

Cuadernos de Pensamiento 15



FUNDACION UNIVERSITARIA ESPAÑOLA

Seminario «ANGEL GONZALEZ ALVAREZ»

Madrid 2002

DIRECTORA
LYDIA JIMÉNEZ

SECRETARIO
RAMIRO FLÓREZ

CONSEJO EDITORIAL
JOSÉ T. RAGA
CONSOLACIÓN MORALES
AMANCIO LABANDEIRA
JOSÉ LUIS CAÑAS
LOURDES REDONDO
MARÍA TERESA CID VÁZQUEZ

Cuadernos de Pensamiento 15

PUBLICACIÓN DEL SEMINARIO “ÁNGEL GONZÁLEZ ÁLVAREZ” DE LA
FUNDACIÓN UNIVERSITARIA ESPAÑOLA

SUMARIO

<i>Presentación</i> por Lydia Jiménez	7
I. PERFILES DEL MUNDO ACTUAL	
I.1. <i>Industria cultural y pensamiento</i> , por Juan González-Anleo	11
I.2. <i>El pensamiento hindú y las constantes de la cultura oriental</i> , por Enrique Gallud Jardiel	37
I.3. <i>Singularidad de la cultura islámica</i> , por Rafael Ramón Guerrero ..	53
I.4. <i>Lugar y alcance de “La Vida es sueño”</i> , por Ana Suárez Miramón ..	71
I.5. <i>El sentido de la “razón dramática”</i> , por Luis Ferrero Carracedo ..	97
I.6. <i>Actualidad del Humanismo Clásico</i> , por Alejandro Llano	127
I.7. <i>Modalidades del Humanismo cristiano</i> , por Eudaldo Forment	143
II. EL DECIR DE LAS HUELLAS...	
II.1. <i>El “Cogitare divina” de san Agustín en Heidegger</i> , por Ramiro Flórez	171
II.2. <i>Agnosticismo, ateísmo y teísmo. El problema de las relaciones fe- razón</i> , por Eudaldo Forment	201
II.3. <i>Razón autónoma y razón mística. Aproximación al pensamiento de san Juan de la Cruz</i> , por María Jesús Carravilla	225
II.4. <i>El ineludible deseo de inmortalidad</i> , por Lourdes Redondo	245
II.5. <i>¿Ética hoy?</i> , por Francisca Tomar Romero	265

III. HISTORIA Y PENSAMIENTO

- III.1. *El documento anónimo “Censura sobre los Anales de Tácito... Dos cuestiones pendientes de estudio*, por María Teresa Cid Vázquez 289
- III.2. *La filosofía francesa en la década de los ochenta*, por Luis Ferrero Carracedo 317
- III.3. *Nueva edición de la “Ética” de Max Scheler*, por Carmen Izco ... 337

IV. REFLEXIONES PEDAGÓGICAS

- IV. 1. *Las lenguas hispánicas en la formación del alumnado*, por Julia Butiñá 347
- IV.2. *Aprendiendo ¿juntos o separados?*, por Eduardo López 361
- IV.3. *Principales métodos de individualización de la enseñanza*, por Ángeles González Galán 379
- IV.4. *La atención a los alumnos con necesidades educativas especiales*, por Carmen García Pastor 397
- IV.5. *Diversidad y adaptaciones curriculares*, por María Luisa Dueñas Buey 407

COLABORADORES DE ESTE NÚMERO (orden alfabético):

BUTIÑÁ, Julia
CARRAVILLA, María Jesús
CID VÁZQUEZ, María Teresa
DUEÑAS BUEY, María Luisa
FERRERO CARRACEDO, Luis
FLÓREZ, Ramiro
FORMENT, Eudaldo
GALLUD JARDIEL, Enrique
GARCÍA PASTOR, Carmen
GONZÁLEZ-ANLEO, Juan
GONZÁLEZ GALÁN, Ángeles
IZCO, Carmen
LLANO, Alejandro
LÓPEZ, Eduardo
RAMÓN GUERRERO, Rafael
REDONDO, Lourdes
SUÁREZ MIRAMÓN, Ana
TOMAR ROMERO, Francisca

SECRETARÍA:

Alcalá, 93. 28009 Madrid. Teléfono 914 311 193 - Fax: 915 767 352
E-mail fue2@nova.es <http://www.nova.es/fue/>

ISSN: 0214.0284

Depósito Legal: M-37.362 - 1987

PRESENTACIÓN

Por Lydia Jiménez

Reunimos en este número una serie de conferencias y lecciones impartidas en varios *Ciclos de Pensamiento*, en los *Cursos de Filosofía* y de *Pedagogía para Educadores*, celebrados en la Fundación Universitaria Española durante el curso 2001-2002. Los temas de los Ciclos se agrupan en el apartado I, bajo el título genérico de *Perfiles del mundo actual*. El último *Curso de Filosofía* versó sobre *Dios y el hombre: una cuestión pendiente para el Tercer Milenio*. Sólo hemos podido disponer de la redacción directa, y revisada por los autores, de algunas de las lecciones que se recogen aquí bajo el epígrafe de *El decir de las huellas...*, evocando el símil poético de san Juan de la Cruz. Otros trabajos de libre colaboración se agrupan bajo el denominador de *Historia y pensamiento*. Y, finalmente, bajo el rótulo *Reflexiones pedagógicas*, se incluyen varios estudios de temas educativos, siguiendo el orden del programa elaborado para el *Curso de Pedagogía para Educadores*. Ante la diversidad de títulos y contenidos programados, hemos fijado la atención en los dirigidos más bien hacia la práctica educativa.

Es obvio que, al publicar estos estudios, deseáramos que aportaran alguna luz sobre los oscuros y enrevesados caminos por los que transita nuestro presente. Vivimos tiempos confusos e inquietantes y de alarmante penuria reflexiva. La proclama del pensamiento débil, aunque declinando y atenuada, sigue laminando muchas mentes, paralizándolas en su labor discursiva y libre, que siente y percibe algo que decir para disipar nieblas y despejar los senderos que pueden conducir a vivir en lo verdadero. Se propicia, en casi todos los órdenes de la vida, lo llamativo, lo apariencial, lo novedoso y superficial, obviando toda invitación a la hondura de las vivencias de lo recto, lo justo, lo verdadero, lo sagrado y humanizador.

El ofrecer argumentos de reflexión lúcida para ahuyentar confusionismos y abrir rutas claras, objetivas y eficaces, que estimulen a formar proyectos atractivos y sugerentes, será siempre motivo de gratitud y esperanza.

I. PERFILES DEL MUNDO ACTUAL

INDUSTRIA CULTURAL Y PENSAMIENTO

Por JUAN GONZÁLEZ-ANLEO
Facultad de CC. Políticas
“León XIII”. Madrid

La **industria cultural** es una de las grandes novedades del siglo que acabamos de despedir. En el largo, victorioso pero cruel proceso de industrialización que surgió en Europa occidental a mediados del siglo XVIII, tenía que llegarle el turno a la cultura, como antes habían sido colonizados el mundo de los artefactos y el de los objetos en general.

La llamadas “culturas locales” o “culturas regionales” fueron en un primer momento respetadas, quizás más bien ignoradas, debido a su escaso interés para el capitalismo buscador de beneficios por medio de economías de escala. Igualmente, la llamada “gran cultura”, vagamente orientada a la creación y difusión de “valores universales”, defendida sobre todo por las clases medias culturales de Occidente, por su condición de “barrera y nivel” de pertenencia a un mundo caracterizado por el capital cultural, supo también protegerse contra esa intrusión. Al menos durante un largo período. Pero sucumbió ante la que desde entonces fue llamada la “cultura de masas”, cuya seña de identidad más destacada fue la multiplicidad y abundancia arrolladora de productos culturales industrializados. La polémica entre estos tres tipos de cultura ha sido avivada por los ensayos del norteamericano Allan Bloom y los franceses Bourdieu, recientemente fallecido, Touraine y Finkelkraut, entre otros.

Pero antes de profundizar en conceptos tan afines como el de “industria cultural” y el de “cultura de masas”, y de examinar su impacto en el mundo del pensamiento – el mundo de las ideas, las creencias y los valores de nuestro mundo occidental – es aconsejable detenernos unos momentos en recordar el entorno cultural en el que la industria cultural ha echado raíces y producido sus frutos más sustanciosos.

El entorno cultural en el que funcionan a toda máquina las “fábricas” de ideas y de valores del mundo occidental está presidido por la lógica de la técnica en el reino de la industrialización y bajo el imperativo del consumo.

El 90% de todos los hombres de ciencia y de investigadores que en

milenios de historia humana han estudiado científicamente el hombre y el universo han vivido y trabajado en el siglo XX, según datos del Informe Ager. La temible alianza ciencia—técnica ha conseguido conjurar muchos de los “demonios” de los siglos pasados – enfermedades y epidemias, hambrunas y miserias lacerantes, ciertas catástrofes naturales – pero ha despertado o sacado de la nada otros demonios que, como aquellos, amenazan el bienestar y la supervivencia de la especie humana: el cambio climatológico, la extinción de la biodiversidad, el agotamiento de recursos no sustituibles, la deforestación...Valga un mínimo ejemplo: la impresión de todos los periódicos dominicales de los Estados Unidos, enormes moles de papel carentes de sentido y en muchos casos de utilidad real, se salda cada semana con conversión en pulpa de papel de 500.000 Has. de bosque.

No es la técnica como tal lo que ahora mismo nos interesa, sino la mentalidad científico-técnica. El triunfo de la técnica y la fascinación, rayana en adoración idolátrica, que ha suscitado en miles de millones de hombres, cultos e incultos, ricos y pobre. occidentales y orientales, ha cambiado nuestro modo de pensar y ha impuesto la nueva mentalidad a la que me he referido.

La Ciencia es en sí misma pura e inocente, aunque ya se alzan voces, aterradas por lo que llamaba Ortega “el terrorismo de los laboratorios”, que proclaman la lógica de la no-ciencia y la ética de la no-investigación, como propuso Jacques Testart, especialista en investigaciones sobre embriones, siguiendo los pasos de J. Robert Oppenheimer, que se negó a seguir investigando sobre la bomba atómica,. Gestionemos sabia y sobriamente lo que tenemos, lo que nos ha brindado el trabajo admirable de los científicos, que es mucho, concentremos nuestra solicitud en el hombre y en sus insondables enigmas y dolorosos problemas – “Más Platón y menos Prozak”, título de un bestseller reciente – y “dejemos la naturaleza a los dioses”, como recomendaban los antiguos.

La Ciencia se consagra al conocimiento y no a la aplicación técnica del mismo. Todavía resuena en los venerables muros de la Universidad de Cambridge el imperecedero brindis de aquellos científicos que levantaban sus copas “por las Matemáticas puras y por que nunca sean útiles a nadie”. Hoy las Matemáticas puras, en un fecundo maridaje con la Física y con la Biología, y con la inapreciable ayuda de la Informática y la Microelectrónica, están siendo utilizadas - prostituidas, dirían los matemáticos de Cambridge, y algunos más - en centenares de miles de laboratorios y despachos del mundo entero, en afanosa búsqueda de nuevas materiales, nuevas fuentes de energía, nuevas panaceas médicas, nuevas plantas transgénicas para alimentar a una humanidad, que exige además a los científicos remedios contra la obesidad, la anorexia, la caída del cabello y miles de menudas y a veces risibles miserias que atormentan a los hombres.

No debe olvidarse que el “terrorismo de los laboratorios” del que habla el filósofo español supone a veces, por añadidura, la mutilación de los espíritus, pues muchas realidades, sobre todo aquellas que dan sentido a la vida, los “porqués definitivos que hacen soportables casi todos los cómo”, como decía Nietzsche, no pueden ser captadas por la Ciencia ni por la investigación científica.

Nietzsche se adelantaba con su exabrupto a la polémica y fecunda distinción de la Escuela de Frankfurt entre la razón objetiva, que fija fines valiosos, y la razón subjetiva o instrumental, que se detiene en la indagación de los medios, de los instrumentos para más eficazmente conseguir los fines. Los fines ya no serán buscados y proclamados por una razón destronada y exiliada a las oscuras pero vivas y dinámicas regiones de la técnica y la tecnología, sino por el Estado o el Mercado o el Consumismo o quién sabe que anónimo poder fáctico.

Ante la incapacidad de la Ciencia para captar esos porqués que hacen tolerables casi todos los cómo, deberían la Filosofía, la Poesía, la Religión, el Arte..., el Pensamiento, en suma, los encargados de sondear el universo de los fines valiosos de la vida humana. Wittgenstein, en una carta a Engelmann, a comienzos de 1927, confesaba: “Mi vida ha perdido realmente todo sentido, y no consta nada más que de episodios insignificantes...; me falta algo fundamental”. El fundador de la Escuela de Viena, como buen positivista, se reconocía incapaz de dar el paso pascaliano del *esprit de geometrie* al *esprit de finesse*, reservado a la contemplación, la intuición, el silencio y el amor.

El problema no consiste en que veneremos la técnica y esperemos de ella todo tipo de bienes y de dádivas, sino que vivimos en plena civilización técnica, la etapa sensorial de la evolución de la humanidad de que hablaba Sorokin, utilitaria, pragmática, marcada por el individualismo, y el retroceso de lo sagrado frente al avance imparable de laicismo, el hedonismo, el bienestar material y el pragmatismo orientado al placer.¹

He afirmado que vivimos en plena civilización técnica, lo que equivale a reconocer que la técnica ha invadido y colonizado ya la totalidad de las actividades humanas, no sólo la productiva, donde modestamente se vio confinada durante el siglo XIX y la mayor parte del siglo XX. La Técnica ha ocupado, reitero, tres grandes áreas de la dinámica humana, desplegándose en tres vástagos: la Técnica económica, consagrada a la producción y distribución de bienes y servicios, la Técnica de la organización, aplicada a grupos

¹ Sorokin prosigue su caracterización de esta etapa sensorial y añade que, en sus últimas fases aparecen múltiples síntomas de decadencia: inmoralidad, cinismo, corrupción política, escisiones internas y externas, languidez cultural, etc. ¿Nos consuela un principio fundamental de su teoría de los ciclos: que desaparecerá esta civilización y aparecerá otra, en otro lugar del planeta, que volverá a recorrer las mismas etapas: ideacional, idealista y sensorial. ?

y organismos nacionales e internacionales, las empresas fabriles y comerciales, muy especialmente, y la Técnica del hombre, en forma de pedagogía, Medicina, Genética, Propaganda, etc.

Apenas quedan reductos del vivir humano que escapen a la técnica, y una selecta región del Espíritu, hasta ahora preservada, la religión, conoce ya más de una incursión de la Técnica, como los atestiguan los estudios de Stark y Iacannone sobre las variaciones del flujo de oferta y demanda de bienes y servicios espirituales en las Iglesias y sectas como factor y explicación de la decadencia de unas y el florecimiento de otras, y el trabajo muy reciente de Noble sobre la Religión de la tecnología.

Los avances de la Técnica no sólo han desalojado o pretendido desalojar de las mentes los restos y la nostalgia de un conocimiento sapiencial, imponiendo *manu militari* la mentalidad científico técnica, sino que ha socavado los cimientos de muchos saberes y de no pocas disciplinas, al proclamar y certificar el fin de las Tradiciones y el fin de la Naturaleza. Es un decir del sociólogo inglés Giddens, quien afirma:

“ahora vivimos el fin de la naturaleza. El fin de la naturaleza es algo que ha sucedido hace poco tiempo; no significa el fin del mundo físico, por supuesto, significa vivir en un mundo en el que la incidencia de la ciencia y de la tecnología llega tan lejos que quedan ya pocos procesos que sean sólo naturales. El fin de la naturaleza significa el fin de la naturaleza en el cuerpo, lo mismo que el fin de la naturaleza en el mundo exterior....En un momento dado, en realidad tan sólo en los últimos treinta o cuarenta años, empezamos a preocuparnos menos por lo que la naturaleza puede hacernos y más por lo que nosotros hemos hecho a la naturaleza”.²

El “fin de la naturaleza “ provocado por la técnica tiene repercusiones en casi todos los saberes y ámbitos del pensamiento. Xavier Rubert de Ventós, en su reciente ensayo, “Dios, entre otros inconvenientes”³, lo aplica expresamente a la ética y a la terrible sobre carga de responsabilidad que va a desplomarse sobre el hombre de nuestro nuevo siglo. He aquí su razonamiento:

El poder que la Tecnología pone en nuestras manos para transformar la naturaleza y nuestro destino como criaturas nos ha hecho pasar de espectadores a autores: “nuestra cosmovisión de criaturas va transformándose en cosmodecisión de creadores. Y la necesidad de ejercer esta responsabilidad

² Anthony Giddens: “Un mundo desbocado”, Textos de Sociología de la UNED, N° 5, noviembre 1998, p. 17-18

³ Xavier Rubert de Ventós: “Dios, entre otros inconvenientes” Barcelona, Anagrama, 2001, pp.58-59

no va a darnos respiro cuando lo que hoy es tecnología punta se banalice definitivamente. Necesidad, por ejemplo, de decidir si nos reproducimos sexualmente o por partenogénesis ; sobre el grado de diversidad biológica o genérica que deseamos mantener, sobre el derecho que tiene una familia pobre a vender un hijo – o un padre a vender un riñón – para dar de comer al resto de la familia....¿Quiénes van a ser, entre nosotros,, los encargados de decidirlo? Hasta ahora Dios y las mutaciones adaptativas habían hecho el trabajo: hoy nos han pasado las herramientas...Que Dios o el azar podrán no estar muy bien, pero que peor y más peligroso es mi vecino, o el Estado, o el mercado, o incluso el tener que hacerme yo corresponsable de la horrible carnicería en la que andamos metidos y que encima la tele me obliga a presenciar”.

Con otras palabras, la técnica está desplazando al azar, al destino, al mismo Dios, en el gobierno de la vida del hombre, y lo está haciendo en virtud de la fuerza incalculable que le otorga su misma lógica, la razón técnica, la llamada “ley de la posibilidad”: si algo puede hacerse técnicamente, hay derecho a hacerlo, la única cuestión pendiente es el cómo. En un latín de cocina: “factibile faciendum”

El “fin de la Naturaleza” ha desbaratado muchos de los supuestos de nuestros saberes tradicionales. Pero la tecnología no se ha contentado con esta liquidación, sino que ha tocado el corazón mismo de la vida individual y social al decretar el “fin de las tradición”. Es de nuevo Giddens el que aborda este problema. Las costumbres y tradiciones están empezando a estructurar la vida de la gente en mucho menor grado que lo hacía en el pasado, incluso en un pasado muy reciente. Ortega diría que las “vigencias colectivas” se están debilitando, están perdiendo vigor. Es decir, están dejando de ser vigencias. La cuestión de quiénes somos, de lo que debemos llegar a ser y de cómo vivir,- continúa su análisis el sociólogo inglés – está establecido cada vez en menor grado como una cuestión de destino. Ahora sí que vamos a tener que inventar nuestra propia vida, nuestros itinerarios existenciales a cada paso. O dejaremos que nos “lo inventen otros”, como dicen que decía Unamuno de la ciencia. O que nos lo inventen los poderes mediáticos, lo cual es mucho más grave. Y es probablemente lo que para muchos está ocurriendo.

Sería éste el momento, la gran ocasión, el *kairós*, del pensamiento, la hora de los grandes pensadores. Dudo de que algún país pueda hoy presumir de contar con representantes de esta especie casi desaparecida. La industria cultural y el consumo de productos culturales tienen algo que ver con esta terrible huelga de “pensadores”, con sequía de “maestros”. A la lista de “instituciones concha” de que habla Giddens en el trabajo citado, instituciones que como la familia, el matrimonio, la nación o la identidad, parecen idénticas a las del pasado pero encierran en su interior una realidad totalmente distintas a como solían ser, habría que añadir otra institución: la “gran

cultura”, el repertorio mínimo de creencias, ideas y valores, de paradigmas vivos y fecundos – que es lo menos que se puede pedir a un paradigma.- que en otros momentos de la historia de la humanidad han dado profundidad al ser humano y a su proyecto vital.

No se limita el impacto de la técnica en la cultura a la difusión de la mentalidad científico técnica, y a consagrar el final de la Naturaleza y de la Tradición. Su influencia va más allá. Desde el inicio de la Modernidad, recuerda González Fauss, ha retrocedido significativamente la poesía, y Houtard de La Motte, el mismo que refundió la *Ilíada* en sólo 12 cantos, justificaba su sacrilegio con estas palabras: “Los versos son una traba, escribamos en prosa...que no tortura el espíritu con esas historias de rimas y de ritmos.”

Se ha proclamado la inutilidad de los “hombres de letras”, de las Humanidades, de todo lo que no sea prosperidad y no aumente la productividad industrial. Así, el padre del Capitalismo, Adan Smith, se lamentaba de esa inútil raza de hombres comúnmente llamada “hombres de letras” que deben ser alimentados por quienes desempeñan trabajos realmente productivos. St. Simon, el padre de la Sociología, recogerá la idea y las convertirá en la famosa parábola de los zánganos, los 30.000 funcionarios, militares, hombres de leyes, clérigos y propietarios ociosos cuya muerte súbita – ‘ Dios no lo quiera’, se apresuraba a añadir el duque Henri de St. Simon – sumiría a Francia en el dolor pero no haría daño alguno al Estado y a la nación que seguiría ocupando el elevado puesto que hoy ocupa entre las naciones civilizadas, gracia al esfuerzo de los “industriales, la nueva aristocracia francesa, es decir, de los ingenieros, fabricantes, empresarios agrícolas y comerciales.

Forges tradujo esta creciente redundancia e inutilidad de los “humanistas” con un típico dibujo de los suyos: Blasillo y su compañero pasan por un mercado, en el que, sobre una gran mesa se amontonan docenas de hombres, y un gran letrero anuncia: “REBAJAS: poetas, filósofos y humanistas ¡llévese 3 por 80 pts, y le regalamos una parabólica!”, Blasillo comenta: “Se veía venir.”

Esta ola universal de desinversión humanista que parece dar la razón a Saramago cuando decía “Llegaremos a un mundo con tecnología cien y pensamiento cero”, no podía dejar de provocar voces de alarma sobre los estragos que estaba produciendo el predominio de la razón instrumental que convertiría a los hombres en “borregos laboriosos”, en opinión de Steven Lukes, o en “genios analfabetos”, como solía decir López Ibor, dictamen muy cercano al de Gérard Mendel que hablaba de “idiotas habilidosos. Marcuse prefería un término que hizo furor entre los estudiantes californianos que escuchaban al venerable representante de la Escuela de Frankfurt en los años de la revolución cultural: ROBOTS. “El espectro que está al acecho entre nosotros no es el viejo fantasma del comunismo o del fascismo sino de una

sociedad completamente mecanizada, dedicada a la máxima producción y al máximo consumo, y el hombre mismo, bien alimentado aunque pasivo y poco sentimental, está siendo transformado en un pieza de la maquinaria total.”

