



POLEMICA

¿METAFISICA O CRÍTICA?

JOSE GABRIEL DE MARISCAL

Bilbao



Quisiera ser capaz de contestar brevemente a las catorce densas páginas que Gustavo Bueno Martínez dedica al tema tolerancia-intolerancia con motivo de mi libro «Intolerancia. Libertad y Amor». Mucho me temo, sin embargo, que voy a fracasar en mi empeño: la empresa desborda ampliamente mis dotes de síntesis.

Para empezar, deseo manifestar la satisfacción que me ha producido la lectura de las líneas de Gustavo Bueno. Y no por lo que tengan de laudatoria —evidentemente no lo son— sino por cuatro razones fundamentales:

En primer lugar, por la sinceridad de Bueno, visible en la coherencia de su crítica con sus posiciones intelectuales: la mútua simpatía no le ha privado de la libertad necesaria para emitir un juicio desfavorable. A partir de una actitud intelectual centrada, según me parece, por una parte en la historia y en la materia y, por otra, en la aplicación de las leyes del pensamiento tal como se conciben por la lógica simbólica, esperaba yo una crítica de este corte. Si no hubiera sido así, la crítica de Bueno me hubiera sorprendido y quizá decepcionado. Después de leerla, no abrigo la menor duda sobre su sinceridad y valoro demasiado la sinceridad en medio de una sociedad fundamentalmente adulatora o maldiciente, pero siempre mentirosa, como para advertir la presencia de tan admirable cualidad sin saludarla con efusión.

En segundo término, siento satisfacción por la atención de haberme dedicado el tiempo necesario para una crítica tan extensa. Tomar en consideración el esfuerzo de quienes no piensan como nosotros es una flor exótica por nuestros pagos. Y no sólo durante los años de la última

dictadura. Resulta poco estimulante —aun cuando era de esperar— ver cómo ahora, pese a su grandilocuente retórica de apertura, la mayoría de los cenáculos intelectuales (o más bien, políticos con aspiraciones a la gloria del logos) crea su propio órgano de autopublicidad, cerrado a cualquier viento ajeno y, por ello, de ambiente pueblerino, enrarecido y mefítico. A lo sumo se abren las ventanas a los «consagrados»: su soplo es tan fuerte que, si no se les abrieran, podría llevárselas por delante. Actitud ésta espiritualmente cómoda y miope, inepta para descubrir e impulsar valores nuevos allí donde se hallen, y, por ello, esterilizante en el campo de la cultura. Reconforta, pues, esta despaciosa ocupación de Bueno con un trabajo como el mío, tan ajeno a sus posiciones, y la dedicación de tan amplio espacio en la revista.

El tercer motivo de satisfacción es la autenticidad del espíritu de «El Basilisco». En el umbral de su número uno afirman sus mentores: «Reservaremos siempre un espacio para todos aquéllos que, aún desde sus posiciones o modos opuestos a los nuestros, quieran utilizar nuestras páginas para hacer oír su voz». He aquí que proclama tan prometedor responde, al menos hoy por hoy, a una actitud real. ¡Admirable grupo intelectual y admirable revista! ¡Ojalá conserven ese espíritu, así como la importantísima circunstancia de hablar «desde Oviedo»! ¡Ahí es nada hacerse oír en España desde «provincias»...!

Finalmente, un cuarto motivo de complacencia es el hecho de que este trabajo mío haya servido al Dr. Bueno como ocasión para desarrollar una interesante meditación sobre la tolerancia a partir de sus posiciones teóricas de principio y de método. Digo en mi libro que «sería para mí una gran satisfacción suscitar críticas de todo tipo, como punto de partida de una preocupación por este cáncer corrosivo del hombre y de su vida. Así, sin duda,

otros muchos dirigirían su atención a esta amenaza, le dedicarían el esfuerzo preciso para ofrecer de ella una visión mucho más completa y, junto a una mejor comprensión del fenómeno, crecerían el interés por desterrarlo y los medios de conseguir ese objetivo». ¿Se convertirán el esfuerzo y la atención de Bueno en el centro de una onda expansiva de interés por la cuestión?. Bien quisiera creerlo, tanto como lo deseo. Sin embargo, lo veo difícil. Las comunidades occidentales están enfermas de violencia. La nuestra padece el mismo mal complicado con una larga tradición de intolerancia radical que se empareja, a su vez, con un nivel de ignorancia en verdad alarmante y, además, endémico. Violencia, intolerancia, ignorancia y —su secuela necesaria— miedo son las barreras más eficaces contra cualquier intento de alcanzar un grado mínimo de lucidez espiritual. Con todo, la tarea me parece muy importante y su interés —para mí evidente— justifica por sí mismo, a mi juicio, la lucha contra viento y marea. Encontrar el más mínimo eco en combate tan desigual fuerza, sin duda, la esperanza.

Hasta aquí el cumplimiento de una agradable obligación de gratitud. Quedarse en este punto sería incidir en la adulación —vicio mencionado por Bueno, en sus reflexiones (punto 2, pág. 82)— y situarse en una posición acrítica, cómoda y conformista, totalmente ajena a la mirada pulverizadora del basilisco e indigna de su espíritu fecundamente aniquilador, con el que me siento identificado en lo más hondo de mi vida. A la manifestación de mi agradecimiento y de mi satisfacción ha de seguir, pues, por pura coherencia espiritual, mi contribución crítica.

2. Entender bien a Gustavo Bueno es realmente difícil sin las dos premisas siguientes:

— Conocer las líneas maestras de su pensamiento y del método que sigue en su investigación.

— Ponerse en trance de hacer un esfuerzo intelectual serio.

Apuntar esa dificultad no es una censura, salvo cuando se denuncia con ello la presentación de un galimatías confuso, hijo de una mala aprehensión de realidades y de conceptos, de una peor asimilación y de una exposición desordenada e ininteligible; en definitiva, de una ignorancia crasa e hiriente. Por el contrario, en este caso, la dificultad obedece, según creo, a la altura cultural donde se desenvuelve ese pensamiento, a su profunda riqueza y originalidad y a las peculiaridades terminológicas en que se manifiesta.

No he tenido aún ocasión de alcanzar ese conocimiento, siquiera en forma sumaria y esquemática. Me parece, por ello, un deber ineludible de honestidad para con el lector, decirle de antemano cómo he entendido la reflexión crítica de Bueno. Una vez precisado este punto, podré desarrollar con libertad mis reflexiones sobre esa crítica.

2. 1. La crítica de Bueno tal como yo la he entendido.

2. 1. 1 A mi entender, la crítica que Bueno hace de mi libro, puede resumirse en las proposiciones siguientes:

a) Dentro del «género literario» de la filosofía moral, presento una construcción «more geometrico» de constelaciones semánticas, cuyo núcleo es el concepto de amor.

b) Hago un análisis insuficiente del concepto por falta de atención a la forma en que los clásicos —a quienes ni siquiera cito— construyen sus pensamientos.

c) Esa actitud tiene que ver con la disposición a edificar una vez hecha tabla rasa de cualquier edificación anterior, pensando ingenuamente que se construye con «las cosas mismas», cuando, en realidad, sólo podemos hacerlo sobre el estudio crítico previo de las construcciones de los clásicos.

d) De aquí resulta una construcción débil.

e) El principal motivo «técnico» de la debilidad de la construcción es haber partido del concepto de «intolerancia» que por ser un concepto negativo —amorfo y de extensión probablemente mayor— favorece un entendimiento excesivamente amplio, mal delimitado, «blando».

f) Me apoyo en unos presupuestos gratuitos —«ad hoc»— que encierran una petición de principio. Se señalan expresamente los siguientes:

— El postulado de las personas como sustancias metafísicas a quienes se les atribuyen una realidad interior valiosa por sí misma (= que debe ser *amada*), a saber, su propia libertad.

