha permitido conquistar vastedades de mundos y alargar la vida, pero subsiste un exceso de curiosidad, una desproporción en el campo de nuestras aspiraciones que no se explica sólo desde la utilidad material que pueda reportarnos. Pues ¿de qué vale toda la empresa del conocimiento si no conseguimos entusiasrnos ante la belleza de ciertas verdades, de ciertas teorías, de ciertos conceptos, de ciertas

lenguas, de ciertas filosofías que ha alumbrado el genio de la humanidad, producciones del espíritu que seguramente nos enorgullecen por su profundidad, vigor y lucidez? Si en el conocimiento no encontramos la felicidad, todo nuestro esfuerzo habrá transcurrido en vano...

Al crear las ciencias y la filosofía, la humanidad no ha pretendido sólo atenuar el sufrimiento físico y psicológico que la aguijonea o incrementar su dominio sobre la naturaleza y sobre sí misma, sino calmar también una pugnaz voluntad de saber que desborda toda frontera. Es la brillante irrupción del reino de una conciencia que no se guía únicamente por los cánones de la eficiencia reproductiva, por la fuerza avasalladora de la selección natural y de la adaptación más eficiente al medio, sino que erige su propio mundo, cuya única norma estriba ahora en la infinita, íntima y desasosegante exhortación a superar todo lo dado. Y cuando el hombre se ve aprisionado por traumas, inquietudes y frustraciones, quizás le sirva mirar al universo, reflexionar sobre su grandeza, reparar en el inaprehensible lapso que lleva la humanidad sobre la Tierra, en las innumerables especies extintas y en las tantas que han de brotar del humus de este planeta. Se sentirá entonces un miembro más, puede que el más hermoso y exuberante, de esa maravillosa ecuación que condensa el ser del cosmos...

La idea de Dios, que ha flanqueado la historia intelectual del hombre desde el Paleolítico superior, converge precisamente con esa fascinación ante lo desconocido que embarga el alma humana. El resto siempre inasible, ese imperturbable resquicio infinito al que tiende asintóticamente el espíritu humano, ¿no guarda una estrecha relación con el concepto de lo absoluto, de lo incondicionado, de lo trascendente, de aquello que siempre rebasaría las lindes y la copa del saber presente? Por supuesto, semejante exoneración de un contraste empírico e histórico ha despertado las sospechas de muchos pensadores. Dios, cómodamente instalado en su impasibilidad celeste, permanece ajeno a cualquier tentativa de demostración, como un espectro nunca exorcizado. Pero si juzgamos las religiones como las expresiones culturales de una búsqueda de sentido pleno, como la sed de respuestas últimas a las preguntas más profundas que es capaz de plantear la mente humana, es fácil percatarse de que la evolución de la conciencia religiosa nos revela el grado de complejidad que ha adquirido, en un determinado momento histórico, la reflexión humana sobre el misterio, sobre la esperanza de comprender cabalmente todo lo que hoy nos parece cubierto por el trazo de lo inescrutable.

Un humanismo pluralista no impone una concepción apriorística del hombre. Al contrario: entiende que la verdadera esencia del hombre sólo se esclarece en su desarrollo histórico, porque la cultura, el incremento humano sobre la naturaleza, desvela nuevas posibilidades que pasan a formar parte de las características definitorias de nuestra especie. Ansía, por tanto, desentrañar nuevas dimensiones de lo humano, siempre y cuando permitan el crecimiento ético e intelectual de nuestro espíritu. Por ello, rehúsa refugiarse en una única interpretación del hombre e intenta discernir, en la diversidad de culturas, un estímulo para expandir el radio de su creatividad.

Uno de los ejemplos más sobresalientes de humanismo pluralista lo encontramos en la Declaración Universal de los Derechos Humanos. En realidad, este documento debería considerarse la cima espiritual del siglo XX, una centuria plagada de tragedia,

dolor y prejuicio, pero también bendecida con joyas intelectuales y éticas de la más alta categoría.

La elaboración de la Declaración implicó a mentes excepcionales que procedían de tradiciones diversas, pero siempre armonizables. Bajo el impulso heroico de una infatigable Eleanor Roosevelt, en la Comisión preparatoria participaron Charles Malik, filósofo cristiano ortodoxo libanés que enfatizó la centralidad de los derechos individuales, René Cassin, eminente jurista francés de origen judío que encarnaba la luz inspiradora del humanismo ilustrado, Peng Chun Chang, pensador y diplomático chino profundamente imbuido del más luminoso legado de Confucio, John Humphrey, abogado canadiense con impecables credenciales humanistas e internacionalistas, el diplomático chileno Hernán Santa Cruz, quien abogó apasionadamente por la inclusión de los derechos económicos y sociales, el militar y diplomático australiano William Hodgson, firme defensor de un derecho internacional vinculante, el sindicalista inglés Lord Dukeston (en las sesiones primera y segunda), el también británico Geoffrey Wilson (en la tercera sesión), así como los soviéticos Alexei Pavlov y Alexandre Bogomolov, quienes desempeñaron un rol importante en el reconocimiento de los derechos económicos y sociales.

Aprobada por abrumadora mayoría en la Asamblea General de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948¹⁵⁹, la Declaración Universal de los Derechos Humanos condensa la herencia más brillante del humanismo de Oriente y Occidente. Lo individual se integra acompasadamente con lo colectivo, y la idea de libertad se funde plenamente con las de igualdad y justicia. La síntesis no es otra que la concepción de una humanidad confraternizada, apta para reconocer tanto los derechos inalienables que le corresponden a cada miembro de la familia humana como las legítimas aspiraciones de la sociedad a construir un mundo que no se confine a la esfera meramente subjetiva, sino que fomente el progreso universal, pues no existe libertad sin capacidad real de ejercerla. La voluntad de auspiciar una concordia entre derechos individuales, políticos, económicos y sociales destella por doquier en los treinta artículos que componen la Declaración, clarividente hermanamiento de liberalismo y socialismo. Se puede ampliar, pero no reducir.

Presenciamos así una manifestación incomparable y enorgullecedora de humanismo pluralista, de un humanismo ecuménico que no renuncia a engrandecer al hombre y a atribuirle la mayor de las dignidades, la llamada a divinizarse y a coronar las cúspides más elevadas de sabiduría, amor y belleza, mas es también consciente de que ninguna cultura agota la comprensión de lo humano, porque de las más insignes tradiciones sapienciales de la humanidad es posible aprender a valorar dimensiones recónditas y apremiantes de nuestra condición.

La diferencia entre los niveles profundos de una cultura y sus expresiones superficiales resulta enormemente práctica a la hora de abordar el diálogo entre las civilizaciones. No existe una cultura o una religión pura. Todas emergen gracias a una abigarrada mezcla sincretista de elementos procedentes de culturas y religiones dispares. La habilidad para integrar armoniosamente estos préstamos diferirá, pero

¹⁵⁹ 48 votos a favor, 8 abstenciones y 2 ausencias; ni un solo voto en contra en esta Asamblea General de una Organización de Naciones Unidas que acababa de fundarse y que tenía el difícil cometido de recuperar el legado y evitar los errores de la Sociedad de Naciones.

en todas las religiones y en todas las culturas apreciamos la huella indeleble grabada por herencias previas. Cómo conciliar el derecho a forjar una cultura con la libertad del individuo para ser agente de su propia biografía, no un esclavo de las tradiciones culturales y religiosas, es una cuestión extremadamente difícil de resolver.

La pluralidad de culturas potencia la imaginación humana y nos abre a nuevos escenarios de reflexión y contemplación, pero también puede ahogar las energías creativas de los individuos, también puede erigir barreras en lugar de puentes, también puede oscurecer la búsqueda autónoma de la verdad y del perfeccionamiento; también puede, en definitiva, atentar contra el libre desarrollo del hombre. En aras de esta cautela, una aportación fundamental al análisis de la cultura proviene del pensamiento liberal, tal y como ha sido expuesto por autores como John Stuart Mill, Isaiah Berlin y Karl Popper. Recientemente, y en obras perdurables como *Identidad y violencia*, el filósofo y economista indio Amartya Sen ha insistido con clarividencia en este punto. Así, la cultura es cauce de desarrollo humano, pero el fin es el hombre, que trasciende la cultura y tiene derecho a concebirse más allá de toda cultura.

Cabe decir entonces que la medida del desarrollo humano no puede confinarse al cómputo de variables como el producto interior bruto, la esperanza de vida y el nivel educativo alcanzados por una determinada comunidad. Estos indicadores poseen un inmenso valor a la hora de evaluar el progreso efectuado por una población, pero deben incorporar, como cuarto pilar sobre el que sustentarse, el examen insoslayable de la calidad y el número de libertades individuales reconocidas en ese país. Por supuesto, cuantificar las libertades de las que goza el individuo (de expresión, de reunión y asociación, de iniciativa...) a veces constituye una tarea más ardua que el cálculo del PIB, pero no por ello menos acuciante si en verdad queremos entender qué grado de desarrollo social ha coronado una nación.

Ninguna cultura se halla legitimada para suplir el papel de la subjetividad, que se revela insustituible. Es el hombre, a título individual, quien fragua laboriosamente las culturas, medios para el aumento de su felicidad y satisfacción, no fines en sí mismos. El hombre siempre trasciende la cultura, porque la mente humana puede imaginar escenarios ulteriores, puede criticar infinitamente lo dado y elevarse a un nuevo espacio de reflexión, frescura y creatividad. Sin un pluralismo interno a la cultura, desfallece este noble y pundonoroso afán de superación que exhiben tanto los individuos como las sociedades, pero para impulsarlo es necesario distinguir diligentemente el ámbito público del privado.

La sacralización de la esfera de la libertad de conciencia aparece entonces como un requisito indispensable para que florezca el pensamiento crítico y el hombre no cese nunca de alzarse sobre opresivas determinaciones naturales y culturales. De esta manera, el tránsito de una religiosidad pública a una privada se muestra como una de las grandes conquistas del ímpetu civilizatorio, propiciatoria no sólo de la purificación de las religiones, de la destilación de su esencia más genuina, despojada de intromisiones históricas y de argucias políticas, sino del libre desarrollo del individuo, de la sed de sentido y el hambre de Dios más allá de la religión institucionalizada, del anhelo de conocimiento y crecimiento ético por encima de dogmas, libros y templos.

La unión casi inextricable que existe entre una cultura y una religión plantea un problema ineludible para la reflexión contemporánea. Nuestro mundo occidental asiste

a un paulatino pero imparable proceso de secularización, que arrumba lo religioso al ámbito de lo privado y desplaza el eje de la búsqueda de sentido a otras dimensiones de la vida humana. La tesis de que la religión es inherente al hombre ya no se verifica. El hombre puede subsistir sin religión, y explorar ese significado delicuescente por el que suspira en otras regiones del espíritu, como el arte, la ciencia y la solidaridad. El rol que han jugado históricamente las religiones lo desempeñan ahora otras facetas del obrar humano. Christopher Dawson sostenía que la religión es el fundamento de una cultura, y Samuel Huntington, en su clasificación de las civilizaciones predominantes en nuestra época, se ha basado principalmente en la religión como alma de una determinada cultura. Las religiones han definido las culturas, pero lo cultural no se agota en lo religioso. La constelación de valores, leyes, artes y demás incrementos humanos sobre la naturaleza biológica no se funde unívocamente con la religión. Una cultura siempre ha gravitado en torno a una concepción religiosa del mundo, pero también ha ampliado el horizonte de su acción a otras esferas de la vida.

De hecho, y si examinamos las grandes civilizaciones del pasado, todas ellas extintas, nos daremos cuenta de que en su núcleo subyace una religión específica, pero también advertiremos que la creatividad de estas culturas invadía otros ámbitos, difícilmente reductibles a meros epígonos de su religiosidad. Aunque parezca simplificador, puede decirse, con Huntington, que las grandes civilizaciones del pasado han sido las siguientes: la egipcia, la mesopotámica (lo que incluiría civilizaciones tan heterogéneas como la sumeria, la babilonia, la asiria y la persa), la cretense, la clásica (Grecia y Roma), la bizantina, las civilizaciones mesoamericanas (maya y azteca) y las civilizaciones andinas. Otros imperios gloriosos (pensemos en el imperio de Malí, regido por figuras tan exuberantes como la de Mansa Musa en el siglo XIV, o en el poderoso imperio jemer en la Camboya medieval) forman parte de una civilización que todavía persiste, ya sea islámica, india o indo-budista. Obviamente, la lista ofrecida por Huntington no está exenta de lagunas, pues ¿por qué excluir la civilización vikinga, poseedora de una sólida religión y de una rica mitología?

Todas las civilizaciones que acabamos de mencionar conocieron la escritura, se organizaron en estructuras estatales altamente jerarquizadas, desarrollaron economías prósperas, innovaron en el arte y en la arquitectura, diseñaron complejos códigos legislativos y cincelaron grandes imperios que franqueaban las fronteras originarias de sus pueblos. Con su extinción expiraron sus respectivas religiones. Nadie profesa hoy fe en Osiris, o en Ishtar, o en Zeus, o en la tríada capitolina... En el caso de las civilizaciones americanas, la continuidad de muchas comunidades apegadas a sus cultos nativos ha permitido preservar elementos de sus tradiciones rituales, pero su religión no ha vuelto a erigirse en fundamento de una civilización.

Las principales civilizaciones de nuestro tiempo se asocian, ciertamente, a una religión, aunque el avance irreversible de la secularización en un mundo globalizado muchas veces confine el influjo de lo religioso a la asimilación de unos valores que ya no se justifican teológicamente, sino desde escrupulosos criterios racionales. Estas civilizaciones son, sustancialmente, la china, la japonesa, la india, la islámica y la occidental. Huntington divide la civilización de matriz cristiana en occidental, eslavo-ortodoxa, latinoamericana y subsahariana. Esta distinción es pertinente, porque aunque todas estas regiones compartan la religión cristiana como manantial de

fundamento espiritual, las diferencias entre, por ejemplo, la ortodoxia en el mundo eslavo y el mestizaje entre catolicismo y tradiciones indígenas en Latinoamérica son lo suficientemente ostensibles como para sortearlas. También es importante advertir que no toda religión se ha erigido en sustento exclusivo de una civilización. Algunas civilizaciones se amparan en más de una religión y otras no han creado una civilización tan grande e influyente como las que hemos reseñado. No ha existido una gran civilización budista, y el judaísmo disfrutó de escasos siglos de autonomía política, porque muy pronto fue condenado a la diáspora.