* * *

Hasta aquí, aunque de una forma forzosamente breve e incompleta, lo que los humanistas suelen decir sobre la técnica, a la que, por otra parte, respetan y de cuyos productos se aprovechan con gusto y sin vergüenza. Estoy escribiendo este texto en un ordenador, he consultado varias veces INTERNET para enriquecer mis escuálidos conocimientos sobre algunos items del pensamiento más actual, y estoy realizando estas operaciones mientras escucho un concierto de Brandenburgo del entrañable Bach. ¿Cómo no voy a sentir agradecimiento por la tecnología que me permite todas estas maravillas que los humanistas del XVI, los músicos del Barroco y del Clasicismo, y los filósofos del XVIII y del XIX no pudieron ni imaginar!

Pero la técnica no está sola en este enfrentamiento ya secular con el Humanismo y con el Pensamiento. Al comienzo de mi conferencia hablé de “la lógica de la técnica bajo el imperativo del consumismo”. Hablemos, pues, del **consumismo y de la sociedad de consumo**, que se han convertido en el escenario en el que se juega algo más que los beneficios de las empresas y el bienestar de los consumidores. Una parte del bienestar, al menos, pues no todo depende del consumo.

El consumo es esencialmente la fase final del proceso económico, aunque es lícito sostener que la última fase sería, realmente, el reciclaje, que trabaja con los desechos, cada día más abundantes y preocupantes, del consumo. Lo que caracteriza al consumo es que se trata de un producto casi humano. (1) La producción depende fundamentalmente, de unos planes, unas inversiones, unas tecnologías aplicada, unos horarios, una disciplina y normativa laborales, una organización más o menos científica del trabajo. En suma: está marcado por la racionalidad y sólo por las racionalidad (2) El sistema financiero funciona con la despiadada precisión de una máquina bien engrasada. De nuevo la racionalidad mecánica. (3) Y la distribución sigue las mismas pautas de racionalidad fría. **El consumo** es algo diferente, muy diferente :

1. Está dictado, cómo no, por las disponibilidades económica del individuo o de la familia
2. Pero se consume también por seguir el ritmo y mantenerse al nivel del grupo social al que se pertenece o al que se quisiera pertenecer, el llamado “ grupo de referencia”;
3. Se consume, todos lo sabemos, por alcanzar cotas de prestigio social

codiciadas, por llamar la atención de los demás y afirmar ante ellos nuestra importancia;

4. Y todos, de forma consciente o inconsciente, preferimos unos productos determinados, ignoramos otros, nos encaprichamos por unos terceros, por alguna motivación manifiesta o latente: pánico a la inseguridad, desprestigio de productos que “todo el mundo tiene ya”, viejos complejos personales de cualquier

El salto cualitativo del mero consumir al *consumismo*, esto es, a la sociedad de consumo, se produce cuando las necesidades, son mimadas hasta el paroxismo y se convierten en un mito y en una ideología. Y ante todo: se multiplican sin cesar, como recordaba Baudrillard en su profunda parábola: “Había una vez una hombre que vivía en la ESCASEZ. Después de un largo viaje a través de la CIENCIA ECONOMICA se encontró con la ABUNDANCIA. Se casaron y tuvieron MUCHAS NECESIDADES.”

Pero el filósofo francés da un paso más, tan retorcido como tantos de los suyos: “La sociedad de consumo es aquella en la que no hay solamente objetos y productos que se desean adquirir, sino donde además el propio consumo es consumido bajo forma de mito.”⁴ El fenómeno es nuevo en la humanidad y desbarata todas las estructuras, entre ellas la cultural

Desde el punto de vista económico el consumismo no es sino la confluencia de dos grandes intereses: el interés de los consumidores, con una capacidad de adquisición única en la historia de la humanidad, porque ha crecido desmesuradamente el número de personas con un volumen de ingresos sin precedentes, y el interés de los productores, a los que las nuevas tecnologías ha concedido un poder mágico de producir sin límites.

Hay otro punto de vista, el del significado que el consumismo adquiere para el consumidor, nueva perspectiva que evita el reduccionismo economicista expuesto. Desde este punto de vista el consumismo no puede ser explicado únicamente por la satisfacción de necesidades, sino que es necesario introducir en la escena al deseo. Aquí no pueden estar más de acuerdo Daniel Bell, Baudrillard y Bock, grandes profetas de la sociedad que se está imponiendo en el mundo entero: el consumo sólo puede entenderse por el deseo.

Hay en el consumo satisfacción de necesidades, como ha sucedido durante milenios, quién podría negarlo, pero lo que marca nuestra época es la reorganización de ese nivel o estadio primario en un sistema de signos que, en opinión de Baudrillard, es el modo específico del paso de naturaleza a

⁴ Jean Baudrillard: “La sociedad de consumo”. Sus mitos sus estructuras, Barcelona, Plaza y Janés, 1970

cultura, característico y definidor de nuestra época.⁵ Los hombres del XX y del XXI nos habríamos convertido en voraces consumidores de símbolos y signos culturales mediante los cuales nos relacionamos no sólo con los objetos sino también con los grupos, las colectividades y el mundo entero. El consumo, de mera satisfacción de necesidades, se ha convertido en un *orden de significación*, como el lenguaje o el sistema de parentesco que estudian los antropólogos.

Una breve nota, sólo de pasada: se nos acusa de materialistas a los hombres de las últimas décadas, de no pensar más que en acumular y tener. Pero no somos tan adictos al “tener” como denuncian algunos (Fromm), sino que consumimos sobre todo por “ser más”, “por poder más”, “por tener más experiencias”, por “vivir más intensamente”, “por conocer más” (países, paisajes y paisanajes)... Quizás el único territorio no visitado fecundamente por el consumo sea el territorio del pensar... Pascal Bruckner reaccionaría violentamente contra aquella acusación y diría que no estamos consumiendo objetos, sino creando y viviendo una auténtica religión que nos permite ahuyentar la pesadilla weberiana, conjurar los viejos demonios de la escasez e incluso retornar a un mundo reencantado. Merece la pena citar unos párrafos de “La tentación de la inocencia” del ensayista francés:

“El consumo es una religión degradada, la creencia en la resurrección infinita de las cosas, cuya Iglesia es el supermercado y la publicidad los Evangelios...Y si para muchos existe la melancolía de los domingos es porque ese día todo está cerrado..., las persianas de los comercios bajadas: nos encontramos entregados a nosotros mismos, a nuestro ‘sentimiento de insuficiencia’, vagando por las calles abandonadas, sin animación...(Pero) la producción mercantil está puesta al servicio de una hechicería universal (la religión degradada con la que se abre esta cita), el consumismo culmina en el animismo de los objetos... Los productos expuestos a la venta en nuestros templos comerciales...no son seres inertes: viven, respiran y, cual espíritus, poseen un alma y un nombre. Es misión de la publicidad darles una personalidad a través de una marca, conferirles el don de lenguas, transformarlos en personitas parlanchinas, sosas o alegres y que, generalmente, prometen una gran felicidad. No hay entidad, por trivial que sea, escoba-cepillo, secamanos, aparato electrodoméstico – a la que (la publicidad) no haga reír, llorar o gemir, pues transfigura todo lo que toca.... Todas esas maravillas...nos son presentadas como si de tantos otros pequeños criados se tratara, preparados para ayudarnos, para liberarnos del esfuerzo, para aliviar nuestras preocupaciones “⁶

⁵ Baudrillard, *Ibidem*, p. 117

⁶ Pascal Bruckner, “La tentación de la inocencia”, Barcelona, Anagrama, 1996, p. 51, 5355.

Desde estos supuestos la sociedad de consumo se inserta dentro de una categoría más amplia, la de sociedad de masas, en la que la industria cultural puede echar raíces, desplegar todas sus opulencias y trazar los estrechos cauces por los que el Pensamiento discurrirá desde entonces.. Trataré primero, con autoimpuesta brevedad, el complejo, polémico y fascinante concepto de sociedad de masas, más conocido por el español culto desde el magisterio de Ortega y Gasset, para analizar esa sociedad en la que hoy vivimos los ciudadanos de los países ricos y a la que llamamos sociedad de consumo, y que no es, en definitiva, sino el estado más perfecto de la sociedad de masas.

Se comienza a hablar de sociedad de masas en el siglo XIX. A finales del siglo irrumpe en escena el francés Le Bon, que no ahorra epítetos negativos a la hora de definir y caracterizar a la sociedad de masas: magma, estadio primitivo e instintivo del que nadie, ni los más cultos, puede escapar, automatización, desaparición de la personalidad consciente, bobería, irritabilidad fácil, credulidad y sugestionabilidad, certeza de la impunidad, intolerancia, autoritarismo y conservadurismo... A veces, sólo a veces, podrán aparecer momentáneamente cualidades como la abnegación, el desinterés, el sacrificio de sí mismo...

Los teóricos europeos quedaron fascinados por la sociedad de masas y su relación causal con el triunfo de la mediocridad, la vulgaridad, la incompetencia, los estallidos irracionales y el triunfo del totalitarismo. Así Le Bon, Ortega, Mannheim y Burkhardt, para quienes, desde una perspectiva aristocrática., existe una incompatibilidad radical entre la libertad y la igualdad, y entre el buen gusto y el poder de las masas. En resumen, queda inaugurado el gobierno de los incompetentes, impuesto por las masas, y el dictamen supremo de la opinión pública como arbitro inmediato y decisivo de toda cuestión política.

Desde la perspectiva democrática, puesta en pie por los abusos de las elites y, muy en especial, de los totalitarismos, padecidos sobre todo por las masas, los críticos de la sociedad de masa se lamentan, además, de la pérdida de poder de las masas, o, desde la visión marxista, del pueblo.

La masas manipuladas por el sistema de propaganda nazi o comunista serán reemplazadas, en la sociedad de consumo, por las masas consumidoras, manipuladas ahora por los poderes económicos y mediáticos, convertidas en servidoras de las elites políticas manipuladoras y por una nueva elite que Vance Packard llamó los *artífices del derroche*. Para esta nueva elite "masa" significa "ventas", "baby boom" significará, abiertamente, "más consumidores", y la manipulación de valores y actitudes se convertirá en la clave de un sistema dominado por el poder de ventas. La industria cultural va a encontrar en esta sociedad de masas un terreno perfectamente adecuado para sus propósitos.

Pero es aconsejable no olvidar que la gran paradoja de la sociedad de masas, ahora convertida en sociedad de consumo de masas, es el postulado del individualismo que en su versión económica reza así: el agente económico que toma decisiones y consume individualmente, con abstracción o negación de influencias grupales o societales, es el individuo Y no hay que olvidar que al capitalismo, que por detrás mueve los hilos del comportamiento del individuo-masa, le interesa sobremanera un hombre que consume vorazmente por sí solo y que multiplica así el volumen de lo consumido: todos los individuos **deberán** poseer su propio automóvil, su propio televisor, su propio aparato de música, su propio móvil, su propio ordenador..., y, si fuera posible, su propia vivienda o propio apartamento por minúsculo que sea, pero con su parafernalia completa de electrodomésticos de ambas líneas, porque este comportamiento individualizado, exacerbadamente individualizado, multiplica el consumo de productos, de energía, de bienes y de servicios de toda índole. La sociedad capitalista de consumo sólo se muestra tolerante con las ideas: todos podemos tener las mismas. O ninguna.

La oferta de individualidad, aunque sea falsa, es imprescindible para que la sociedad de masas exista y persista. En forma de masa inarticulada de individuos aislados entre sí, y sólo unidos por su relación con una autoridad común, el Estado. Nos encontramos ante una sociedad atomizada, que provoca en los individuos, masificados, eso sí, fuertes sentimientos de alienación y de ansiedad, propensos a entregarse a la fascinación y a la hiperadhesión a símbolos y a líderes. Durante la etapa totalitaria estos símbolos, estos sentimientos conducirán al *fetichismo de las ideas*, según Adorno y Horkheimer, y llegado el reino del consumo, en la sociedad de consumo, un pletórico *fetichismo de las mercancías* reemplazará al fetichismo de las ideas.

La sociedad de consumo es la expresión que acabó por imponerse en el lenguaje científico y la utilizada por los sociólogos, frente a expresiones de declarado sesgo económico, como la *sociedad opulenta* de Galbraith, era del *consumo de masas* de Rostow y *sociedad de consumo de masas* de Katona, dominada esta última por el optimista ideal del progreso frente al pesimismo de Galbraith.

El creciente interés por los elementos no económicos del consumo se debió a la toma de conciencia, por parte de los científicos sociales, de que lo que caracteriza al consumo es su carácter cultural, pues la función esencial del consumo es su capacidad para dar sentido, y todo consumo es un medio no verbal para la experiencia creativa humana. Por ejemplo: Para que un alimento sea comida humana ha de entrar en las categorías culturales de comestible o no comestible, y ser transformado por una serie de procesos y ritos culinarios, es decir, netamente culturales. Y no basta con estos dos requisitos: además los significados culturales puestos en juego por la cultura culinaria han de ser compartidos, es decir, las necesidades de comer y beber,

básicas según Maslow y el sentido común, han de ser formuladas recurriendo al lenguaje, a los valores, rituales y hábitos, o sea, a los códigos del grupo social al que se pertenece.

En los años 80, a decir de Steven Miles, se produce un salto cualitativo en virtud del cual tenemos que vérnosla no sólo con una sociedad de consumo, en el sentido ya expuesto, sino con toda una *cultura del consumo*. Habrá que cambiar el término: estamos viviendo en la *sociedad del consumismo*. El consumo de masas invade y conquista toda la geografía social, pero no sólo en sus regiones más conocidas: la economía, la vida cotidiana y la estructura doméstica, sino en la región misteriosa y profunda de la experiencia psicológica significativa. No se trata sólo de que se consuman más bienes que antes o que los consuma una proporción creciente de individuos, sino de la nueva función cultural, ideológica, del consumismo.⁷

Se ha impuesto una nueva ideología, la ideología del consumismo, que se apoya en un sistema de signos y símbolos, y que en estrecha asociación con los poderes mediáticos, otorga prioridad al deseo sobre la necesidad biológica y sobre su misma satisfacción. Y, subraya Baudrillard, es el momento en el que los medios de comunicación se convierten en objetos de consumo en cuanto sus mensajes publicitarios son absorbidos con delectación por un público siempre ávido.⁸ Es cada vez más frecuente el caso del sincero devoto de tales mensajes pero firmemente comprometido consigo mismo a no comprar nada de nada.

La sociedad de consumo o del consumismo, aceptemos para contento de todos ambas denominaciones, es una sociedad compleja y exuberante, en la que seis rasgos parecen indiscutibles:

1. La mayoría tiene acceso a una amplia panoplia de bienes, no necesarios en sentido estricto pero tampoco de lujo. Adan Smith los llamaría *decencie*, bienes convenientes para una vida digna, decorosa, al nivel de los que forman parte de mi grupo social. Bienes convocados por el deseo, no por la necesidad, para lo que más tarde el lenguaje coloquial norteamericano crearía la expresión “to keep up with the Jones”;
2. Al romperse todas las barreras entre deseo y necesidad, el acceso a los bienes “normales” de mi sociedad se complica con un segundo rasgo o factor: la insaciabilidad de las necesidades de los consumidores. Lo característico de la sociedad de consumo es que, a diferencia de otras sociedades, esta insaciabilidad es legitimada socialmente, casi sacraliza-

⁷ Steven Miles: “Consumerism as a way of life”, Londres, Sage, 1998, p. 9

⁸ Jean Baudrillard: “La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras”, Madrid, Plaza y Janés, 1970

da. Antaño insaciabilidad era sinónimo de pecado y decadencia, una patología social o, en un caso reducido, señal de status muy elevado. Yankelevich usará para describir la situación actual el término “entitlement”, y acuñó esta suerte de silogismo:” Ese objeto está ahí, lo deseo, luego tengo derecho a él”.

3. Para dar forma a los deseos de los consumidores es necesario el desarrollo de un sistema de comunicaciones muy complejo que dota a los bienes y servicios de un dinamismo especial que los dota de significado y los hace deseables

4. Aparece una nueva categoría de ciudadanos: los consumidores, centro de atención, de mimos y de estudios de mercado. El consumidor, recuerda Bocoock, no es simplemente un objeto de teorización, sino invariablemente el personaje central de una historia, como héroe, heroína, aventurero, villano, explorador, explotado, explotador..., pero siempre como personaje central.⁹

5. Prevalencia del tiempo libre frente al tiempo de trabajo, y del consumo frente a la producción. El tiempo libre, diría Ortega, es un ente bifronte: escenario privilegiado para el juego, la creatividad, la fantasía y la elección personal, acaba por caer en las garras de un ancho mercado sin límites, al que las empresas se lanzan ávidamente en busca de nuevos mercados. De hecho es hoy el sector económico que con mayor velocidad crece.

6. El consumismo ha corrido la misma suerte que la mayoría de las instituciones sociales, que acaban cargándose de una electricidad afectiva misteriosa, que a unos atrae apasionadamente y a otros repele con idéntica fuerza. Así tenemos a militaristas y antimilitaristas, clericales y anticlericales, y, en estos últimos tiempos de la vida occidental, familistas y antifamilistas... En esta misma línea, el anticonsumismo ha bebido golosamente de algunas tradiciones cristianas y socialistas de austeridad y menosprecio de los bienes materiales, del dinero, sobre todo, el dios Mammón, que todo lo corrompe. Y muchos grupos sociales, no precisamente cristianos ni socialistas, le acusan de ser el causante de la mayoría de las desgracias de la actualidad, empezando por las catástrofes ecológicas. Se ha convertido, he apuntado en otra ocasión, en el símbolo privilegiado para denunciar y condenar todo aquello que en la vida del hombre arranca hoy repulsas, e el chico expiatorio favorito de muchos intelectuales:

⁹ Robert Bocoock, “El consumo”, Madrid, Taurus. 1995, p. 137.

“La paranoia de algunos intelectuales que en la sociedad de consumo han querido saciar su sed de látigo y de Apocalipsis suministra munición suficiente para una Guerra de los Cien Años contra el consumismo y los consumidores.”¹⁰

* * *

La sociedad de consumo se ha encontrado en su camino con la cultura de masas, y en este contexto, marcado por su alianza o contubernio, ha florecido hasta límites insospechados la llamada **cultura industrial**.

La cultura industrial es la segunda colonización industrial emprendida por la sociedad de consumo: la colonización del pensamiento y del alma, de sus sueños e imágenes, con consecuencias que aún no podemos ni imaginar, y que quizá alguna generación futura vislumbrará en forma de pesadillas cuando la primera máquina realmente inteligente empiece a pensar por su cuenta, a soñar versos y literatura, a elucubrar sobre el porqué y el para qué del hombre y de la vida, y a tomar decisiones por nosotros.

La industria cultural ha iniciado una carrera, de momento imparable, para fabricar industrialmente y vender comercialmente la cultura, no sólo la cultura impresa sino también el pensamiento, el amor y el miedo, los sueños y las ilusiones. No la cultura real, segregada por los hombres y por la sociedad en un esfuerzo lento, paciente, de ensayos y tanteos, con el protagonismo de sabios, de genios y del pueblo. Esta cultura consigue un equilibrio magistral entre lo viejo y lo nuevo, lo propio y lo foráneo, se apodera insensiblemente de la intimidad individual. Orientaba emociones, estructuraba y pacificaba instintos, y todo ello mediante procesos de proyección e identificación polarizados sobre mitos y símbolos, ideales y héroes, dioses y antepasados.

Hablando, y mal, de los universitarios norteamericanos, decía Allan Bloom¹¹ que en el bagaje espiritual de los jóvenes USA habían desaparecido dos fuentes de enorme copiosidad en el pasado: la primera, la mitología nacional americana, acompañada por la música de la Declaración de Independencia y habitada por héroes venerados por todos: Washington, Jefferson y Lincoln, y la segunda, la Biblia.

Ha subido como una flecha el respeto por “lo sagrado”, esta nueva cultura sin suelo espiritual, pero ha descendido la auténtica religión y el conocimiento de la Biblia. Así el paisaje espiritual de la familia americana es hoy de una inimaginable aridez, porque los valores morales han dejado de

¹⁰ Juan González Anleo, “Consumid, empobreceros, destruid la tierra. Perfil de la sociedad de consumo”, Madrid, SM, 1978.

¹¹ Allan Bloom, “L’âme désarmée”, Paris, Julliard, 1987, p. 59-65

transmitirse, como antaño, encarnados en los relatos evangélicos y bíblicos que transmitían visiones del mundo, grandes modelos de acción y sentimientos profundos acerca de las relaciones con los otros. Los Libros, la Biblia, se convierte en mera cultura, porque la explosión de la información ha hecho hoy superflua la tradición.

Y esta prepotente industria cultural y del pensamiento pone en lugar de los Grandes Relatos, de los Libros Sagrados de todas las culturas, los valores, la educación, más o menos trasversal, en valores, los cursos en escuelas y libros de clarificación de valores.

Ataca Allan Bloom: todo esto no es más que una propaganda vana e ineficaz. Las opiniones y los valores son sólo fuegos fatuos sin substancia, sin fundamento en la pasión, que cambiarán inevitablemente según la evolución de la opinión pública, y, sobre todo, que, al no transmitir una visión del universo carecen de sentido pues no contemplan ni las consecuencias ni la sanción de la elección moral personal. Sin un cosmos moral que presida la educación de los niños y de los jóvenes, sin el sentimiento profundo de lo que cada uno se juega en el drama de la elección moral, el mundo se convierte – cita Bloom la famosa sentencia de Shakespeare, - “en una historia contada por un idiota, llena de ruidos y de furor, que no tiene sentido alguno.”

Pero volvamos a las peripecias de la industria cultural, después de este leve desahogo.

La industria cultural, en manos de las grandes cadenas de prensa, radio, televisión y empresas editoriales, domina la comunicación, seleccionan, filtra y manipula las ideas en función exclusiva de su rentabilidad, y crea una insoportable tensión entre la creatividad y la estandarización. Mano a mano, la técnica y el espíritu de lucro dominan el mundo del pensamiento. Y hay que introducir aquí una nueva dimensión que luego abordaré sucintamente: la **globalización**. La cultura aparece así como un producto de la técnica y el lucro, cultivado por productores privados que se rigen por puros principios del mercado, y que aspiran a un máximo de público, a cambio de gratificar el gusto de los consumidores.