— El postulado de la preferencia de las personas por la *distensión*.

g) Finalmente se obtiene como resultado una teoría formal, naturalista, ontológica —incluso psicológica—, cuyas pretensiones filosófico-morales son inconsistentes o meramente ideológicas, porque el valor moral sólo puede extraerse de supuestos históricos, culturales y sociales.

2. 1. 2. Al margen de la reflexión propiamente crítica, hay otras observaciones de Bueno de las que me agrada ocuparme brevemente. Me permito señalar algunas:

— Mi supuesta veneración por Ortega.

— La afirmación de que no elimino explícitamente las personas angélicas, ni menos aún las divinas, reconocidas implícitamente en mis observaciones críticas a Russell.

— Mi supuesta crítica a la *intolerancia* de los críticos de la fe cristiana, como pueda serlo B. Russell.

— La distinción entre creatividad y erudición.

— El encuadramiento religioso de la tolerancia en que insiste Bueno, como consecuencia de su planteamiento «histórico», así como algunas referencias a distintos puntos de su reflexión.

Centrada así la cuestión, procedo a dar seguidamente mi respuesta.

2.2. Contestación a las observaciones críticas de Gustavo Bueno.

2.2.1 Por qué me parecen infundadas las proposiciones presentadas como resumen de la crítica de Bueno.

a) Ante todo, y siguiendo el orden establecido en el apartado 2.1.1. correlativo anterior, debo empezar diciendo que mi propósito no ha sido, en ningún momento, hacer una reflexión filosófica *moral*. ¡Nada más lejos de mi ánimo!. Esa tarea me parece de suma trascendencia; sin embargo, yo me he marcado una meta mucho más modesta: ordenar una serie de elementos que, bajo la figura más o menos consciente y delimitada de la intolerancia, aparecían confusos en mi vida, como hijos de mi propio yo o de mi entorno. Ese desorden me producía la inquietud que engendra todo cuanto creemos desconocer o conocer mal. Me propuse, pues, intentar superar esa inquietud a base de orden; en una palabra, orientarme. Confiaba en que el resultado se presentara como una descripción fenomenológica de datos, unidos e iluminados por una interpretación intelectual. Nunca sospeché que mi trabajo pudiera clasificarse como filosofía moral.

De hecho, una lectura atenta de mi libro pone fácilmente de relieve que huyo de todo intento de justificar proposiciones de valor éticas. *Para mí* la intolerancia es un valor negativo, como lo es optar por la propia aniquilación o por la distensión. Esta valoración se aprecia en algunas de mis afirmaciones generales. Afirmando así, que la intolerancia es un cáncer disolvente de la convivencia (pág. 14); que la historia no es un camino de rosas ni un espectáculo de convivencia demasiado apetecible (pág. 114); que nuestra convivencia se halla tejida con los hilos más sucios del recelo, de la desconfianza y del fraude (pág. 203), etc. Sin embargo, *todo ello es anterior al objeto de mi trabajo*. Me cuidó muy mucho de intentar razonar por qué sería éticamente mala la aniquilación o la distensión; por qué sería éticamente buena la convivencia. Mi reflexión sólo pretende contemplar unos datos, ver cómo se relacionan y se vinculan y qué consecuencias «de facto» originan esas relaciones. La *justificación* de la bondad o maldad de esos datos, de esas relaciones y consecuencias cae fuera de mi punto de mira; por ello mi trabajo queda al margen del campo de la filosofía moral. Esta se da por supuesta en el autor: se nota que vivo la intolerancia como un mal, no ya ético, sino incluso físico; pero el objeto del libro no es dar con el fundamento de esa valoración negativa.

No estoy seguro de entender con precisión lo que quiere decir Bueno al hablar de una construcción «more geométrico» de constelaciones semánticas. Con todo, el método geométrico —como, en general, el matemático— es el modelo de un proceso deductivo puro. Según esto, mi libro sería para Bueno un conjunto de conceptos, axiomas y postulados previos sobre los cuales se elevaría un edificio obtenido a base de juicios analíticos, utilizando la terminología kantiana. En una palabra, sería una construcción en la que, supuestos unos cimientos conceptuales, toda la fábrica del edificio procedería del mero análisis de esos presupuestos. A esto debo contestar con una negativa rotunda. He pretendido partir de la experiencia, de los datos presentes en mi conciencia vital. En qué sentido, lo veremos más adelante; con qué éxito, sería una de las

cuestiones a dilucidar por la crítica. Me he esforzado por sacar a la luz las relaciones con que esos datos aparecen vinculados entre sí o desgarrados unos de otros. Y esa tarea ha arrojado como resultado una teoría. Por último, he intentado acercarme nuevamente con esa teoría al campo de los datos, para ver de comprobar si la teoría encontraba adecuación con las exigencias y requisitos de la experiencia. Y esto puede calificarse, quizá, de construcción a base de un esfuerzo inductivo; pero nada más alejado de un desarrollo deductivo, si a tal se apunta con la expresión «more geométrico», como yo creo.

Así, pues, mi respuesta a la proposición establecida bajo la letra a) del punto 2.1.1. de este trabajo, sería: Mi libro no contiene un trabajo de filosofía moral ni una construcción «more geométrico», al menos según entiendo yo una y otra.

b. — Contestar a las proposiciones recogidas bajo las letras b), c) y d) del punto 2.1.1. anterior exigiría exponer toda una teoría crítica de la razón humana; de su función y de su capacidad. Creo que no es lugar propio ni momento adecuado para esa tarea; me parece, con todo, necesario hacer algunas puntualizaciones.

Yo no creo que la función propia de la razón termine en el «conocer». La razón es un *instrumento para vivir* y su capacidad de contribución al conocimiento del hombre *no sobrepasa las exigencias de la vida*.

Tampoco creo que el conocimiento humano se reduzca a un conocimiento racional. Los sentidos, las emociones y quizá la vida entera de cada cual son órganos de conocimiento.

El objeto del conocimiento, *el dato* que puede ser conocido, se integra, en mi opinión, cuando menos, por la *aportación de todos esos órganos* del conocer, por la *acción de todo el entorno* y por la *interacción* de todos esos agentes o, con otras palabras, por *el propio desarrollo vital del sujeto* conocedor.

Con esta forma de «sentir», me parece difícil caer en la ingenuidad de aspirar a edificar haciendo tabla rasa de todo edificio anterior. Y creo que en el libro criticado dejo traslucir, sin lugar a dudas, mi convicción sobre la imposibilidad de tropezar con las cosas mismas.