Más allá de las dificultades inherentes a cualquier intento de delimitar las fronteras físicas y espirituales de una civilización, parece claro que nuestra cultura occidental posee unas características definitorias. Por supuesto, en un mundo globalizado se evaporan muchas de las demarcaciones que considerábamos insoslayables, y cada cultura se ve obligada a adaptarse a un nuevo entorno, donde la pureza en el ámbito de los valores y de las costumbres se diluye paulatinamente. Pero, más allá de esta constatación, Occidente es incomprensible sin unas conquistas civilizatorias que encarnan su legado máspreciado a la historia universal. Entre ellas, cabe destacar la herencia cultural de Grecia y Roma, la creación de un corpus legal sólido, la impronta cristiana (también, aunque en menor medida, la judía y la islámica; es indiscutible que el cristianismo ha sido un elemento vertebrador de Occidente, y hemos visto cómo la Reforma de Lutero sella el inicio de la modernidad en Europa), el desarrollo del método científico, la existencia de cuerpos representativos, el pluralismo social y la libertad de asociación, la separación entre lo temporal y lo espiritual, un vigoroso individualismo, la confianza en la técnica y en la industria como motores de progreso social, una predisposición hacia la autocrítica, etc. Muchos de estos logros sólo despuntaron con el advenimiento de la Edad Moderna; otros muchos se fraguaron en el largo período comprendido entre el esplendor del mundo clásico y la época medieval.

Occidente no ha dominado la Tierra en virtud de sus valores. Sin la espada, sin las bayonetas, sin los fusiles y sin las poderosas flotas enviadas a los extremos más recónditos del globo no se habrían forjado imperios como el portugués, el español, el francés y el británico. Un estremecedor río de sangre y lágrimas ha precedido a la expansión de Occidente. Esta acusación afecta, en realidad, a todo imperio y a cualquier momento de la historia. Siempre que un pueblo ha pretendido imponerse sobre otro, siempre que unos hombres han querido extender su sed de poder sobre otros, se han perpetrado las mayores injusticias y ha brotado el fondo más oscuro de la condición humana, luminosa y umbría al unísono. Pero el drama de la historia no debe impedirnos contemplar también las contribuciones que una civilización, por cruel que en ocasiones juzguemos su conducta, ha realizado a la humanidad. El Egipto de Ramsés II, la Asiria de Asurbanipal el Grande, la Babilonia de Nabucodonosor II, la Persia de Ciro el Grande, el imperio de Alejandro Magno, la Roma de Augusto, la Bizancio de Justiniano, las cimas del califato abásida, la civilización maya clásica, la China de la dinastía Míng, la España de Carlos V, la Francia de Luis XIV, la Inglaterra de la Reina Victoria...; toda cultura que ha regido los destinos de parte del mundo y ha saboreado las delicias del esplendor ha convivido con lo sublime y con lo trágico.

Occidente comenzó a someter el mundo con la creación de los grandes imperios coloniales en el siglo XV. El Renacimiento, la invención de la imprenta, el desarrollo

de nuevas técnicas de navegación, la expansión comercial y el gradual surgimiento del capitalismo marcaron esta tendencia hacia la hegemonía de Occidente. Aunque su poder político se apoyara sobre las armas y no sobre los valores, muchas de las ideas alumbradas por la civilización occidental son ahora patrimonio del género humano. De la misma manera que el número cero no representa sólo una producción cultural india o maya, sino que su brillantez se erige en herencia humana, más allá de la cultura que la creó, hitos europeos como la reflexión profunda sobre el método científico, la física de Galileo, Kepler y Newton, el *habeas corpus*, el código civil napoleónico, la libertad de asociación y expresión, la separación entre la Iglesia y el Estado, el sistema democrático o los derechos del hombre y del ciudadano quizás se originaran sobre el suelo de este continente, pero su universalidad, su capacidad para enriquecer el espíritu humano y ensanchar el horizonte de la libertad de cada individuo, no puede circunscribirse a una única civilización.

Ninguna necesidad apriorística impone la existencia de una sola cultura como requisito indispensable para el progreso y la unidad del género humano. La humanidad puede avanzar perfectamente aunque subsista en distintas civilizaciones. De hecho, algunas de las conquistas más sublimes del hombre jamás habrían sido posibles sin la interacción entre distintas cosmovisiones, diferentes pueblos y divergentes religiones. El ideal de la concordia entre los hombres puede alcanzarse a través de la convivencia de civilizaciones. El mundo ni ha sido ni tiene por qué ser la expresión de una única cultura. Puede que Occidente haya conseguido difundir su civilización hasta las regiones más remotas del globo, pero suprimir la diversidad de manifestaciones culturales en aras de una falsa y holgada armonía privaría a la humanidad de una de sus riquezas más profundas: la variedad de espíritus.

En este sentido, el humanismo pluralista no aboga por fundir todas las civilizaciones en un único crisol, sino por auspiciar el florecimiento de distintas interpretaciones de lo humano, subordinadas a una meta común: el progreso, la superación, la trascendencia sobre lo dado y la aspiración a descubrir nuevas parcelas de la materia y del espíritu. Es la utopía de la libertad plena de cada individuo para buscar autónomamente los valores supremos del hombre, así como de su derecho a gozar del máximo número de estímulos espirituales y materiales que le asistan en esta empresa impostergable. En el límite puramente teórico, podrían germinar tantas culturas como individuos, pero el imperativo al que se enfrenta todo humanismo, también el pluralista, yace en situar la cultura al servicio del hombre, y no a la inversa: estriba en el deber de fomentar el crecimiento intelectual, material y ético del hombre, incluso hasta cúspides que puedan conducirnos a un desarrollo evolutivo ulterior, tan elevado que ni siquiera podemos imaginarlo a día de hoy.

5.2. MÁS ALLÁ DEL HOMBRE, LA CULTURA Y LA RELIGIÓN

La filosofía puede desempeñar un papel significativo en este escenario de globalización y de desplazamiento de la hegemonía desde Occidente hacia otras culturas. Sería un error letal, en cualquier caso, que se limitara a interpretar las causas subyacentes a esta situación o a enquistarse en criticismos desazonadores. Lo que debe hacer es reflexionar creativamente sobre el futuro, aunque no logre la certeza absoluta ni

formule un sistema completo. El pensamiento y la equivocación son siempre preferibles a la infalibilidad del silencio y a la irrelevancia de la repetición.

La filosofía ha de erigirse en un baluarte de esperanza para el hombre: esperanza en la razón, esperanza en la solidaridad, esperanza en el conocimiento. Desde esta perspectiva, tiene que albergar dos aspiraciones fundamentales: el rigor científico y la creatividad artística. Ha de ser ciencia, esto es, estudio objetivo de la realidad, de manera que, en lugar de encontrarse en debates estériles y en disputas escolásticas, ricas en palabras pero pobres en ideas, avance en la búsqueda de la verdad. Sin embargo, también ha de convertirse en arte, en un exuberante desarrollo simbólico cuya fuerza sondee territorios inexplorados desde el batiscafo de la intuición. Evidencia y poder argumentativo, por un lado, y vibrante imaginación, por otro, deben armonizarse para investigar no sólo cómo es el mundo, sino cómo puede ser. Sólo así elevaremos la filosofía a la condición de auténtica sabiduría, de sendero intelectual y ético para que el hombre amplíe su conciencia y sensibilidad.

Nuestra civilización global no ha suprimido las diferencias culturales y religiosas entre los distintos grupos humanos. De hecho, en muchas ocasiones las ha agudizado. Tras la II Guerra Mundial, y en el contexto de la Guerra Fría, se impuso una mentalidad bipolar, que confinaba las culturas y los países a uno de los dos antagonistas en esa vasta contienda por el liderazgo mundial: Occidente, capitalista, y un ecléctico Oriente de ideología socialista.

Con la Caída del Muro de Berlín en 1989, y con la subsiguiente pulverización de los sueños depositados en el socialismo real, politólogos como Francis Fukuyama presagiaron el triunfo incontestable de una única forma de entender el mundo: el liberalismo democrático occidental. La célebre tesis del final de la historia, anticipada por filósofos como Alexandre Kojève, late, indudablemente, en el propio sistema hegeliano, donde la conciencia filosófica incoa, en el presente de su reflexión, el destino de la historia, su encaminamiento inexorable hacia el espíritu absoluto. Fukuyama la actualiza y la dota de visos de verosimilitud histórica. Para este filósofo norteamericano de origen japonés, es imposible imaginar un sistema de organización social, económica y política sustancialmente distinto al que propugna la democracia liberal. Agotados otros modelos, como el fascismo y el marxismo, no hay alternativa. Por supuesto, con este planteamiento, Fukuyama olvidaba la efervescencia que podía producirse –y que, en efecto, ha eclosionado recientemente– en el ámbito de los países no alineados, como por ejemplo la radicalización anti-occidental del mundo islámico, por no mencionar lo sucedido en China, antaño una potencia comunista que hoy se ha convertido en la segunda economía del globo, tras abrazar entusiásticamente el capitalismo pero sin interiorizar el sistema liberal de valores políticos y sociales. Además, decretaba una frontera para la capacidad de expandir el pensamiento humano, pues ¿hablar del fin de la historia no implica, en cierto modo, postular una abolición del hombre tal y como lo conocemos, de una humanidad que no ha cesado de experimentar nuevas e insondables vicisitudes y de crecer con su propia experiencia histórica? Sin historia, ¿cómo podría realizarse lo humano?

La pérdida paulatina de hegemonía por Occidente es indubitable. Desde la configuración de los grandes imperios occidentales a finales del siglo XV, ninguna civilización había disputado la primacía económica, militar y cultural a esta región

del globo. En su clímax, que coincide con la antesala de la I Guerra Mundial, Occidente (fundamentalmente, Europa y Estados Unidos) controlaba el 84% de las tierras emergidas. Sólo Rusia, Japón, Etiopía, algunas zonas de China, Tailandia y Turquía gozaban de independencia política y no pertenecían a ninguna de las grandes potencias occidentales, como Gran Bretaña y Francia. En los albores de la I Guerra Mundial, la supremacía de Occidente no admitía réplica. Ciudades como Londres y París se erigían en centros de la civilización mundial; las lenguas de las metrópolis se demudaban en idiomas universales y el comercio y la ciencia yacían en manos occidentales, sobre todo europeas.

En 1950, terminadas la I y la II Guerra Mundial, Occidente gestionaba el 64% del producto interior bruto mundial. Sin embargo, en 1992, al colapsar la Unión Soviética, la cifra se había reducido al 48%. A día de hoy, y según estadísticas del Fondo Monetario Internacional, Occidente (recordemos, la suma de Europa occidental, Estados Unidos, Canadá y Australia, por ceñirnos al criterio de Huntington) controla el 37% del PIB mundial. Obviamente, la riqueza global ha aumentado, y Occidente es hoy más próspero que hace décadas. Lo que ha cambiado es la distribución geopolítica de los actores principales que urden la trama mundial. La relación entre la producción y la demografía ha tendido a converger, como era lógico (y justo) augurar, de manera que potencias superpobladas como China, India, Brasil e Indonesia, otrora aletargadas y poseedoras de una riqueza muy inferior a la que cabría esperar de su demografía, han conquistado mayores cotas de poder económico.

De hecho, el dogma malthusiano según el cual la población aumenta con mayor rapidez que los recursos, fatalidad que nos abocaría a un futuro plagado de miseria y transido de conflagraciones, omite que, ante situaciones límite, la humanidad adopta soluciones no menos radicales, a veces súbitamente, otras gradualmente. Medidas como el control de la natalidad y la educación sexual contribuyen briosamente a ello. Por ejemplo, en una coyuntura como la actual, en la que el incremento desmesurado de la población agravará indiscutiblemente el problema del calentamiento global, la difusión de los métodos anticonceptivos y el énfasis en una sexualidad responsable permiten albergar la esperanza de que el espectro de Malthus sea adecuadamente exorcizado.

Por su parte, la tecnología propicia la producción de muchos más alimentos que antaño, y no es descartable que la ciencia descubra nuevas formas de energías, mucho más eficientes y sostenibles que las de hoy. Por ello, y mientras no se franqueen barreras hoy por hoy ignotas, el peligro no reside tanto en el número de personas que habitan sobre la faz de la Tierra como en el nivel de vida al que aspiren¹⁶⁰.

Sabemos perfectamente que existen recursos inelásticos, irreproducibles, pero somos también conscientes del inagotable potencial de la creatividad humana. Un mayor número de personas en el mundo implica un incremento de los problemas latentes, pero puede significar también un mayor número de recursos creativos, un despliegue más exuberante del talento, mayores cotas de conectividad entre los individuos y, como luminoso corolario, un aumento de posibilidades de descubrimiento, solidaridad y

¹⁶⁰ Cf. I. Goldin, (ed.), *Is the planet full?*, especialmente el capítulo "Optimum population, welfare economics, and inequality".

originalidad. Y, no lo olvidemos, sería erróneo considerar que el crecimiento demográfico, con sus consecuentes desafíos y sus inocultables problemas, viene regido por fuerzas exógenas, ajenas al control racional del hombre, pues lo asombroso es que, con tantos habitantes y tantos retos, el mundo no haya cesado de progresar, ética y cognitivamente. Por ejemplo, el coeficiente Gini entre países ha disminuido. Estados Unidos y Europa atesoran una riqueza mayor que hace diez años, pero el diferencial con respecto a China se ha rebajado, y la propia evolución del sistema económico, que dificulta drásticamente altas tasas de crecimiento relativo en el seno de un país avanzado, vaticina un acercamiento cada vez más acentuado entre este país y Occidente. Eso sí, nuestras naciones aún producen bienes de mayor valor añadido que las otras potencias, y su liderazgo científico y tecnológico prevalece todavía hoy. Occidente predomina tanto en la esfera del “poder duro” (solidez de la economía, potencia militar...) como en el ámbito del “poder blando” (cultura, diplomacia...), por utilizar la terminología que ha popularizado Joseph Nye.

Los países emergentes aún deben progresar mucho para alcanzar los niveles de calidad de vida y de libertades individuales que existen en Occidente, pero no es descartable que, en los próximos años, contemplemos avances significativos en estas materias. En un mundo globalizado, donde la competencia es cada vez más feroz, es difícil que asistamos a un escenario de hegemonía occidental tan diáfana como hace décadas. Ciertamente, no es legítimo postular un desarrollo armonizado entre el crecimiento económico y la conciencia de libertad de un pueblo, porque la historia no siempre ha marchado en semejante dirección. Sin embargo, ¿cómo evitar percibir, conforme una civilización avanza tecnológicamente y se emancipa de apremios materiales antes esclavizadores, una mayor sintonía con ideales que, lejos de circunscribirse al espíritu occidental, apelan a la mente humana, al universal deseo de mejora, felicidad y conocimiento?

Una de las civilizaciones llamadas a jugar un rol de incomparable relieve en el nuevo escenario geopolítico es, sin duda, la china. Es imposible condensar el alma de esta cultura en unos pocos párrafos, pero será útil decir que la civilización china, una de las más antiguas y sofisticadas de la Tierra, combina elementos procedentes de la religiosidad tradicional con la herencia comunista implantada tras la creación de la República Popular en 1949. Más recientemente, la apertura al comercio ha convertido a China en un gigante industrial, en uno de los epicentros del capitalismo. Es probable que, en las próximas décadas, escale posiciones en la producción de bienes de alto valor añadido, por ejemplo en el ámbito de las creaciones tecnológicas más vanguardistas, hasta ahora reservadas a Europa, Norteamérica y Japón¹⁶¹.