En ciega obediencia a la férrea lógica del máximo consumo, el producto cultural es sometido a una serie muy estudiada de manipulaciones para hacerlo asequible y atractivo para un público universal, manipulaciones que se inspiran en tres principios:

- 1° el del eclecticismo, que combina sabiamente espiritualidad y erotismo, religión y deporte, agresividad, violencia y romanticismo
- 2° el de la homogeneización o adopción de un estilo standard, de formas simples y directas, y bajo un denominados común y primario, apto para ser asimilado por el hombre medio
- 3° el del sincretismo, que busca fundir lo imaginario con lo real

Estas tres manipulaciones habían sido en cierta forma presagiadas por Alexis de Tocqueville, el célebre autor de la “Democracia en América” en su crítica de la literatura propia de las sociedades democráticas, en contraposición a lo que el sociólogo-historiador francés llamaba “literatura de la gente aristocrática”¹². La democracia ha introducido el espíritu comercial en la literatura, y el escritor tuvo así que contentarse con obtener fácilmente una reputación moderada y una gran fortuna, para lo cual no necesitaba ser admirado sino sólo agradar a su público. Surgió una literatura amiga y favorecedora del estilo incorrecto, fantástico, sobrecargado, vehemente y audaz, rápido y despreocupado por los refinamientos y los detalles, por el arte en sí mismo, por el respeto a las reglas y por la dicción pulida, uniforme y bien trabajada.

El hecho cierto, al margen de esta visión elitista y algo catastrofista del aristócrata Tocqueville, es que ya en el siglo XVIII, afirma el filósofo francés Etienne Gilson,¹³ puede hablarse de literatura de masas, industria de la literatura y comercio del libro.

En el siglo XIX, al tiempo que crece el número de alfabetos en los países europeos, aparecen las colecciones de libros populares y baratos, de pequeño formato y de encuadernación simple. Lo más importante: el escritor se convierte gradualmente en hombre de negocios o, mejor, en escritor de oficio, profesional, que persigue más el éxito, en un sentido amplio, pero centrado en hacer más la fortuna que la gloria.

Este proceso culminó en Francia con la fundación de la “Sociedad de Hombres de Letras”, cuyo primer presidente fue el gran novelista Balzac, e integrada por escritores cuya única razón para escribir, con excepciones, era hacer dinero. Nace así la edición de libros concebida como una gran industria. Nace la industria cultural.

Y cuando la industria cultural cayó en manos norteamericanas, sobrevino la industrialización pura y dura de la mercancía-libro, según el principio de vender siempre más, y más barato que el competidor, sirviéndose de estudios minuciosos de mercado previos al lanzamiento del producto, y utilizando con pasión el milagro de las técnicas publicitarias a fin de colmar el vacío entre el reclamo y la realidad, entre la exuberante oferta y la tímida demanda.

En las artes plásticas, distingue sutilmente Etienne Gilson, la reproducción industrial de las obras originales no produce arte sino reproducción, es decir, información sobre la obra de arte original, despojada de la experiencia y emoción sobrecogedoras provocadas por el contacto inmediato, personal y sensible con la obra de arte original. En la literatura impresa y en la industria

¹² Alexis de Tocqueville: *In What Spirit the Americans Cultivate the Arts*, en, “Mass Culture and Mass Society”, *Daedalus*, spring 1960, p. 405-09

¹³ Etienne Gilson: “La société de masse et sa culture”, Paris, J. Vrin, 1967, p. 31-44

del libro, por el contrario, la obra maestra original no suele sufrir cambios por su reproducción a lo largo del tiempo, ya que esta reproducción se esfuerza por repetir con admirable exactitud la dicción de la obra original, las palabras y el orden escogidos por el autor hace siglos o milenios.

Si no cambió el libro escrito a pesar de su reproducción industrial, ¿quién o qué cambió entonces? Cambiaron los escritores, cuyo status social se alteró dramáticamente: pasaron de ser pobres o protegidos por mecenas públicos o privados, a convertirse en hombres de negocios, que producen obras literarias y no libros. ¿Hay alguna diferencia? Trascendente: el *libro-escrito* es obra del espíritu creador y libre, es una obra inmaterial y gratuita, sin la cual no existiría eso que entendemos por libros. Pero el *libro-publicado* es obra del editor, que compromete dinero, mucho dinero a veces, para publicarlo.

En el momento en el que se institucionaliza el contrato de edición y la oferta del artista creador para que el editor compre, por adelantado casi siempre, el fruto de su trabajo, es decir, el tiempo-creador, los autores literarios llegaron a una conclusión: en su trabajo creativo había un valor-mercancía.. Nacen así los Derechos de Autor, el escritor se convierte en parte activa en el mercadeo de sus propios escritos, el escritor acaba por vivir sólo de sus obras y las utiliza para ganar dinero, poder y prestigio, como lo hace el empresario con o sin alma.

Contrasta Etienne Gilson, no sin cierta amargura nostálgica: Goethe no escribió su Fausto para ganar dinero, sino que fue la <obra de arte Fausto> la que utilizó a Goethe. Y Proust no vivió de su obra, sino que su obra lo devoró. Pero la mayor parte de los escritores hoy, la nueva raza de escritores, los hombres de letras, especie antes desconocida, viven de su participación en los beneficios de la explotación comercial de sus obras.

El mercado de cultura era una creación inevitable de la lógica consumista de las mercancías culturales. Tenía que imponerse y dominar, tarde o temprano. Pero a diferencia de otros mercados de bienes, más sometidos a la fría lógica de la razón económica, en la mercancía cultural aparecen cuatro rasgos distintivos:

1. La expresión del autor juega un papel insoslayable al establecer una comunicación simbólica entre el creador y su público. De esta forma el valor de la obra de pensamiento está fundada predominantemente sobre aspectos simbólicos que hacen entrar en juego la subjetividad del consumidor-lector y trasladan a un segundo plano las consideraciones utilitarias y económicas.
2. A diferencia de otras mercancías, la mercancía cultural goza de una privilegiada autonomía – no total - ante la demanda, pues sus productos son, en general, fruto de una voluntad creadora, del “

evangelio de la acción artística” que consagró Beethoven en su último cuarteto. Esta autonomía hace que la creación artística, la obra de pensamiento, sea única, a pesar de las técnicas de reproducción y difusión industrial. Y esta “unicidad” excepcional de la obra cultural implica un coeficiente de riesgo económico para el productor y de incertidumbre para el consumidor.

3. El reino de la cultura y del pensamiento presenta una intensa impermeabilidad estructural ante la lógica de la productividad como fuente del incremento de lucro. Con otras palabras: en el ámbito cultural la substitución del trabajo por el capital es muy difícil, ya que el trabajo del creador, del poeta, en su sentido más estricto, se sitúa en el corazón mismo del intercambio, es insustituible. Pero esta impermeabilidad y resistencia frente a las ganancias via productividad puede convertirse en un desventaja a la hora de la posición competitiva de ciertos bienes culturales, con efectos negativos sobre su rentabilidad.

4. Una última nota distintiva del producto cultural es su durabilidad, su vocación de trascendencia del tiempo. Escarpit aseguraba que el 90% de la producción cultural dejaba de tener lectores pasado un año, y pasados 20 años el 99% desaparecía de la memoria social, y el 1% se convertía en la tradición, en clásico.

El pensamiento no es inmune al último artilugio que la industria cultural ha copiado del mundo de las mercancías: la **MODA**. En efecto, la lógica de la moda, afirma Domenach,¹⁴ ha irrumpido en el sistema de producción cultural, contaminando los reductos herméticos de la Literatura, la Sociología, la Historia y la misma Sociología. Y argumenta el conocido ensayista francés:

§ Algunos autores organizan su servicio de prensa incluso antes de escribir un libro. Y otros – quizás los mismos – canibalizan su nuevo libro con los trozos de 3 ó 4 libros viejos. O llegan a encargárselo a un colaborados, hasta el punto de que en ocasiones no han leído su propio libro,

§ Esta historia publicitaria – que se apoya y se sirve sobre todo de la TV, instrumento privilegiado de estos carnavales – ha dañado el libro como producto cultural

Domenach se quejaba hace años, antes del episodio de las “vacas locas”, de que los libros no tenían las oportunidades de las

¹⁴ Jean Marie Domenach: “Enquête sur les idées contemporaines”, Paris, Seuil, 1981, p.

vacas, pues ninguna ley los protege contra el abuso de hormonas... Y añadía: “¡ Ojalá pudiera fundarse una asociación de consumidores de libros a fin de acosar a los falsificadores, los plagiarios y los canibalizadores!”

Pero los críticos de libros no cumplen esa misión. Cuando se atreven, no cuentan con el poder mediático, porque los autores y los editores los van reemplazando progresivamente y van distribuyendo y colocando a sus agentes y mercenarios en los lugares estratégicos de la prensa escrita y audiovisual.

La lógica de una moda exasperada es uno de los secretos del best-seller. Afirmaba hace unos años Vicente Verdú, colaborador habitual de el diario El País, a propósito del éxito de la embarullada novela de Umberto Eco, “El péndulo de Foucault”, que el éxito del best-seller perfecto es que se venda al máximo en una mínima cantidad de tiempo. El best-seller sigue así el orden de la catástrofe, que es el único fenómeno capaz de levantar hoy huracanes de solidaridad por encima de los idiomas, las señas de identidad nacional y las diferencias políticas, sexuales o religiosas. La razón es paladina: la complicidad del público lector, o meramente comprador, no se produce en connivencia con los valores de la obra, sino con su ruido y con la duración de la explosión.¹⁵

* * *

Llegados a este punto de mi conferencia parece necesario preguntarse por otros impactos de la industria cultural en el perfil del pensamiento occidental. No es fácil identificar la fuerza real de la industria cultural en las obras del espíritu que Occidente ha producido en las últimas décadas. La razón es muy sencilla: se entrecruzan en nuestra exploración otros factores de parecida o mayor influencia, la postmodernidad entre ellos.

La posmodernidad puede definirse como la despedida de los sueños de progreso general de la humanidad que alimentó la modernidad, y como el paso lento y complejo hacia un nuevo tipo de sociedad, de cultura y de individuo, nueva sociedad y nuevo individuo caracterizados por el alejamiento de la realidad, la deconstrucción, el desencanto, la tendencia a la humanización a medida de la sociedad, el desarrollo de estructuras moduladas en función del individuo y de sus deseos, la neutralización de los conflictos de clase, la disipación del imaginario revolucionario, la muerte de las utopías, la desinversión en grandes valores y finalidades, la apatía creciente, la desustanciación narcisista...

¹⁵ El País, 25, octubre 1989

La posmodernidad representa para el hombre occidental un rosario de tentaciones difíciles de soslayar: el neoconservadurismo político y económico, la indiferencia vital, el relativismo ético, la estetización superficial de la vida, el individualismo hedonista y narcisista, la fragmentación existencial y epistemológica...¹⁶

De estos rasgos del perfil posmoderno me detendré en aquellos en los que, a mi juicio, la complicidad de la industria cultural ha sido más decisiva.

Comencemos por la llamada **deconstrucción**, método propuesto por el francés Derrida, aplicable a la crítica de las obras y prácticas culturales, y que nos sitúa a medio camino entre la desinstitucionalización y la destrucción. La versión radical propugna la destrucción de lo inservible o superado de una ideología o una teoría, la versión crítica se contenta con desmontar los presupuestos de una parcela del pensamiento o de un coto científico, de una estructura o de una institución, y articularlos de otra manera.

El profesor Salustiano del Campo nos propone un ejemplo. La deconstrucción, aplicada a la Institución Familia, consiste en analizar críticamente la cadena de disociaciones que se pueden observar en la red de relaciones sociales que hasta hace bien poco constituían la institución familia: sexo y procreación, acto sexual y concepción, sexo y matrimonio, matrimonio y heterosexualidad, concepción y paternidad, padre biológicos e hijos...¹⁷ El resultado final ha sido, con mucha frecuencia, la negación de la validez de la familia nuclear tradicional, incluso en sus modulaciones más correctas, democráticas, simétricas y abiertas.

Las instituciones y las grandes creaciones y sistemas del pensamiento occidental – la familia, la religión, la Universidad, el Estado, los partidos políticos, el Arte, la Filosofía y la misma Sociología...- han sido desmontadas sin piedad alguna por sociólogos, filósofos y otros aficionados a los cuchillos largos de la crítica más feroz. Se ha producido así un alejamiento generalizado de la realidad, pues el hombre de la calle ha dejado de reconocer en las entidades así presentadas por los nuevos filósofos y científicos sociales el rostro e identidad de las instituciones en las que ha transcurrido toda su vida. “*Esa no es mi familia, esa no es mi iglesia, ese no es mi partido, esa no es la forma de pensar de los míos...*”, habrán exclamado, abierta o secretamente, millones de hombres de todos los países de Occidente al desplegar su diario o encender la TV y enfrentarse con lo que los discípulos de aquellos filósofos y científicos sociales les cuentan sobre la vida y la sociedad.

De ahí, la gigantesca ola de desinversión de que habla Lipovetsky en su

¹⁶ Antonio Jiménez Ortiz: “A vueltas con la posmodernidad (I) *Los rasgos de la sensibilidad posmoderna*, en” *Proyección*”, 36 (1989) p. 295-311

¹⁷ Salustiano del Campo: “Familia: Sociología y Política”, Madrid, Complutense, 1995, p. 31-33

“Era del vacío”: Ya nadie invierte en los grandes valores y finalidades del pasado: la familia, el amor, la religión, el trabajo, la educación..., exclama retóricamente el filósofo francés. Y el inocente espectador le contesta :”¿Para que invertir y comprometerse con esos valores que nos habéis descrito después de realizar sobre ellos una alegre carnicería y disección? “ Nadie invierte en despojos y en cadáveres.

Estrechamente relacionada con la deconstrucción y la desinversión, productos típicos del pensamiento occidental hoy, aparece el **declive de los grandes relatos**, de los meta - relatos, y la consiguiente indiferencia e incredulidad ante ellos. Me he referido a esta cuestión al hablar de Allan Bloom y su elegía ante la agonía de la Biblia en el hogar americano.

Los grandes relatos no han declinado en el mundo musulmán ni en las grandes religiones no cristianas del mundo, o, al menos, no lo han hecho tan aparatosamente como en el mundo occidental. Tal vez sea ésta una de las grandes diferencias que separan hoy a Occidente del resto del mundo. Y tampoco se ha producido la temida occidentalización y americanización cultural de las culturales no occidentales. Al menos la occidentalización del núcleo esencial de las culturas, que no consiste en la importación y consumo masivo de los productos culturales superficiales- Hollywood, Coca-Cola, vaqueros, rock y pop...- sino en los valores, creencias y sensibilidades que conforman la identidad de los pueblos. Así puede decir Umberto Eco, según cita Guillermo de la Dehesa en su trabajo sobre la globalización ¹⁸,

“Aunque se tema que la mundialización imponga el inglés, a los mejor ocurre todo lo contrario, se desarrolla el multiculturalismo. El modelo del próximo milenio será San Pablo que nació (en Tarso) de familia judía, que hablaba el griego, y leía la Torah en hebreo, y vivió en Jerusalén donde hablaba el arameo, y cuando se le pedía el pasaporte era romano...”

El hombre posmoderno se mueve entre fragmentos, perdido en el laberinto de los juegos de lenguaje que le han hecho perder el contacto con la realidad, sometido a una lluvia torrencial de informaciones y estímulos culturales que le lanza la industria cultural y mediática, y que son muy difíciles de estructurar. Y lo que es más serio: ama esta situación, cansado de las “estilizaciones religiosas, políticas o culturales que la habían precedido...” Los programas de TV con que nos atonta la TV,”esos espacios de comadreo o chiste-basura rosa que sacan del basurero esas experiencias privadas tanto de voz como de legitimidad “ aparecen ahora como una revancha de tantos “cánones sin experiencia”, vacíos, tanta metodología académica, tanta contestación política y tanta homilía religiosa ante las que el individuo se sentía

¹⁸ Guillermo de la Dehesa: “Comprender la globalización”, Madrid, Alianza, 2000, p. 191 y ss.

a menudo ajeno y extraviado” Lo afirma Rubert de Ventós ¹⁹, que confirma así la fragmentación casi infinita del pensamiento hoy.

Fragmentación que, previsiblemente irá en aumento. Porque ha aparecido el correo electrónico e INTERNET. Ambos se encuentran hoy inundados de pequeñas historias, y los usuarios parecen disfrutar contando sus vidas reales o imaginadas a gente con la que nunca han tenido contacto alguno ni probablemente lo tendrán nunca. La novedad aquí es que esta tecnología está destrozando la noción de comunicación clásica: *unos pocos hablan a muchos*. Por primera vez en la historia muchos hablan a muchos, y los que pueden disponer de un ordenador y un servicio telefónico pueden ser sus propios productores, agentes, editores y audiencia, de forma que las narraciones se están haciendo cada vez más idiosincráticas, más interactivas e individualizadas. ²⁰

Lo había anunciado Lyotard: en la posmodernidad han cambiado las estructuras de legitimidad de la narrativa, desde la incredulidad ante el meta relato, propio de la Ilustración y que se orienta al progreso con mayúscula, hasta el pequeño relato que valora la diferencia, exalta lo impresentable y evade la abrumadora lógica de la instrumentalidad derivada del meta relato del progreso.

Al perder credibilidad los grandes relatos, y perder la gente la nostalgia de esa pérdida, ha dejado de tener subsistencia la verdad y hay que vivir hasta el fondo, dice Vattimo, la experiencia de la necesidad de vagabundear en el error, pues cada uno de nosotros vive en la encrucijada de muchas valencias pragmáticas.

Este modelo de cultura producido conforme a métodos industriales y exportado masivamente a través de los instrumentos del mercado y de la magia mediática, no sólo se convierte en un poderoso mecanismo de hegemonía político-económica de la *pax americana*, comenta Mattelart, sino que es una poderosa palanca de cambio social y el emblema mismo de la modernización temida en tantos países, y no sólo los pertenecientes al mundo musulmán, en cuanto tiende a replantear los niveles jerárquicos entre sexos, grupos y clases. ²¹ Y en cuanto cuestiona muchos de los supuestos sobre los que se asientan culturas declarada o vagamente teocráticas, añado yo.

¿Quién teme a la occidentalización del mundo?, - nos consuela Colin Campbell en un trabajo reciente ²² -, cuando lo cierto es que en el corazón

¹⁹ Xavier Rubert de Ventós: “ Dios, entre otros inconvenientes”, Barcelona, Anagrama, 2000, p. 86-87

²⁰ Mark Poster:” Arena”, sept. 1994

²¹ Amand Mattelart” Historia de la utopía planetaria. De la ciudad profética a la sociedad global”, Barcelona, Paidós, 2.000, p. 303

²² Colin Campbell: *The Esternisation of the West*, en Bryan Wilson y Jaime Cresswell “

mismo de Occidente está clavado el desafío más radical, que proviene, precisamente, de Oriente. El paradigma dominante o “teodicea, continúa el sociólogo inglés, que durante dos mil años ha prestado tan eficientemente sus servicios al mundo occidental, ha perdido finalmente su garra entre las poblaciones de Occidente. Es el paradigma de un mundo dividido entre materia y espíritu y gobernado por un Dios personal, todopoderoso, creador, y que ha colocado al hombre sobre el resto de la creación. En su lugar sobreviene el paradigma oriental de una humanidad, concebida meramente como una parte de la gran red de la vida sensible o *sentient*, la Tierra Madre, el gran y omniabarcante sistema natural-espiritual..

Dejemos a un lado las elucubraciones de Campbell Lo que me parece importante es recordar aquí uno de los papeles clave de la Universidad: restablecer al hombre en su puesto como integrador de los saberes y de los conocimientos en la “universitas”, y a la Universidad como humilde y prudente creadora de unidad, relativizando todos los saberes por relación a lo universal.²³

La fragmentación existencial y cultural y el pluralismo de horizontes sin sentido hace difícil la ética, al menos la vieja ética fundada en valores universales. Hoy campea por sus respetos la estética, o las éticas alternativas que en España representan Fernando Savater, Esperanza Guisán, Victoria Camps, Javier Muguerza y Rubert de Ventós, entre otros. El centro de la acción moral es el YO, no el Bien Común, llámese progreso y liberación de la Humanidad o destino trascendente en un Dios trascendente.

Es el corazón, la emoción, la imaginación, las sensaciones, el hombre *psi* de Lipovetsky, lo que orienta la acción, y habrá tantas reglas morales como sentimientos y necesidades tenga cada uno en cada momento. El relativismo moral y la permisividad social para todo tipo de comportamientos antes fuertemente desaprobados o formalmente condenados y estigmatizados son una nota destacada en todos los estudios empíricos sobre la sociedad española. En el último en el que he participado, la Encuesta Europea de Valores de 1999, aparece que el 51% de los españoles no aceptan la existencia de líneas directrices claras sobre lo que es el bien y el mal y creen que todo depende de las circunstancias del momento. Sólo un 30% sostienen la postura contraria. Y en esta línea, la permisividad de los españoles es muy alta en relación con todo lo que se relaciona con los derechos a disfrutar de mi cuerpo o a disponer de él a mi antojo: suicidio, aborto, divorcio, homosexualidad, eutanasia, adulterio, prostitución etc.²⁴

New Religious Move,ments”, London, Routledge, 1999, 47.

²³ Hans Peter Kolvenbach: *La Universidad y el Hombre*, en ABC, 16-junio-1987

²⁴ “España 2.000, entre el localismo y la globalización”, Madrid, Fundación Santa María – Universidad de Deusto, 2000, p. 36-39

He mencionado el derecho a disponer de mi cuerpo como me plazca. Es que el *antisistema de pensamiento*, permitidme que así lo denomine, que caracteriza hoy a las sociedades de Occidente, reclama imperativamente la libertad, que habiendo ocupado durante la modernidad el terreno de lo económico, lo político y el saber, se ha instalado hoy plenamente en lo cotidiano, en las costumbres, y en la Biopolítica. Surge así un **hedonismo** personalizado, a escala humana, banalizado, que enfatiza la vida convivencial y ecológica, el culto al cuerpo, el retorno a sí mismo, la salud como salvación, el eros como comunicación y placer....Etienne Gilson subrayaba que la narrativa moderna se caracterizaba por el triunfo de la novela policíaca, heredera de la novela de aventuras y descendiente lejana de las prosas caballerescas de la Edad Media. Y sobre todo por el erotismo. Esa epidemia de erotismo ha saltado las vallas de la literatura y se han instalado plácidamente en la publicidad, el cine porno, la TV y la vida cotidiana.