Así mis afirmaciones de que el hombre se encuentra consigo mismo «en el ámbito dado de conocimientos, convicciones y objetivos del grupo» (pág. 121); de que no basta «con la inteligencia y el aprendizaje de los contenidos del grupo» (pág. 122) para superar la alienación vital, sino que hace falta «asimilar esos datos» (pág. 122); de que jamás se llega a una asimilación plena y total, por lo que siempre permanece un elemento de alienación (pág. 122); de que no debe confundirse un esquema abstracto con la realidad (pág. 32), etc. En una palabra, me parece clara mi distinción entre pensamiento y realidad y mi convicción de que ningún «dato» constituye «las cosas mismas». Todo dato encierra, para mí *una aportación «real»* —en el sentido de la palabra latina «res»— *coloreada por el modelado colectivo en su sentido más amplio, por mi estructura personal en su actividad receptiva y comunicativa y por la acción recíproca de todos estos elementos entre sí*. También me parece expresada con claridad mi convicción sobre la nece-

alidad de una actitud crítica permanente frente a cuanto se nos presente como dato: no veo posible la asimilación plena de los elementos colectivos que actúan en la configuración de la persona. Todo ello se sitúa, en mi opinión, a años luz de una ingenua creencia en la epifanía de «las cosas mismas».

Dentro de esa configuración comunitaria del sujeto —llámese educación, formación, socialización o como se desee— aparece como ingrediente de gran importancia la historia. Creo, pues, en la necesidad de hacer un repaso histórico antes de abordar críticamente cualquier tema intelectual. En esto coincido con Bueno. Creo discrepar sin embargo, en dos aspectos. Para Bueno la historia parece el meollo constitutivo de la reflexión; para mí no pasa de ser una tarea previa en toda meditación cuyo objeto no sea precisamente el desarrollo histórico de algo. Bueno parece considerar necesario hacer constar de forma expresa el análisis de los datos históricos y su resultado; a mí me parece absolutamente innecesaria la exposición directa del proceso reflexivo sobre la historia, cuando se trata de trabajos en donde la contemplación histórica sólo signifique una tarea previa.

En realidad la acusación de olvidar la dimensión histórica de nuestros conceptos me parece infundada, si con ello Bueno pretendiere afirmar que ha prescindido de la historia. Muy al contrario, sin ofrecer expresamente el resultado de mi análisis histórico previo, arranco de unas conclusiones obtenidas, al menos en parte, a la luz de la reflexión sobre una serie de datos de la historia.

Esto puede verse en el Capítulo VIII de mi libro, págs. 93 a 97 y págs. 103 a 104, p.e.; en el Capítulo XII, pág. 186, etc. Y el resultado de mi análisis, no sólo de la historia, sino orientado también a la actualidad y a mi propia experiencia, es bien claro: la idea de la intolerancia o de la tolerancia nace históricamente al calor del hecho religioso (pág. 103). Resultado, por cierto, que no difiere en absoluto del obtenido por Bueno en los puntos 5, 6 y 7 de su crítica.

La acusación de Bueno es exacta si quiere decir precisamente que yo no construyo mi reflexión sólo con la historia. En efecto, mi propósito en este punto ha sido claro desde el principio: partir de los datos —entre ellos la historia— para dar a conocer lo que tengo que decir sobre esos datos. Seguidamente expongo las razones de esta actitud.

En primer término, cuando yo leo o estudio historia, puedo sentir interés tanto por los datos históricos —entre los cuales se sitúan las opiniones de otros pensadores, como serían, por ejemplo, los clásicos—, cuanto por la interpretación del autor. En cambio, cuando leo sobre cualquier otra materia, y muy en particular sobre filosofía, he de confesar mi escaso interés por las opiniones distintas de la del autor. Para entrar en contacto con otras opiniones están las obras de sus creadores; lo que de verdad me interesa es la opinión y las intuiciones del titular de la obra. Yo no me he propuesto hacer ni una historia de la tolerancia, ni tampoco una historia del concepto de tolerancia, aún cuando ambas posibilidades me parezcan perfectamente legítimas. Precisamente por ello, trato de ofrecer mi propia opinión y mis propias intuiciones, reduciendo las citas —sean o no de clásicos— a las imprescindibles para evitar al lector la tentación de pensar que pretendo ingenuamente

mente construir a partir de cero, y a las necesarias cuando se desea hacer una crítica concreta, en este caso, la de una obra de Bertrand Russell. Pero esto no significa, ni prueba, una actitud o un propósito ahistóricos, lo cual, por otra parte, según he indicado más arriba, no existe en mi caso.

Aún hay más. Fácilmente se descubre la enorme limitación del horizonte histórico de cualquier ser humano. Al margen de una panorámica histórica general, no se ve la posibilidad de que las personas consagradas al estudio de la historia conozcan —y menos, desde luego, de que asimilen— mucho más del ámbito cultural propio. Para comprobarlo basta informarse de las críticas nacidas en el ámbito de una cultura determinada cuando desde un círculo cultural ajeno se pretende establecer interpretaciones sobre los datos de la primera. Dentro del ámbito cultural propio la asimilación directa de la obra de pensadores o creadores de todo tipo, pertenecientes sea a la propia época, bien a épocas pretéritas, no creo supere con facilidad el pensamiento de cuatro o cinco autores. Aún así, lo que obtenemos con nuestro esfuerzo no es sino la interpretación personal y la vivencia propia del pensamiento de otros, muy difícil de aislar —si realmente fuere posible hacerlo— de ese pensamiento ajeno, para saber y conocer en qué consiste. Por último, la noticia y asimilación del pensamiento restante se logra en contacto con las interpretaciones y resúmenes de ese pensamiento hechos por terceros, cuyo contacto directo tampoco se extiende a la totalidad de los pensadores interpretados, resumidos o esquematizados. Respecto de todo este grupo, por tanto, se llega a conocer a lo sumo la interpretación propia de la interpretación de ese pensamiento realizada por otras personas, es decir, algo muy lejano a la obra misma de esos pensadores. Y hasta aquí hablo de quienes consagran su vida profesionalmente a la historia; el conocimiento histórico del resto de los seres humanos es, por fuerza, mucho más reducido.

Esta limitación de nuestro conocimiento de la historia permite obtener una consecuencia importante. Nuestro conocimiento histórico mucho más que conocimiento de construcciones ajenas —clásicas o no; tanto da—, es fundamentalmente alimento de las construcciones intelectuales propias y, si los materiales ajenos han sido asimilados, resulta muy difícil aislar de ellos con seguridad la aportación original. Esto es, según creo, lo que Belda entiende por «creativo» frente a «erudito»: una construcción intelectual coherente, obra de un espíritu que, respecto del objeto de la construcción, ha asimilado en alguna medida y asumido en su interioridad su entorno actual e histórico. Precisamente por esa función de enriquecimiento, el conocimiento de la historia me parece fundamental para hacer de nuestras construcciones intelectuales algo bien alimentado, «rollizo», sólido. Pero debido a la dificultad de aislar lo propio de lo ajeno, tan ingenua como la pretensión de contruir con «las cosas mismas» se me antoja la de contruir con «conocimiento de la incidencia misma» de las construcciones históricas en la propia morfología de los elementos con los cuales se construye (Crítica de Bueno, pág. 82): «la incidencia misma» es, también, una «cosa en sí», no susceptible, por tanto, de ser aprehendida «en sí», sino sólo «en el sujeto pensante».

Por lo demás, me parece evidente que, si la coherencia de un pensamiento depende de la capacidad de asimilación

lación del espíritu de donde nace, la riqueza y solidez de la obra intelectual depende del número de elementos asimilados por ese espíritu, sean históricos, sean psicológicos, sociológicos, etnológicos, físicos, jurídicos, etc.; cuantos más, mejor. Acabo de apuntar la limitación del hombre y de su conocimiento en la esfera de la historia. Lo mismo puede decirse de los demás campos del saber y de la vida. Todas las construcciones intelectuales humanas, y, por tanto, también la mía, presentarán, pues, no uno, sino muchos flancos débiles. La conciencia de esta limitación aparece expresamente en mi libro (pág. 109). No creo, sin embargo, que las lagunas y flaquezas de mi reflexión tengan su principal origen en un olvido de la historia o del pensamiento pretérito sobre el tema: una y otro han estado presentes en mi espíritu, de una u otra forma, durante toda mi meditación.