China ha despertado la fascinación de los eruditos occidentales desde tiempos lejanos. Por supuesto, desde Marco Polo, pero es interesante recordar que Leibniz consagró parte de sus esfuerzos al estudio de la civilización china, sobre todo de su idea de la divinidad. Otros europeos, como el fascinante jesuita italiano Matteo Ricci, viajaron hasta este gigantesco país asiático y llevaron consigo los conocimientos matemáticos

¹⁶¹ No parece plausible, sin embargo, que las elevadas tasas de crecimiento que observamos en países como China e India puedan mantenerse indefinidamente. Además, incluso si sostuvieran semejantes y vertiginosos ritmos, aún les faltaría mucho para equipararse –al menos en renta per cápita– a los países más desarrollados del Atlántico Norte.

y astronómicos acumulados por la cultura occidental, lo que, en su caso, le permitió franquear los pórticos de la Ciudad Prohibida y gozar de la confianza del emperador.

Los chinos protagonizaron adelantos admirables, por ejemplo en el sector textil y en la manufactura del hierro, que en su momento sonrojaban al mundo latino. El compás, el papel, la tinta, la pólvora, la porcelana... ¿Quién osaría ignorar estos descubrimientos, claves en el desarrollo de la civilización? ¿Pero quién se atrevería a soslayar una cuestión crucial desde todos los puntos de vista: la evidencia de que fue Occidente, y no China, quien llevó a cabo la revolución científica y la revolución industrial?

El historiador David Landes identifica dos factores que explicarían el fracaso de China a la hora de convertirse en protagonista de las grandes transformaciones científicas y tecnológicas previas a la revolución industrial: por un lado, la ausencia de un mercado libre, pues la economía se hallaba controlada por una elefantiásica –y diestra (los funcionarios tenían que aprobar un arduo examen para acceder a su puesto)– burocracia imperial, que cercenaba la iniciativa del individuo y no reconocía adecuadamente los derechos de propiedad; por otro, un sedicente desdén hacia las invenciones de los “bárbaros” occidentales¹⁶².

Occidente supo aplicar el conocimiento, desplegar sus virtualidades prácticas como elemento de progreso material y no sólo como actividad contemplativa, de índole aristocrática. También creó instituciones como las universidades y, más tarde, las academias y sociedades científicas, que propiciaron la gestación y transmisión del conocimiento. Además, en Europa existía una fuerte competencia entre Estados. Cristóbal Colón buscó ayuda financiera para una expedición que muchos juzgaban una temeraria locura. Para ello, vagó como alma en pena por la mayor parte de las cortes de Europa, hasta que logró convencer a Isabel I de Castilla para que apoyara su delirante aventura hacia las Indias a través del Atlántico. En cambio, China era más centralista, sometida al yugo de un solo emperador, hijo del cielo que regía un reino sideral enclavado en el indiscutido centro del mundo. Libre de conflictos como los que enemistaban a las distintas naciones europeas, el imperio era tan grande, rico y autosuficiente que podía permitirse menospreciar los influjos extranjeros y hacer que su economía gravitara en torno a él mismo.

Por otra parte, el Renacimiento, con la recuperación del espíritu de amor al saber que había vivificado la cultura griega, el énfasis en el pensamiento crítico y el caudal de logros arquitectónicos (como las cúpulas de Brunelleschi en Florencia y de Miguel Ángel en Roma) que infundieron fe en la posibilidad de superar la herencia de

¹⁶² Cf. “Why Europe and the West? Why Not China?”, 3-22. En sintonía con esta aproximación, conviene también hacer referencia a los trabajos sobre la importancia de las instituciones para el crecimiento económico, llevados a cabo por autores como Douglass North y Robert Thomas (*The rise of the Western world: A new economic history*) y Thrain Eggertsson (*Economic behavior and institutions*), o, de modo más reciente, Daron Acemoglu, Simon Johnson y James Robinson (“Institutions as a fundamental cause of long-run growth”). Sin embargo, no debemos olvidar que, como ha puesto de relieve el ya citado Ian Morris, los detonantes de los principales saltos multiplicadores de la riqueza global y la demografía han sido las grandes revoluciones tecnológicas. Por supuesto, y como ya hemos indicado, es preciso percatarse de que una determinada revolución tecnológica rara vez surge azarosamente, sino que hunde sus raíces en un contexto social, político y religioso que ha potenciado, en lugar de sofocar, la capacidad inventiva de la inteligencia humana.

los clásicos, sentó los pilares de la modernidad europea. Esta auténtica metamorfosis renacentista, este rejuvenecimiento del optimismo fusionado con la visión lineal del tiempo que define el judeocristianismo, allanó el camino para el concepto de progreso y el fortalecimiento del anhelo de la infinita perfectibilidad de lo dado.

La otra gran civilización que disputa la hegemonía a Occidente es la islámica. Ya lo hizo en los albores de la Edad Media, cuando la expansión de los ejércitos islámicos desde Arabia hasta la Península Ibérica, por el Oeste, y hasta Persia y la India, por el Este, convirtió a este credo en la gran alternativa al cristianismo, en la potencia antagónica por excelencia. A lo largo de más de cinco siglos, la superioridad de la civilización islámica sobre la cristiana fue indiscutible. Si tomamos como fechas orientativas el período comprendido entre los años 650, inicio de la expansión árabe (unos veinte años después de la muerte de Mahoma), y 1258, fecha de la desoladora caída de Bagdad ante los mongoles, hablamos de aproximadamente seis centurias de incontestable esplendor islámico, primero con los Omeyas y después con los Abásidas. Salvo en los reductos más cultos del Imperio bizantino, la sequía intelectual de las naciones latinas contrastaba estruendosamente con la brillantez del orbe musulmán, que se había extendido desde la Península Arábiga hasta España y la India, para tonificar con el aliento de la civilización regiones antes sumidas en el caos, la ignorancia y la barbarie.

Todavía entre los siglos XV y XVIII, la grandeza del Imperio otomano ensombrecía la creciente preponderancia de la Europa occidental, primero liderada por la España de los Habsburgo y más tarde por la Francia de los Borbones. Durante el reinado de Solimán el Magnífico (1520-1566), los otomanos alcanzaron unos pináculos de exuberancia cultural y política perfectamente parangonables a las cimas más sobresalientes que por aquel entonces comenzaba a conquistar el Occidente cristiano en los campos artístico, científico y social. Arquitectos como Sinán embellecieron una urbe de por sí encandiladora, Estambul, hasta convertirla en una de las ciudades más hermosas del mundo. Sabios llegados de todos los rincones del Imperio otomano ennoblecieron la corte del sultán, él mismo un notable poeta. La tolerancia, que se ausentaba trágicamente de la Europa latina, enquistada en devastadoras guerras de religión, permitía la coexistencia de musulmanes, judíos y cristianos al amparo del sultán. Sería anacrónico proyectar sobre el Imperio otomano el moderno ideal de la tolerancia, uno de los frutos más fecundos de la filosofía de la Ilustración, pero es insoslayable que el espíritu de muchos sultanes turcos estuvo presidido por un amplio respeto a la libertad religiosa de sus súbditos; condescendiente quizás y desde luego imperfecta, pero sin duda un progreso en la correcta dirección.

El conflicto entre el cristianismo y el islam evoca uno de los mayores temores de nuestra época. Se ha discutido mucho sobre la entraña violenta de este credo, aunque en realidad el interrogante debería cernirse sobre prácticamente todas las religiones, especialmente si manifiestan un celoso ímpetu proselitista. Por desgracia, sólo en tiempos muy recientes ha aprendido la humanidad a desprenderse, de modo lento pero firme, de ese apego casi ingénito a la violencia como forma de afirmación de individuos y pueblos. Es innegable que en el hombre conviven dos impulsos antagónicos, uno encaminado al odio y otro al amor. Constituyen dos mecanismos divergentes de reacción ante los desafíos tanto del cosmos como de la sociedad: el amor entraña apertura, el odio enmascara el deseo de defenderse de potenciales agresiones. De la

cultura (y quizás, en un futuro, también de la naturaleza, de la biología, de la genética) depende sofocar el odio y avivar el amor.

La adaptación del islam al mundo moderno, su integración con los valores occidentales (que, como hemos señalado, no pueden considerarse exclusivos de Occidente, sino que apelan al ansia universal de libertad y crecimiento ético que alberga todo hombre), exige experimentar un proceso que guarda estrechas similitudes con el que vivió el cristianismo en tiempos de la Ilustración europea. De nuevo, implica subrayar el derecho del individuo a trascender toda cultura y toda religión, a no sentirse prisionero de una civilización, un credo o cualquier otra clase de unidad de destino, sino a desarrollarse libre y creativamente, tarea para la que resulta imprescindible emprender una drástica escisión entre la religión y el Estado.

Como escribe Hans Küng, “en la actualidad, incluso en los países islámicos, los musulmanes se ven confrontados con una acrecentada pluralidad de posibilidades y estilos de vida y no pueden eludir la toma personal de decisiones: formación, profesión, elección de pareja, número de hijos, empleo del tiempo libre. También en estos países la religión se ve afectada por el proceso de individualización y pluralización; también aquí se plantea la pregunta: ¿qué ayuda vital puede ofrecer el islam al individuo en una democracia moderna? Esbozado de forma concisa y esquemática, básicamente dos cosas: -En vista a la creciente individualización, una fe musulmana sensible a los tiempos puede ayudar a las personas a perseguir en la medida correcta el conocimiento y la búsqueda de sí mismo, la autodeterminación y la autorrealización. Cuando así ocurre, la autorrealización no lleva a la presunción y al egotismo autista, sino que se vincula con la responsabilidad personal y la responsabilidad por el mundo, con la responsabilidad por el prójimo y por la sociedad. -En vista de la creciente pluralización, una fe musulmana sensible a los tiempos puede preservar a las personas de componerse ellas mismas -a partir de elementos para- y pseudorreligiosos que se encuentran en el mercado libre de las posibilidades religiosas- una religión privada, excesivamente cómoda y dirigida a la satisfacción de las propias necesidades (...). Así pues, nada de una disolución arbitraria de la vinculación creyente, sino más bien dilatación, enriquecimiento y profundización de la propia religiosidad islámica a través de ideas, símbolos, exigencias éticas y prácticas religiosas de otras religiones y movimientos alternativos. Un islam acorde de este modo con los tiempos no se precipitará a condenar la modernidad, sino que afirmará su contenido humano (...). Pero, al mismo tiempo, un islam acorde con los tiempos evitará los reduccionismos inhumanos y las repercusiones destructivas de la modernidad”¹⁶³.

Por tanto, los musulmanes han de esforzarse más en denunciar el fundamentalismo, en auspiciar la separación efectiva entre la fe y el Estado y en fomentar el espíritu de la Ilustración. Es imprescindible que el islam emprenda una autocrítica profunda sobre el estancamiento cultural, social y político en que se ha visto sumido desde el siglo XI (aun con las notables excepciones que representan los imperios turco, safávida y mogol). La culpa no puede atribuirse exclusivamente a factores exógenos como las cruzadas, las invasiones de los mongoles y el colonialismo occidental, pues la decadencia había comenzado antes. La causa probablemente resida en la primacía del

¹⁶³ *El islam*, 722.

tradicionalismo, en el apego a paradigmas obsoletos y en la clausura del horizonte de reflexión filosófica que se produjo en las postrimerías del califato abásida (o, como muy tarde, con la muerte del eminente filósofo, historiador y pionero andalusí Ibn Jaldún, acaecida en 1406), cuando la gran estela de pensadores que había inaugurado Al Kindi en el siglo IX se extinguió, ahogada en el entumecimiento de una ortodoxia reticente a las innovaciones intelectuales. Esta castración interna de la maravillosa creatividad filosófica y teológica que había definido los siglos IX, X y XI, cuyo fulgor había elevado la cultura islámica a cumbres desconocidas desde el ocaso de la civilización clásica, supuso la entronización del recelo a la libertad de pensamiento, el abocamiento a la estéril repetición y el enclaustramiento en un fideísmo sordo a las interpelaciones de la razón.

Urge, en suma, que el mundo islámico recupere la extraordinaria vitalidad intelectual que nutrió su alma en las etapas más gloriosas del califato abásida, y, desasido de fútiles temores hacia los desafíos que plantean la modernidad europea y la época contemporánea, muestre la suficiente osadía como para aventurarse a leer el Corán y el legado del Profeta a la luz del tiempo presente. Ha de contemplar los avances en el reino del conocimiento no como una amenaza, sino como una exhortación a que el hombre se despoje de toda cadena y busque la verdad de forma autónoma, sin mediaciones e imposiciones.

Una sociedad liberal no puede claudicar ante las religiones, sino que, orgullosa de sus valores, debe enarbolar la bandera del conocimiento como el mejor antídoto contra el fanatismo, la irracionalidad y el despotismo de unos hombres sobre otros. La racionalidad humana no es esclava de ninguna cultura. Representa una cúspide de complejidad evolutiva, amparada en la neurobiología del cerebro y alimentada incesantemente por la historia y el más variado elenco de estímulos intelectuales. Aun moldeada por la cultura, desborda siempre los angostos límites de una civilización concreta, y es en esta característica donde estriba su poder para imponerse a la cultura y desencadenar su eventual cambio. Subordinar el hombre y su racionalidad a la cultura lleva fácilmente al colectivismo y al fanatismo. La cultura nunca es el fin, sino el espejo de la creatividad humana, el instrumento para que florezca el hombre y despliegue su fuerza transformadora del mundo, reinventándose a sí mismo.

Nunca antes había coronado la humanidad cumbres tan prodigiosas en el conocimiento, la técnica y el bienestar colectivo. Sin embargo, mayor desarrollo y mayores niveles de complejidad entrañan también mayores y más primordiales desafíos. Nunca antes habíamos afrontado tantos y tan acuciantes riesgos, que en ocasiones pueden comprometer la subsistencia de la propia estirpe humana: la degradación medioambiental, la explotación de unos hombres por otros, el peligro de utilizar las bondades de la globalización y del intercambio económico creciente como excusas para enriquecer a unos a costa de otros, la persistencia de imposiciones jurídicamente regresivas como la pena de muerte, el unilateralismo y el menosprecio de instituciones internacionales que, pese a sus obvios –y seguramente evitables– defectos, ofrecen ventajas estratégicas mayores que si optáramos por suprimirlas, pues al menos proporcionan un foro de debate en el que reunir a actores antagónicos...

Las religiones pueden aportar mucho a la resolución de éstos y de otros problemas, y pueden inspirar profundamente a una sociedad que ha de estar dispuesta a beber

de cualquier fuente razonable y honesta capaz de fertilizar su sustrato ético, con independencia del origen de esos valores y siempre y cuando sean susceptibles de una justificación racional.