LA UNIVERSIDAD Y LA RECUPERACIÓN DEL PENSAMIENTO HUMANISTA

Puede uno preguntarse en este momento: ¿Y qué puede hacer la Universidad en defensa del pensamiento y de los valores humanistas de nuestra sociedad. Ortega y Gasset había definido hacía mucho tiempo la Universidad con estas palabras magníficas: “La Universidad es vivir desde la Ciencia”. Hoy habría que añadir, ante la abundancia de charlatanes y banalizadores en los MCM: “Vivir desde la Ciencia y para la sociedad”.

Toda la Universidad y todos en la Universidad pueden contribuir a esta defensa. Incluso los embarcados en estudios e investigaciones en principio alejados de una acción política directa.

Recuerdo aquí la respuesta del sociólogo norteamericano interrogado por un agresivo presidente de una Comisión del Senado USA sobre en qué podía contribuir su proyecto de investigación social, aparentemente poco práctica, a la defensa de los Estados Unidos: “*En nada, señor, sino en hacer a esta nación más digna de ser defendida*”.

La Universidad, es hora de proclamarlo ya, es **la conciencia de la sociedad**. Y debe por ello, palabras de Ortega y Gasset, iluminar problemas, plantarse audazmente en medio de la vida, de sus urgencias y pasiones, e imponerse como un poder espiritual superior a la Prensa, representando a la serenidad frente al frenesí, la seria agudeza frente a la frivolidad y la franca estupidez.²⁵

²⁵ José Ortega y Gasset, “Misión de la Universidad”, en *Obras Completas*, T. IV, Madrid, Alianza, p. 351-52

La Universidad debe, además, comprometerse en la creación de valores, aquellos que, según Allan Bloom hacen la vida digna de ser vivida y a un pueblo capaz de realizar grandes acciones y producir grandes ideas que realzan y enriquecen la existencia de todos.²⁶

¿Cómo puede la Universidad comprometerse en esta creación de sistemas de pensamiento y de valores de una validez que superen la fragmentación y el relativismo actual?

1) En primer lugar, y como condición inexcusable, la Universidad puede y debe **luchar contra la Universidad-masa** que, de acuerdo con el magisterio de Ortega no es necesariamente la de gran tamaño, sino la que:

- rehuye cuando de creativo y serio pueda existir,
- y se convierte en anti-Universidad, en la que los alumnos-masa no asumen responsabilidad crítica y personal, son radicalmente ingratos a todo y a todos los que han hecho posible y fácil su existencia, calidad y nivel de vida actuales,
- y carecen de luz y sensibilidad para darse cuenta del vacío de sus horas,
- el estudiante masa es gozador, libredisfrutador, está convencido de que todos los derechos – ingreso en la Universidad y carrera deseadas, ayudas para sus estudios, tasas mínimas, convocatorias sin fin y amplios espacios de ocio y libertad sexual están obligatoriamente adscritos a su status de joven-liberado-por – la – sociedad – para estudiar.

Será estudiante-masa, avisa Ortega, hasta que se sienta insatisfecho de sí mismo, y se convierta en un buscador de la excelencia humana que se conquista a través del esfuerzo personal y haciendo frente a la barbarie intelectual de hordas insumisas a la Verdad, la Belleza y el Bien.

2) En segundo lugar, la Universidad y la escuela en general, como afirma Savater, tiene que **enseñar a los alumnos a traicionar racionalmente cuanto de excluyente, cerrado y maniático** haya en nuestras afiliaciones accidentales, por acogedoras que sean para los espíritus comodones que no quieren cambiar de rutinas, buscarse conflictos y aceptar que no hay educación si no hay verdad que transmitir, y si ni siquiera el maestro cree de verdad en lo que enseña.²⁷

²⁶ Allam Bloom, op. cit., p. 228-29

²⁷ Fernando Savater, "El valor de educar", Barcelona, Ariel, 1987, p. 135 y 164

3) En tercer lugar, **la Universidad tiene que vivir en tensión y lucidez**, como aquella gente, recuerda Mayor Zaragoza, que después de la II Guerra Mundial pusieron en marcha el Plan Marshall para la reconstrucción de Europa, redactaron la Declaración de Derechos Humanos y crearon la ONU y la UNESCO. ¡Aquella gente estaban con una tensión humana fantástica. Y sólo la tensión, la pasión, la compasión, permiten imaginar y ser generosos.”²⁸

4) Y, finalmente, la Universidad tiene que **crear una cultura de la coherencia**, fundamento indispensable de todo consenso social en los valores fundamentales. Y para ello tiene que resistir tenazmente la tentación de convertirse o resignarse a ser una mera “cafetería” de informaciones y saberes parciales. La acusación del sociólogo norteamericano Robert Bellah en su excelente libro “Hábitos del corazón”, es perfectamente aplicable a la Universidad española: “La universidad no proporciona a los estudiantes una visión global del mundo.”²⁹

²⁸ El País, 22 junio 1997

²⁹ Robert Bellah: “Habits of the Heart”, New York, Harper&Row, 1986, p. 277-79

EL PENSAMIENTO HINDÚ Y LAS CONSTANTES DE LA CULTURA ORIENTAL

Por ENRIQUE GALLUD JARDIEL
Universidad “*Francisco de Vitoria*”. Madrid

El escritor inglés Rudyard Kipling dijo en cierta ocasión una gran mentira que se ha popularizado enormemente: afirmó que Oriente era Oriente y Occidente era Occidente, y que ambos nunca se encontrarían. Ha de decirse, en primer lugar, que la mayor parte de las grandes verdades que Oriente descubrió y preservó fueron también conocidas y transmitidas por los griegos –aunque luego se olvidaran–, especialmente por los presocráticos, cuya voz quedó acallada durante siglos. Y, en segundo lugar, a nadie se le oculta que desde el romanticismo hasta el siglo que hemos dejado, el interés por lo que Oriente es y significa no ha hecho sino crecer.

Cabría formularse entonces las siguientes preguntas: ¿qué es exactamente lo que caracteriza a Oriente y le da ese prestigio indudable que posee en el ámbito de lo trascendente? ¿Cómo sus filosofías y sus religiones conciben el universo? ¿Cómo estas visiones determinan la forma de ser de sus habitantes, diferenciándoles radicalmente de lo que nosotros conocemos? ¿Qué puede o debe Occidente aprender de la concepción oriental del Ser? Son cuestiones apasionantes que intentaremos dilucidar aquí en la medida de lo posible.

Naturalmente, el término ‘Oriente’ es una generalización imprecisa, aunque pueda valernos como punto de referencia. Es imprecisa porque el sistema de pensamiento al que identificamos con la «sabiduría oriental» tiene una ubicación geográfica muy precisa. No se refiere a las religiones mono-teístas surgidas en el próximo Oriente (judaísmo, cristianismo e islamismo), que tienen una visión muy limitada del universo. No se refiere tampoco al taoísmo y otras formas de pensamiento del extremo Oriente, que pueden ser excesivamente místicas, sutiles e imprecisas y, por tanto, no las más adecuadas para explicaciones metafísicas (que, por serlo, deben ser lo más exactas posibles). O a otras que, más que sistemas filosóficos, son cánones de comportamiento social, como puede ser el confucianismo. Lo que verdaderamente constituye la base ideológica del pensamiento oriental, como diferente del

occidental, es lo que denominamos hinduismo y budismo que, en definitiva, son dos caras de una misma moneda y comparten la inmensa mayoría de sus postulados filosóficos. Por ello, en adelante, al hablar de lo hindú, sépase que nos estamos refiriendo a un cúmulo de teorías que incluyen también lo que se conoce como budismo, en todas sus variedades.

Entrando de lleno en el tema, ha de indicarse que estamos hablando de una filosofía avanzada, no de una religión parafernática, que no es sino la expresión simplificada y simbólica de la primera. Pero dentro del hinduismo ha habido muchas tendencias y escuelas. Se reconocen seis sistemas filosóficos ortodoxos principales y multitud de variedades heterodoxas. Lo interesante es que todas estas tendencias son distintas, pero no antagónicas. En cierto modo se complementan y reconocen todas los mismos principios inmanentes para entender y justificar lo que *es*. Esto forma parte del carácter tolerante del oriental y de su tendencia innata no a combatir, vencer y convencer, sino a aumentar, asimilar y fusionar. Por ello los hindúes desarrollaron un sistema de pensamiento que no se ve obligado a rechazar nada ni a negar ninguna doctrina o teoría, sino que es tan amplio que puede acoger en sí otras verdades, otros caminos, otras formas de entender el Ser. De ahí su ausencia de proselitismo, de ahí su perduración durante milenios, de ahí su grandeza y de ahí su fascinación para todas las mentes abiertas e inquisitivas.

Pasaré primero a tratar de esa concepción especial del universo y del hombre, para después ver en qué manera afecta ésta al hombre oriental y cómo le hace distinto y, quizá, más sabio.

El hinduismo puede parecernos complicado, pero no lo es. Se basa en un reducido número de postulados básicos, claros, rotundos y, para muchos, obvios.

El término *hindû* es la forma irania de *sindhu* que, en un principio designaba a las tribus instaladas a orillas del río del mismo nombre (Indo o Hinda). Las ideas religiosas de estas comunidades se difundieron por toda la península, perdiendo su significado primitivo. Desde los inicios de las invasiones mogoles en la península indogangética, este vocablo pasó a designar a los que profesan el hinduismo o brahmanismo, por lo que en su acepción actual no es correcto aplicarlo a aquellas personas de nacionalidad india que no profesan esta religión.

Hay que diferenciar bien el concepto de *vaidika dharma* o vedismo, del *hindû dharma* que sería el hinduismo postvédico, llamado también brahmanismo.

Los pueblos arios, de origen indoeuropeo, que comenzaron a invadir la India en sucesivas oleadas a partir del 2000 a.C. se encontraron con prácticas religiosas primitivas muy asentadas en toda la península. Eran de tipo animista y entre ellas destacaba el culto a la madre tierra y a la potencia fecundadora masculina, simbolizada por un *linga* o falo. Los arios, a su vez, traje-

ron conceptos religiosos que giraban en torno a un panteón de dioses naturalistas en un universo que se recreaba constantemente. Su ritual suponía el uso sacrificial del fuego, como elemento purificador, basándose en la creencia de que mediante el sacrificio se podían controlar las leyes del universo y lograr bienes en este mundo. Toda su literatura sagrada –denominada védica por basarse en los *Veda*– detallaba cómo llevar a cabo adecuadamente estos sacrificios.

Poco a poco los arios fueron adaptando sus creencias a las de los pueblos aborígenes. Sus dioses, algunos de ellos de procedencia irania, se fusionaron con las divinidades locales y su literatura védica pasó a ser comentada y explicada en tratados filosóficos que cambiaron radicalmente el núcleo de su religión. Hacia el siglo VIII a.C la insatisfacción con los sacrificios védicos llevó a corrientes de pensamiento que renunciaban a las ilusiones del mundo y deseaban alcanzar una realidad interior y liberarse de sus ataduras. El centro de atención dejó de ser la práctica perfecta del sacrificio para pasar a ser la búsqueda de la verdad del Ser y la fusión del individuo con él. Los conceptos arios de cielo e infierno quedaron desplazados por la noción de reencarnaciones sucesivas para purgar las malas acciones cometidas y los dioses védicos de la naturaleza perdieron importancia ante los dioses propiamente hindúes, de carácter simbólico. Pese al pluralismo de deidades, el brahmanismo –llamado así por el control ejercido por la casta de los brahmanes sobre la literatura religiosa– tendió a centrarse en la identidad del Ser, hasta llegar filosóficamente a un claro monismo.

En el siglo VI a.C. este incipiente hinduismo sufrió una escisión importante con el surgimiento del budismo y el jainismo, sectas hindúes disidentes que, más tarde, adquirieron el rango de religiones separadas, aunque manteniendo muchos puntos de contacto con su origen. El budismo atacó los aspectos demasiado estratificados del brahmanismo. Fue una corriente de renovación que pronto adquirió auge, pero que tuvo su verdadera importancia fuera de la India.

Como reacción a estas doctrinas en parte disidentes el hinduismo se reforzó e hizo más hincapié en su mítica, para llegar así al pueblo, un tanto al margen de los avances en el plano filosófico. Durante siglos convivieron avanzados sistemas de pensamiento con prácticas rituales de toda índole. Fue en el siglo IX, con el maestro Shankara, cuando el hinduismo se revitalizó.

Los siglos XV y XVI vieron otro momento importante, con el desarrollo de los cultos *bhakti* o devocionales, una corriente de tipo místico que impulsó de nuevo las tradiciones hindúes y que surgió para contrarrestar el influjo islámico de los nuevos invasores de la India.

Algo semejante tuvo lugar durante el siglo XIX, cuando se produjo el denominado Renacimiento hindú, en una sociedad colonial británica en la que el cristianismo y los conceptos occidentales de religión eran la pauta a

seguir. Toda una serie de reformadores religiosos y sociedades puristas desarrollaron su actividad para volver a llevar al hinduismo a sus orígenes y al mismo tiempo eliminar las lacras sociales derivadas de él, convertidas con los siglos en práctica habitual.

Pero durante todas las épocas de mayor o menor esplendor del hinduismo debe destacarse su capacidad de sincretismo con otras religiones y de tolerancia para con ellas. Jesús o Mahoma son respetados y reverenciados en la India como figuras santas y el mismo Buddha es considerado por los hindúes como una encarnación del dios Vishnu. La India es el país que mejor acogida ha proporcionado a los mazdeístas y a los hebreos que hubieron de dejar sus países por motivos religiosos. Incluso durante la dominación islámica surgieron en la India toda suerte de movimientos religiosos sincretistas en donde se mezclaban ambas religiones. Bajo el concepto hindú de que todo lo existente en el universo es divino, no cabe el desprecio hacia cualquier otro camino que lleve a entender a esa divinidad, que es el Todo.

El hinduismo parte de la base de que todo lo que existe es una misma cosa. A ésta la denomina *Brahman*, el principio cósmico absoluto trascendente, neutro e impersonal, primera causa del universo. Es omnipotente, omnipresente, omnisciente, autocausado, autodependiente y autocontrolado. Es el espíritu único, la vida que vive en todos los seres. Cuando es percibido introspectivamente como esencia de nuestra existencia individual se llama *âtman*, lo que equivale al alma individual, la mónada espiritual. Esta alma individual es uno con el *Brahman* o Absoluto y sólo nuestra errónea percepción nos hace considerarla aparte. Este es el principio básico del monismo hindú.

Al emplear conceptos dualistas para facilitar el entendimiento, pasa a hablarse de dos principios complementarios. En primer lugar está el *purusha*, que es la esencia masculina, el principio del ser u hombre primordial, de cuyo cuerpo salieron todos los seres creados. Es un principio pasivo y equivale al pensamiento abstracto del Absoluto. Se complementa con *prakriti*, la materia inicial, descrita como una potencia del Ser, no como una entidad independiente. Es inconsciente, productora, siempre activa e incesantemente sujeta a movimientos, cambios, modificaciones y transformaciones. Es una sustancia compuesta, constituida por tres cualidades: la bondad, la pasión y las tinieblas. En la materia primordial estas tres cualidades están perfectamente equilibradas entre sí. Posteriormente se manifiesta en distintas proporciones todas las criaturas, lo que determina el carácter de cada una.

Según esta cosmología, el Ser Absoluto se manifiesta en una Creación de duración limitada y que se reabsorbe de nuevo en Él de manera cíclica. De hecho, todo en el universo está sujeto a estos ciclos de tiempo. Es la teoría de las *yuga* o eras, según la cual existen cuatro eras (*Krita*, *Treta*, *Dvapara* y *Kali*) que, al repetirse mil veces, equivalen a un día del dios Brahmâ

(4.320.000.000 años de cómputo humano). Este día de Brahmâ se inicia con la creación, en la que un universo surge del Absoluto y se generan todas las cosas, y termina con la fusión en ese mismo Absoluto, disolviéndose todo tras el proceso de evolución. Viene a continuación la noche de Brahmâ, de igual duración, tras la cual todo vuelve a repetirse.

Durante la manifestación del Absoluto en forma de Creación, lo que hace que se consideren al *purusha* y a la *prakriti* como entidades separadas –cuando en realidad son una misma substancia– es *mâyâ*, la ilusión. *Mâyâ* significa medición, creación o despliegue de formas, cualquier ilusión o engaño de la vista. Constituye el término aplicado a la ilusión de multiplicidad del universo empírico. Los mundos, los diferentes planos de lugar y tiempo en que éstos existen y las criaturas que los pueblan son manifestaciones de la misma realidad y aparecen diferenciados por el juego de *mâyâ*, que sería el aspecto dinámico del Absoluto. Esta percepción de diversidad la produce la ignorancia, pues la realidad es sólo una (el *Brahman-âtman*) y esta ilusión oculta la realidad divina. Esta energía divina negativa ilusiona a la entidad viviente, haciendo que olvide al Absoluto.

Mientras los seres no perciban este engaño y se liberen de la noción de la multiplicidad del Ser, permanecen insertos en el ciclo de existencias, en la rueda de las reencarnaciones causada por la acumulación de acciones que han de tener una reacción. Es el ciclo de nacimientos y muertes, que tiene lugar incesantemente mientras que se cumple la ley de causa y efecto del universo. A esta ley –uno de los principios esenciales del hinduismo– es a lo que se denomina *karma*.

El *karma* es la acción material que ha de atraer una reacción subsecuente, la causalidad, consecuencia de toda acción tanto en el plano físico como en el moral y el intelectual, que actúa sobre el destino de una forma lógica y racional, estrictamente acomodado al mérito o demérito de cada uno. Metafísicamente significa los efectos de la acción, aunque puede ser también las actividades frutivas concretas. Los deseos, aspiraciones, pensamientos y actos del individuo son los que según la ley kármica le vuelven a traer repetidas veces a la vida terrestre determinando la naturaleza de su renacimiento.

Las acciones de los seres son de cuatro clases: puras (que crean un buen resultado o reacción), impuras (de efectos negativos), mezcla de puras e impuras (con efectos eclécticos) y ni puras ni impuras (sin ningún tipo de efectos). Así pues, los seres pueden con acciones meritorias avanzar espiritualmente de vida en vida y eliminar los malos resultados de sus acciones negativas.

Para lograrlo son necesarias innumerables vidas y el concepto de reencarnación o *punarjanma* se convierte, por tanto, en uno de los puntales de esta religión. El transmigracionismo es una obligación autosoteriológica o de propia redención, en virtud de la cual las almas individuales reencarnan

para continuar su evolución hasta llegar a fundirse en el Absoluto. La causa de estas encarnaciones repetidas del espíritu es el apego al mundo. Los anhelos, los sentimientos, las posesiones son una ilusión que produce la sed de vida, que actúa como una fuerza individualizante que impele al hombre a hundirse en la naturaleza ilusoria del mundo fenoménico, haciendo obligatoria la reencarnación. Mediante su encarnación en estas vidas sucesivas, el alma individualizada tiene innumerables oportunidades de perfeccionarse, redimirse, librarse de las consecuencias de sus acciones y salir fuera de la rueda de los nacimientos. Cuando se han eliminado todos los efectos negativos del *karma*, el alma individual obtiene la liberación (*moksha*) y se funde con el Absoluto, es decir, reconoce su total identidad con Él.

A esta liberación del ciclo de las reencarnaciones y a la fusión con el Absoluto se llega mediante el desapego de todo vínculo terreno y la ejecución de actos meritorios, acordes con los deberes específicos de cada casta. Este concepto es el que lleva a la noción de *dharma*, término que se emplea generalizadamente para “religión” pero que, en realidad, significa “deber”.

El *dharma* es la ley que subyace al universo. El concepto engloba todos los deberes tanto morales como religiosos que tiene el hombre. El *dharma* es el problema de la acción en la vida, de lo que el hombre debe hacer, pero no solamente en sus relaciones con los demás, en el orden ético y moral de su comportamiento, sino también en todas aquellas acciones que el hombre debe llevar a cabo para alcanzar la liberación.

Para hacer posible el cumplimiento del *dharma* el hinduismo da una serie de normas y pautas. En primer lugar, el deber no es el mismo para todos los hombres, y es aquí donde aparece el sistema de castas, con sus deberes y obligaciones particulares, que ha venido rigiendo la sociedad india desde antiguo y que hace referencia a la división social del trabajo. Sobre este punto trataré más adelante.

También se divide la vida del hombre en fases religiosas, para facilitar su evolución espiritual. El primero de estos estadios (*brahmachârî*) está consagrado al estudio y a la ascesis. El segundo, el de cabeza de familia (*grihastha*), enseña a enfrentarse con las dificultades de la vida diaria. En el tercer período (*vanâprastha*) el retiro ayuda a desprenderse de los lazos del mundo. El cuarto período (*sanyâsî*) es el de la renuncia más completa.

Los caminos por los que se puede conseguir la evolución son diversos. Sus prácticas reciben el nombre de *yoga*. En primer lugar tenemos el aprendizaje de textos y estudio de teorías filosóficas, el *jñâna yoga* o *yoga* del conocimiento. Se refiere al conocimiento de Dios y de las verdades más altas de la religión: la naturaleza del ser individual y cómo puede reunirse con el Absoluto. Se logra mediante el razonamiento y el discernimiento. Ha de destacarse el hecho de que en la ética hinduista el bien se parangona con el conocimiento o la sabiduría, *vidyâ*. Consecuentemente, el mal es la *avidyâ*, la “nescien-

cia” o ignorancia cósmica, responsable de la no percepción de la realidad y que nos hace desconocer que el mundo es pura ilusión. Para el aprendizaje, la tradición recomienda la ayuda del *guru*, término que define a los maestros en materias religiosas, espirituales e intelectuales, con capacidad para orientar al discípulo en el camino de búsqueda de *moksha*.

Otro camino reconocido es el de la devoción o *bhakti yoga*, la evolución espiritual a través de la devoción amorosa hacia la divinidad. Aquí la religión no aparece como conocimiento de Dios o simple culto rendido de una manera reglamentaria, sino como una participación en lo divino: el fiel llega a Dios por amor. El dios elegido es un amigo al que el devoto se somete. Se recomienda este camino como el más sencillo para aquellos que no se sienten capaces de aprehender al Absoluto mediante la meditación pura. El principio es que el que se abandona en brazos de la divinidad será salvado por su gracia.