Por último, la lectura de mi trabajo no sólo descubre que, entre los ingredientes elegidos como punto de partida, se hallan las concepciones históricas sobre tolerancia e intolerancia y que, por tanto, construyo *a partir* de la historia; hace ver también que construyo *contra* la historia o, para ser más preciso, denunciando la orientación —a mi parecer, parcial e insuficiente— dada por las concepciones históricas a este tema. Con Bueno, también yo acepto que históricamente la tolerancia aparece «no ya ante la libertad de las personas, sino ante las opiniones y actos de los ciudadanos en materia religiosa» (pág. 84) y que «el concepto moral de tolerancia... se había dibujado en el contexto de la lucha contra el *fanatismo* religioso»... (ibid). Pero precisamente la confinación de la intolerancia en el «alvéolo» religioso me parece una *parcialidad evidente*. Para denunciarla e intentar superarla —y, por tanto, a partir de la historia y en contra de ella— me propuse analizar una serie de datos reveladores de la insuficiencia y parcialidad de ese concepto histórico.

c.— Discrepo de la opinión de Bueno recogida bajo la letra e) del apartado 2. 1. 1.

Para empezar, yo no parto del «concepto» de intolerancia. Bien es verdad que el Capítulo II de mi obra puede dar pie a creer lo contrario. Con todo, se observará que, para establecer ese «concepto previo», trato de ir analizando una serie de situaciones de hecho, prácticas. De donde parto realmente es, pues, de la praxis intolerante como dato, de la intolerancia primaria práctica a la que alude Bueno en su crítica (págs. 82 y 92). A partir de ese dato (incluida su carga histórica) se construye incluso el «concepto previo» como se ve en el Capítulo II, en el Capítulo I y a lo largo de toda la obra.

Ese «dato» *no es negativo*, puesto que es algo que de algún modo está ahí. *Tampoco construyo su concepto a base de negar* contenidos de otro concepto ni como oposición a éste. Basta leer el Capítulo VII de mi trabajo para descubrir el contenido afirmativo, positivo, que yo asigno a la intolerancia. En este sentido, me parece que la intolerancia es un concepto tan positivo como la tolerancia. Si uno se coloca en el punto de vista de Bueno, aún podría decirse que es más positivo: al fin de cuentas —y como el propio Bueno asegura (pág. 82)— «el concepto de tolerancia sólo alcanza su forma como reacción de una intolerancia previa». Estaríamos, por tanto, ante un concepto «derivado». Y con esta base me parece difícil salvar, que el concepto de tolerancia sea afirmativo: se habría cons-



tituido por negación de esa intolerancia previa. Yo, sin embargo, no lo entiendo así: ambos conceptos me parecen positivos; lo que adopta forma diferente es la denominación verbal, el «nomen».

No sé con exactitud lo que Bueno entiende por conceptos «duros» y «blandos». Si esa clasificación equivale a «precisos» e «imprecisos» o a «bien definidos» y «vagos o insuficientemente definidos», yo estoy bien seguro de que, en verdad, mi concepto de intolerancia es un concepto «blando». Y ello, por dos razones fundamentales: En primer lugar, porque creo que, en general, ningún concepto o teoría es algo acabado, definitivo, sino, muy al contrario, susceptible siempre de mayor clarificación, de desarrollo, de evolución. En segundo lugar, porque ese principio general adquiere una fuerza particularmente acusada, al tratarse de conceptos orientados a entender algo de los datos, experiencias y vivencias de carácter humano. Me parece admirable la característica que adjudica a la Lógica Simbólica, p.e., Rudolf Carnap, cuando dice: «A diferencia del lenguaje común, en este lenguaje (el simbólico) se dispone de *signos unívocos y formulaciones exactas*» (Symbolische Logik, Dritte Auflage, Wien-New York, 1.968, pág. 1. El subrayado es mío). Ese esfuerzo por alcanzar el máximo de precisión posible es estimable, sin duda. Creo, con todo, que, fuera del campo matemático, unos signos «unívocos» y unas formulaciones «exactas» sólo sirven para presentar como simple lo que es complejo, para encubrir la realidad. Todo concepto de algo referente a nuestras urgencias vitales ha de ser, pues, en mi opinión, «blando», si se desea obtener de él alguna utilidad. Por tanto, esta observación de Bueno, lejos de parecerme una crítica, se me antoja un valor netamente positivo de las conclusiones de mi reflexión.

Para terminar, el ejemplo propuesto por Bueno con objeto de demostrar la «blandura» o imprecisión de mi concepto de la intolerancia resulta poco afortunado, porque dentro de este último concepto no cabe concretamente el concepto de adulación, como parece opinar aquél (pág. 82). Mi concepto de la intolerancia no excluye la defensa de los bienes, intereses y convicciones propios, la afirmación de sí mismo; excluye la exageración en la defensa: lo característico de la intolerancia es, para mí, la forma de esa defensa, la cerrazón y la violencia en la afirmación de sí mismo. Basta para verlo leer, en el Capítulo VI de mi libro, las páginas 57, 69 y 70, entre otras. La intolerancia es, pues, en mi concepción, una tentativa

de autoafirmación cerrada al otro e, incluso, violenta. La adulación implica, también, el intento de llegar a la propia afirmación, pero por la vía contraria: por la de una forma acaramelada y baboseante, incluyendo la disposición a simular la negación de sí mismo para conseguir su objetivo. Por tanto, ambos conceptos —el mío de la intolerancia y el de la adulación— coinciden en su meta (lograr la afirmación de sí mismo), pero difieren netamente en la forma. No cabe, pues, el segundo dentro del primero.

d) Sin duda mi trabajo se desarrolla desde unos supuestos previos. También es cierto que estos supuestos no se justifican en el libro, lo cual no autoriza, en mi opinión, a afirmar que sean gratuitos, ni «ad hoc», ni que encierren una petición de principio, como asegura Bueno.

Entre mis numerosos supuestos previos se hallan mi concepto de la vida humana y de nuestra convivencia como tensión; mi afirmación de esa vida y de esa convivencia como valores; mi concepción más o menos peculiar de la libertad y del amor; mi apreciación de que en el ser humano y en su convivencia parece predominar la intolerancia o, al menos, hacerse sentir con mayor extensión y crudeza; mi convicción del escaso margen de objetividad en toda reflexión humana, etc.

En forma expresa se pueden leer éstas y otras convicciones previas fundamentalmente en el Capítulo I, en las líneas escritas bajo la rotulación de Anápausis, en la introducción al Capítulo VI y al final del Capítulo XII; es decir, en todos los lugares del libro donde traté de expresar mis motivos para abordar el tema, el valor que doy a mis opiniones y las sugerencias que, finalmente, evoca en mí la reflexión. Se trata, pues, de exposiciones introductorias, de confesiones al lector, de oscuridades o interrogantes que quedan en el espíritu del autor, etc.; todo ello, como es evidente, al margen del objeto propio del esfuerzo reflexivo y de cualquier intento de fundamentación.