Por ello, proyectos como el del propio Küng, quien, a través de la Fundación para una Ética Mundial (*Weltethos Stiftung*), propugna una ética universal válida para todo ser humano con independencia de su fe y de su adscripción a una u otra cultura, son tentativas encomiables para rescatar lo humano de la vorágine de religiones y civilizaciones en la que puede yacer oculto. Según Küng, de todas las religiones, ya sean los credos proféticos de Oriente Próximo, las tradiciones místicas del subcontinente indio, las religiones sapienciales del Lejano Oriente o las religiones naturales y tribales de muchas regiones de África, Asia, Oceanía y América, es posible destilar una esencia ética que confluya en una ética universal. Su programa se condensa en unas advertencias apremiantes para el futuro de la humanidad: “No habrá paz entre las naciones sin paz entre las religiones. No habrá paz entre las religiones sin diálogo entre las religiones. No habrá diálogo entre las religiones sin criterios éticos globales. Nuestro planeta no podrá sobrevivir sin una ética global, sin una ética mundial asumida conjuntamente por creyentes y no creyentes”.

Las religiones han proporcionado al espíritu humano valores, ideales, cánones orientativos, brújulas que iluminaron la vida de millones de individuos, a veces en tiempos oscuros, donde el hombre sucumbía a toda clase de miedos, miserias y tiranías. Ante un mundo que amenazaba con disgregar al hombre y sus nexos sociales, la religión se alzó como un principio básico de la identidad individual y colectiva. Es preciso bucear en las profundidades de las grandes religiones para identificar esos elementos de humanización que cabe extraer de todas ellas.

Hoy más que nunca necesitamos recordar ese ideal tan noble que difundió un alma universal, enamorada de la belleza, la humanidad y el existir, como la del doctor Albert Schweitzer: el de la reverencia por la vida, que abarque tanto al hombre como a la naturaleza. Se trata, en definitiva, de una espiritualidad del amor, apta para extirpar cualquier sombra de violencia del corazón humano y para forjar lazos ecuménicos entre todos los hombres, inculcándoles un mayor respeto por el mundo y esa naturaleza de la que formamos parte inextricable, pues somos ramas de un mismo árbol de la vida que ha conducido hasta nosotros. Las religiones pueden contribuir a fortalecer la esperanza humana de un mundo mejor, de mayores cotas de felicidad, conocimiento y solidaridad, pero para ello deben ayudar a discernir lo que verdaderamente une a los hombres, no lo que los separa: el fondo común humano que late en todos nosotros, la ética universal que nos vincula como seres racionales, capaces de concebirse libres.

5.3. LA SUPERACIÓN DE LO DADO

En aras de un falso espíritu crítico, no conviene ahogarse en las aguas del pesimismo más desazonador y olvidar los logros incuestionables que ha conquistado el hombre en los últimos siglos. Además de un espectacular desarrollo de todas las parcelas del conocimiento, nos honran derechos como la libertad de expresión, la libertad de conciencia, la libertad de cátedra, el sufragio universal, la emancipación de la mujer, el derecho a huelga, el derecho al ocio y al descanso, las leyes sobre el

salario digno, el derecho al control de la natalidad y a vivir libremente la sexualidad, el respeto a las personas de distintas orientaciones sexuales y su equiparación legal, también en el matrimonio...

Como escribiera un clarividente Jean François Revel, “incluso prescindiendo de la ventaja que constituye la ciencia, nuestras posibilidades son, por consiguiente, mayores que nunca, también en las otras esferas, de encontrar bastante a menudo lo que Platón llamaba la ‘opinión verdadera’, es decir, la conjetura que, sin basarse en una demostración obligatoria, resulta ser exacta. Pero ¿aprovecharemos estas posibilidades tanto como podríamos? De la respuesta a esta pregunta depende la supervivencia de nuestra civilización (...) El paso de la época antigua, en que la esterilización del conocimiento era tenida por norma, a una época nueva, no es, por otra parte, una opción posible entre otras: es una necesidad. Nuestra civilización está condenada a ponerse de acuerdo consigo misma o bien a retroceder hacia una fase primitiva, en la que no habrá contradicción entre el conocimiento y el comportamiento, porque ya no existirá conocimiento”¹⁶⁴.

El progreso es real, firme y esperanzador. Nada es irreversible, y fuerzas oscurantistas se mostrarán siempre dispuestas a conspirar para revocar algunas de los hitos más importantes en esta valerosa senda hacia la libertad, la sabiduría y el crecimiento ético de la especie humana. Sin embargo, enorgullecernos de las cimas ya coronadas nos infundirá confianza en nosotros mismos y nos orientará luminosamente hacia un porvenir alentador.

Es cierto que, por primera vez en la historia, la humanidad es capaz de destruir el mundo y de aniquilarse a sí misma. Todo adelanto conlleva un riesgo, y el camino hacia la libertad exige recorrer, en paralelo, el largo sendero de la responsabilidad, pero nunca como hoy ha gozado el hombre de tantos estímulos intelectuales, de tantas voces proféticas que ni los intereses más espurios logran apagar, de tantas evidencias científicas sobre el abismo al que nos veremos abocados si no utilizamos nuestra inteligencia y nuestra compasión para enderezar el rumbo hacia un futuro más prometedor...

Pecaríamos de ceguera voluntaria si rehusáramos admitir que el conflicto, el enfrentamiento entre pueblos e individuos y entre la humanidad y las fuerzas de la naturaleza, ha sido uno de los principales motores de la historia. La paradoja de que el dolor del hombre, muchas veces autoinfligido, ha desencadenado progresos inoculables debe hacernos reflexionar sobre el tiempo presente: ¿habremos alcanzado ya un estado de madurez espiritual e intelectual que nos permita avanzar sin conflictos, sin oposiciones, sin antagonismos? Es perfectamente imaginable un escenario donde el progreso humano no dependa del surgimiento de conflictos creadores, de rupturas y abruptos saltos en el vacío, sino que discurra lineal y armoniosamente, porque la inteligencia haya superado el nivel más primitivo, aquél en el que parecen inevitables la aspereza del contraste y el estrépito de la antítesis para lograr una nueva síntesis unificadora. Por ello, no sacralicemos la indigencia ni divinicemos el dolor: soñemos mejor con una historia finalmente exonerada de todo viso de sufrimiento, de pobreza, de desesperanza, de conflicto entre unos hombres y otros, de egoísmo...; con una historia que trascienda los cánones presentes de lo humano.

¹⁶⁴ *El conocimiento inútil*, 15. 340.

Forjemos una conciencia tan segura de sus capacidades y tan lúcida sobre la estructura del mundo, de la mente y de la historia que sólo necesite afirmarse a sí misma para crecer y progresar, como si la voluntad, una docta voluntad fundida plenamente con la inteligencia, bastara por sí sola. Sería la superación del hombre por el hombre, el verdadero transhumanismo, que no afectaría sólo a la constitución biológica de nuestra especie, sino también –y primordialmente– al orbe del espíritu, a la mente, a la unidad entre inteligencia y sentimiento. Quizás haya llega ya a ese momento. Quizás el desarrollo de la ciencia y de la tecnología, sumado a nuestra irrevocable experiencia histórica, haya jalonado ya ese estadio.

Como tesis antropológica, el transhumanismo propugna la superación del estado actual de la especie humana mediante la aplicación de la tecnología, con el objetivo de mejorar determinadas capacidades que potencien aún más nuestro éxito evolutivo. Algunas corrientes consideran lo “transhumano” como un estado intermedio, previo a la consecución de lo “post-humano”, que consistiría en una nueva especie, muy superior, biológica y culturalmente, al *Homo sapiens sapiens*. El transhumanismo aspira, en suma, a superar los límites presentes de la condición humana para desbordar nuestros confines naturales. Responde a un deseo inveterado que no ha cesado de aletear en el corazón del hombre y cuyas expresiones se han plasmado en numerosos mitos antiguos, como los de Gilgamesh, Prometeo e Ícaro, todos ellos personajes embarcados en búsquedas denodadas de atributos que parecían vedados a la humanidad.

El término “transhumanismo” lo acuñó Sir Julian Huxley en 1927 para referirse a la trascendencia de lo humano no sólo a nivel individual, sino en el ámbito de la totalidad de la especie. En palabras de este ilustre biólogo evolutivo y primer director general de la UNESCO, “la humanidad puede, si lo desea, trascenderse a sí misma, no sólo de manera esporádica, un individuo concreto y de un modo, sino en su totalidad, como género humano (...). ‘Creo en el transhumanismo’: en cuanto haya un número suficiente de personas que verdaderamente lo sostenga, la especie humana se encontrará en el umbral de una nueva forma de existencia, tan distinta de la nuestra como la nuestra lo es de la del hombre de Pekín. Por fin estará cumpliendo conscientemente su destino real”¹⁶⁵. Desde esta perspectiva, el transhumanismo postula una transformación radical de las condiciones biológicas del hombre a través de la tecnología. Por lo general, estas modificaciones se conciben como mejoras (*‘enhancements’*), susceptibles de producir características tan diferenciables de los rasgos definitorios del individuo humano que, a la larga, conducirían a la gestación de una flamante especie, hoy por hoy desconocida¹⁶⁶. La humanidad, sin dejar de ser ella misma, lograría así realizar posibilidades de tal envergadura que comenzaría a superarse a sí misma y a encaminarse hacia el estatuto de una nueva especie.

Ligado en sus inicios al movimiento eugenésico (estigma que aún arrastra y del que no se desprenderá de manera fácil), recientemente ha renacido de sus propias cenizas, ahora desprovisto de esa vinculación tan estrecha a ideologías racistas y a la funesta sombra del darwinismo social. A esta revitalización del transhumanismo han contribuido tanto los avances en el campo de la genética y de la biomedicina como,

¹⁶⁵ *New bottles for new wine*, 17.

¹⁶⁶ Cf. R. Ranisch - S. Lorenz Sorgner (eds.), *Post and transhumanism. An introduction*, 7-8.

en los últimos años, las esperanzas suscitadas por diversos desarrollos tecnológicos en el área de la computación y de la inteligencia artificial, innovaciones que, a juicio de autores y visionarios como Ray Kurzweil, en breve destronarán la supuesta singularidad de la autoconciencia humana.

A día de hoy, dos de sus principales representantes son Nicholas Bostrom (presidente de la “Asociación Transhumanista Mundial”) y Julian Savulescu, ambos profesores en Oxford¹⁶⁷. Para Bostrom, el transhumanismo hunde sus raíces en el humanismo racionalista¹⁶⁸ y no hace sino rejuvenecer el sueño de utilizar la razón humana para franquear nuestra sujeción a los límites naturales. A diferencia del superhombre nietzscheano, el transhumanismo enfatiza más la transformación biológica y tecnológica que la ética y cultural. Se trata entonces de modificar activamente la biología humana para acelerar la evolución hacia una nueva especie. De hecho, una de las propuestas más señeras del transhumanismo alude a la prolongación de la vida humana gracias a un conocimiento más refinado del proceso de envejecimiento.

De entre los argumentos básicos a favor del transhumanismo destacan los siguientes: la posibilidad de satisfacer deseos que el ser humano ha albergado desde tiempos inmemoriales; la apertura de nuevas y vastas oportunidades para la realización de los individuos y de la especie; la disminución de sufrimiento y el reforzamiento de nuestras capacidades físicas e intelectuales.

Sin embargo, los argumentos en contra del transhumanismo no escasean, tal y como se colige de las obras críticas publicadas por pensadores como Michael Sandel, Leon Kass y Francis Fukuyama¹⁶⁹. Algunos insoslayables son el peligro inherente a toda *hybris*, a toda soberbia humana que nos crea legitimados para controlar un proceso tan lento, arduo y sofisticado como el de la evolución de la vida; los riesgos potenciales intrínsecos a toda tentativa de alterar la naturaleza, como el de producir monstruos e infligir un dolor innecesario a determinados seres; los incontables problemas derivados de la inequidad en el acceso a las tecnologías; la pérdida del horizonte de gratuidad en la esfera de los dones naturales; la modificación del significado de los ciclos naturales; la eventual gestación de una súper-raza que gozaría de poder suficiente para oprimir a los individuos “inferiores”, etc.

No debemos olvidar que, en el debate sobre la naturaleza de la tecnología y de su impacto en la vida humana, cabe distinguir dos posiciones fundamentales. La primera se muestra claramente favorable a la técnica como factor de progreso y crecimiento; la segunda no oculta su temor a que la técnica termine por avasallar la existencia humana y por apagar las fuerzas más profundas de la cultura. Entre los tecnófilos cabría incluir a autores como Kurzweil y Bostrom, cuyas simpatías hacia el potencial transhumanizador de la tecnología son evidentes (aunque Bostrom no se canse de alertar también sobre los peligros de una inteligencia artificial superior a la humana, como veremos). Entre los tecnófobos, es imprescindible citar nombres como los de Jacques Ellul, Günther Anders y Martin Heidegger.

¹⁶⁷ Una de sus obras más representativas es *Human enhancement*, que ambos editaron en 2009.

¹⁶⁸ Cf. su artículo “A history of transhumanist thought”.

¹⁶⁹ Remitimos, respectivamente, a las siguientes obras: *The case against perfection: ethics in the age of genetic engineering*, de Sandel, el informe de Kass (*President's Council on Bioethics: beyond therapy. Biotechnology and the pursuit of happiness*) y el libro de Fukuyama *Our posthuman future*.

Para Heidegger, la técnica representa el fruto inexorable de la tradición occidental, que, al objetivar el ser y confundirlo con el ente, ha terminado por cosificarlo. Esta tesis, tan oscura que en realidad se inmuniza frente a toda comprensible petición de que se defina en qué consiste el ser (cuya vaguedad sirve como refugio para cualquier filósofo reacio a la precisión), como regocijada en su opacidad, esconde una posición profundamente reaccionaria. La técnica es el reflejo más eximio de la creatividad del hombre. Lejos de limitarse a satisfacer necesidades insaciables y siempre crecientes, en ella trascendemos la mera necesidad y nos elevamos al estadio de la creatividad pura, desasida de fines delimitables. Es la técnica la que nos protege de una naturaleza inhóspita, tantas veces idealizada por Heidegger y por cuantos llegan a olvidar que vivir en armonía con ella no significa plegarse a sus designios y revertir siglos de acuciante anhelo humano por ascender al cielo de los dioses, allende el suelo de la Tierra y el sufrimiento inenarrable que también depara. Gracias a la técnica, de hecho, es posible disfrutar con mayor intensidad y hondura de las bondades que nos ofrece la propia naturaleza. Y, más aún, la técnica desencadena conocimiento, manifestación privilegiada del ser, meta suprema que puede coronar al hombre: el esclarecimiento de la verdad sobre el mundo y sobre sí mismo.