Una tercera vía es el *karma yoga*, basado en la acción desinteresada, que hace que el adepto no se beneficie de las consecuencias de sus actos. En este camino espiritual el aspirante busca alcanzar a Dios mediante el trabajo sin apego a los frutos de la acción.

El *dhyâna yoga* es la práctica de la concentración. Es la meditación espiritual, la concentración de todos los pensamientos en un objeto. Establece las diferencias más notables entre los componentes mentales y espirituales del ser humano y es el grado que permite dar el paso hacia la liberación.

El *abhyâsa yoga* es la técnica de evolución espiritual que se consigue mediante la práctica religiosa sistemática y continuada y mediante la *pûjâ*, la adoración ritual de las imágenes, por medio de la cual el devoto busca la comunión con lo divino. Puede hacerse en público o en privado y los elementos que la constituyen varían según el dios al que se reverencia. Cuando se trata de una solemnidad oficial es el sacerdote quien la dirige. La gente aporta sus ofrendas y los ritos y plegarias son llevados a cabo por los brahmanes. Esta adoración puede hacerse de diversas maneras más o menos complicadas cuya explicación se encuentra en los textos. Este forma de perfeccionamiento está ligada al concepto del sacrificio, puesto que el *rita*, –la regularidad del cosmos, el orden cósmico y la ley inalterable del universo– está en correlación en el dominio humano con el orden del sacrificio y el proceso ritual reproduce el del universo. Si el sacerdote, en nombre del género humano, lleva a cabo correctamente el sacrificio, puede controlar las fuerzas del cosmos.

El *mantra yoga* es un sistema de perfeccionamiento espiritual que consiste en meditar sobre algunos sonidos mágicos. Esta vía se basa en la repetición de fórmulas sagradas con el nombre esencial de la divinidad. Sirve para librar a la mente de la concentración en el mundo material. Relacionado con él está el concepto de *mandala*, cosmogramas o representaciones en diagramas geométricos del universo, empleadas para la meditación. Contienen el

espacio sagrado que es simbólicamente un microcosmos del universo. Se emplean como ayuda para la concentración y la meditación. Si se consigue la suficiente concentración en ellos, interiorizándolos, se pueden controlar las fuerzas sutiles de la naturaleza.

El *hatha yoga* es una escuela que da primacía a las actividades físicas y al control de la respiración, con el fin de obtener determinados poderes sobrenaturales o *siddhi*. Es la técnica preparatoria para poder iniciarse en todas las demás formas de *yoga*, siendo el camino más físico de todas las variedades. No hace distinción especial sobre el cuerpo y la mente, sino que considera a ambos como manifestaciones de la misma fuerza vital. Da paso al *râja yoga*, que se ocupa del esfuerzo de purificación y vacío mental preparatorios de la liberación. Es un nivel superior en el que se implica directamente la mente y permite completar el ascenso a través de las ocho fases tendentes a conseguir la fusión del *âtman* con el *Brahman*.

Todas estas prácticas incluyen tres nociones también fundamentales. La primera es *vairâgya*, el desapego de la materia y de las actividades mundanas, la renunciación y dedicación de la mente a lo espiritual. Implica una indiferencia total a las cosas agradables del mundo. A los renunciantes se les denomina *sâdhu*, que significa “bueno”. Es un término usado generalmente como referencia a un asceta que cree plenamente en la ilusoriedad del mundo fenoménico, lo que le hace renunciar a él y llevar una vida de penitencia para expiar las acciones del pasado y librarse de la necesidad de sucesivas reencarnaciones.

La segunda noción es la de *tapas*, el fervor, calor de penitencia o mortificación. Es la acumulación de energía concentrada, obtenida mediante prácticas ascéticas y que puede conducir a la liberación. Es el objetivo de los ascetas silenciosos dedicados a la soledad y a la contemplación como técnicas para conseguir la liberación.

La tercera noción común a todos los caminos de *yoga* es la de *ahimsâ* o no violencia y que consiste en el principio de respeto por toda criatura viviente, siendo la base del tradicional pacifismo indio.

Estos son los postulados esenciales del hinduismo. Ahora bien, ¿cómo transforman a los que creen en ellos?

El principal de entre todos ellos es el de la unicidad del ser. En la *Bhagavad Gîtâ*, libro canónico del hinduismo, se lee: «Lo que existe no puede dejar de existir y lo que no existe no puede llegar a existir.» Es difícil decirlo con menos palabras o más precisas. Todo lo que hay es uno y lo mismo. El razonamiento que lleva a esta verdad es sencillo y los hindúes lo conocen perfectamente. No puede surgir algo de la nada. Por lo tanto, lo que es, fue siempre. Si no tuvo principio, no puede tener fin. Por ello, lo que es, es eterno. Si algo lo limitara, si hubiera un segundo algo, tendría fin. Por ello sabemos que no hay nada más. Lo que es, es eterno, infinito y uno. Casi con

estas mismas palabras el presocrático Metrodoro de Kio afirmó esta misma verdad.

Tenemos entonces la primera diferencia. Oriente es unicista. Occidente (y sus creencias) son dualistas. Pero el dualismo es un error. Es una manera de entenderse y funciona en términos cercanos. La mente limitada del hombre está cómoda en las divisiones dualistas: Dios, como algo separado de la creación; el espíritu, como algo separado de la materia; el bien, como algo separado del mal. Pero el hindú sabe que, en último extremo, esto no es así y obra en consecuencia. Es total y puramente panteísta y cree que todo lo que es, es Dios, o la fuerza, o la energía, X, o como se le quiera llamar. Y esto determina su relación consigo mismo y con la naturaleza.

Paras empezar, se siente parte de la naturaleza divina y sabe que todas las demás cosas lo son. Lo son también los animales, las plantas, las rocas; todo lo que es, es Dios. Recordemos lo que dijo Séneca en su obra *Quaestiones naturalis*: «Quid est deus? Quod vides totum et quod non vides totum.» (¿Dónde está Dios? En todo lo que ves y en todo lo que no ves.) Esta visión lleva al hindú al pacifismo, o sea a respetar la vida en los demás, a considerar a los animales como parte de ese ser divino, a tener una actitud de reverencia hacia el mundo vegetal y mineral (una actitud puramente ecologista, diríamos) y, sobre todo, a sentirse contento en el universo, que no es en absoluto un valle de lágrimas donde hemos venido a sufrir por el capricho cruel de un dios supuestamente bueno, sino que es una parte de él.

Convendría aclarar aquí que este unicismo panteísta no ha de considerarse un producto impreciso de una mística vaga. Todo lo contrario. El misticismo no es sino una parte infinitesimal de lo oriental. Estamos hablando de un pensamiento puramente científico y racional, de una explicación del universo que podrá no ser verdad, podrá no ser la acertada, pero que es a lo máximo a lo que podemos llegar con el instrumento que poseemos para conocer las cosas: nuestra mente y nuestra razón. Y en cuanto a la base científica del pensamiento hindú, se está reconociendo cada vez más, a medida que avanza la física y se estudian conceptos como los átomos, de los que existía noción en la India hace milenios. Recuérdese también que es la filosofía india la que proporciona el concepto de cero, el concepto de vacío, tan necesario para el progreso matemático. Pero daré un ejemplo mucho más contundente de esto. La palabra que se emplea para denominar a ese ser que lo es todo, del que todos formamos parte y que todo lo abarca es *Brahman*, como ya he dicho. El *Brahman* lo es todo y todo es *Brahman*. No hay nada que esté fuera de él. Y, para entendernos, hemos traducido ese concepto con diferentes nombres. Le hemos llamado Dios, le hemos llamado el Ser Supremo, le hemos llamado el Espíritu Universal, le hemos llamado el Absoluto. Todos son nombres útiles, funcionales, que sirven para denominar a eso que lo es todo. Pero si analizamos precisamente la etimología sánscrita del término nos encontramos con

una sorpresa. En lugar de un concepto abstracto hallamos una raíz precisa: *brih*, que significa ‘expandirse’, ‘crecer’. Dios, el Ser no es sino «lo que se expande» o sea, el universo tal y como lo conocemos, tal y como la ciencia más precisa nos dice que es. Esto es prueba de la base altamente científica de la doctrina de la que tratamos.

El dualismo occidental conduce a la lucha y al enfrentamiento. Los ángeles combaten a los demonios y el que está de parte de Dios, lucha contra el diablo. El islamismo combate al cristianismo y éste le devuelve su odio. Los católicos combaten a los protestantes y éstos se subdividen a su vez en sectas opuestas. Esto no es maldad, sino algo inherente a la división dualista de las cosas. El unicismo, por otra parte, lleva a la unidad y a la concordia, porque todo lo que es diferente es sólo aparentemente diferente o sólo temporalmente diferente. Por eso, el hindú, ante lo distinto ejerce una postura de comprensión que le hace aceptar un camino diferente pero que, en algún momento, convergirá con el suyo. Esto lleva a una aceptación de las otras religiones. Todos los caminos son buenos y cada camino es adecuado para la gente que lo sigue. Todas las religiones son verdaderas y están en función del temperamento de sus creyentes. Unas pueden ser más avanzadas que otras, porque los seres humanos no están todos en el mismo grado de evolución espiritual, pero todas son válidas y todas tienen cabida en el marco del hinduismo. Veamos un ejemplo.

En la tradición hindú se cree en los dioses. Éstos no son el Ser Supremo, sino unos seres que forman parte del universo y que están por encima de los hombres en sabiduría y poder, de la misma forma que el hombre está en sabiduría y poder por encima del gusano de seda. Y se cree que, para ayudar a la evolución, los dioses encarnan entre los hombres de tiempo en tiempo. Cuando la tradición cristiana afirma que un tal Jesús, que era dios, encarnó para salvar, para guiar o para enseñar a los hombres, el hindú encuentra esto como lo más natural del mundo, lo acepta sin ningún reparo y automáticamente coloca a Jesús en su panteón de dioses encarnados en el mundo para guiar a los hombres. Para un hindú, el cristianismo es totalmente verdad. Sin embargo, para un cristiano, la encarnación de Jesús es verdadera, pero las encarnaciones de Rama o la de Krishna, en las que creen los hindúes, son totalmente falaces. Ésta es la diferencia entre una doctrina amplia y acogedora y otra estrecha y excluyente.

Pasemos al siguiente punto filosófico, el del evolucionismo espiritual. ¿Cuál es la función del hombre, de ese ser individual que es Dios, que es parte de Dios y que, sin embargo tiene una noción separada de sí, un grado mental y evolutivo, unos problemas y unas circunstancias? La finalidad del ser individual es llegar a comprender plenamente y de verdad esto que puede saber intelectualmente: que él es dios, que es parte de todo, que todo es uno y lo mismo y que las diferencias son sólo aparentes, son *mâyâ*, son ilusión

engañoso. En resumen: la finalidad del hombre no es ética, sino epistemológica. No estamos en este mundo para ser buenos, sino para aprender.

Éste es uno de los principios en que más se diferencian los hindúes de los occidentales. Tienen, obviamente, una visión más egocentrista del mundo. La manera de contribuir al desarrollo del universo no consiste en ayudar a los demás, sino en ayudarse uno mismo, evolucionar uno mismo precisamente para no ser una rémora en el desarrollo conjunto del universo. Los actos que se hagan por los demás tienen un valor ético indudable en la medida que perfeccionan al que los ejecuta, pero no son una finalidad *per se*.

La evolución espiritual es totalmente personal. Cada persona, al crear su propio *karma*, sufre o goza de las consecuencias de sus acciones. No se puede, por tanto, interferir en el destino de las otras personas. Cada uno ha de aprender sus propias verdades de forma totalmente individual. Esto hace al hindú indiferente hacia los sufrimientos del prójimo y, obviamente, le aleja del cristianismo. Si un hindú ve a alguien sufrir, considera que ese alguien se ha ganado su sufrimiento con sus malas acciones anteriores. Si da de comer al hambriento, hace efectivamente una acción meritoria para sí mismo. Su caridad y compasión son elementos buenos que le producirán un buen resultado a él. En cuando a la persona que pasa hambre, la pasará indefectiblemente. Si no ese día, en otra ocasión. Podemos aplazar el sufrimiento ajeno, pero no evitarlo.

Esta aceptación puede conducir a lo que en Occidente consideraríamos falta de compasión o de caridad y también excesivo conformismo ante la vida. Tiene, sin embargo, sus puntos positivos. El hindú no es proclive a la envidia. Si una persona tiene más salud, más riqueza o mejor posición social que él, es porque se lo ha ganado con sus buenas acciones en vidas anteriores. Entre los hindúes, aunque se pueda decir otra cosa, casi no existe el odio de clases. Los pobres no culpan a los ricos por su pobreza. Igualmente, los enfermos no culpan a un dios caprichoso que les ha elegido a ellos para destinarles al sufrimiento. ¿Cómo justificar en el contexto occidental el nacimiento de un niño con una enfermedad mortal? ¿Por qué un ser que aún no ha pecado –si nos atenemos al modelo cristiano– debe sufrir? ¿Su enfermedad es fruto del azar o del capricho de un dios teóricamente bueno y amante? En el marco del hinduismo esta incongruencia no se plantea. La existencia del niño no ha comenzado ahí. Es un espíritu reencarnado que ha cometido actos en sus existencias anteriores, por los que ahora paga. Al existir una causa contingente, no cabe la desesperación.

La noción de reencarnación, como vemos, modifica de una manera radical la concepción de la vida. Y también de la muerte. El símil más empleado es el de la persona que cambia de ropajes. De esa manera, el alma eterna cambia de cuerpo cada cierto tiempo. La muerte no es sino un cambio de forma. O, para decirlo de una manera más occidental, nada muere en

realidad en el universo, puesto que la energía que somos (más o menos concentrada) ni se crea ni se destruye, sólo se transforma. Por ello el hindú no teme a la muerte en sí. Ésta puede provocar pena, por el abandono de lo querido, o cierta aprensión por el trance físico que supone, pero no obsesiona al hombre, como lo ha venido haciendo desde antiguo en el mundo occidental. Así, se considera que la muerte es un paso en la evolución y no se siente tanto la pérdida de los seres queridos, que, al morir, dejan este mundo, pero viven indudablemente en otro. Nadie sufre condenación eterna, no hay fuegos ni estados de conciencia con remordimientos, sino otra vida con nuevas oportunidades. Aunque nuestras malas acciones nos provoquen sufrimientos, siempre se puede mejorar y avanzar. Nunca hay nada perdido y, sobre todo, no se depende del capricho de ningún ser superior. Todos tenemos en nosotros la capacidad de redimirnos.

Aparte de la muerte, cambia, obviamente, el concepto del tiempo. Cuando se cree disponer de miles de vidas futuras para evolucionar, se vive más pausadamente, se puede emplear el tiempo en muchas más cosas. Si hay algo eterno o que lo parezca, es el tiempo. Pero éste no es lineal, como en Occidente. De igual manera que en el sueño se condensa el tiempo exterior, puede suceder en la realidad. La misma reacción causa-efecto del **karma** puede no ser lineal. Si el tiempo es relativo, si no existe en realidad pasado, presente y futuro, quizá las vidas que vivimos no son lineales, sino paralelas. Quizá pagamos ahora por un pecado que no cometeremos hasta más tarde. En cualquier caso, no podemos saber cómo funciona esta ley y, por tanto, todo es posible y cualquier elucubración debe ser considerada con respeto.

Además, en el transcurso de las diferentes vidas, los seres evolucionan. El hombre no es, evidentemente, el centro del universo, sino una de sus formas. E igualmente que hay seres inferiores a él, los habrá superiores. Superhombres, ángeles, semidioses, dioses, son conceptos que pasan a ser no sólo posibles, sino más que probables. No hay, por tanto que rechazar nada: los dioses pasados y presentes pueden ser ficción o realidad. Pero, no nos engañemos, son sólo seres superiores a nosotros, sujetos por las mismas leyes contingentes del universo. No se les ha de confundir con ese Dios que lo es todo. El politeísmo no está reñido con el panteísmo, al contrario. ¿Puede haber por tanto dioses –da igual que nos refiramos a Vishnu, Alah, Yaveh, Júpiter u Osiris– que dominen en parte los destinos de los humanos y les ayuden si quieren y escuchen sus oraciones? ¿Por qué no? Es perfectamente posible y de ahí el respeto de los hindúes por los dioses de los demás. El error es confundir a estos seres superiores con el Ser que lo es todo, pero, mientras no se pierda de vista esa perspectiva, nada hay de malo en creer en ellos y adorarles como nos plazca. Y si algún dios ha dejado de ser adorado, como el caso de los dioses griegos, por ejemplo, es porque ese dios habrá hecho algo mal y, en castigo, ha perdido a sus devotos.

En cuanto al deber, al *dharma*, es distinto para cada uno. Al más evolucionado se le exige, lógicamente, más. Cada uno de nosotros tiene unas obligaciones para consigo mismo y para con los demás. El sistema de castas (división, como ya he dicho, del trabajo) hace que el deber del guerrero sea combatir y el del maestro, enseñar. Este esquema social (muy criticado por Occidente) ha venido funcionando durante milenios, tiene una clara razón de ser y determina de manera radical el *ethos* oriental, por lo que hemos de detenernos en él, ya para finalizar.

El sistema de castas es un método de estratificación social mediante grupos formados por descendencia y perpetuados mediante matrimonios endógamos y ocupaciones tradicionalmente hereditarias. Este sistema cumple una función eminentemente práctica y utilitaria. Su propósito inicial no era dividir a los hombres, sino unir a diferentes razas en un todo social compacto que les permitiera vivir en armonía y en un estado de paz y prosperidad. Antes de la llegada de los arios todas las funciones sociales se hacían en la India de forma conjunta, pero los arios tenían un estamento íntimamente ligado a una función social y laboral específica e intentaron romper con la estructura tribal en aras de la productividad y la prosperidad. Predominó entonces la noción de la preponderancia de la habilidad y la sociedad comenzó paulatinamente a dividirse según las ocupaciones de sus miembros. El inicio de la especialización, la división del trabajo es considerada antropológicamente como el comienzo de la cultura, luego los fundamentos del sistema de castas eran, en principio, sabios.

La particularidad india es que las profesiones están ligadas a la condición natural del nacimiento, a una distribución genética de las habilidades y, consecuentemente, de especialización en el trabajo. El indio está dominado por una interpretación mágica de la naturaleza y cree que la capacidad para ejercer una función va adscrita a la sangre. Sólo podrá ser buen guerrero el hijo del guerrero y buen hortelano el hijo del hortelano.

Para asegurarse la continuación de este sistema social, los legisladores religiosos de la antigüedad lo relacionaron de forma artificial con principios religiosos, para asegurarse de que se respetara. De ahí surgen las nociones de castas superiores o inferiores. He de hacerse notar, sin embargo, que estas razones funcionan a un nivel religioso muy primitivo y no se pueden considerar como ortodoxia hindú. El hinduismo es totalmente panteísta y preconiza, como ya hemos visto, que todo es una sola y única sustancia en donde no hay ni puede haber distinciones. El sistema de castas es un método de trabajo para la vida de este mundo, pero considerar en él superioridades o inferioridades en virtud de su origen divino es un postulado totalmente erróneo y está en contra del principio superior del universo.

La relación que sí existe entre las castas y la religión se enmarca dentro del concepto de *karma*, esto es: de la ley de causa y efecto, que nos hace

disfrutar o sufrir el resultado bueno o malo de nuestras acciones. Como evidentemente no todas las profesiones son igualmente agradables y como muchos trabajos son innegablemente penosos, el hindú tiende a achacar a su *karma*, bueno o malo, su nacimiento en el seno de una familia dedicada a una profesión más o menos de su agrado. El alma encarna dentro de una casta determinada siempre debido al comportamiento observado en existencias anteriores. En esa casta habrá de permanecer hasta la muerte y cada uno ha de cumplir con la máxima perfección posible las obligaciones de esa casta específica. Sólo así podrá evolucionar. De esta manera, lo que parece una terrible institucionalización de la desigualdad se convierte en un incentivo para provocar el deseo de superar el mundo y en un medio de pacificar a la sociedad. Ésta es la razón de que en la India no se produzcan disturbios sociales ni grandes descontentos en la sociedad, sintiéndose todo el mundo resignado –si no totalmente satisfecho– con su cometido. Esta actitud de seguro no gustará a muchos, pero es una opción mucho más pacífica que la del soliviantado Occidente, en donde todo el mundo pide más, donde se exige sin cesar más remuneración y menos horas de labor y en donde, en definitiva, casi nadie está contento con su trabajo.

Esencialmente el sistema de castas consiste en una división cuatripartita de la sociedad. Cada casta es complementaria de la otra y ninguna superior o inferior, cada una de ellas tan necesaria como las demás para la entidad total del hinduismo. Básicamente son cuatro grandes grupos con múltiples subdivisiones. Están en primer lugar los *brâhmana*, los brahmanes, dedicados a la religión y –no lo olvidemos– a la ciencia. Es la clase social no sólo de los sacerdotes, como muchas veces se ha dicho, sino también de los científicos, los docentes y, en general, los intelectuales. A continuación está el estamento de gobierno, los *kshatriya*, guerreros, gobernantes y administradores, que son los que se encargan de velar por la seguridad y por el mantenimiento del orden y las tradiciones. En tercer lugar están los *vaishya*, dedicados principalmente a la agricultura, la ganadería, el comercio y a las ocupaciones generales equivalentes a las de la clase media. Por último tenemos a los *shûdra*, que se ocupan de la artesanía y también del trabajo del campo, así como de todas aquellas ocupaciones que en nuestra terminología de hoy quedan agrupadas bajo el nombre genérico de “sector servicios”.

Estos cuatro grupos se subdividen en infinitud de subcastas que, a su vez, se mezclan entre sí, formando una sociedad compleja. En la India actual hay catalogadas tres mil de estas subdivisiones. La práctica general, basada en motivos culturales y físicos, aconseja el matrimonio con gente de la misma casta, pero no de la misma subcasta. Así se preserva la identidad de habilidades, costumbres y gustos, sin riesgo de imperfecciones genéticas. El matrimonio entre gentes de distinta casta está mal visto socialmente, pero no está en absoluto prohibido, como a veces se afirma, y siempre ha tenido lugar

en la India, en mayor o menor grado según el momento y la región. Hay que añadir que el reparto de ocupaciones es totalmente flexible y alguien de una casta concreta puede ejercer oficios correspondientes a otra casta. De hecho, en la sociedad india actual esta llamémosle anomalía se ha convertido en la regla general.