Criticar esa zona marginal me parece legítimo, si se prueba con la crítica que esos supuestos son falsos o gratuitos o que encierran una petición de principio. No me parece, en cambio, una crítica coherente, afirmar que los supuestos son gratuitos o peticiones de principio desde otros supuestos que tampoco son susceptibles de prueba. En mi opinión la crítica de Bueno incurre en este defecto, como espero hacer ver al final de estas líneas.

Por otra parte, todas esas convicciones previas marginales tampoco son, hablando con propiedad, supuestos de mi trabajo sobre la intolerancia. Si es verdad que yo no he abordado la tarea de justificarlas, igualmente cierto es que mi reflexión no se apoya en ellas. Tomando los dos ejemplos aducidos por Bueno, se ve esto claramente:

— El postulado de la libertad. El Capítulo III de mi libro es una construcción a partir, entre otros datos, del que Bueno llama «concepto ontológico fundamental de un sujeto capaz de rechazar algo» (pág. 83); yo lo llamo *un sujeto capaz de optar*. En mi reflexión yo no necesito para nada añadir a ese «dato» ningún postulado de libertad entendida como «una realidad interior considerada como valiosa por sí misma (= que debe ser *amada*)» atribuida a las personas como sustancias metafísicas. (Bueno, página 83). Ni siquiera me hace falta la persona como sustancia,

metafísica o no. Ni, por tanto, me propongo la justificación de ninguno de estos temas. Otra cosa serán mis convicciones personales acerca de ellos y, quizá, alguna forma de influencia de esas convicciones en el planteamiento y en el curso de mi reflexión.

Y al margen de la cuestión de los puntos de partida de mi teoría sobre la intolerancia, en el campo de mis convicciones debo hacer una aclaración. Mi idea de la libertad es; según creo, la de una libertad preferentemente formal; pero, con toda certeza, no es la de una libertad *pura*, no es «la libertad indeterminada de una sustancia haciéndose» (Bueno, pág. 83). Y no lo es, porque yo no concibo al ser humano como una realidad individual, aislada, solitaria, sino como la tensión de dos dimensiones: la personal y la comunitaria. (Véase el Capítulo IX de mi libro). Por ello, jamás he pensado en decir a nadie: «Sé quien eres», «Realízate» (Bueno, pág. 83), *sin más*. En mi libro —p.e., Capítulos I y VI— digo algo muy distinto: «Realízate», «Sé quien eres», *en tanto en cuanto tu dinamismo personal permita también al otro realizarse y ser quien es*. En la esfera de mis convicciones no se puede afirmar la libertad sin asentar, a la vez, el principio del amor. Quizá no esté de más añadir que, lejos de ser estos conceptos de libertad y de amor postulados de mis reflexiones sobre la intolerancia, constituyen primordialmente secuelas de una contemplación atenta a los datos de la vida.

— «El postulado, también gratuito, que pide el principio de suponer que la persona prefiere la *distensión* a la *tensión*» (Bueno, pág. 83). En mi reflexión *sobre la intolerancia* no constituye ningún fundamento la suposición de que la persona *prefiere la distensión a la tensión*. Me limito a concluir que los datos de la estructura humana exigen concebir el origen de la intolerancia en el abandono a uno de los dos polos entre los que se tiende a mi parecer, la vida del hombre, en la dejación de esa tensión, es decir, en una distensión. Así, p.e., el Capítulo III y el Capítulo VII de mi libro. Hasta aquí, pues, no hace falta ninguna preferencia por la tensión o por la distensión para el objeto de mi trabajo.

Otra cosa será que mi visión de la historia y de la vida me hiciera ver un predominio real y evidente de la intolerancia sobre la tolerancia. Pero, en tal caso, la preferencia del ser humano por la intolerancia —y, de ahí, por la distensión— ni sería un supuesto, ni menos un postulado; sería simplemente una conclusión —acertada o errónea— obtenida de la historia y de la vida. Por lo demás, en el conjunto de la historia quizá sea poco probable una preferencia humana por la tensión o por la distensión. Otra cosa es que la intolerancia nos resulte profundamente incómoda y amenazadora y que, por ello, tendamos a descubrirla con mayor facilidad y frecuencia que las actitudes y conductas tolerantes. Con todo, sea cual fuere el resultado de un análisis histórico, sociológico y psicológico sobre tal cuestión, sus consecuencias para mis reflexiones sobre la intolerancia serían nulas.

Mi conclusión del examen de este punto es clara: no veo justificada en la crítica de Bueno su afirmación de que mi reflexión se apoya en postulados *gratuitos*, *ad hoc*; en peticiones de principio. Menos aún en los que señala Bueno como tales postulados.

e) Me parece evidente la necesidad de enfrentarse a

la cuestión ética. Quizá en el momento actual de la reflexión teórica y de la práctica vital esa urgencia sea especialmente perentoria. Sin embargo, tal como he dicho al principio de estas reflexiones, mi meditación sobre la intolerancia no tiene propósito ético directo. Toda referencia a la ética que pueda encontrarse en mi trabajo, o es anterior o posterior al tema o bien es marginal respecto de él. Por ello, no cabe hablar de la inconsistencia o del carácter meramente ideológico de las pretensiones filosófico-morales de esta obra (Bueno, pág. 93); simplemente carece de cualquier pretensión filosófico-moral.

Pese a ello, con la mera intención de contribuir algo a subrayar la dificultad del problema ético y para exponer mi convicción sobre la imposibilidad de hacer crítica si no es a partir de una metafísica, diré algo íntimamente relacionado con algunas afirmaciones de Bueno.

A mi parecer, es característico de la ética establecer un sistema de pautas de conducta personal y comunitaria. Esas pautas no son meras sugerencias, sino unas normas imperativas, un deber.

La presencia de un *deber* en el concepto del ser humano tiene para mí, un objetivo muy preciso. Para empezar, sólo el deber puede dar sentido a la vida de un ser dotado de razón y hacer posible la convivencia armónica de este tipo de seres. Pero, además, un *deber* reconocido libre y espontáneamente como imperativo por los miembros del grupo es, a mi parecer, la única posibilidad de poner coto a los desafueros del poder, de reducir al mínimo las posibilidades de manipulación, de represión, de tiranía.

Una ética sin esos objetivos o inepta para tender hacia ellos me parece, pura y simplemente, un espectro teórico, una filfa y algo peor: un fraude.

No veo cómo puede aproximarnos a esas metas el punto de partida, es decir, el *criterio* desde donde puede fijarse un deber moral, si no reúne unas propiedades concretas. En mi opinión, sólo tendremos un punto de partida ético, cuando demos con una instancia que reúna dos propiedades como mínimo: alguna dimensión permanente y algún aspecto de evidencia.

Empiezo por la evidencia. Este concepto incluye, para mí, dos facetas: por una parte, carecer de necesidad de demostración; por otra, no ser susceptible de interpretación. La ausencia de lo primero revelaría que no estamos ante un verdadero punto de partida: todo cuanto necesita demostración, se demuestra a partir de unas premisas; estas, por lo tanto, y no lo demostrado, serían, a lo sumo, el punto de partida. Si lo elegido como criterio, como punto de partida, es susceptible de interpretaciones, tampoco serviría: cualquiera de esas interpretaciones sería un punto de partida y entonces se impondría, sin lugar a dudas, el criterio elegido por el poder. Una ética construida así dejaría a merced de los detentadores del poder al individuo y a la comunidad que la aceptarían como regla de vida. Para el poder sólo habría una norma, —su arbitrio—, aplicada bien en forma de represión, bien a base de manipulación.