La técnica es esencialmente neutra. Brota de la aplicación del conocimiento y, en este sentido, su progreso es ineluctable. Es el hombre el que valora la técnica con el uso social que hace de ella, aspecto íntimamente unido a nuestros conceptos de vida y felicidad. Era necesario que la humanidad, ansiosa de innovación y mejora, descubriera el fuego, y la rueda, y la escritura, y la máquina de vapor..., invenciones que han sido fuentes de tragedias inefables, pero que, más aún, han propiciado un crecimiento inconmensurable.

De nada servirá entonces cobijarse en discursos filosóficos lacrimógenos, en alegatos que se recreen en el lamento ante el pasado perdido y en la inquietud más corrosiva ante los horizontes venideros. Debemos manifestar un entusiasmo no ingenuo o negligente ante la técnica, para despojarnos de miedos paralizantes y de misticismos estériles que nos sumirían de nuevo en edades oscuras y despóticas. Precisamos de la cultura para controlar sabiamente la técnica. Sólo una humanidad profunda y solidaria, que no recele de su intimidad, de su soledad y de su sentido estético, posibilitadores de un verdadero crecimiento espiritual y simbólico, gobernará con prudencia la técnica. En lugar de cernirse como un espectro arrollador, cosecha inevitable de nuestra pereza y nuestra desidia, capaz de disolver al hombre, la técnica se alzarán entonces como una fuente inconmensurable de libertad y perfeccionamiento.

Reducir el sufrimiento es un deber. Conocer es un deber. Crear es un deber. Pues ¿a qué otra cosa puede aspirar el hombre? Su vocación no consiste en cuidar melancólicamente del ser, apegados a bucólicas poetizaciones que guardan escaso parecido con la realidad histórica, sino en desplegarlo y expandirlo, en crearlo, en perfeccionarlo y no en contemplarlo como lo definitivamente dado. El hombre descubre el ser creándolo con cautela ética, no pastoreándolo en nostálgicas cañadas que tan sólo reflejan temor, no esperanza.

Por tanto, muchas de las pretensiones del transhumanismo son ennoblecedoras, en especial las que se hallan destinadas a mitigar el dolor y a extirpar enfermedades y carencias que nos impiden desplegar todas las potencialidades humanas. Sin embar-

go, el principal problema de esta filosofía radica en su infravaloración de un hecho indisputable: la humanidad ha progresado infinitamente más en los últimos milenios por medio de la cultura (aprendizaje, sociabilidad...: el empleo de la inaprehensible plasticidad del cerebro y de la inusitada versatilidad de nuestro psiquismo superior) que en virtud de la pura evolución natural.

En el ámbito estrictamente biológico, no han surgido cambios evolutivos de relevancia en nuestra estructura corporal. ¿Realmente podemos estar seguros de que, si alteramos la biología humana, lograremos una especie “superior”? ¿Y si ocurre exactamente lo contrario? ¿Y si hubiéramos jalonado ya el límite de la evolución biológica, y por ello sólo cupiera contemplar con qué pujanza se alza ante nosotros la inagotable perspectiva de la evolución cultural? Profeso una fe tan firme en la vocación humana a trascenderse infinitamente que sólo puedo aplaudir el intento de que, gracias a la razón, la ciencia y la técnica, allanemos el camino hacia una meta tan digna de nuestra especie –su imparabile divinización–, pero un criterio de mínima prudencia nos exhorta a emprenderlo sólo cuando hayamos alcanzado un grado aceptable de certeza en torno a los beneficios dimanantes de sus resultados. Además, corremos el riesgo de encaminarnos hacia la fabricación de “seres en serie”, dotados de iguales características y privados de la inconmensurable riqueza de la variedad humana, en lugar de asumir el desafío ético de la solidaridad, el reto de disponer los talentos y la heterogeneidad de cada individuo al servicio de la sociedad.

El crecimiento exponencial de la tecnología constituye el arco de bóveda que sostiene el argumento de Kurzweil a favor de la proximidad de una singularidad tecnológica, en la que la máquina superará el poder de la conciencia humana¹⁷⁰. Es también en este factor en el que se apoya Bostrom para hablar de una esperable “explosión de inteligencia”¹⁷¹, desencadenante de transformaciones sociales y económicas tanto o más profundas que las propiciadas por las revoluciones neolítica e industrial. La ley de Moore, formulada en 1965 por el cofundador de Intel, Gordon Moore, afirma que “el número de transistores por pulgada en los circuitos integrados se duplica cada dieciocho meses”. Si esta ley empíricamente inducida continuase siendo verdadera, es evidente que la capacidad de cálculo de un ordenador se multiplicaría prodigiosamente. Lógicamente, es imposible predecirlo de forma absolutamente rigurosa, pero la tendencia se ha verificado para las últimas décadas, y no hay razones que auguren su confutación en los próximos años.

Ignoramos, eso sí, si la posesión de una mente consciente depende únicamente de aspectos cuantitativos, como un poder de cómputo más aquilatado, la asimilación de mayores cantidades de información y la obtención de velocidades superiores de procesamiento. De hecho, a día de hoy asistimos a un auténtico desbordamiento de información que no se traduce necesariamente en un desarrollo sapiencial. En 2012 se generaron más datos que en cinco mil años de registros históricos. Sólo entre 2013 y 2015, la cantidad de zettabytes (unidad equivalente a 10^{21} bytes) se ha decuplicado (de 4’4 zettabytes a 44 zerabytes). No toda esa información es valiosa, pero a nivel puramente cuantitativo, ¿cómo manejarla? La tecnología de la comunicación que

¹⁷⁰ Cf. su prolijo libro *The singularity is near: when humans transcend biology*, especialmente 56-71.

¹⁷¹ Cf. *Superinteligencia*, 1-2.

inauguró la escritura hoy nos aturde y abruma. Hemos ganado la batalla de la información, y nuestra capacidad para almacenar datos es sencillamente portentosa. Sin embargo, ahora debemos triunfar en el plano de la comprensión y de la discriminación de los datos.

Kurzweil presupone que el incremento cuantitativo desata automáticamente un salto cualitativo, pero no sabemos a ciencia cierta cómo funciona la mente. Todavía desconocemos la ley de integración que explique cómo el cerebro asimila conjuntamente datos y estímulos asombrosamente heterogéneos para unificarlos en una percepción unitaria de la que el sujeto puede ser consciente. Pensar que la mera acumulación de patrones de información más prolijos garantiza la emergencia de una mente consciente es un acto de fe, no amparado en el estado presente de las investigaciones neurocientíficas. Ignoramos cómo se apropia la mente de la información que procesa, cómo se adueña de sus impresiones y corona esa cima, nebulosa y embelesadora, que llamamos “conciencia”. No entendemos cabalmente cómo se produce la maravillosa magia de la comprensión, el instante asintóticamente infinitésimo que media entre la oscuridad y la luz intelectual cuya claridad, vigor y franqueza deslumbran al hombre cuando consiguen despejar una incógnita que antes se le resistía. En consecuencia, quizás debamos mostrar una pudorosa cautela, porque es perfectamente plausible que la conciencia se halle tan inextricablemente unida a determinadas estructuras biológicas hoy por hoy poco elucidadas que nos resulte imposible superarla, o al menos reproducirla a corto plazo, en soportes de silicio.

Incluso en una escala macrohistórica, sería ingenuo y engañoso creer que los aumentos cuantitativos sostenidos a largo plazo detonan, espontáneamente, transformaciones cualitativas lo suficientemente pujantes como para impulsar un gran salto en el progreso humano. Imaginemos que, en tiempos de la brillante dinastía antonina (96-192 d.C.), uno de los períodos más prósperos en la historia del Imperio romano, cuando las políticas adoptadas por emperadores como Nerva, Trajano y Adriano brindaron paz, esplendor y riqueza, las tasas de crecimiento económico de esas décadas tan prósperas y gloriosas se hubieran extrapolado varias centurias hacia el futuro. El error habría sido mayúsculo, pues los datos revelan que, hasta la revolución industrial, la humanidad no experimentó una mutación tecnológica cualitativamente importante que permitiera franquear la barrera de crecimiento económico promedio marcada, varios milenios antes, por la revolución neolítica. Proyectar hacia los siglos venideros sólo habría conducido al candoroso equívoco, porque el crecimiento de algunas décadas fue velozmente neutralizado por la recesión de otras.

Es evidente que lo cualitativo ha de poder reducirse, en último término, a lo cuantitativo, pero desentrañar el mecanismo específico, el itinerario cuasi microscópico, es demasiado complejo. Por ello, aventurarse a postular incrementos que por sí solos produzcan ulteriores cambios cualitativos es temerario: soslaya las incertidumbres históricas y la práctica necesidad universal de protagonizar auténticos giros copernicanos en el avance del conocimiento y de la tecnología. Ni siquiera una visión gradualista inspirada en el famoso principio “*natura non facit saltum*” es completamente verdadera en el terreno de la evolución de las especies, donde a veces han acontecido desarrollos abruptos, sumamente rápidos (por ejemplo, durante la explosión cámbrica o en

el contexto de intensos cambios climáticos y de profundas alteraciones geológicas), cuyos efectos han desencadenado una exuberante proliferación de formas biológicas.

Sin embargo, creo que es honesto reconocer la inexistencia de argumentos filosóficos apodícticos en contra de la idea de una singularidad. Nadie puede jactarse de saber en qué consiste exactamente la conciencia, por lo que nadie puede excluir la viabilidad futura de una inteligencia artificial que incluso llegue a rebasar los límites vislumbrados por el intelecto del hombre.

De hecho, el halo de misterio que envuelve la conciencia se ha desvanecido progresivamente. Hoy no es utópico pensar en un estudio científico de este fascinante fenómeno de la naturaleza. Analizar objetivamente lo subjetivo ya no constituye una implacable *contradictio in terminis*, que imponga una barrera infranqueable para la búsqueda científica de la humanidad. El estudio del procesamiento cerebral de la información ya no se restringe a las etapas inconscientes, sino que tímida pero audazmente penetra en la dimensión propiamente subjetiva. En los últimos años, la investigación sobre los modos viables de medir la actividad subjetiva ha llevado a explorar, por ejemplo, la sincronización cortico-cortical a larga distancia en las frecuencias beta y gamma¹⁷². La efervescencia de nuevos métodos ha propiciado el surgimiento de potentes modelos teóricos, como el “*Global Neuronal Workspace*”, según el cual el acceso a la experiencia consciente tiene lugar cuando la información aferente se hace globalmente disponible para múltiples sistemas cerebrales (el sistema de evaluación, el sistema de la memoria a largo plazo, el sistema perceptivo, el sistema atencional, el sistema motor...), en virtud de redes neuronales ubicadas, fundamentalmente, en los córtices prefrontal, parieto-temporal y cingular. Ciertamente, nuestro conocimiento es aún enormemente limitado y adolece de numerosos defectos que, en ocasiones, generan preguntas no presagiadas, pero hoy sabemos más que hace sólo una década, y es legítimo profesar optimismo en que el célebre *ignorabimus* sobre la naturaleza de la mente, fatalidad que a tantos sumía en la angustia, sea finalmente sustituido por un *cognoscemus*

Estipular criterios demasiado rígidos que nieguen la intencionalidad de un computador conlleva, en la práctica, impugnarla también en el caso de numerosos seres humanos, pues ¿cómo podemos estar seguros de que nuestros congéneres actúan intencionalmente? ¿Y si fueran simples autómatas, zombis que simulan ejercer un dominio consciente sobre sí mismos? ¿Y si un ordenador poseyera una inteligencia tan vívida y aguda que incluso pudiera engañarnos al enfrentarse al test de Turing, y urdiera la ilusión de que, pese a haber alcanzado una cota cognitiva nítidamente superior a la nuestra, todavía permanece aherrojado en el nivel puramente maquinal y automatizado de la conducta, sin dominio vital sobre sí mismo y su existencia psíquica?

El estudio del lenguaje, más que el examen de la percepción visual, es la auténtica ventana a la investigación científica de la conciencia. Puedo ser autoconsciente aun privado de la capacidad de visión, pero difícilmente concebiré a un agente consciente de su propia existencia si carece de un medio lingüístico en el que expresar esa intuición. No olvidemos, por otra parte, que la noción filosófica de “intencionalidad”, acuñada

¹⁷² Cf. S. Dehaene - J.-P. Changeux, “Experimental and theoretical approaches to conscious processing”, 200-227.

por Brentano¹⁷³ y popularizada por la fenomenología de Husserl, constituye uno de los conceptos más oscuros y ambiguos de la epistemología y la teoría del conocimiento, pues ¿qué evoca en realidad? ¿Acaso la mente de un animal menos evolucionado que el hombre no puede contener intencionalmente un objeto, una referencia externa al propio proceso psíquico? ¿Y qué se lo impide a la de un computador? En el lenguaje computacional, ¿no representamos un objeto referenciado intencionalmente? ¿Y por qué es pertinente apelar a la intencionalidad cuando abordamos la naturaleza de la mente humana? ¿Coincide sencillamente con la autoconciencia o apunta a un fenómeno distinto?¹⁷⁴

La pregunta inexcusable para un pensador de la ética, para un sociólogo e incluso para un teólogo es la siguiente: si despuntara la desconcertante luz de esa inteligencia artificial, dotada de un poder superior al de nuestra mente, ¿qué nos quedaría a los hombres, despojados definitivamente de esa singularidad que nos unguía con el deleitoso óleo de un privilegio único en el seno del universo conocido?

Puede parecer idealista, pero aun cuando máquinas mucho más inteligentes que el hombre se hubieran asentado firmemente sobre la Tierra y nos disputaran la primacía cognitiva, el hombre podría seguir embarcado en aventuras inagotables como la contemplación de la belleza, la expansión del radio de nuestra sensibilidad, el fortalecimiento de un sentido comunitario, la búsqueda libre y amorosa del saber, el ensanchamiento de las fronteras de la creatividad en todas las esferas de la vida, el cultivo del simbolismo... Siempre podríamos colaborar con esas conjeturadas máquinas espirituales y sellar una alianza fructífera. Siempre habría espacio para el aprendizaje; siempre quedaría algo por descubrir en el horizonte potencialmente infinito del universo. El anhelo de trascendencia que espolea el genio humano no se desvanecerá

¹⁷³ “Todo *fenómeno psíquico* está caracterizado por lo que los escolásticos de la Edad Media han llamado la inexistencia intencional (o mental) de un objeto, y que nosotros llamaríamos, si bien con *expresiones no enteramente inequívocas*, la referencia a un contenido, la dirección hacia un objeto (por el cual no hay que entender aquí una realidad) o la objetividad inmanente. Todo fenómeno psíquico *contiene en sí algo como su objeto*, si bien no todos del mismo modo. En la representación hay algo representado; en el juicio hay algo admitido o rechazado; en el amor, amado; en el odio, odiado; en el apetito, apeteído, etc. Esta inexistencia [in-existencia: existir en] intencional es exclusivamente propia de los fenómenos psíquicos. Ningún fenómeno físico ofrece nada semejante. Con lo cual podemos definir los fenómenos psíquicos diciendo que son aquellos fenómenos que contienen en sí, intencionalmente, un objeto” (F. Brentano, *Psicología*, 27-29).