Pero pasemos al punto candente, el que más se critica en Occidente, que es el de la superioridad de unas castas sobre otras. En el origen se trata tan sólo de una división de ocupaciones. Pero estas ocupaciones se jerarquizan, por así decirlo, ellas solas, debido a su relación con los valores que los indios consideran tales. Por ejemplo: la higiene, pues ciertas labores implican mancharse para ejecutarlas o entrar en contacto con elementos impuros. O el pacifismo, pues en determinados oficios hay que ejercer violencia sobre seres vivos. Así se llega a una noción de clases superiores. Pero estas superioridades e inferioridades son relativas y meramente funcionales para la sociedad mundana, no afectan al desarrollo espiritual.

Como vemos, el avance espiritual no es privilegio de los brahmanes, como lo prueba también el hecho de que cualquier persona de cualquier casta pueda ser un maestro religioso venerado, que enseñe a los demás. De hecho, cuanto más baja es la casta, más fácil les es a sus miembros el cumplir adecuadamente sus deberes religiosos, puesto que estos deberes son significativamente menores. Cuanto más alta es la casta, más restricciones tiene que cumplir y, por ejemplo, el consumo de alcohol o estupefacientes, que sería un pecado grave para un brahmán, no es pecado para un *shûdra*, para con quien el sistema es menos riguroso. Las dos primeras castas tienen absolutamente prohibido dedicarse a la usura, mientras que se acepta sin reparos en la tercera casta. Obviamente, una casta superior goza también de más respeto. El mayor crimen que se puede cometer en este mundo es el asesinato de un brahmán, pero también el brahmán tiene la obligación estricta de mostrarse siempre amable y correcto con todas las otras castas y ayudarlas en todo lo posible.

Veamos los méritos y deméritos de este sistema que determina la vida india. Sus consecuencias positivas fueron que ayudaron a la preservación de la religión y la cultura, contribuyeron a un desarrollo positivo del clan, dividieron eficazmente el trabajo en la sociedad, llevando a una mayor productividad y a una mínima competencia y dieron una seguridad gremial al trabajador. Y sus consecuencias negativas más importantes fueron que produjeron una debilitación del poder militar, crearon una situación de envidias entre grupos sociales y, eventualmente, de explotación y, por último, condujeron al desarrollo de la intocabilidad, el fenómeno de repudia social que tiene lugar cuando alguna persona transgrede de manera drástica las normas de convivencia. El sistema de castas está modificándose con el influjo de Occidente, pero previsiblemente seguirá siendo el sistema social que impere en esa zona del mundo durante todavía mucho tiempo.

Éstas son, en definitiva, algunas de las constantes de más importancia que hacen al hombre oriental tan diferente del occidental. Sus teorías pueden parecernos extremas, pero, como he intentado hacer ver, explican algunas de las cuestiones eternas que en Occidente no hemos conseguido resolver. Su coherencia y cohesión han servido de lazo de unión entre gentes de muy diferente etnia, lengua y substrato social como las que conviven en la península indogangética. No se puede asegurar que la espiritualidad oriental tenga las respuestas correctas, pero así se lo ha parecido a muchas gentes a lo largo de muchos siglos. Como se preguntaba William Somerset Maugham:

¿Cuál es el extraño instinto que obliga al hombre a ir a Oriente en busca de la paz? ¿Es sólo una rara intuición? ¿Es el inconsciente colectivo de que por Oriente sale el sol? ¿Conoce Vd. a alguien que haya ido a Nueva York en busca de la paz?

SINGULARIDAD DE LA CULTURA ISLÁMICA

Por RAFAEL RAMÓN GUERRERO
Universidad Complutense. Madrid

Desde hace aproximadamente unos veinticinco años y por razones múltiples, agravadas por los sucesos ocurridos en la ciudad de Nueva York el 11 de Septiembre de 2001, el Islam ha adquirido una gran actualidad. Se habla mucho de él y, sin embargo, la mayoría de las veces que el Islam es mentado en los medios de comunicación se percibe la existencia de un gran desconocimiento sobre su naturaleza, que afecta no sólo a las circunstancias concretas por las que atraviesa el mundo árabe e islámico actual, sino también, especialmente por la importancia que tiene para comprender el momento presente, a los orígenes mismos y al desarrollo y evolución del Islam a lo largo de su historia. En general, es visto como un peligro para la civilización occidental.

Pero no se piense que se trata de una nueva situación. Gran parte de la actitud negativa que Occidente tiene hacia el Islam y los musulmanes es resultado del antagonismo que los cristianos medievales mantuvieron hacia el Islam tras la presencia de éste en el Mediterráneo y en la Península Ibérica, donde habían creado la entidad política llamada al-Andalus. Visto inicialmente como un espejo del Cristianismo, se le aplicaron nociones y conceptos que le eran totalmente ajenos y que llegaron a desfigurar por completo su verdadera realidad y naturaleza. Por ejemplo, en la *Chanson de Roland* el poeta presenta a los musulmanes como rindiendo culto a una trinidad de personas, Mahoma y dos demonios, Apollin y Tervagante. Parece como si el hombre medieval fuera incapaz de concebir otra religión fuera de su propia imagen¹. Pedro Alfonso de Huesca, a comienzos del siglo XII, indicaba que era suficiente impugnar la moral de Mahoma, los orígenes paganos del culto musulmán y la dudosa transmisión del texto del Corán para probar que el

¹ Cf. J. Tolan (ed.): *Medieval Christian Perceptions of Islam: a Book of Essays*, Nueva York, 1992. Ph. Sénac: *L'Occident medieval face à l'Islam. L'image de l'autre*, París, Flammarion, 2ª ed. 2000.

Islam es falso². Poco después, aquella “visión apocalíptica del Islam”³ que se había ido formando antes del siglo XII, fue sustituida paulatinamente por unas incipientes tentativas de comprenderlo, limitadas primeramente a determinados aspectos de la civilización islámica o al mero afán apologético de “conversión de infieles” y sólo más tarde a un conocimiento mayor de ella, tal como sostuvo el mallorquín Ramón Llull, al afirmar que la mejor manera de convertir a los infieles era por medio del aprendizaje de las lenguas, influyendo en que el Concilio de Vienne (Francia)⁴, celebrado en 1312, adoptara el acuerdo de crear cátedras de árabe, hebreo, griego y siríaco en distintas Universidades.

Hoy el antagonismo religioso se ha trasladado al ámbito político como resultado de las tensiones actuales entre el mundo occidental y el islámico. Así, en Occidente se asocia al Islam con el terrorismo y fanatismo religioso, con un Islam activamente comprometido en una guerra santa. Pero este Islam sólo corresponde a una minoría de musulmanes. El hombre moderno, como antes el medieval, sólo entiende el Islam desde los parámetros establecidos y reconocidos como válidos en el mundo occidental, sin percatarse de que no es necesario perder, ni hacer perder, la identidad cultural para alcanzar las cotas de modernidad exigibles en el día de hoy. Muy pocos occidentales son conscientes del gran papel jugado por el Islam en el perfeccionamiento y prosperidad de la civilización humana; menos aún son los que saben que el Islam fue durante muchos siglos el centro desde el que irradiaron las ciencias, el saber y las artes.

Sólo comprendiendo esto, volviendo al Islam original, percibiendo su naturaleza verdadera, conociéndolo en sus desarrollos históricos, entendiendo que no es sólo una religión, sino algo más, es cuando se podrá apreciar al Islam en su realidad y se podrán admitir muchas actitudes musulmanas que hoy son juzgadas desde una perspectiva errónea; sólo entonces se podrá conocer cuál es la singularidad de la cultura islámica y cómo ella fecundó, mucho más de lo que se supone, la propia civilización occidental.

Porque Oriente y Occidente parecen oponerse a menudo. Se ve como un hecho normal enfrentar las costumbres propias de la civilización occidental a las orientales, llegándose incluso a suponer que ambas civilizaciones son irreductibles. Sin embargo, la propia historia occidental muestra sin duda alguna que su más primitiva forma de civilización y de cultura debe mucho al oriente. Grecia creó la ciencia y el pensamiento sobre cimientos orientales.

² Pedro Alfonso de Huesca: *Diálogo contra los judíos*, Huesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 1996, introducción por J. Tolan, p. XXXII.

³ Expresión de G. C. Anawati: “La rencontre de deux cultures en Occident au Moyen Age: Dialogue Islamo-Chrétien et activité missionnaire”, *Estudios Lulianos*, 29 (1989) p. 159.

⁴ Cf. B. Altaner: “R. Lullus und der Sprachenkanon des Konzils von Vienne”, *Hist. Jahrbuch*, 53 (1933) 190-219.

La pervivencia del saber griego en Roma durante los primeros siglos de la era cristiana fue tan precaria, que difícilmente habría podido sobrevivir si no fuera por lo que el notable historiador de la ciencia, George Sarton, llamó la tercera gran oleada de sabiduría oriental⁵, la procedente de Arabia y Persia, cuyas civilizaciones, aunadas por el impulso del Islam, se convirtieron en creadoras de saber, explicándose la vitalidad y aptitud de la nueva civilización islámica a partir del injerto de lo árabe con lo persa, fecundado poco después con la presencia de lo griego. Sin olvidar, además, olvidar que del Islam el propio Occidente recibió elementos de su anterior patrimonio antiguo. El Islam fue el elemento que hizo posible la aparición y desarrollo de la nueva gran civilización que se extendería a lo largo del Mediterráneo y que tendría, a la larga, unos frutos muy considerables.

1.- EL ISLAM Y SUS ORÍGENES

El término *Islam* es tan complejo como su propia historia. No entender su complejidad implicaría reducirlo a una cualquiera de sus manifestaciones y, por tanto, verlo sólo de una manera parcial, sin comprender su rica y productiva diversidad.

Históricamente, el Islam nacía a comienzos del siglo VII, en una época en la que nada hacía suponer que los habitantes de la Península Arábiga llegaran poco después de la muerte del Profeta a convertirse en un pueblo conquistador y creador de una gran civilización, unitaria a pesar de los diversos ambientes y niveles culturales en que floreció.

El Islam ofreció desde sus orígenes una visión del mundo que se fue ampliando a lo largo de los primeros siglos de su expansión y que fue seguida en sus grandes líneas por sus fieles. Una visión del universo que implicó, desde sus mismos inicios, una concepción religiosa de la humanidad, una determinada noción política en la que se trata de las relaciones de los hombres entre sí y de ellos con Dios y, en fin, una amplia y creadora visión cultural de la realidad, que permite conocer, estudiar y transformar el entorno en que vive el hombre.

Para la mayoría de los occidentales, el Islam, como el Judaísmo y el Cristianismo, es una religión. Esto es cierto en principio, porque la acepción primera y primordial del término “Islam” es la de una religión que se ve a sí misma como el desenlace final y definitivo de un proceso por el que Dios se manifestó a la humanidad y le comunicó cuál era su voluntad respecto a ella. Pero el Islam es algo más: desde sus orígenes tuvo que ver necesariamente con una comunidad con su poder político, sus instituciones y su cultura, con sus modos de vida, sus modelos de comportamiento, de hábitos y de costum-

⁵ “Oriente y Occidente en la historia de la ciencia”, *Al-Andalus*, 2 (1934) 276.

bres, sus normas éticas y su idea del hombre. El Islam entonces ha de ser entendido también como una normativa política y moral que regule la vida en una comunidad de creyentes. Pero del Islam se habla también como lugar o espacio geográfico, el ocupado por la *dâr al-Islâm*, según el término usado en derecho islámico que alude a la zona habitada por los pueblos en los que se propagó y pervivió la religión islámica. Todos estos sentidos no son independientes los unos de los otros, sino que están íntimamente involucrados: el Islam como religión es en sí mismo una estructura política, con sus instituciones y cultura, que se ha desarrollado y evolucionado a lo largo de una geografía determinada y de una historia, la suya propia. De hecho, se ha definido como un “modo de vida”⁶, con tres aspectos: el religioso, el político y el cultural, que se sobreponen e influyen mutuamente.

Como religión, el Islam está basado en un Libro revelado por Dios, el *Corán*, y en una Tradición que se atribuye al profeta Mahoma. Los creyentes la consideran como la única que merece realmente este nombre: «Ciertamente, para Dios la religión es el Islam» (*Corán*, 3,19). Está basada en dos principios: la afirmación de la absoluta unicidad de Dios, el *tawhîd*: «Vuestro Dios es un Dios único. No hay más dios que Él» (*Corán*, 2,163), y el reconocimiento del Juicio Final, para el que el hombre debe estar preparado. El primero es el que da sentido a todo el Islam y el que determina la validez del segundo, puesto que manda al hombre vivir de acuerdo con la existencia de ese Dios Uno y Único. Como religión, el Islam es el punto final de un proceso por el que Dios se ha revelado a la humanidad. El propio *Corán* la presenta como la religión que perpetúa y consolida el monoteísmo absoluto de Abraham: «Luego te hemos inspirado: Sigue la religión de Abraham» (*Corán*, 16,123).

Esta religión nació en una sociedad en la que no existía ningún tipo de Estado. Quizá por ello el Islam se configuró como una comunidad, dirigida tanto a los árabes coetáneos del Profeta como al resto de los hombres, según se lee en el Libro: «Amonesta a los miembros más allegados de tu tribu» (*Corán*, 26,214). «Di: ¡Hombres! Yo soy el Enviado de Dios para todos vosotros» (*Corán*, 7, 158). A todos ellos les dio a conocer que el *Corán* es la Palabra misma de Dios revelada al Profeta, que Dios es Uno y Único, Creador, Señor, Juez, a cuya voluntad ha de someterse todo hombre: *Islâm* quiere decir “sumisión” y *musulmán* es “el que se somete a la voluntad de Dios”, “el que se pone en manos de Dios”, indicando el sentimiento de dependencia en que se encuentra el hombre ante un poder ilimitado al que debe abandonarse. Tal es la raíz que inspira todas las manifestaciones de esta religión, sus ideas, sus preceptos, sus normas y su culto.

Dios rige no sólo la vida y conducta de cada hombre, sino también la

⁶ Es el título de la obra de Ph. K. Hitti: *El Islam, modo de vida*, Madrid, Ed. Gredos, 1973.

vida y conducta de todos los hombres en sus relaciones mutuas, esto es, la estructura social en su totalidad, a través de la Ley que dio a conocer y reveló a su Profeta y que convierte al Islam en una realidad en la que se insta a los hombres a vivir en comunidad. Mahoma fue el encargado por Dios de instituir «la mejor comunidad que se ha hecho surgir para los hombres» (*Corán*, 7, 158) (*Corán*, 3,110). Esta comunidad es la *Umma*. En muchos versículos coránicos la doble vocación del Islam, la religiosa, centrada sobre Dios, y la comunitaria, vuelta hacia la vida del hombre en sociedad, estaba ya esbozada. Fue la voluntad divina la que dictó la Ley por la que esta comunidad se debía conducir, habiéndose de cumplir en individuos y Estado. Es la razón por la que en el Islam religión y política son indisolubles.

La *Umma* se configuró pronto como una la “Ciudad musulmana”. Se trata de una comunidad “teocrática”, en la que el poder político está reservado a Dios y es administrado por el Profeta y sus sucesores, dependiendo entonces el poder temporal del espiritual; la única autoridad verdadera es Dios, a quien pertenece todo poder. Es también igualitaria, porque «todos los creyentes son hermanos» (*Corán*, 49,10). Y, en fin, es laica, porque hay ulemas, doctores de la ley, pero no hay sacerdocio ni clero, como los hay en el Cristianismo⁷. Al estar vinculada a la historia real de los hombres, esta comunidad exigía una *siyâsa*, una política, un régimen político en el sentido de un sistema de gobierno, donde la única ley existente, la religiosa (*šarî‘a*), tenía que ser a la vez la ley civil de origen divino regidora de todas las manifestaciones de la vida humana, tanto en su aspecto individual como social y político. La comunidad se definiría, entonces, por la universalidad de su ley y no por rasgos lingüísticos⁸ o étnicos: los miembros integrantes de la *Umma* no se hallarían vinculados ya, como hasta ahora lo estaba cualquier grupo social, por relaciones y lazos de sangre, de nacimiento o de parentesco, sino única y exclusivamente por los vínculos de la religión. El carácter de miembro de una comunidad política fue definido entonces en términos religiosos.

Las enseñanzas contenidas en el *Corán* constituyeron un cuerpo doctrinal que se convirtió en la primera de las fuentes de la religión islámica. Ésta, sin embargo, no se formuló desde el principio como una doctrina coherente, sino que se desarrolló a lo largo de los tiempos como resultado de las diversas evoluciones e influencias hasta convertirse en un sistema dogmático, jurídico y ético por el que se caracterizó el Islam posterior. Esta religión, así formada, propició una nueva manera de entender las relaciones de los hombres entre sí y dio lugar al desarrollo de un pensamiento especulativo y cien-

⁷ Cf. L. Gardet: *La Cité musulmane. Vie sociale et politique*, París, J. Vrin, 1954; 4ª ed., 1976, pp. 31-68

⁸ No hay que olvidar, sin embargo, la importancia que tiene la lengua árabe en la comunidad musulmana, precisamente porque Dios se ha manifestado en árabe, es decir, porque el *Corán*, que es la Palabra misma de Dios, está escrito en árabe.

tífico que tuvo como resultado el desenvolvimiento de la civilización islámica en su época clásica.

Este resumido esbozo permite, sin embargo, entrever que los tres grandes aspectos que dan forma al Islam poseen un núcleo común: el hombre y su relación con Dios y con los demás hombres. De ahí que el Islam sea una religión en la que el hombre ocupa un lugar privilegiado, aunque siempre por relación a Dios, a quien debe sometimiento, para, obedeciéndolo, alcanzar el retorno prometido, al que se llega tras un arduo viaje, el de la propia vida.

Esto significa que el paradigma del hombre en el Islam es el de hombre-viajero. La idea del viaje es una idea recurrente en la literatura islámica; son constantes en ella las referencias al viajar, al camino que hay que recorrer para alcanzar un conocimiento y, con él, la salvación. Viaje, camino, conocimiento y salvación son términos que en el Islam aparecen en una íntima relación y unión. La idea del viaje y del camino, como cualquier otra realidad que fundamenta la vida islámica, tiene su raíz y su impulso inicial en el *Corán*, el texto revelado que constituye la primera de las fuentes en que se apoya el Islam. El Libro continuamente recuerda al hombre su condición de viajero, de caminante, al que hay que acoger con hospitalidad:

«Te preguntan qué deben gastar. Di: “Los bienes que gastéis que sean para los padres, los parientes más cercanos, los huérfanos, los necesitados y el viajero. El bien que hacéis Dios lo conoce perfectamente» (Corán, 2,215).

Es el propio *Corán* el que pide al hombre que demande a Dios el que le guíe por el recto camino. La azora o capítulo inicial del Libro, conocida por el nombre de *al-Fâtiha*, “la que abre”, trae a la memoria del creyente esa propiedad del hombre:

«En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso. Alabado sea Dios, el Señor del universo. El Clemente, el Misericordioso. A ti solo servimos y a Ti solo imploramos ayuda. Dirígenos por la recta vía. La vía de los que Tú has agraciado, no de los que han incurrido en la ira ni de los extraviados» (Corán, 1,1-7).

El Libro revelado se presenta como guía para conducir al hombre por esa vía y se convierte en fuente de la Ley. El término árabe que se traduce por “Ley” es el muy conocido de *šarī‘a*, cuyo sentido etimológico es el de “camino”, “vía”, porque en sus orígenes la *šarī‘a* designaba el camino que lleva al abrevadero, ya que uno de los sentidos de la raíz de la que procede este nombre es el de “llevar al agua”. Así, la Ley es el camino que Dios ha trazado al hombre y que éste debe seguir:

«Os ha mostrado el camino en lo que se refiere a la religión: lo que había ordenado a Noé, lo que te hemos revelado y lo que habíamos ordenado a Abraham, Moisés y Jesús» (Corán, 42,13).

«No sigas sus pasiones, que te apartan de la Verdad que has recibido. A cada uno os hemos dado una vía y un camino» (Corán, 5,48).

Este camino marcado por Dios es el que conduce a la Verdad, como nos recuerda otro pasaje coránico:

«Aquellos a quienes se ha dado el conocimiento ven que <el Libro> que se te ha hecho descender procedente de tu Señor es la Verdad y conduce al camino del Poderoso, del Alabado» (Corán, 34,6).

Por consiguiente, el Islam sólo puede ser el camino por excelencia. Por ello, el *Corán* maldice de los que desvían de este camino:

«¿No has visto a quienes han recibido una porción de la Escritura? Compran el extravío y quieren que vosotros os extraviéis del Camino» (Corán, 4,44).

«Los que no crean y desvían a otros del camino de Dios están profundamente extraviados» (Corán, 4,167)

«Quien de vosotros, después de eso, no crea se habrá extraviado del camino recto (Corán, 5,12).

El creyente, por el contrario, es invitado continuamente a recorrer este camino que conduce a la Verdad, que lleva, en definitiva, a Dios. El creyente ha de emprender un largo viaje, tan extenso como su vida entera.

Por el impulso del texto revelado, el musulmán se vio convertido en viajero. Y no sólo hay que entenderlo en su sentido literal y material, tanto por las expediciones militares y de expansión que pronto afectaron a la vida de la Comunidad de creyentes como por los viajes promovidos por una vida de negocio y comercio a que se consagraron muchos musulmanes, así como recorridos de peregrinación, de interés o en busca de maestros⁹, sino también en su sentido metafórico y traslaticio de búsqueda del saber, del conoci-

⁹ Recuérdese que hay un género literario, el de la *rihla*, compuesto por narraciones de viajes. El más conocido diario de viajes quizá sea el de Ibn Battûta: *A través del Islam*, Introducción, traducción y notas de Serafin Fanjul y Federico Arbós, Madrid, Alianza Editorial, 1987. Pero no conviene olvidar la *rihla* del valenciano Ibn Yubair (nacido en 1145), quien viajó a La Meca para satisfacer el pecado de haber bebido siete copas de vino, tomadas en contra de su voluntad, por mandato del gobernador almohade de Granada, a quien servía; su *rihla* y su peregrinación fueron una expiación.

to por el que se alcanza la Verdad a la que conduce el camino que se tenía que seguir. El musulmán fue viajero en todos los sentidos: «El viaje no cesa jamás, ni en el mundo de allá ni en el mundo de acá», escribía el místico murciano Ibn ‘Arabî¹⁰.