Cierta dimensión de permanencia, de duración, de estaticidad del *criterio* ético me parece necesaria por las

mismas razones que exigen la ausencia de una posibilidad de interpretación. Los efectos de un dinamismo puro coinciden con los de la pluralidad de interpretaciones posibles: si no se halla algo permanente en algún aspecto, queda abierta la posibilidad de elección —al menos, sucesiva— y, por tanto, el poder elegirá e impondrá sus criterios.

Construir un sistema normativo moral a partir de criterios que no reúnan esos caracteres, me parece una tarea superflua. Esos sistemas se han venido construyendo a lo largo de toda la historia por la necesidad de encauzar la convivencia mediante unas reglas y el deseo de dar vigencia a normas favorables a la facción detentadora del poder. Pero en esos sistemas éticos el deber no *se impone*; es impuesto por el sector de los poderosos.

Naturalmente, hablo sólo del *criterio*, del punto de partida; no de la totalidad del sistema normativo. Entiendo que salvada una dimensión de estaticidad mínima en aquél, la ética ha de estar sometida al dinamismo humano personal y comunitario, histórico y cultural.

Tampoco soy tan ingenuo como para creer en la posibilidad de una ética invulnerable al poder. Me parece, con todo, decisivo obtener una ética tal, que su infracción por el poder —ya establecido, ya revolucionario— sea aprehendida y vivida siempre por la comunidad como quebrantamiento, como violación de la norma, a pesar y por encima de todos los botes de humo lanzados para desfigurarla y encubrirla.

La tarea de hallar un punto de partida con esas características me parece, en verdad, muy difícil. No sé siquiera si es posible descubrirlo. Para mí sólo hay un dato que se nos impone: el carácter inacabado de nuestro ser y la necesidad del grupo para desarrollarlo. Esto no requiere demostración ni interpretación y, además, es absolutamente permanente, a mi parecer. El juego del yo y del otro es la base de los conceptos de libertad y amor, o si se prefiere, de *libertad y servicio*. Desde luego, un punto de partida de este tipo sólo permite precisar, según creo, algunos aspectos de la forma obligatoria de la conducta. A quien considere práctico o necesario distinguir entre ética material y ética formal deberá concedérsele que la materia y el resto de la forma de la conducta ética han de hallarse en el contexto histórico y sociocultural concreto.

Este punto de partida —libertad y servicio— me parece ciertamente muy poca cosa. Tal vez sea, sin embargo, suficiente. Esa suficiencia, o una posible insuficiencia sería un tema susceptible de discusión, pero yo no pretendo hacer aquí una exposición detallada de todos los interrogantes que encierra, para mí, el problema ético. Dentro del objetivo de esta meditación, me parece interesante referirme aquí a otro posible defecto de ese punto de partida. El defecto consistiría en no ser un dato, sino una «interpretación» concreta y determinada de los hechos. En tal caso, como cualquier interpretación, procedería de determinados criterios, originados, a su vez, en otra tarea de interpretación; sería algo derivado, demostrable a partir de unas premisas anteriores y discutible. En una palabra, no reuniría las condiciones postuladas para el punto de partida. Por otra parte, aceptar como «dato» algo derivado, demostrable y discutible, sin demostración ni discusión, es confundir una decisión de la voluntad, una mera

opción, más o menos razonable, con la imposibilidad de negar racionalmente una evidencia.

Pero aquí es donde yo veo el fallo de todos los sistemas éticos vigentes en uno u otro momento de la historia. Quien admitiera la imposibilidad de encontrar un punto de partida dotado de estaticidad y evidencia, se vería obligado a aceptar una ética basada en un fundamento inicial elegido, es decir, una ética derivada de una *opción inicial*. Si no hay un origen evidente, sería preciso dar con un origen racionalmente demostrado y, a su vez, con la demostración de las premisas de ese origen y luego con la demostración de esa demostración de las premisas y así sucesivamente. La opción es, precisamente, el único medio de detener ese peregrinaje interminable de demostración en demostración. Así pues, la opción ni es algo evidente, ni es algo demostrado; es algo simplemente aceptado por elección entre varias posibilidades. Una ética basada en una opción no será, por tanto, «crítica», si por tal se entiende un sistema apoyado en un origen evidente o demostrado por principios lógicos aplicados a unos datos experimentales; será, por el contrario, una ética «metafísica» apoyada en la elección entre varias posibilidades no evidentes, ni demostradas.

Si, como acabo de decir, abrigo la sospecha de que el criterio «libertad-servicio» puede ser una opción, tengo la seguridad de que lo son los puntos de partida éticos propuestos a lo largo de la historia. El placer, la felicidad, la utilidad, etc. no son sino opciones, susceptibles de innumerables interpretaciones, carentes de la menor evidencia y constitutivamente inestables.

Hoy está muy de moda la pretensión de establecer el valor de una conducta por sus efectos, por su eficacia. Muchos parecen aspirar a una ética del resultado. Salta a la vista, por lo pronto, la *inutilidad* de tal pretensión: un resultado será bueno o malo, eficaz o ineficaz conforme a una idea previa acerca de la bondad y de la maldad, de la eficacia y de la ineficacia. Dejando al margen el problema de los medios, el resultado queda prejuzgado por una idea anterior a él. Una ética de este tipo no resuelve, pues el problema de los criterios de valor; supone ya unos criterios y, por ello, es inútil. Desde un punto de vista «crítico», este fallo me parece común a toda ética carente de un punto de partida dotado de permanencia y evidencia; pero, además, una ética del resultado *no sería, en verdad, una ética*. El problema ético radica en encontrar criterios adecuados para fundamentar y orientar la actitud y la conducta. Esos criterios han de ser, pues, algo dado previamente a la acción. Una ética del resultado intenta precisar el valor de la actitud y de la conducta a posteriori, desde sus efectos. No puede fundamentar, ni sustentar, ni dirigir la actitud ni la conducta. Así, pues, no es una ética.

Debido a éstas y otras dificultades del problema ético, yo no lo he encarado en mi libro, como repetidas veces vengo diciendo en estas reflexiones.

Quisiera ocuparme ahora brevemente de algunas afirmaciones de Gustavo Bueno en su crítica, relativas al problema ético.

Bueno parece encontrar el «quid» del problema ético en precisar si una conducta, una actitud, abren el cami-

no a valores morales o a la negación de tales valores (pág. 93). Se trata, pues, de encontrar el *criterio* para saber qué es un valor moral. Bueno parece llamar a esta tarea la búsqueda y subsiguiente ofrecimiento de los parámetros del concepto que define esa conducta, esa actitud, entendiendo el concepto como una función (pág. 93). Tales parámetros habrían de encontrarse en la zona de los sujetos (términos S) y en la de los contenidos personales (actos, opiniones, designados por a, b, d), situados cuidadosamente unos y otros para cada caso en su propio contexto histórico, cultural y social (págs. 92 y 93).