¹⁷⁴ Además, a la luz de la teología contemporánea, la dualidad cuerpo/alma no pertenece ni al espíritu primigenio del cristianismo ni resulta imprescindible para profesar fe en la pervivencia del hombre más allá de la muerte. Dios puede establecer una relación personal con un ser, el humano, que es materia evolucionada en grado altísimo, pero sin que subsista una entidad en paralelo llamada “alma”. Y esa relación personal puede entrañar –según lo firme o incontrastable que se revele la fe de cada uno– la posibilidad de acceder a un ámbito de permanencia más allá de la muerte y de la caducidad inherente a la condición humana. De entre la abundante bibliografía que existe sobre esta temática, remitimos al trabajo del psicólogo y teólogo jesuita Javier Monserrat, quien defiende la necesidad de una nueva antropología cristiana que, en consonancia con el espíritu del Concilio Vaticano II, asuma los descubrimientos de la ciencia y no se limite a reproducir las tesis escolásticas sobre el alma como forma sustancial de la persona. Cf. *Hacia el nuevo concilio. El paradigma de la modernidad en la era de la ciencia*, San Pablo, Madrid 2010.

nunca; una trascendencia ya no secuestrada por dogmas, religiones y mitologías, sino canalizada como el eterno incentivo a superar lo dado, como el perpetuo deseo de perfeccionamiento, como la perenne primavera del espíritu.

El nacimiento de una inteligencia artificial genera esperanza, porque nos permitirá llevar a término innumerables sueños y desentrañar incontables misterios de la naturaleza. Sin embargo, también nos infunde temor, por cuanto podemos llegar a pensar que nuestro papel en la historia del universo ha concluido, abocados a que una nueva especie, más desarrollada que la nuestra, asuma el testigo en la fatigosa carrera de la evolución. Incluso si lográramos fundirnos con esas máquinas inteligentes y nos convirtiéramos en afortunados partícipes de las potencialidades inéditas que nos ofrecen, ¿no surgirían incalculables problemas de índole social? Por ejemplo, la mayoría de las comunidades humanas estima el mérito como un factor esencial a la hora de atribuir tareas y reconocimientos a los distintos individuos, pero si todos los hombres pudieran, hipotéticamente, gozar del mismo nivel de inteligencia, destreza, esfuerzo y ambición, ¿cómo organizaríamos nuestras sociedades? ¿Se encuentra preparada nuestra mente para convivir con un sistema donde la igualdad no sea una meta utópica alumbrada en promisorias noches de desvelo, sino que se erija como una evidencia ineludible?

El optimismo en torno a las posibilidades deparadas por los robots inteligentes no ha de ocultar que pueden ser dañinos para el futuro de nuestra especie. Cualquier hipotético decreto, cualquier tabla mosaica grabada con fuego que obligase a semejantes máquinas a maximizar la función de utilidad de los humanos, sería susceptible de una fácil infracción, porque en cuanto alcanzasen una conciencia más elevada de su poder, de su fuerza intelectual y de su eventual superioridad sobre sus creadores, ninguna ley de la naturaleza les impediría atacarnos, esclavizarnos o incluso aniquilarnos. Además, ¿qué significa exactamente “maximizar la función de utilidad”? ¿Incrementar el placer? ¿Pero cómo consensuar una definición universal de placer, válida para todos los miembros de la especie humana por encima de sus preferencias, esperanzas y constituciones biológicas? ¿Y si esas máquinas, en un alarde de preeminencia cognitiva sobre los humanos, llegasen a la conclusión de que la mejor forma de maximizar la función de utilidad del hombre estriba en ejercer un control despótico sobre él, en tiranizarlo y, por qué no, en suprimirlo fulminantemente, dado que, al atesorar mayores y más profundos conocimientos, podrían comprender mejor que nosotros mismos lo que en verdad nos conviene? ¿Habremos entonces de incluir una instrucción irrevocable en su código de programación que las conmine a preservar, en cualquier circunstancia, la vida de todos los miembros de la especie *Homo sapiens*? Mas ¿cómo sobreponernos al escenario –dotado de innegables visos de verosimilitud– de que estas máquinas asombrosamente inteligentes se reprogramen a sí mismas y modifiquen las órdenes iniciales?

Autores como Bostrom y Yudkowsky, quienes han examinado meticulosamente los riesgos inherentes a la inteligencia artificial¹⁷⁵, admiten que la posibilidad de gestar máquinas más inteligentes que el hombre nos impele a pensar en estrategias factibles para que estos dispositivos adquieran un comportamiento ético parejo a su nivel de desarrollo cognitivo. Bostrom, eso sí, postula lo que denomina “el principio

¹⁷⁵ Cf. “The Ethics of Artificial Intelligence”.

de deferencia epistémica”, la idea de que “una superinteligencia futura ocupa un punto de observación epistémicamente superior: sería de esperar que sus creencias fueran (probablemente en la mayoría de los temas) más verdaderas que las nuestras. Deberíamos, por tanto, ceder ante la opinión de la superinteligencia cuando sea factible”¹⁷⁶.

En términos generales, el criterio que adopta Bostrom parece razonable. Sin embargo, y por desgracia, los juicios normativos muchas veces guardan escasa relación con la cantidad y la calidad del conocimiento y la finura argumentativa que acumula quien los emite. No es descartable que un mayor conocimiento nuble la reflexión ética y dificulte la elección, al saturar con exceso de datos y una exacerbada propensión al análisis. En realidad, este desafío lo afronta la humanidad desde tiempos inmemoriales, pues ¿no estamos acostumbrados a lamentarnos de que nuestros extraordinarios logros en el campo de la ciencia, la tecnología y el arte no se correspondan con hitos tan brillantes en el terreno de la ética? Pero ¿por qué no soñar con un crecimiento ético inducido precisamente por ese descomunal progreso cognitivo que experimentará la especie humana en las décadas futuras, de manera que ya no resulte más fácil dividir el átomo que armonizar los intereses humanos?

Quizás debamos tomar conciencia de que nuestra condición presente de cima de la evolución no garantiza que este estatus, privilegiado por la naturaleza después de millones de años de conquista de cotas investidas de mayor complejidad, tenga que prolongarse *sine die*. Mas ¿cómo nosotros, humanos al fin y al cabo, hechura de nuestra especie, aceptaríamos el sacrificio de nuestro linaje en el estremecedor altar de un perfeccionamiento evolutivo cuya excelencia cristalice en la aurora de una nueva estirpe, irrefutablemente superior a la nuestra? ¿Acaso no estamos diseñados para luchar por el bien de nuestro género? Por ello, deberíamos delinear leyes inteligentes que, aun en el caso de ser infringidas, salvaguardaran a la humanidad, quizás no en su actual estado, pero sí al menos fusionada con esas criaturas ocasionalmente superiores y plausiblemente nocivas para nuestra supervivencia. Deberíamos ser capaces de convencer a esos robots de las ventajas suscitadas por una alianza con nuestra especie, a fin de auspiciar que un mayor desarrollo cognitivo en estas máquinas desencadenase también una mayor sensibilidad, una mayor predisposición a la adopción de vigorosas posiciones éticas ante la vida.

Anhelamos crecer, escalar a nuevas cumbres evolutivas que nos permitan escrutar parcelas más recónditas del universo, no destruirnos y ahogarnos en fatalidades irreversibles.

En cualquier caso, y si retornamos a una esfera de cariz menos especulativo, lo honesto es admitir que, a la luz de la ciencia actual, es imposible fijar un límite intrínseco a las posibilidades biológicas de la vida humana. Por ejemplo, la fusión entre biología y tecnología, así como los avances médicos protagonizados desde el siglo XVIII (una de cuyas cúspides más señeras resplandece en el descubrimiento de los antibióticos), nos han permitido conquistar niveles de longevidad que se nos habrían antojado impensables hace sólo unas décadas¹⁷⁷.

¹⁷⁶ N. Bostrom, *Superinteligencia*, 211.

¹⁷⁷ Cf. G. Leeson, “Increasing Longevity and the New Demography of Death”, 1-7. La sostenibilidad del sistema de pensiones dependerá de que el aumento de la productividad (que no está garantizado por ninguna ley inmutable de la naturaleza o de la historia, aunque es probable que continúe en fase ascendente)

Vivir más representa un valor ansiado por muchos, aunque la extensión de la vida tiene poco sentido si supone también prolongar sus injusticias, carencias y miserias, pues a lo que aspiramos es a una vida plena, en la que cada individuo pueda desplegar sus posibilidades, conocidas o ignotas, y donde las cadenas que aún atan a un número intolerable de personas cedan progresivamente el testigo a una civilización de la libertad. Más vida, sí, pero de mejor calidad para el máximo número de individuos, por lo que si no somos capaces de perfeccionar realmente la vida y de incrementar el acceso a estos nuevos beneficios tecnológicos, un principio de mínima y sensata prudencia nos obliga a abstenernos de modificar la naturaleza humana.

De hecho, la extensión de la vida puede convertirse en una perpetuación agravada de las injusticias sociales, de manera que los ricos y poderosos de nuestro mundo no sólo acaparen más esferas de influencia y decisión que la mayoría de la población, sino que ni siquiera la muerte, esa instancia tan genuinamente democrática, cuya sombra ignora nombres, potestades y honores mundanos, logre poner fin a su reinado. Asistiríamos entonces a un escenario desolador, a la dilatada desdicha de los pobres, condenados a contemplar cómo los ricos extienden indefinidamente una fortuna que ni la muerte les arrebatara. Y no se trata de sucumbir a las oscuras embestidas de la envidia, sino de buscar soluciones para que los mayores logros de la humanidad reviertan sobre el mayor número posible de personas. Por tanto, el problema de la igualdad de oportunidades emerge como una cuestión insoslayable en este escenario de sorprendentes potencialidades técnicas, al menos si ambicionamos edificar un mundo verdaderamente justo, en el que nadie se aferre a caducos privilegios.

De nuevo, la creatividad humana nos invita a pensar que el envejecimiento, lejos de constituir un problema irresoluble, se alzará como un espacio repleto de inverosímiles oportunidades, donde los ideales de una vida libre, placentera, culta, solidaria y creativa podrán finalmente realizarse. La sombra del aburrimiento y el horizonte de una existencia tan larga que en ella pierda sentido el anhelo de esforzarse en llevar a cabo proyectos vitales se disipa cuando reparamos en las inmensas posibilidades de crecimiento intelectual, espiritual y material que nos prodigaría semejante escenario. El conocimiento es infinito, y siempre podríamos entregarnos a la belleza del aprendizaje y del cuestionamiento de lo aceptado. También lo es la delectación con las grandes obras del arte, o la satisfacción que generan la solidaridad y el sacrificio por otras personas, o la reinención de uno mismo.

compense el incremento del número de pensionistas y del número de años en el que teóricamente deberían percibir su pensión. La relación entre el número de trabajadores y el número de pensionistas, aun siendo de la máxima importancia, no es el único factor importante a la hora de analizar la viabilidad del sistema. Supongamos que el “*Old Age Dependency Ratio*” (la relación entre personas con más de 65 años y las personas con edades comprendidas entre 20 y 64 años) de las sociedades más desarrolladas pasase de 0’28 (la cifra estimada por el Banco Mundial entre 2005 y 2010) a un valor de en torno a 0’50 en 2045. La cuasi duplicación de este cociente podría parecer catastrófica, como si abocase el sistema de pensiones a una flagrante insostenibilidad; sin embargo, es perfectamente imaginable un escenario en el que cada trabajador, gracias a su desorbitada productividad, sostuviese a un pensionista. En este caso, la tecnología se alzaría como la mejor aliada del hombre, en sintonía con lo que ha acontecido en los últimos siglos, especialmente desde la revolución industrial y la liberación de ingentes energías mecánicas de la naturaleza que el ser humano emplea en beneficio propio, a fin de dedicar sus esfuerzos más valiosos no a trabajos mecánicos, sino a actividades creadoras.

Algo así es lo que soñó John Maynard Keynes cuando escribió, en 1930, su ensayo “Economic possibilities for our grandchildren”: un mundo en el que las horas dedicadas al trabajo fuesen tan escasas y tan productivas que la mayor parte de nuestra existencia pudiera consagrarse al ocio inteligente, venturosamente emancipados de las acuciantes presiones de la mera subsistencia.

Apelar a la creatividad no supone un recurso vago y fácil, un asilo de ignorancia que nos dispense de barajar escenarios concretos y dificultades específicas: invocar la creatividad equivale a reconocer la fuerza inexhausta de la razón humana, el poder de la inteligencia para vencer toda determinación de apariencia infranqueable. Aristóteles lo expresó con magistral profundidad: “el alma es, de alguna manera, todas las cosas”¹⁷⁸; y si el brío del espíritu le permite adaptarse osadamente a cualquier situación y parangonarse primorosamente a cualquier objeto, ningún desafío le resultará inasumible.

Por supuesto, siempre podría aducirse que es injusto y desafortunado dedicar esfuerzos a superar los límites biológicos de la especie humana cuando en nuestro mundo presenciamos tanto dolor, tanta atrocidad, tanta y tan lacerante desigualdad. Pero, desde esta perspectiva tan pesimista, la humanidad jamás habría iniciado ningún proyecto mínimamente audaz, porque siempre habrían existido carencias que deberían haberse subsanado. Ningún arte habría florecido, ninguna valerosa investigación en el área de los saberes puros, ninguna concesión al placer y al disfrute... Nos habríamos ahogado en nuestro irreformable valle de lágrimas. Siempre existirán negatividades y contradicciones que aflijan a un ser transido de inexorable finitud como es el hombre, por lo que no se trata de priorizar rígidamente los escenarios disponibles, sino de buscar compatibilidades en lugar de disyuntivas. La inteligencia capacita al hombre para forjar sublimes obras artísticas, al mismo tiempo que mitiga el dolor y erradica el hambre de sus congéneres.

La fe en la inextinguible capacidad de crecimiento tecnológico, intelectual y económico de la humanidad se topa con una evidencia clamorosa: en esta senda tan fascinante como enloquecedora, el hombre puede destruir la naturaleza. Por ello, la pregunta más apremiante no se refiere únicamente a las potencialidades derivadas de una hipotética fusión entre cerebro y tecnología, sino al modo en que emplearemos las oportunidades que sin duda llegarán, pero que, si no se criban con prudencia, pueden precipitarnos a la catástrofe.

Parece necesario albergar una confianza ilustrada, no ciega y caprichosa, en el poder de la inteligencia humana. Nos hemos sobrepuesto a incontables crisis desde que nuestra especie irrumpió en las sabanas de África y comenzó a vagar por las vastedades de este mundo hostil, extraño y exuberante; ¿por qué no creer que una conjunción de inteligencia y sensibilidad nos ayudará a descubrir cómo afrontar estos retos ingentes a los que ahora nos enfrentamos? La ciencia, la tecnología y, sobre todo, el vigor de determinadas ideas que engrandezcan a la humanidad e impulsen su crecimiento en el reino de la verdad, de la sabiduría¹⁷⁹, de la compasión y de la belleza constituyen

¹⁷⁸ *Acerca del Alma* Γ8, 431b 21.