2.- EL ISLAM Y LA SINGULARIDAD DE SU CULTURA

Este camino hacia la Verdad no es un camino ciego, irreflexivo, obstruido; no es un camino que haya de ser seguido sin más consideración, a la manera de un autómeta. Por el contrario, es un camino que exige el conocimiento, la reflexión, la deliberación, el saber en suma. Porque es, en definitiva, el camino a través del cual el hombre puede alcanzar a Dios. Así, el Islam se presenta como un camino de conocimiento: el Islam es la religión del conocimiento, precisamente porque toda la revelación está fundada en la ciencia de Dios, como se lee en otra aleya:

«Pero Dios es testigo de que lo que te ha hecho descender lo ha hecho descender por su ciencia» (Corán, 4,₁₆₆).

Quizá pueda sorprender esta afirmación de que el Islam es la religión del conocimiento, sobre todo cuando la historia la ha considerado —y se podría decir que aún la sigue considerando— como la religión de la ignorancia y del fanatismo. La idea del Islam como religión ajena al conocimiento y a la ciencia ha sido una de las que mayor difusión ha tenido a lo largo de su historia. Sin embargo, no responde a los propios textos coránicos ni a la formación del Islam como civilización y como cultura. Se pueden leer en el *Corán* aleyas donde se invoca la necesidad de un conocimiento y de una ciencia:

«¿O acaso no han considerado el reino de los cielos y de la tierra y las cosas que Dios ha creado?» (7,₁₈₅).

«No sigas aquello de lo que no tienes conocimiento» (17,₃₆).

«Dios elevará a aquellos de vosotros que creen y a quienes hayan recibido la ciencia» (58,₁₁).

Otros muchos versículos apelan igualmente al conocimiento. También

¹⁰ En su obra *Libro del desvelamiento a partir de las conclusiones del viaje (Kitâb al-isfâr ‘an natâ‘i# al-asfâr)*, citado por M. Chodkiewicz: “Le voyage sans fin”, *Le voyage initiatique*, p. 240.

hay hadices o tradiciones del Profeta que lo hacen en términos muy parecidos:

«Más vale la tinta de los sabios que la sangre de los mártires».

«Buscad la sabiduría desde la cuna a la sepultura, por lejos que esté, aunque sea en China».

«Se preguntó al Profeta: ¿cuál es la mejor acción? Y el Profeta respondió: Es la ciencia».

«Dios no hará desaparecer la ciencia quitándosela a los hombres, sino que la suprimirá haciendo desaparecer a los sabios hasta que no quede ninguno; entonces los hombres tendrán como jefes a ignorantes que, interrogados, responderán sin el menor saber, extraviándose y extraviando a los demás».

Las fuentes del Islam brindan al creyente una invitación a aumentar su conocimiento, su saber, precisamente porque en la revelación no se le ha dado todo cuanto el hombre debe conocer: en la Escritura se afirma que el hombre debe leer, además de las propias aleyas o *signos* de que consta el Libro revelado, los numerosos signos que hay en la naturaleza:

«Entre sus signos está la creación de los cielos y de la tierra, la diversidad de vuestras lenguas y de vuestros colores. Ciertamente hay en eso signos para los que conocen. Entre sus signos están vuestros sueños, por la noche y por el día, y vuestro deseo <de obtener> su favor. También en eso hay signos para gente que oye. Y entre sus signos está hacerlos ver el relámpago de miedo y de satisfacción y hacer descender de los cielos agua, y con ella vivifica la tierra después de su agostamiento. En verdad, en eso hay signos para gentes que entienden» (Corán, 30,²²⁻²⁴).

Para entender por qué el Islam es la religión del conocimiento, hay que saber que “conocimiento” se dice en árabe *‘ilm*, término ambiguo que significa igualmente “ciencia”, expresando así la identidad de ambas nociones para la cultura árabe. En su sentido originario, la raíz *‘-l-m* está asociada al significado de “marca”, “señal”, “mojón”, indicando el hito o jalón que delimitaba el camino que el beduino debía seguir y que tenía que ser “conocido” para no perderse en la inmensidad del desierto. En el *Corán*, el término se cargó con una connotación religiosa: todo conocimiento es sagrado en tanto que se presenta como manifestación de la Divinidad.

Allí, todo conocimiento reposa en la idea de la unidad divina, que se exterioriza en la multiplicidad de los seres de la naturaleza. Por ello, el conocimiento es “señal” que conduce a encontrar la Unidad en las múltiples

formas de la naturaleza. Indagando en ella, el hombre puede encontrar la manifestación de lo divino. Al incluir, entonces, todas las áreas que abarcan la actividad humana y el mundo en que ella se desarrolla, el conocimiento adquirió un sentido mucho más amplio y sirvió de fundamento a todo el sistema educativo islámico: artes y ciencias, religiosas o profanas, se proponen mostrar la interdependencia de cuanto existe, de manera tal que el hombre sea conducido, a través de la contemplación del universo, al reconocimiento de la Unidad divina. Todo el trasfondo del pensamiento especulativo en el Islam parece responder a la necesidad de hacer accesible en cierta manera a la razón humana lo expresado en la revelación, de manera que pudieran entenderse las relaciones entre el Creador y la creatura, precisamente porque en el *Corán* se han eliminado las alusiones a creer en dogmas o misterios difícilmente comprensibles por la razón humana.

El Islam exige del hombre que ponga en juego sus facultades intelectuales para fundar la fe en el saber y en el estudio y conocimiento del mundo que le rodea. Sólo así, independientemente de las ideas que ha recibido de la tradición, podrá alcanzar una conclusión bien fundada que sirva de base a su creencia y a su conducta de vida:

«Y cuando se les dice: “Venid a la Revelación de Dios y el Enviado”, responden: “Nos basta aquello en que encontramos a nuestros padres”. ¡Cómo! ¿Y si sus padres no sabían nada, ni estaban dirigidos?» (Corán, 5,₁₀₄).

«Pero la mayoría de ellos no siguen sino conjeturas, y ante la Verdad las conjeturas no sirven de nada» (Corán, 10, ₃₆).

«Di: “¿Tenéis alguna ciencia que podáis mostrarnos?”. No seguís sino conjeturas, no formuláis sino hipótesis» (Corán, 6,₁₄₈).

Siguiendo este camino del conocimiento, el hombre podrá alcanzar la Verdad, la salvación en definitiva. Porque conocer la Verdad implica obtener la salvación:

«Éste es Dios, vuestro Señor, la Verdad. Y ¿qué hay más allá de la Verdad, sino el extravío?» (Corán, 10,₃₂).

«Cada uno gustará la muerte, pero no recibiréis vuestra recompensa íntegra hasta el día de la Resurrección. Habrá triunfado quien sea preservado del Fuego e introducido en el Jardín. La vida de acá no es más que falaz y breve deleite» (Corán, 3,₁₈₅).

«La otra vida es mejor para quien teme a Dios. No se os tratará injustamente en lo más mínimo» (Corán, 4,₇₇).

«Este Corán dirige a lo que es más recto y anuncia a los creyentes

que obran bien la buena nueva de una gran recompensa, y que a los que no creen en la otra vida les hemos preparado un castigo doloroso... Quien sigue la vía recta la sigue, en realidad, en provecho propio, y quien se extravía, se extravía, en realidad, en detrimento propio» (Corán, 17,^{9-10,15})

«Los que temen a Dios tendrán, ciertamente, un bello lugar de retorno: / los Jardines del Edén, cuyas puertas estarán abiertas para ellos, y en los que, reclinados, pedirán fruta abundante y bebida... Los rebeldes, en cambio, tendrán un mal lugar de retorno: / la gehena, en la que arderán» (Corán, 38,⁴⁹⁻⁵⁶).

Así, el camino de conocimiento se transforma en un camino de salvación. Sólo siguiendo la vía marcada por Dios, el hombre llegará al lugar de retorno, en el que, según cómo haya realizado el camino, alcanzará la beatitud, la felicidad eterna o la perdición para siempre¹¹.

Este camino de conocimiento, que es también camino de salvación, no es uniforme en el Islam. Éste, siendo uno por su Libro sagrado y por sus creencias fundamentales, se encuentra determinado por varias lecturas o interpretaciones y por diferentes maneras de aplicar la Ley, que hacen que el camino inicial se diversifique en diferentes sendas, tenidas las unas por legales y ortodoxas, tenidas las otras por menos legales, equívocas y heterodoxas, según la consideración que de ellas haga quien en cada momento ocupe el poder.

Porque el Islam ha tenido múltiples manifestaciones y se ha expresado a través de diferentes ideas, que hacen de él una religión y una cultura muy difícil de captar en su profundidad: cada pensador, incluso, sólo puede ser definido por oposición a sus adversarios. Una de las dimensiones fundamentales del Islam es su pluralismo¹², exteriorizado en las diversas sendas que lo recorren, previsto ya por el propio Mahoma, según el hadiz que se le atribuye: «Las divergencias de mi comunidad son una gracia divina». De aquí surgieron los diferentes *firaq* o grupos de hombres que se distinguían los unos de los otros y que dieron forma a las “sectas del Islam”.

Las principales vías seguidas por los musulmanes no son excluyentes las unas respecto de las otras, sino que se entrelazan y se cruzan entre sí, impidiendo la pretensión de absolutizar la verdad en provecho propio al basarse en la frase «sólo Dios lo sabe», que continuamente está en boca de los musulmanes.

Varios autores ofrecen algunas clasificaciones, atendiendo a un punto de

¹¹ Quiero recordar aquí la importancia que en la filosofía de Avicena tiene el lugar de retorno, el *ma'ád*, del que se ocupa en casi todas sus obras filosóficas.

¹² Cf. H. Laoust: *Pluralismes dans l'Islam*, París, Geuthner, 1983.

vista epistemológico. Entre ellos hay que contar a Algazel (+ 1111), que dividió a “los que buscan” en cuatro grupos: los teólogos, los que se ocupan del sentido oculto, los filósofos y los místicos. Caracterizó a los filósofos por el empleo de la lógica y la demostración y señaló, entre ellos a ateos y materialistas, por una parte, y a los grandes filósofos griegos -Sócrates, Platón y Aristóteles- junto con Alfarabi y Avicena, que, apartándose del ateísmo y del materialismo, no supieron evitar algunos errores¹³, provocados por no haber sabido atenerse a una estricta demostración lógica: «y fueron incapaces de cumplir con la demostración según las condiciones que ha establecido la lógica»¹⁴.

Šahrastânî (+ 1153) establece otra clasificación: «La precisa división [de estas opiniones] es tal como decimos: Hay hombres que no defienden ni lo sensible ni lo inteligible; son los sofistas. Otros defienden lo sensible, pero no lo inteligible; son los físicos. Otros defienden lo sensible y lo inteligible, pero no las sanciones ni las prescripciones; son los filósofos metafísicos. Otros defienden lo sensible, lo inteligible, las sanciones y las prescripciones, pero no la Ley ni la sumisión; son los sabeos. Otros defienden todo esto, incluso una cierta ley y una sumisión, pero no la Ley de nuestro Profeta Muhammad, que Dios lo bendiga y lo salve; son los mazdeos, judíos y cristianos. Otros, en fin, defienden todo esto; son los musulmanes»¹⁵.

Y, por citar a un tercero, Sohrevardî (+ 1191), autor persa conocido como *Šayj al-Išrâq*, propone esta otra sistematización: «Hay varios grados [de la Sabiduría]; forman una jerarquía y se reparten de la siguiente manera: Hay el teósofo, que ha penetrado mucho en la experiencia mística, pero que carece del conocimiento filosófico. Hay el filósofo, maestro perfecto de la especulación filosófica, pero carente de la experiencia mística. Hay el teósofo que ha penetrado profundamente en la experiencia mística y en el conocimiento filosófico. Hay el teósofo que ha penetrado hondamente en la experiencia mística, pero mediocrementemente en el conocimiento filosófico. Hay el teósofo que ha penetrado mucho en el conocimiento filosófico, pero mediocrementemente en la experiencia mística. Hay el buscador que indaga a la vez la experiencia mística y el conocimiento filosófico. Hay el buscador que investiga la experiencia mística sin más. Y hay el buscador que rastrea el conocimiento filosófico sin más»¹⁶.

A juzgar por estas clasificaciones, parece que no todos los musulmanes

¹³ *Al-Munqid min al-dalâl*, ed. F. Jabre, Beirut, 2ª ed., 1969, pp. 15-18.

¹⁴ *Ibidem*, p. 23.

¹⁵ A. al-Šahrastânî: *Kitâb al-milal wa-l-nihal*, ed. A. A. Mahnâ & A. H. Fâ'ûr, Beirut, Dâr al-Ma'rifa, 2ª ed., 1993, p. 307.

¹⁶ Sh. Y. Sohrevardî: *Le livre de la sagesse orientale. Kitâb Hikmat al-Išhrâq*, traduction et notes par H. Corbin, établies et introduites par Ch. Jambet, Paris, Verdier, 1986, p. 90.

entendieron del mismo modo los principios y las leyes y doctrinas originarias del Islam. Pronto se manifestaron diferencias de opinión y de interpretación, lo que propició que el Islam se desarrollara como civilización y cultura. Más tarde mostró un gran poder de asimilación de las aportaciones provenientes de otras civilizaciones y, siempre que pudieran acomodarse a su propia perspectiva, hizo amplio uso de ellas. Poco a poco fue estableciendo los cimientos para edificar una de las más grandes civilizaciones que la historia de la humanidad ha conocido, llegando a entroncar con la vieja cultura mediterránea, hasta el punto de convertirse en la heredera directa de ella.

La islámica no fue una civilización estrictamente árabe, porque se fue constituyendo por la colaboración de muchos pueblos, a partir de una mínimas aportaciones iniciales árabes, pudiéndose decir que éstas fueron primordialmente lingüísticas, literarias y religiosas, mientras que las de los demás pueblos fueron de tipo cultural, administrativo y científico. Tampoco se ajustó con rigurosidad a las raíces musulmanas que le dieron el impulso inicial, porque judíos, cristianos y miembros de otras confesiones figuraron entre quienes realizaron notables aportes. Pero sí fue el árabe la lengua en la que se expresó y también fue el Islam el que la hizo nacer y la cobijó. Como señalaba A. Guillaume, esta civilización proporcionó un legado a Europa en el que lo principal no dependía de la religión, puesto que hay poco que sea *peculiarmente* islámico en lo transmitido, pero sí fue el Islam el que hizo posible dicho legado¹⁷.

El Islam creó un modo de vida en el que el conocimiento fue su núcleo articulador. El conocimiento había de aplicarse inicialmente a todo aquello que, de forma directa o indirecta, hiciera referencia a Dios y a su Palabra, para, así, obtener una mejor comprensión del Libro revelado y de las enseñanzas del Profeta. El *Corán*, antes de ser un libro, fue la Palabra divina, el enunciado celeste, porque desde que Mahoma comenzó a manifestar las revelaciones que tuvo hasta el final de ellas, con su muerte en el año 632, el *Corán* no era más que un conjunto de palabras, de dichos, de oráculos que descendían a la tierra por la boca de Mahoma. Sólo después, este carácter oral de la revelación se perdió, cuando se fijó por escrito, esto es, cuando se convirtió en Libro, que es el que aseguró la rápida y enorme difusión de la revelación.

La primera reflexión se centró en el texto revelado, precisamente porque el *Corán* no se muestra como un libro cerrado, en el que se contenga un cuerpo doctrinal sistematizado y completo. Al contrario, es un texto abierto, siempre actual, en el que se pueden hallar diversos niveles de significación y de aplicación. Al ser entendido así, puso a los creyentes ante una situación nueva, no dada hasta entonces: una situación hermenéutica, que obligaba a

¹⁷ A. Guillaume: "Preface", *The Legacy of Islam*, ed. Sir Th. Arnold and A. Guillaume, Oxford, At The Clarendon Press, 1931, p. v.

realizar una interpretación que diera sentido a esos niveles de significación e inteligibilidad y que pudiera servir como modelo práctico para la vida diaria. Muchas aleyas invitan a la interpretación del mensaje divino; comprender la revelación significaba reconocer la necesidad de una exégesis para percibir el sentido de la Palabra de Dios. Hubo necesidad de explicar los pasajes oscuros del Corán y las tradiciones proféticas, lo que motivó el nacimiento de actividades como las de los filólogos, que emprendieron investigaciones entre las tribus árabes encaminadas a acopiar los elementos de vocabulario que les permitieran restablecer la lengua árabe en su forma originaria, o la de los juristas, que puso en movimiento un trabajo intelectual impresionante para definir uno de los principales criterios con los que se debía medir la realidad musulmana, el de la alternativa entre lo lícito y lo ilícito, y que según algunos estudiosos musulmanes, llegó a ocultar la verdadera dimensión del mensaje divino, insistiendo más en su aspecto legalista, que llegó a dominar sobre los otros diferentes aspectos contenidos en la revelación¹⁸. Estas actividades surgieron primero en forma embrionaria y luego tuvieron amplio desarrollo.

El Islam comenzó a elaborar muy pronto un conjunto de saberes, cuya fuente primera y depositario último era Dios, según se interpreta el siguiente pasaje de la Revelación:

«Y cuando tu Señor dijo a los ángeles: “Voy a poner un sucesor en la tierra”. Dijeron: “¿Vas a poner en ella a alguien que corrompa y derrame sangre, siendo así que nosotros celebramos Tu alabanza y proclamamos Tu santidad?”. Dijo: “Yo sé lo que vosotros no sabéis”. Enseñó a Adán los nombres de todos los seres y presentó éstos a los ángeles, diciendo: “Informadme de los nombres de éstos, si es verdad lo que decís”. Dijeron: “¡Gloria a Tu! No sabemos más que lo que Tú nos has enseñado. Tú eres, ciertamente, el Omnisciente, el Sabio”»¹⁹.

Las primeras cuestiones debatidas tuvieron que ver con las discusiones políticas surgidas poco después de la muerte de Mahoma y suscitaron diversas actitudes de graves consecuencias históricas. La gran división de los musulmanes en *sunníes* y *shí#ies* tiene su origen ahí, aunque no hay que olvidar otras facciones y grupos. Las diferencias doctrinales que se manifestaron en ese fraccionamiento religioso contribuyeron a la elaboración del pensamiento, puesto que promovieron el debate intelectual en torno a cuestiones y

¹⁸ Cf. A. Charfi: *Islam pluriel*, Paris, CNRS Editions, 1996, pp. 14-15.

¹⁹ *Corán*, 2,30-32. Sobre estos versículos, cf. C. A. O. van Nieuwenhuijze: “Religione versus scienza nell’Islam: una problematica del passato e del futuro”, *La civiltà islamica e le scienze*, a cura di C. Sarnelli Cerqua, Nápoles, Cuen, 1995, pp. 115-127.

problemas concretos, en particular el criterio para determinar la legalidad del poder, que, a su vez, conllevó la cuestión del estatuto del verdadero musulmán, capaz de dirigir a la Comunidad, y, como consecuencia de esas dos, el problema de la libertad humana, el de la responsabilidad del hombre sobre sus actos. La exploración del Libro revelado proporcionó argumentos a los contendientes, que justificaron su posición respectiva a partir de textos diversos del *Corán*.

La búsqueda de respuesta a aquellas cuestiones y la propia necesidad de comprender el texto revelado dio lugar a las diferentes ciencias tradicionales, unas religiosas y otras auxiliares, que configuraron las primeras formas de la sabiduría islámica. Entre las religiosas destacan el Derecho y la Teología, si bien no se constituyeron como ciencias hasta que el Islam entró en contacto con el pensamiento griego. La Teología, que reflexionó sobre Dios y sus atributos, así como sobre la naturaleza del *Corán*, tuvo sus orígenes en las primeras ciencias que aparecieron en los comienzos del Islam, tales como la ciencia del *tawhíd*, indagación de la unidad y unicidad de Dios; la ciencia de la lectura y la ciencia de la interpretación, que pretendían leer y dar inteligencia al texto.

La necesidad de fijar un sistema de normas y reglas referentes a las obligaciones del creyente, que regularan las conductas del hombre, provocó el nacimiento de la ciencia del Derecho, que se fundó en las fuentes del Islam y contó con dos disciplinas, los principios del derecho, esto es, los procedimientos metodológicos que se emplearon como reglas para deducir la normativa legal; y las ramas del derecho, es decir, el conjunto de reglas prácticas que proceden de las fuentes. Los diversos procedimientos metodológicos tuvieron como base la reflexión racional, aplicados por las diferentes escuelas que se constituyeron. Estas escuelas se pueden clasificar entre la que defendía una lectura literal de los textos hasta las que sostenían posiciones más abiertas y audaces, siempre dentro de la confrontación entre quienes aceptaban argumentos racionales y filosóficos, incluso procedentes del pensamiento griego, y quienes pretendían purgar al pensamiento islámico de elementos ajenos a él.

Estas ciencias, a su vez, requirieron de otras disciplinas que ayudaran en la exégesis coránica. Y las más importantes fueron la Gramática y la Historia, que tuvieron un gran desarrollo y que en un momento dado de su historia también tuvieron que ver con la filosofía procedente de Grecia. La Historia se inició para considerar la vida de Mahoma, las circunstancias de la revelación y las actividades que realizó. Después se extendió al conocimiento de otros pueblos y culturas.

La ciencia de la Gramática tuvo unos orígenes aún discutidos hoy, porque ha sido vista como derivada de la lógica griega, de la gramática griega o de los primeros problemas jurídicos planteados en el Islam. Lo cierto es que

la Revelación se había dado en una determinada lengua: «Ésta es una lengua árabe clara» (*Corán*, 16,103). «Escritura cuyas aleyas han sido explicadas detalladamente como detalladamente como *Corán* árabe para gente que sabe» (*Corán*, 41,3). Con el fin de fijar la lengua hablada por Mahoma y la del texto revelado, se comenzaron a establecer pautas léxicas y gramaticales por parte de la llamada “Escuela gramatical de Medina”. Además, la necesidad de aprender el árabe por quienes se convertían al Islam sin saberlo, para tener acceso al texto dado por Dios, reforzó la exigencia de unas normas gramaticales. Con posterioridad surgieron escuelas –se mencionan las de Basora, Kufa y Bagdad–, que configuraron definitivamente la Gramática como ciencia y en las que es posible encontrar elementos ajenos, en especial pertenecientes a la lógica y a la gramática griegas. La importancia que cobró el estudio de la lengua fue tal, que los filósofos árabes se interesaron por ella en su intento de comprender la relación existente entre pensamiento y lenguaje, como hizo Alfarabi. Por su parte, Avicena escribió una obra titulada *La lengua de los árabes* de la que su biógrafo nos dice que era filológicamente inigualable, pero cuya redacción estaba aún en borrador cuando murió; nos ha llegado, en cambio, un pequeño escrito suyo titulado *Sobre las causas de la aparición de las letras*. La extraordinaria flexibilidad de la lengua árabe, por los múltiples matices de que son capaces verbos y nombres, permitió que ésta se revelase pronto como apta para expresar la terminología científica del mundo clásico.