Si la tesis de Bueno se limitara a subrayar la necesidad de la contribución histórica y sociocultural para construir una ética, yo no le haría la menor objeción. Pero hay algo más. Bueno afirma también lo siguiente: «el *deber ser* puede obtenerse del *deber ser* (y en parte también el *ser*)» (pág. 93), es decir, del «contexto o escala en el que se den las cualificaciones morales» (ibid.), entendido ese contexto como el entramado histórico, cultural y social concreto. Dada la estructura de la frase, parece querer decir que considera al *deber ser* histórico como origen no sólo del *deber ser*, sino también, aún cuando en parte, *del ser*. Sin embargo, por el lugar que ocupa la expresión entre paréntesis, podría suponerse la concurrencia de una errata de impresión y, entonces, cabría leer la proposición así: «en parte también *del ser*». El origen del *deber ser* estaría tanto en el *deber ser* histórico, como en algunos aspectos del *ser*. Ahora bien, ¿de qué *ser* se trataría?, Bueno parece asegurar que sólo la historia, la cultura y la trama social permiten identificar el valor moral. No creo, pues, aventurado entender ese *ser* como mero *ser histórico*: cada término S en cuanto sujeto *humano* resultaría un mero producto de su contexto histórico, cultural y social. Suponiendo correcta esta interpretación, se llega a una conclusión difícil de soslayar: se convierte en valor moral positivo o negativo cuanto en un momento histórico preciso, en una cultura y en una sociedad determinadas es tenido por tal. En una palabra, los parámetros definidores de la moralidad, el criterio ético, no son sino el criterio de la comunidad en cada momento histórico.

No hace falta denunciar como «petitio principii» evidente y de manual escolástico, la pretensión de hacer proceder el *deber ser* del *deber ser*. Se da como criterio de valor aquello —el *deber ser* histórico—, cuyo valor se trata de precisar y justificar. Se está haciendo, por tanto, supuesto de la cuestión.

Por otra parte, una radiografía de cada comunidad cultural en un momento determinado nos ofrecería, sin duda, el código de conducta correspondiente. Como cualquier fenomenología, describiría, mejor o peor, el *ser* de la comunidad en el momento elegido. Remedando a Bueno yo diría que si de una mera estructura formal naturalista no cabe saltar a una calificación ética (págs. 92 y 93), mucho menos cabe dar el salto desde una mera estructura histórica, social y cultural. La razón me parece evidente: de la mera descripción del *ser* histórico y sociocultural, por tratarse de un *ser acunado por el hombre*, no cabe el paso al *deber ser* porque eso equivale a hacer depender de la voluntad ese *deber*. Y en tal caso el llamado *deber* sería gusto, coacción, conveniencia o lo que se quiera, pero nunca *deber*. En cambio, en una estructura formal naturalista tal vez puedan descubrirse instancias independientes de la voluntad humana, imperativas para

ella. Esas instancias se impondrían a la voluntad y, así, constituirían frente a ella un deber. Esta es, para mí, la única brecha abierta a un planteamiento razonable del problema ético.

Por último, si aceptar el ser histórico como *deber ser* es hacerlo depender de la voluntad del hombre, resulta que la posición ética de Bueno fundamenta la ética en la voluntad. El punto de partida ético sería *la opción de una comunidad concreta en un momento histórico determinado*. Y esto originaría una ética tan lejana de la crítica, tan metafísica e ideológica como la que más y, a mi parecer, tan insignificante como ellas para la función de denunciar e impedir la manipulación, la arbitrariedad y la tiranía. Más aún. Una ética elaborada desde unos supuestos históricos, culturales y sociales concretos con aspiración a pasar por una construcción crítica, al no dejar de tener, en verdad, un origen metafísico, me parecería mucho más peligrosa desde el punto de vista del fraude y de la manipulación ideológica.

2.2.2. Breve referencia a algunos aspectos concretos de la crítica de Bueno.

a) Tal como expongo en mi libro, doy mucho más valor a la actitud personal, al esfuerzo por dominar la vida, que a los resultados concretos, a los contenidos producidos por esa actitud esforzada. Sin negar la importancia de éstos, la producción de un ser tan breve y limitado como el hombre, me parece cosa efímera y de impacto muy escaso; sólo la actitud, la tensión se me antojan algo siempre actual. Así, pues, me es difícil sentir «veneración», sea ante Ortega, sea ante cualquier otro ser humano.

Mi admiración por Ortega no va más allá de la que siento ante cualquier persona consagrada a desarrollar una vida propia, desde sí, en cualquier campo de la actividad humana: ciencia, arte, pensamiento, política, economía o religión. Ortega me parece, sin duda y al margen de toda discusión, uno de los escasísimos brotes de vida intelectual auténtica y honesta en el erial de nuestro panorama filosófico. Y esto revela un esfuerzo, una valentía y una visión que en sí mismos son ya un valor entregado generosamente a la comunidad humana en general y muy especialmente a la suya propia.

Por otra parte, una actitud de esas características por fuerza ha de producir algún buen resultado. En este terreno, me parece una estimable contribución filosófica su idea de la vida y de la historia como órganos del conocimiento. Al menos en cuanto yo he podido captar el alcance de esa intuición.

Añádase a ello su pluma deslumbradora, motivo indudable de una admiración que hunde sus raíces en el genuino placer estético experimentado al leerle.

No es demasiado lo expuesto para originar veneración, ni impide el sentido crítico para descubrir cierta frivolidad e infantilismo en otros trabajos de Ortega. A modo de ejemplo, citaré los Estudios sobre el Amor, una de las reflexiones más superficiales e insulsas que he leído en mi vida sobre tema tan decisivo.

Por lo demás, el volúmen de la producción literaria

reunida en los once tomos de las Obras Completas publicadas por la Revista de Occidente, permite asegurar que mi conocimiento de Ortega no es suficiente como para poder encaramarme a ningún grado de veneración o de aborrecimiento.

b) En mi libro ni elimino las personas angélicas o divinas, ni las he tenido en cuenta para nada. Me limito a reflexionar sobre la intolerancia del hombre. Para ello he tratado de establecer, entre otras cosas, algunas características de la persona humana que, en mi opinión, son «datos». En ningún momento me he propuesto analizar la posibilidad de la realidad de personas no humanas y menos aún la posibilidad de aplicar caracteres personales humanos a esas otras hipotéticas clases de personas.

Hacer la crítica de las opiniones de Russell —o de otro—, sobre la religión, no supone reconocer la realidad de personas divinas, ni explícita, ni implícitamente. Basta para ello admitir la realidad de la religión, que es un dato rabiosamente ineludible e indiscutible de nuestro contexto histórico, cultural y social. Pero admitir el dato religioso no equivale a afirmar personalidades divinas; menos aún si se advierte que no toda religión se apoya en un Absoluto *personal*.

c) Tampoco critico en mi libro la supuesta intolerancia de los críticos de la fe cristiana. Entre éstos últimos los hay seguramente fanáticos e intolerantes, otros que no lo son y la mayoría de ellos, si no todos, respetuosos y tolerantes en ocasiones, sectarios e interesados a veces. Exactamente igual que los críticos religiosos de otras creencias distintas de las suyas o de la falta de fe. Sin embargo, yo no hablo de una hipotética intolerancia religiosa de Russell, ni le enjuicio desde ese punto de vista. Mi crítica consiste en denunciar su *falta de lógica* al abordar la comparación entre religión y ciencia desde unos supuestos previos diferentes.

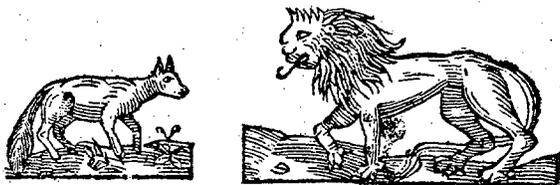
d) A la distinción entre creatividad y erudición he hecho ya una referencia en el apartado 2.2.1., letra b) de estas reflexiones, sobre la base de aproximar la idea de creación a cierta asimilación coherente del entorno, actual e histórico. Aquí sólo añadiría como ampliación de esa primera referencia, la idea de *unas intuiciones materiales nuevas*, originales, y surgidas, de modo personal e intransferible, en el espíritu creativo al calor de esa asimilación.