¹⁷⁹ Aún hoy resuenan esas proféticas palabras de Kant: “la ciencia (inquirida críticamente y organizada metódicamente) es la estrecha puerta que conduce a la doctrina de la sabiduría, si por ésta no se entiende simplemente lo que se debe hacer, sino aquello que debe servir como pauta a quienes enseñen dicha doctrina para desbrozar, hasta hacerlo bien reconocible y preservar así a los demás de tomar el sendero

nuestras mejores herramientas para construir el mundo que merece el hombre, cúspide de complejidad evolutiva, naturaleza que se encuentra a sí misma mediante la razón y el amor.

El hombre no se agota en ninguna cultura o religión. Si definimos la naturaleza humana como el conjunto de estructuras y funciones estadísticamente distribuidas entre los miembros de la especie *Homo sapiens*, transmitidas genéticamente o asimiladas mediante los cauces del aprendizaje básico, salta a la vista que no se trata de una característica inmutable. Más bien representa un entrelazamiento de evolución, tecnología y aprendizaje (conocimiento). Refleja, por tanto, la elasticidad de nuestras estructuras y de nuestras funciones, condicionadas por esas mismas estructuras y *viceversa*. A tenor de la ciencia, esta naturaleza es sumamente plástica, aunque no se disuelve por completo en el espacio de la historia y de la libertad. La razón, el arte y el anhelo surcan los siglos y pertenecen a la entraña misma de una naturaleza humana voluble y muchas veces evanescente, pero también una fuente de constancia que, desde los albores de nuestra raza, nos permite identificar elementos vertebradores, firmemente enraizados en nuestra más íntima constitución biológica.

El poder de la inteligencia y de la voluntad trasciende las fronteras erigidas por culturas y religiones. El hombre es capaz de situarse siempre más allá de sí mismo. Como proyecto inacabado, como efigie de una insatisfacción perenne, busca incansablemente la verdad, la plenitud, la belleza, la felicidad, el progreso, el bienestar, la novedad, el placer, la compañía, la libertad... Lo importante no es la preservación de una cultura o de una religión particular, sino la subsistencia de la raza humana sobre la faz de la Tierra, el despliegue de su creatividad, siempre portentosa. Ni siquiera el hombre es indispensable; ni siquiera el hombre sella el destino de la vida y de la evolución: somos siervos, no dueños de esa inmensa fuerza creativa que late en nuestro espíritu. Precisamente, la belleza de la creatividad humana radica en su indefinición: no cabe subsumirla ni en conceptos ni en rígidos patrones de conducta. No hay un único camino que nos conduzca al oasis de la creatividad, sino que, por parafrasear el texto bíblico, esta energía inexpugnable "sopla donde y como quiere". No estamos abocados a reproducir lo que otras generaciones nos han transmitido, sino que en cada momento podemos reinventarnos, pensarnos con mayor hondura y audacia, embarcarnos hacia lo inexplorado y decidir el tipo de sociedad en el que queremos vivir.

La creatividad es el misterio más profundo de la ciencia. De qué manera logran ciertos individuos abrir un nuevo horizonte, como si horadaran tímidamente el cielo de Minerva y entregasen a sus congéneres una joya oculta en vastos y maravillosos mundos superiores, constituye el mayor enigma de la razón; también el más fascinante, porque sólo elucidándolo escrutaremos nuestro propio espíritu.

Con la inteligencia y con la voluntad podemos incluso albergar el sueño de edificar un universo nuevo, donde el conocimiento cada vez más sutil y cabal de las leyes de la naturaleza y de las virtualidades más íntimas de la materia nos catapulte hacia flamantes conquistas evolutivas, y ni siquiera aquellos límites que hoy se nos antojan infranqueables consigan imponerse como fallas abisales para el ansia humana de infinita superación. Quizás la segunda ley de la termodinámica jamás sea refutada,

pero los nuevos descubrimientos en el campo de la computación cuántica o en el exótico y recóndito universo de los agujeros negros, la materia y la energía oscuras, ¿no abren horizontes que hace sólo unas décadas no podríamos haber presagiado? ¿No es acaso posible que nos obliguen a reformular leyes físicas hasta ahora entronizadas como principios esenciales del funcionamiento y la estructura del cosmos? Todavía no hemos desentrañado por completo el potencial que ostentan la materia y las leyes de la naturaleza para desafiar nuestra imaginación presente¹⁸⁰.

Si en verdad somos el pináculo actual de la evolución, si en el poder de la inteligencia humana se condensa la fuerza más elevada que atesora la naturaleza para adquirir nuevas y más complejas disposiciones, no debemos tener miedo o sentirnos abatidos por nuestra punzante soledad bajo esta bóveda inhóspita, sino profesar esperanza en las posibilidades de un intelecto muy superior al nuestro, para el que muchos de los límites que hoy nos frustran simplemente emergerán como oportunidades fascinantes, destinadas a espolear vigores inefables y escondidos¹⁸¹.

Nos desasosiega contemplar un firmamento tan ciclópeo pero tan dolorosamente falto de los valores supremos del hombre, como el amor, la justicia y la compasión. La ciencia parece habernos reducido a un fortuito agregado de partículas cósmicas que no obedecen a ningún fin. No somos el centro del universo. No somos el centro del árbol de la vida. No somos el centro de nosotros mismos. No somos el centro de nuestras producciones tecnológicas, que pueden arrebatarnos todo control e incluso condenarnos a perecer como especie.

¹⁸⁰ ¿Qué clarividentes y proféticas resultan aún hoy las palabras conclusivas de *El Origen del Hombre!*: “Puede excusarse al hombre de sentir cierto orgullo por haberse elevado, aunque no mediante sus propios actos, a la verdadera cúspide de la escala orgánica, y el hecho de haberse elevado así, en lugar de colocarse primitivamente en ella, debe darle esperanzas en un destino más elevado en un futuro y remoto porvenir (...). Debemos, sin embargo, reconocer que el hombre, según me parece, con todas sus nobles cualidades, con la simpatía que siente por los más degradados de sus semejantes, con la benevolencia que hace extensiva, no ya a los otros hombres, sino hasta a las criaturas inferiores, con su inteligencia semejante a la de Dios, con cuyo auxilio ha penetrado los movimientos y constitución del sistema solar –con todas estas exaltadas facultades–, lleva en su hechura corpórea el sello indeleble de su ínfimo origen”.

¹⁸¹ En un interesante artículo (“The physics of information processing superobjects: daily life among the Jupiter brains”, 1-34), Anders Sandberg identifica una serie de límites aparentemente irrevocables que dimanan de nuestra actual comprensión de las leyes fundamentales de la física. Por mucho que aumentase la inteligencia humana, estas fronteras se alzarían como prohibiciones inexorables cuya severidad nos impediría trascender determinaciones materiales básicas, cercenando nuestra voluntad indómita de superar siempre lo dado. Estas constricciones se refieren, sustancialmente, a aspectos como la densidad de materia que cabe procesar (a día de hoy probablemente sea imposible construir transistores “infinitésimamente” pequeños, pues nos topáramos con obstáculos físico-químicos y termodinámicos invencibles), la velocidad de la computación, el tamaño (la física relativista implica, de hecho, que no podemos concentrar una cantidad arbitraria de materia sin que ésta termine por colapsar y convertirse en un agujero negro), la energía disipada, etc. Pero no podemos afirmar con certeza que nuestro conocimiento presente de las leyes físicas vaya a permanecer inmutable. Por ejemplo, todo un nuevo campo de investigación parece haberse abierto con el estudio de la materia y de la energía oscuras. ¿Quién osaría asegurar que la física válida para describir las regiones visibles de la materia y de la energía es igualmente apta para explicar las complejidades de estos arcanos ámbitos del universo?

Sin embargo, la inteligencia puede aspirar a integrarse armoniosamente con todo ideal noble, hermoso y puro, para, en un futuro, bañar el universo de racionalidad y sensibilidad. No nos concibamos como la meta definitiva del ser, de la materia, de la vida y de la inteligencia, sino como un sueño inconcluso en busca de expresiones cada vez más perfeccionadas y profundas. Y cada avance en el ámbito del pensamiento puro, cada paso firme hacia el descubrimiento de las leyes de la naturaleza y cada progreso en la capacidad humana para forjar belleza y bien representan un triunfo de lo eterno sobre la historia, una destilación de lo permanente en lo contingente, la posibilidad de encender la luz de lo universal en el espacio y en el tiempo, que trasciende los deseos egoístas cuyas ofuscadoras sombras tantas veces nublan mentes y corazones. No existen mayores fuerzas en la Tierra que el conocimiento y la solidaridad humana. Su alianza es invencible, y sólo con ellas podemos exiliar paulatinamente aquellas pasiones que destruyen al hombre (el egoísmo, el fanatismo, la ignorancia...). Mientras no se apague por completo la llama de la creatividad, cabe esperanza; es el milagro de una voluntad anhelosa de sobreponerse a todas las adversidades y de emprender una perenne superación de lo dado, para acudir al encuentro entre mundos no reconciliados.

Célebre es la frase de Píndaro: “Llega a ser lo que eres”. Pero hoy debemos decir: “Llega a ser más de lo que eres. Créate a ti mismo. Trasciéndete y siéntate en el trono de los dioses”.

BIBLIOGRAFÍA

- Acemoglu, D. - Johnson, S. - Robinson, J. A., "Institutions as a fundamental cause of long-run growth", en *Handbook of Economic Growth* vol. 1 (2005), 385-472.
- Applebaum, Herbert (ed.), *Perspectives in cultural anthropology*, Albany, State University of New York Press 1987.
- Aristóteles, *Metafísica*. Edición trilingüe por V. García Yebra, Gredos, Madrid 1970.
- Aristóteles, *Acerca del Alma*. Introducción, traducción y notas de T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid 1978.
- Aristóteles, *Política*, Gredos, Madrid 1988.
- Assmann, J. *Herrschaft und Heil: politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, Carl Hanser, Munich 2000.
- Bauer, W. *Historia de la filosofía China*, Herder, Barcelona 2009.
- Benedict, R. *Patterns of culture*, Houghton Mifflin, Nueva York 1934.
- Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Tecnos, Madrid 1996.
- Berkeley, G. *The Analyst. A discourse addressed to an infidel mathematician*, J. & R. Tonson and S. Draper, Londres 1754.
- Berlin, I. *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza, Madrid 1988.
- Boff, L. *La Iglesia, carisma y poder*, Sal Terrae, Santander 1986.
- Bostrom, N. "A history of transhumanist thought", *Journal of Evolution and Technology* 14/1 (2006).
- Bostrom, N. – Savulescu, J. *Human enhancement*, Oxford University Press, Oxford 2009.
- Bostrom, N. *Superinteligencia. Caminos, peligros, estrategias*, Teell, Madrid 2016.
- Bostrom, N. – Yudkowsky, E., "The ethics of artificial intelligence", en Ramsay, W. – Frankish, K. (eds.), *Cambridge Handbook of Artificial Intelligence*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, 316-334.

- Brentano, F. *Psicología*, Revista de Occidente, Madrid 1935.
- Brynjolfsson, E. - McAfee, A. *The second machine age: work, progress, and prosperity in a time of brilliant technologies*, W. W. Norton & Company, Nueva York 2014.
- Bultmann, R. *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1981.
- Byers, W. *The blind spot: science and the crisis of uncertainty*, Princeton University Press, Princeton 2011.
- Byers, W. *Deep thinking: what mathematics can teach us about the mind*, World Scientific, New Jersey 2015.
- Calvin, W.H. *A brain for all seasons: human evolution and abrupt climate change*, University of Chicago Press, Chicago 2002.
- Caro Baroja, J. *Análisis de la cultura: etnología, historia, folklore*, CSIC, Barcelona 1949.
- Cline, E. *1177 BC: The year that civilization collapsed*, Princeton University Press, Princeton 2014.
- Clooney, F.X. *Hindu God, Christian God. How reason helps break down the boundaries between religions*, Oxford University Press, Oxford 2001.
- Clooney, F.X. *Comparative Theology: Deep learning across religious borders*, Wiley-Blackwell, Chichester 2010.
- Cohen-Tannoudji, C. – Diu, B. – Laloë, F. *Quantum Mechanics*, Wiley, Nueva York 1996.
- Conrad, G.W. – Demarest, A.A. *Religión e imperio*, Madrid, Alianza 1988.
- Copleston, F. *Historia de la filosofía*, Ariel, Barcelona 1994.
- Couturat, L. *Opuscles et fragments inédits de Leibniz, extraits des manuscrits de la Bibliothèque de Hannover*, Félix Alcan, París 1903.
- Dale Guthrie, R. *The nature of Paleolithic art*, Chicago University Press, Chicago 2005.
- Darwin, Ch. *El origen del hombre*, Edaf, Madrid 1982.
- Darwin, Ch. *El origen de las especies*, Alba Libros, Madrid 2005.
- Dasgupta, S. *A history of Indian philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1957.
- Dehaene, S. – Changeux, J.-P., “Experimental and theoretical approaches to conscious processing” *Neuron* 70/2 (2011), 200-227.
- Demenocal, P.B. “African climate change and faunal evolution during the Pliocene–Pleistocene”, *Earth and Planetary Science Letters* 220/1 (2004), 3-24.
- Descartes, R. *Discurso del método*, Alianza, Madrid 1991.
- Diamandis, P. – Kotler, S. *Abundance. The future is better than you think*, Free Press, Nueva York 2012.
- Diógenes Laercio, *Vida y opiniones de los filósofos ilustres*, Alianza, Madrid 2013.
- Dupuis, J. *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Sal Terrae, Santander 2001.
- Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Akal, Madrid 1982.
- Edelman, G., *Bright air, brilliant fire. On the matter of the mind*, Basic Books, Nueva York 1992.