Aún cuando seguramente a Bueno le agradaría establecer una distinción tajante —¿«dura»?— entre creación y erudición, yo no creo en la posibilidad de tales distinciones, al menos entre conceptos con los que operamos sobre la realidad del hombre. Todo concepto referido al hombre, si quiere aproximarse a la realidad y servir para algo, será siempre algo dinámico, susceptible de recibir, una y otra vez, nuevas precisiones. Pese a ello, la exposición resultante de asimilar el entorno y reconstruirlo coherentemente a la luz de las propias intuiciones nacidas en aquel proceso asimilatorio se distingue suficientemente, a mi parecer, del mero esfuerzo por recoger materiales y presentarlos ordenadamente reunidos. Distinción, además, no meramente cuantitativa, sino cualitativa. Y ello aún admitiendo el valor creativo del orden alumbrado por el autor erudito. La mera ordenación de materiales no es sino el paso previo para construir un instrumento activo, apto para la transformación del entorno. A

esa tarea de ordenar puede suceder un *descubrimiento de nuevas posibilidades* en el material ordenado e incluso una *nueva visión* de ese material capaz de multiplicar esas posibilidades y de originar, además, otras. Todavía faltaría la *decisión* de poner en juego ese nuevo panorama y la *actuación* de ese acto de voluntad. Para mí hay un salto cualitativo desde la mera tarea de ordenar a la primera de las fases posteriores mencionadas. A este salto lo llamo creación.

e) Tal como antes he dicho, la elaboración intelectual de la idea de tolerancia ha surgido históricamente en el seno de las elucubraciones arrancadas, con mayor o menor violencia, por el sufrimiento del hombre en sus confrontaciones religiosas o, al menos, motivadas, en apariencia, por discrepancias de fe. En esto mi acuerdo con Bueno es total.

También he dicho que limitarse a obtener el concepto a partir sólo de esa realidad histórica, no sólo me parece quedarse en el campo fenomenológico —del cual tampoco sale mi reflexión— sino en un campo fenomenológico insuficiente: la historia actual debe ser superada por la historia posterior, pero el motor de ese dinamismo es, cuando menos en parte, la acción reflexiva de una serie de personas a la búsqueda de una comprensión de la actualidad en función de una comprensión de muchas otras cosas, entre ellas, de la historia, para así prever algo del futuro y operar sobre él.



Ahora debo añadir otra cosa. No me parece acertado el comentario de Bueno a la II, IIae, q. 10, art. 11 (no 12 como se dice por error de imprenta en la crítica de Bueno) de Sto. Tomás. En este artículo de la Summa Theologiae no se distingue entre una tolerancia por impotencia relativa y otra por impotencia absoluta ni se equipara la tolerancia a la *mera impotencia* para impedir la libre existencia de la «cosa tolerada».

Santo Tomás parte del ejemplo de Dios: Dios *tolera* algunos males, para evitar ya la eliminación de mayores bienes, o bien males peores. Ahora bien, según Sto. Tomás en ese artículo, Dios es omnipotente para eliminar el mal tolerado, pero *no es omnipotente* para eliminar ese mal y, a la vez, evitar la desaparición de esos bienes superiores o la aparición de males calificados como más perniciosos. Y en este terreno de la tolerancia, la condición de Dios no es, para Sto. Tomás, mejor que la del hombre: *tanto Aquél como éste*, si quieren o estiman su deber hacer posibles esos bienes superiores o evitar males más graves, *han de tolerar necesariamente* determinadas cosas, aún cuando ellos las consideren malas. Uno y otro son absolutamente impotentes para conseguir esta meta sin tolerancia y, como esa meta *es un deber*, es igualmente *un deber* tolerar esas «cosas malas», *tanto si pueden como si no pueden eliminarlas*.

Por otra parte, me parece muy claro que, cuando Sto. Tomás habla de bienes superiores o males más graves, no se refiere fundamental y primariamente a la subsistencia de la Iglesia; se refiere más bien, en primer plano, a bienes y males de tipo religioso, como son obtener un testimonio de nuestra fe (testimonium fidei nostrum) o evitar el escándalo y la desunión (ad vitandum scandalum vel dissidium) o eliminar dificultades a la salvación de quienes, tolerados, se convierten paulatinamente a la fe (impedimentum salutis eorum, qui paulatim, sic tolerati, convertuntur ad fidem). La razón por la cual el mal de la infidelidad *ha de ser tolerado* en ocasiones, es, pues, únicamente la imposibilidad de conseguir esos otros bienes o de evitar esos otros males sin esa tolerancia. Y *ello una vez más, con independencia de si el poder tolerante está o no en condiciones de eliminar el mal*. No veo fundamento alguno para afirmar que Sto. Tomás identificara el privarse de un determinado testimonio de la fe o el suscitar escándalo o desunión o el dificultar la salvación de unos infieles con la desaparición de la Iglesia o de su poder.

No se trata, pues, de que debe practicarse la tolerancia, cuando el no hacerlo pone en peligro *mi* subsistencia, sea yo el Gobierno, sea yo la Iglesia o cualquier otra institución. Cuando la eliminación de un determinado mal impida conseguir bienes superiores o evitar males peores *habrá de ser tolerado*, tanto si puede ser eliminado, como si se carece de medios para ello. La tolerancia nunca es tal por impotencia —ni absoluta, ni relativa—, sino por un imperativo ético.

Evidentemente la tolerancia por imposición de la cosa tolerada —es decir, la tolerancia «forzosa»— es una realidad histórica. De hecho, las instituciones, y entre ellas las «iglesias», sólo suelen ser tolerantes a la fuerza. Pero esto no es frecuentemente sino una muestra más de la incongruencia entre la teoría y la práctica. En el caso de Sto. Tomás, ese carácter «forzoso» de la tolerancia podría verse insinuado en el desafortunado ejemplo que ofrece al final de ese artículo (11): «Propter hoc enim etiam haereticorum et paganorum ritus aliquando Ecclesia toleravit, quando erat magna infidelium multitudo» (Por esto, pues, la Iglesia toleró también, *en alguna ocasión* los ritos de los herejes y paganos, *cuando la multitud de los infieles era grande*). No parece imprescindible la interpretación del ejemplo en el sentido de la tolerancia «forzosa». Con todo, al imaginar a la Iglesia tolerante «alguna vez» frente a esa «magna multitudo» de infieles, difícilmente se sustrae uno a la sensación de «fuerza» y, por tanto, de imposición por presión de la «cosa tolerada». Ejemplo por ello inadecuado al pensamiento del Aquinense sobre la tolerancia dada la independencia que frente a cualquier idea de impotencia, absoluta o relativa, presenta en él este concepto.

f) Para terminar, una breve observación. Tengo la impresión de que Bueno se ha limitado en su crítica a la primera parte de mi libro. ¿Será por falta de tiempo?. ¿Será porque la segunda parte le ha gustado aún menos y no ha querido recargar de más tinta negra la crítica?. No lo sé. En todo caso, la segunda parte de mi libro cierra el ciclo del método que he intentado seguir —desde la experiencia vital a la teoría y desde ésta a la vida—, y me hubiera agradado saber la opinión de Bueno.

Bilbao, a 25 de febrero de 1979