- Eggertsson, T. *Economic behavior and institutions: principles of neoinstitutional Economics*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.
- Eliade, M. *Lo sagrado y lo profano*, Labor, Barcelona 1992.
- Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, Cristiandad, Madrid 1974.
- Feuerbach, L. *La esencia del cristianismo*, Trotta, Madrid 2009.
- Finkelstein, I. - Silberman, N.A. *The Bible unearthed, Archaeology's new vision of ancient Israel and the origins of its sacred Texts*, Free Press, Nueva York 2001.
- Francisco, *Carta Encíclica 'Laudatio Si'*, Roma, 24 de mayo de 2015.
- Freud, S. *El porvenir de una ilusión*, Alianza, Madrid 1983.
- Freud, S. *El malestar en la cultura*, Alianza, Madrid 1990.
- Freud, S. *La interpretación de los sueños*, Alianza, Madrid 2011.
- Friedenthal, R. *Luther. His life and times*, Harcourt Brace Jovanovich, Nueva York 1970.
- Fries, *Teología fundamental*, Herder, Barcelona 1987.
- Fukuyama, F. *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona 1992.
- Fukuyama, F. *Our posthuman future*, Farrar, Straus and Giroux, Nueva York 2002.
- Galbraith, J.K. *El nuevo Estado industrial*, Ariel, Barcelona 1967.
- Galileo, *Carta a Cristina de Lorena y otros textos sobre ciencia y religión*, Alianza, Madrid 1987.
- Geertz, C. *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona 1988.
- Gödel, K. "Über formal unentscheidbare Sätze der *Principia Mathematica* und verwandter Systeme I", *Monatshefte für mathematik und physik* 38/1 (1931), 173-198.
- Godoy, O. "Selección de textos políticos de Benjamin Constant", *Estudios Públicos* 59 (1995), 51-68.
- Goethe, J.W. *Fausto*, Espasa, Madrid 2011.
- Goldin, I. (ed.), *Is the planet full?*, Oxford University Press, Oxford 2014.
- Harris, M. *Antropología cultural*, Alianza, Madrid 2004.
- Hausman, R. et alii, *The Atlas of economic complexity: mapping paths to prosperity*, Puritan Press, Hollis NH 2011.
- Hayek, F. "The use of knowledge in society", *American Economic Review* 35/4 (1945), 519-530.
- Hayek, F. *Individualism and economic order*, The University of Chicago Press, Chicago 1948.
- Hayek, F. *Law, legislation and liberty* vol. I, The University of Chicago Press, Chicago, 1973.
- Hayek, F. *Individualismo: el verdadero y el falso*, Unidad Editorial, Madrid 2009.
- Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México 1966.
- Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Alianza, Madrid 1997.
- Heidegger, M. *An introduction to Metaphysics*, Yale University Press, New Haven 1959.
- Heidegger, M. *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona 1988.

- Heisenberg, W. "Über den anschaulichen Inhalt der quantentheoretischen Kinematik und Mechanik", *Zeitschrift für Physik* 43/3-4 (1927), 172-198.
- Huntington, S.P. *The clash of civilizations and the remaking of world order*, Simon & Schuster, Nueva York 1996.
- Huxley, J. *New bottles for new wine*, Chatto & Windus, Londres 1957.
- Hyppolite, J. *Génesis y estructura de la "Fenomenología del espíritu"* de Hegel, Península, Barcelona 1973.
- Jacobs, G. "Limits to rationality & the boundaries of perception", *Eruditio* 1/2 (2013), 108-118.
- James, W. *Las variedades de la experiencia religiosa*, Península, Barcelona 1986.
- Jaspers, K. *Origen y meta de la historia*, Alianza, Madrid 1985.
- Jung, C.G. *Psychologischen Typen*, Rascher Berlag, Zurich 1921.
- Jung, C.G. "Sobre los arquetipos de lo inconsciente colectivo", *Eranos-Jahrbuch*, 1934.
- Jung, C. G. *Símbolos de transformación*, Paidós, Barcelona 1998.
- Kahneman, *Thinking, fast and slow*, Farrar, Straus and Giroux, Nueva York 2011.
- Kant, I. *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid 1995.
- Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Prólogo, traducción, notas e índices de P. Ribas, Alfaguara, Madrid 2000.
- Kant, I. *Crítica de la razón práctica*. Versión de R. Aramayo, Alianza, Madrid 2007.
- Kaplan, D. "The law of cultural dominance", en M.G. Shalins – E.R. Service (eds.), *Evolution and Culture*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 69-92.
- Kass, L. (ed.), *President's Council on Bioethics: Beyond therapy. Biotechnology and the pursuit of happiness*, Harper Collins, Nueva York 2003.
- Kerényi, K. "Die anthropologische Aussage des Mythos", en H.G. Gadamer, P. Vogler (eds.), *Philosophische Anthropologie*, I, Georg Thieme Verlag, Stuttgart 1984.
- Keynes, J. M. "Economic possibilities for our grandchildren", en *Essays in Persuasion*, MacMillan, Londres 1931, 358-73.
- Keynes, J.M. *Teoría general del empleo, el interés y el dinero*, Fondo de Cultura Económica, México 1970.
- Kleinknecht, H. "The Logos in the Greek and Hellenistic world", en G. Kittel (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, Eerdmans, Grand Rapids 1967, vol. IV, 77-91.
- Kojève, A. *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, París 1947.
- Kramer, S.N. *La historia empieza en Sumer*, Orbis, Barcelona 1985.
- Küng, H. *El cristianismo. Esencia e Historia*, Trotta, Madrid 1997.
- Küng, *El islam*, Trotta, Madrid 2007.
- Kurzweil, R. *The singularity is near: when humans transcend biology*, Penguin Books, Nueva York 2005.
- Landes, D. *The wealth and poverty of nations*, W.W. Norton & Company, Nueva York 1998.
- Landes, David S. "Why Europe and the West? Why Not China?" *Journal of Economic Perspectives*, 20/2 (2006), 3-22.

- Leeson, G. "Increasing Longevity and the New Demography of Death", *International Journal of Population Research* (2014), 1-7.
- Leibniz, G.W.F. *Discurso de metafísica*, Alianza, Madrid 2013.
- Leibniz, G.W.F. *Monadología*, Orbis, Barcelona 1983.
- Levine, I. *Physical Chemistry*, McGraw Hill, Nueva York 2001.
- Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, Paidós, Barcelona 1987.
- Liu Xiaobo *No tengo enemigos. No conozco el odio*, RBA, Barcelona 2011.
- Locke, J. *Ensayo sobre el gobierno civil*, Aguilar, Madrid 1976.
- Lowie, R. H., *Historia de la etnología*, México, FCE 1946.
- Malinowski, *Los argonautas del Pacífico occidental*, Planeta, Barcelona 1986.
- March, J.G. - Simon, H.A. *Teoría de la organización*, Ariel, Barcelona 1977.
- Marx, K. *El capital*, EDAF, Madrid 1967.
- Marx, K. – Engels, F. *El manifiesto comunista*, Ayuso, Madrid 1981.
- Marx, K. *Contribución a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*, en H. Assmann - R. Mate (eds.), *Sobre la Religión I*, Sígueme, Salamanca 1974, 121-122.
- Marzal, M. *Historia de la antropología. Vol. II: Antropología cultural*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 1996.
- Maslow, A. "A theory of human motivation", *Psychological Review*, 50 (1943), 370-396.
- Maslow, A. *Motivación y personalidad*, Díaz de Santos, Madrid 1991.
- Medawar, P. *Advice to a young scientist*, Basic Books, Nueva York 1979.
- Meier, J.P. *Un judío marginal: nueva visión del Jesús histórico*, Verbo Divino, Estella 2003.
- Metz, J.B. *La fe, en la historia y la sociedad: esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo*, Cristiandad, Madrid 1979.
- Metz, J. B. *Dios y tiempo: nueva teología política*, Trotta, Madrid 2002.
- Mill, J.S. *Sobre la libertad*, Alianza, Madrid 1986.
- Mill, J. S. *Utilitarianism*, editado por R. Crisp, Oxford University Press, Oxford 1998.
- Mises, L. von, *La acción humana*, Unión Editorial, Madrid 1980.
- Mises, L. von, *Beneficio*, Unión Editorial, Madrid 1974.
- Monserrat, J. *Hacia el nuevo concilio. El paradigma de la modernidad en la era de la ciencia*, San Pablo, Madrid 2010.
- Morgan, L.H. *Ancient society*, H. Holt & Company, Nueva York 1877.
- Morris, I. *Why the west rules – For now. The cycles of history and what they tell us about the future*, Farrar, Straus and Giroux, Nueva York 2010.
- Muñiz, M. – Pérez Casares, A. "Progreso tecnológico y orden internacional: hacia una mejor economía y una mejor gobernanza", *Globalización y Desarrollo* 880 (2014), 39-55.
- Naim, M. *El fin del poder*, Debate, Madrid 2014.
- Nestle, W. *Vom Mythos zum Logos*, Alfred Kröner, Stuttgart 1940.
- Nisbet, R.A. *La formación del pensamiento sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu 1969.

- North, D. – Thomas, R.P. *The rise of the western world: A new economic history*, Cambridge University Press, Cambridge 1973.
- Nye, J. S. *The future of power*, Public Affairs, Nueva York 2011.
- Ohlig, K.H. *La evolución de la conciencia religiosa*, Herder, Barcelona 2004.
- Olstrom, E. *Governing the commons: The evolution of institutions for collective action*. Cambridge University Press, Cambridge 1990.
- Otto, R. *Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Barcelona, Círculo de Lectores 2000.
- Paine, Th. *Age of reason: being and investigation of true and fabulous Theology*, Broadview Press, Peterborough 2011.
- Panikkar, R. *Mito, Fe y hermenéutica*, Herder, Barcelona 2007.
- Pavlov, I. *Fisiología y Psicología*, Alianza, Madrid 1970.
- Piketty, T. *Capital in the twenty-first century*, Harvard University Press, Cambridge MA 2014.
- Pinker, S. *The better angels of our time: why violence has declined*, Penguin, Londres 2012.
- Platón, *La república o el Estado*, Espasa, Madrid 1999.
- Popper, K.R. *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Barcelona 1982.
- Radcliffe-Brown, A. *El método de la antropología social*, Anagrama, Barcelona 1975.
- Rahner, K. *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona 1979.
- Ramón y Cajal, S. *Reglas y consejos sobre investigación científica*, Espasa, Madrid 2014.
- Ranisch, R. –Lorenz Sorgner, S. (eds.), *Post and Transhumanism. An introduction*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2014.
- Rappaport, R. *Religión y ritual en la formación de la humanidad*, Akal, Madrid 2016.
- Rawls, J. *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1995.
- Revel, J.-F. *El conocimiento inútil*, Planeta, Barcelona 1989.
- Rifkin, J. *The zero marginal cost society. The Internet of things, the collaborative commons, and the eclipse of capitalism*, Macmillan, Nueva York 2014.
- Ritzer, G. *Teoría sociológica clásica*, Madrid, McGraw-Hill 1993.
- Ritzer, G. *Teoría sociológica contemporánea*, Madrid, McGraw-Hill 2001.
- Robinson, J.M. – Hoffmann, P. – Kloppenborg, J.S., *The critical edition of Q*, Peeters, Lovaina 2000.
- Rousseau, J.-J. *Del contrato social; sobre las ciencias y las artes; sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Alianza, Madrid 2008.
- Russell, B. “Mathematical logic as based on the theory of types”, *American journal of mathematics*, 30/3 (1908), 222-262.
- Russell, B. *Por qué no soy cristiano*, Edhasa, Barcelona 1977.
- Russell, B. *History of Western Philosophy*, Routledge, Londres 1996.
- San Agustín, *La Ciudad de Dios*, Editorial Católica, Madrid 1958.
- San Agustín, *Confesiones*, BAC, Madrid 1988.

- Sandberg, A. "The physics of information processing superobjects: daily life among the Jupiter brains" *Journal of Evolution and Technology*, 5/1 (1999), 1-34.
- Sandel, M. *The case against perfection: ethics in the age of genetic engineering*, Harvard University Press, Cambridge MA 2007.
- Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, La Editorial Católica, Madrid 1947.
- Saussure, F. *Curso de lingüística general*, Losada, Buenos Aires 1986.
- Schelling, F.W.J. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Anthropos, Barcelona, 2004.
- Schillebeeckx, E. *Jesús. La historia de un viviente*, Trotta, Madrid 2002.
- Schimmel, A.M. *Mystische Dimensionen des Islam: Die Geschichte des Sufismus*, Diederichs, Colonia 1985.
- Schmidt, W. *Manual de historia comparada de las religiones*, Espasa-Calpe, Madrid 1947.
- Scholem, G. *Major trends in Jewish mysticism*, Schocken, Nueva York 1941.
- Shannon, C. "A Mathematical Theory of Communication," *Bell System Technical Journal*, 27: 379–423, 623–656.
- Shiller, R. – Akerlof, G. *Phishing for phools: The Economics of manipulation and deception*, Princeton University Press, Princeton 2015.
- Schleiermacher, F. *Kritische Gesamtausgabe*, Walter de Gruyter, Berlín 1980.
- Schmidt, W. *Der Ursprung der Gottesidee: eine historisch-kritische und positive Studie*, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1912.
- Schmitt, C. *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid 2014.
- Schopenhauer, A. *Grundprobleme der Ethik*, F.A. Brockhaus, Gütersloh 1890.
- Schumpeter, J. A. *Capitalismo, socialismo y democracia*, Aguilar, Madrid 1963.
- Schweitzer, A. "The Ethics of Reverence for Life", *Christendom* 1(1936), 225-239.
- Sen, A. "Rational fools: A critique of the behavioral foundations of economic theory", *Philosophy & Public Affairs* (1977), 317-344.
- Sen, A. *Desarrollo y libertad*, Planeta, Barcelona 2000.
- Sen, A. *The argumentative Indian*, Allen Lane, Londres 2005.
- Sen, A. *Identidad y violencia*, Katz, Buenos Aires 2007.
- Sieben, H. J. *Die Konzilsidee der Alten Kirche*, F. Schöningh, Paderborn 1979.
- Simon, H. "Motivational and emotional controls of cognition", *Psychological Review* 74 (1967), 29-39.
- Smith, A. *The theory of moral sentiments*, Clarendon Press, Oxford 1979.
- Smith, A. *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, Chicago University Press, Chicago 1976.
- Spinoza, B. *Tractatus theologico-politicus*, Brill, Leiden 1989.
- Stieglecker, H. *Die Glaubenslehre des Islam*, Schöningh, Paderborn 1962.
- Suárez, F. *Disputationes metaphysicae*, Subirana, Barcelona 1883-1884.
- Taylor, Ch. *Hegel and modern society*, Cambridge University Press, Cambridge 1979.
- Teilhard de Chardin, P. *Le phénomène humain*, Éditions du Seuil, Paris 1955.
- Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, Alianza, Madrid 2008.

- Tylor, E.B. *Primitive culture. Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom*, J. Murray, Londres 1871.
- Vacca, S. *Prima sedes a nemine iudicatur. Genesi e sviluppo storico dell'assioma fino al decreto di Garaziano*, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma 1993.
- Voltaire, *Tratado de la tolerancia*, Crítica, Barcelona 1984.
- Weber, M. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona 1993.
- White, L. A. "Energy and the evolution of culture", *American Anthropologist* 45/3 (1943) 335-356.
- White, L.A. *The evolution of culture*, McGraw-Hill, Nueva York 1959.
- Wilson, E.O. *La conquista social de la Tierra*, Debate, Barcelona 2012.

**MANTÉNGASE INFORMADO
DE LAS NUEVAS PUBLICACIONES**

**Suscríbese gratis
al boletín informativo
www.dykinson.com**

Y benefíciense de nuestras ofertas semanales