Después, cuando entró en contacto con las culturas antiguas, que pervivían de alguna manera, de Grecia, Irán e India, comenzó a asimilarlas y dio lugar al desarrollo de lo que se llamaron las “ciencias racionales”, todas aquellas que tenían como fundamento la razón humana, apreciada en todo su valor por los más importantes hombres de la cultura islámica.

Como uno de los rasgos distintivos de esta cultura conviene destacar la inmensa cantidad de textos escritos que a lo largo de la historia ha dejado esta civilización. Son textos que pertenecen a los saberes más dispares, como los religiosos y los científicos, los literarios y los jurídicos, los morales y los filosóficos, etc., que tuvieron una amplia difusión por toda la *dâr al-Islâm*, en unas sociedades en las que la Universidad como tal no existía y en la que la enseñanza no estaba en manos de clérigos, como ocurría en la Europa medieval. La transmisión de estos saberes estuvo asegurada por el vínculo existente entre maestro y discípulos, que perduraba durante muchos años, y por la influencia que tales sabios ejercían entre hombres cultos y poderosos²⁰

La cultura en el mundo islámico tuvo su propio desarrollo a partir de las fuentes originales del Islam, aunque algunas de sus expresiones no fueron más que continuación de la preocupación anterior al Islam por disciplinas

²⁰ Cf. F. Sanagustin: “Introduction”, *Les intellectuels en Orient musulman*, El Cairo, Institut Français d’Archéologie Orientale, 1999, p. VIII.

como la oratoria, la poesía y otras. Pero también tuvo que ver con el hecho de entrar en contacto con el pensamiento griego. Éste se dejó notar en muchos aspectos y manifestaciones de la vida islámica. La civilización a que el Islam dio lugar no se entendería sin este factor. Y fue éste el que hizo posible el desarrollo de la ciencia y de la filosofía en el Islam, saberes que la cultura islámica, con una gran libertad de pensamiento e independencia, supo llevar a las cimas más elevadas a las que hasta entonces esos saberes podían aspirar. Ciencias como la medicina, la matemática, la óptica, la astronomía, la agricultura, la farmacopea, la botánica y otras han quedado para siempre en el haber positivo del Islam, habiendo pasado a nuestras lenguas muchos de los términos que los árabes acuñaron en esas ciencias. Describir el desarrollo de éstas sería tarea ardua y prolija, pero cuya mera enumeración sirve para señalar la peculiaridad y singularidad de la cultura islámica.

LUGAR Y ALCANCE DE *LA VIDA ES SUEÑO*

Por ANA SUÁREZ MIRAMÓN
UNED. Madrid

I. LAS TEORÍAS COSMOLÓGICAS DE LA ÉPOCA COMO MARCO DE LA CREACIÓN CALDERONIANA

Reconocida como la obra más completa y perfecta de Calderón, y una de las más importantes de la literatura dramática universal, *La vida es sueño* no es sólo un texto sino un compendio de temas, motivos, fórmulas teatrales y, sobre todo, una manera de entender el mundo que constituye el eje de toda la creación literaria del autor.

A modo de mundo abreviado, la obra revela la compleja situación ideológica del momento histórico en que se produce (década de los treinta, aproximadamente 1635) y al mismo tiempo resulta un testimonio capital del primer gran conflicto del hombre moderno que se prolonga hasta nuestros días. Sólo una sensibilidad como la de nuestro primer dramaturgo pudo hacerse eco de la tragedia del ser humano en un momento en que, vivo aún el humanismo que otorgaba al hombre una posición privilegiada en el universo, se estaba iniciando el racionalismo que relegaba al hombre a una situación secundaria dentro del cosmos.

En su obra supo captar todo el enmarañado mundo de las relaciones humanas, del conocimiento, de la competencia social y de la conciencia individual en cuanto aspiración a una eternidad aunque sabedora de la finitud humana. Toda su dramaturgia está inspirada y alentada por los grandes conflictos de su época y en ella se hallan fusionados, gracias a la palabra poética y a la estructura dramática, los elementos y doctrinas más opuestos.

Para medir todo el esfuerzo que encierra su teatro hay que recordar el marco renacentista y los intentos neoplatónicos de León Hebreo para conciliar en sus *Diálogos de amor*¹ la filosofía de Platón con la Biblia, y la Cábala

¹ La obra, impresa en 1535 en Roma (aunque se escribió treinta años antes) fue una de las más leídas, traducidas y famosas en los siglos XVI y XVII. Los *Diálogos* fueron traducidos al castellano por el inca Garcilaso de la Vega en 1590 y sirvieron de modelo inspirador de muchas de nuestras obras literarias.

con el pensamiento de Aristóteles. Hebreo ya había ensayado la posibilidad de armonizar el mundo y Dios gracias a un sistema cosmológico-místico que situaba el origen de todo en un acto de amor de Dios y así el Universo, sometido a un proceso circular de atracción (de las cosas a su principio y de Dios al mundo), ascendería de nuevo a Dios tras un primer proceso de descenso de la fuente primera, hasta cada una de las criaturas más elementales. Todo lo existente se comportaba como un círculo dinámico y perfecto impulsado y cerrado por el motor del amor. Cada elemento de la escala inferior tendía a ascender a la superior y de ese modo todo se integraba en el círculo de perfección. Pero esta doctrina no se circunscribe al ámbito católico; esa misma aspiración de volver a Dios se daba, igualmente, aunque desde planteamientos bien distintos, entre los pensadores protestantes, y buen ejemplo fueron los movimientos místicos y teosóficos presididos por los alemanes Sebastián Frank, Valentín Weigel y por el famoso pedagogo Comenius, cuya *Didáctica magna* tanta influencia tuvo en el importante auge de la educación en toda Europa. La base común que mostraba la superioridad del hombre renacentista se asentaba en una cosmogonía presidida por Dios, capaz de otorgar al ser humano la eternidad que su sentimiento reclamaba. De modo parecido, las teorías orientales, coincidiendo con las occidentales, establecían el retorno a la imagen primera divina de todo lo existente, como huella innata en el hombre de su deseo de alcanzar la eternidad.

Los científicos apoyaban asimismo con sus teorías la concepción divina del cosmos, y la física matemática de Kepler daba su interpretación del universo de acuerdo con esa misma idea circular neoplatónica. Para el científico protestante, el mundo era imagen y reflejo de la esencia divina y fue creado por Dios desde toda la eternidad. Para ello, eligió las formas geométricas más perfectas y asignó a la esfera la misión de formar un mundo armónico y perfecto que tradujera su imagen. Al hacerlo situó al sol, imagen de Dios Padre, en el centro de ese Universo. Desde otras perspectivas paracientíficas como la cábala (Pico de la Mirándola), la magia natural (Paracelso), el ocultismo (della Porta²) y la astrología, se intentaban descubrir los misterios ocultos de la naturaleza y explicar las relaciones entre el macrocosmos universal y el microcosmos individual.

De los estudios de la astronomía se aprovechaba la astrología para tratar de interpretar las conexiones entre los movimientos de los astros y los de las vidas de cada hombre. Si como asignatura, desde 1580, la astrología (judicial) no se cursaba en las Universidades por acuerdo de la Inquisición, sí constituía un lugar común en las preocupaciones de la época en cuanto que permitía justificar determinados comportamientos y psicologías por razones naturales.

² Autor citado en *El astrólogo fingido*.

La medicina y la psicología se planteaban, desde sus respectivas posiciones, los principios de la vida material y espiritual, y tratados como el de Ferrer de Valdecebros, *El por qué de todas las cosas*, y el más práctico para la educación, del doctor Huarte de San Juan, *Examen de ingenios* (1575), se ocupaban de enseñar los fundamentos racionales que ligaban el cuerpo y la mente. Huarte revolucionó con sus teorías las bases de la educación estableciendo la necesidad de una correspondencia entre aptitudes intelectuales y oficios, de acuerdo con los temperamentos psicológicos.

La necesidad de adaptar los nuevos descubrimientos científicos a la verdad revelada permitió un desarrollo muy importante de la educación. La extensa nómina de tratados conocidos, la proliferación de emblemas, alegorías y empresas manifiestan la gran preocupación del hombre por conocerse, perfeccionarse y triunfar en la sociedad. Si el neostoicismo, como filosofía de la época, dejó un tinte de desencanto en el optimismo humanista del Renacimiento, las dificultades reales que encontraba el hombre moderno en la España difícil del XVII no pudieron vencerse más que con el pensamiento alentador de Séneca y las normas prácticas de Epicteto. El *Manual*, traducido primero por el Brocense y después por Quevedo, fue propagado por los cristianos reformados que buscaban la forma de hacer al hombre “virtuoso, libre y feliz” a partir de su voluntad.

Asimismo, la difundida sentencia de Platón recogida en *Las Leyes* (“el vencerse a sí mismo es la primera y mejor de las victorias”) vuelve a cobrar actualidad en un momento en que a la educación se le asignaba un papel primordial para tratar de conseguir hombres íntegros capaces de superarse en el plano moral y en el político, jurídico y social. Los modelos propuestos por Kempis y San Ignacio, coincidentes con la sentencia platónica, se erigen en guía para tratados de príncipes y se convierten en ejemplos de hombres virtuosos y sus obras en prácticos manuales para no equivocarse en el mundo. Las más famosas creaciones de Gracián y Saavedra Fajardo son los más elocuentes testimonios de las dificultades que encontraba el hombre barroco en el laberinto del mundo y de las posibles vías para preservar su integridad e individualidad. En sus mismos títulos se encuentran resumidas las profundas diferencias existentes entre los modelos renacentistas volcados al exterior (*El Cortesano*) y los replegados al interior barrocos (*El discreto*).

Pero, por si fuera poco, los problemas teológicos venían a sumar una gran preocupación a los numerosos ya existentes, y las disputas doctrinales acerca de la predestinación y la gracia, en relación con el libre albedrío, dejaban una puerta abierta a la incertidumbre de la salvación. En un momento en que todavía se intentaba mantener el humanismo, las tesis de Molina, favorables a destacar la importancia de la acción humana en la salvación, tenían más aceptación entre los más preocupados por el tema de la justicia, aunque las controversias públicas entre los seguidores de Báñez y Molina no

contribuyeron a tranquilizar las conciencias de los creyentes. Tampoco había unidad entre los moralistas respecto a los problemas económicos, a la legitimación de las herencias (políticas o administrativas) y a la relación entre los gobernantes y su pueblo.

2. ANTECEDENTES Y VALOR SINCRÉTICO DE LA OBRA

En Calderón, autor sincrético como después sólo lo ha sido en nuestras letras Rubén Darío, encontramos todas estas preocupaciones vivas de su época, junto con las influencias de sus copiosas lecturas y en *La vida es sueño* se entrelazan todas ellas asentando la fábula literaria. A pesar de ser una obra estudiada en sus más pequeños detalles, desde las fuentes, las palabras, la estructura (con la polémica relación entre las dos acciones), el valor de cada uno de los personajes, los motivos de la cárcel, la torre o gruta, la composición estilística, su carácter abierto, para unos, y cíclico y repetitivo para otros, su vocabulario simbólico e incluso el valor real de las drogas que pudieron ser utilizadas en la confección del narcótico (según la medicina de la época), así como sus consecuencias en el comportamiento del personaje, no parece que la interpretación esté ni mucho menos agotada ni su sentido sea único.

Muy al contrario, en los estudios de *La vida es sueño* se pueden hallar las opiniones más diversas, tanto sobre su sentido último como sobre el valor de los protagonistas, desde el criado Clarín y el significado de su muerte, hasta el comportamiento de Segismundo (nuevo tirano, para unos, y príncipe ejemplar, para otros) y de Basilio (auténtico monstruo despiadado, para algunos, y equivocado pedagogo y estudioso, para otros) o de la necesidad dramática de una Astrea o de la renuncia incomprensible del príncipe por Rosaura. Pocas obras han tenido lecturas más polémicas que ésta. A veces, en estas lecturas se olvidan de delimitar los rasgos que pertenecen a la literariedad y los que se refieren a la realidad.

Su misma estructura permite ya diferentes y aún muy opuestos acercamientos, independientemente de las posibles visiones particulares que puedan derivarse del texto literal. Quizá lo más llamativo de la obra es que cuanto más se lee, más posibilidades interpretativas se abren al lector. Su riqueza se basa en la misma poética del autor que sabe combinar en la palabra el símbolo intemporal universal con el ejemplo concreto y material. Lo mismo sucede con la estructura, que atiende a reunir lo cósmico y lo particular, lo material y lo universal. De ahí que cada rasgo escénico, cada expresión lírica, cada monólogo, cada fórmula política o social, apunte a lo universal y a lo concreto a un tiempo. Su valor de clásico, siempre en total actualidad, se verifica perfectamente en esta obra.

Lo primero que llama la atención en ella es el título, que resume un

tópico de muy diferentes resonancias morales o metafísicas; esa idea de “la vida es sueño” recogida en el título ha interferido en el sentido de *La vida es sueño*, obra dramática. Por ello, en lo que se refiere al primer problema, el de las fuentes, hay que distinguir entre las que pertenecen a la idea y las correspondientes a la fabulación dramática, aunque entre ellas, como es lógico, se han producido interrelaciones que han dado lugar a un desarrollo de otros tópicos y motivos temáticos e incluso estilemáticos, provenientes de la tradición culta o popular y que se han insertado en el tema general.

La idea de la vida como sueño ya estaba en el ambiente de la época y traducía el sentir desengañado y moral del barroco³. Calderón sólo tuvo que recogerla, como hizo con la mayoría de sus títulos e incluso con gran parte de los motivos de sus obras. El error de Farinelli⁴ fue confundir esa idea con la utilización personal en su creación original; por ello su conclusión de que el drama calderoniano no aportaba nada nuevo hay que entenderla en ese contexto confuso. Félix G. Olmedo⁵ precisó que dicha idea-fuente estaba relacionada con las predicaciones y el sentido ascético del Siglo de Oro. Sin embargo la conocida copla popular de finales del XV

Soñaba yo que tenía
alegre mi corazón;
mas a la fe, madre mía,
que los sueños sueños son

citada y glosada por diferentes poetas, así como la más vulgar pero bien expresiva del dolor de la vida, y poco tenida en cuenta (pese a ser un motivo reiterado en Unamuno a propósito de la filosofía española contenida en esta obra de Calderón)

Cada vez que considero
que me tengo que morir
tiendo la manta en el suelo
y no me hartó de dormir

nos muestran la trayectoria popular de un tópico convertido incluso en refrán. Desde esta perspectiva, Calderón lo único que hace es convertirla en idea generadora para expresar su particular visión del teatro, de la vida y de

³ Para todo lo relativo al tema y a la interpretación que hace Calderón remitimos al estudio ejemplar de la obra realizada por Enrique Rull (Madrid, Alhambra, 1981), así como a la bibliografía a la que remite.

⁴ Ver A. Farinelli, *La vita è un sogno*, Turín, 1916, 2 vols.

⁵ Félix González Olmedo, *Las fuentes de “La vida es sueño”*, Madrid, Voluntad, 1928.

la muerte, pues en su obra no sólo de advierte que la vida es sueño, sino que, acercándose a Shakespeare (en el famoso monólogo de *Hamlet*, acto III, escena, I), llega a equipar (aunque sea por breves instantes) el sueño de la vida con el de la muerte

viendo que ha de despertar
en el sueño de la muerte (vv. 2166-67)

de tal manera que vida y muerte se identifican, como en las graves composiciones quevedianas. Sin embargo, el sentimiento trágico apuntado en esta identificación (que permitió a Unamuno preguntarse una y otra vez por las eternas interrogantes, ¿es un sueño la vida?, ¿es un sueño la muerte?) se contrarresta por el espíritu de optimismo y esperanza que alienta en la acción de Segismundo, aunque no logre borrar del todo la huella de pesimismo. Precisamente esa huella es el eslabón que comunica perfectamente el mundo barroco con el de nuestro siglo XX, y enlaza a pensadores como Schopenhauer y Unamuno con nuestro escritor dramático.

Si bien en el título Calderón acuñó toda la tradición oriental, budista y clásica (pindárica y platónica), y la filosofía cristiana (afirmación de la sobrevida), también remitió a la política más cercana y en el título puede atisbarse una respuesta al final del sueño hegemónico español. Igualmente en la sentencia popular es posible percibir el valor del idealismo y del individualismo que dio vida al personaje cervantino, e incluso a la misma fe, en cuanto que, de acuerdo con San Pablo, la fe es la sustancia de las cosas que se esperan y por lo tanto también puede ser interpretada como ilusión o sueño. En realidad, ya el título sintetiza toda la dialéctica humana manifiesta en la dualidad cultura y vida, pasado y presente, materialidad e inmaterialidad y teoría y praxis.

En cuanto a la fabulación dramática, Calderón también contaba con precedentes importantes. Muy brevemente hay que recordar el tema literario de Barlaán y Josafat, desarrollado en forma dramática por Lope de Vega unos veinticinco años antes que Calderón escribiese la suya. Se trata de la leyenda de Buda, incluida en la obra sánscrita *Lalita-Vistara*, transmitida a Occidente en la versión de San Juan Damasceno y que pasó después al *Libro de los estados*, del infante Don Juan Manuel (siglo XIV) y al anónimo *Sendebar*.

Pero, como ya observó Menéndez Pelayo⁶, la gran difusión de la obra se debió a la versión castellana del siglo XVII (1608), de Juan de Arce Solórzano, modelo del que se sirvió Lope de Vega para su drama. Por otra parte,

⁶ En su edición de *Barlaán y Josafat* (*Obras de Lope de Vega*, IX, Madrid, BAE, Atlas, 1964, pp. VII-XXII).

Albert Sloman⁷ señaló y estudió como verdadera fuente de *La vida es sueño* otra obra que también compuso Calderón en colaboración con Antonio Coello, *Yerros de naturaleza y aciertos de la fortuna* (ms. fechado en 1634). Para Sloman estaba claro que esa comedia era un esbozo de *La vida es sueño*, dada su imperfección con relación a aquélla y por la fecha, ya que la primera edición impresa conocida es la de 1636 por lo que se supone escrita un año antes, en 1635. Sin embargo, de acuerdo con los estudios métricos de Hilborn, se podría retrasar la redacción de *La vida es sueño* hasta 1631-32, hecho que parece corroborarse por las tesis más recientes de Daniel Rogers, acerca de la coincidente tirada de versos de *Yerros* con *El monstruo de la Fortuna* de Calderón, Montalbán y Rojas, y del cotejo de la edición de Zaragoza realizada recientemente por Ruano de la Haza. El tema está abierto y las dudas cronológicas siguen sin resolverse por el momento. Como en tantas obras del autor, la fecha de composición sigue siendo un enigma para el estudioso y todo queda en hipótesis aproximativas.

El hecho que nos importa ahora es que esas obras hechas en colaboración y *La vida es sueño* presentan coincidencias, algunas de ellas estudiadas por la crítica, pero que en conjunto parecen deberse más al influjo general de la obra matriz de Lope, a la que nos hemos referido, que a una o varias anteriores del propio Calderón. Es indudable que el principio del *Barlaán y Josafat* es muy semejante al de *La vida es sueño* de Calderón. Allí la queja del príncipe Josafat, encerrado por su padre para evitar los riesgos de hado, que le predecía su conversión al cristianismo, tiene un tono semejante al de Segismundo cuando se fija en los seres vivos de la Naturaleza y los compara con su miserable situación. Apiadado su padre, Avenir, le deja salir y junto al espectáculo de belleza que contempla en el mundo descubre también la injusticia, la enfermedad y la muerte.

Por su parte, el monje Barlaán, retirado en el desierto, ha recibido mientras tanto la visita de un ángel que le encomienda la conversión de Josafat, y haciéndose pasar por comerciante le instruye en la religión y le convierte. Al enterarse Avenir, insta a varios sabios para que utilicen los medios necesarios (incluidos todos los engaños) para disuadirle de su fe. Al no conseguirlo con razonamientos, le presentan a la mujer que primero le impresionó cuando salió de su encierro, para tentarle con sus encantos. Todo fue inútil, porque lejos de abjurar de sus creencias, consiguió convertir, a su vez, a muchos cortesanos y cuando el rey murió y accedió al trono Josafat, abandonó la corona y se retiró al desierto en compañía del monje Barlaán, ya definitivamente convencido de que había encontrado la única y verdadera autenticidad:

⁷ En *The Dramatic Craftsmanship of Calderón, his Use of earleir Plays*, Oxford, The Dolphin Book, 1958, pp. 250-277.

Dejé un perpetuo desvelo,
dejé un sueño de la vida
dejé una imagen fingida
idolatrada del suelo ⁸

Es evidente que Calderón conoció la obra de Lope pero, como afirmó Martín de Riquer⁹, secularizó el tema y le dio una dimensión y un contenido filosófico que no tenía la de Lope. Además del Barlaán, se añade al argumento estructural de *La vida es sueño* otro elemento fundamental. Se trata de la leyenda de “el durmiente despierto”, que pudo llegar al dramaturgo por diferentes fuentes, pues el tema estaba ya desarrollado en el cuentecillo de *El conde Lucanor* (contenido sólo en el códice de Puñorrostro), titulado “De commo la onrra deste mundo non es sinon commo suenno que passa”. En él se cuenta la anécdota de un herrero borracho al que recogen los sirvientes del rey y le llevan a palacio para que cuando despierte le hagan creer que es el propio rey; así lo cree el ingenuo borracho y como tal actúa. Aunque el relato está interrumpido, y no se conoce el final, se trata del mismo relato integrado en *Las mil y una noches* bajo el título de *El durmiente despierto*, que circuló como si se tratase de una anécdota real atribuida al Duque de Flandes.

Esta anécdota pasó asimismo al teatro y fue recogida por Agustín de Rojas Villandrando en *El natural desdichado* (1601?), obra que perfectamente pudo conocer Calderón, así como el episodio del herrero que el mismo Rojas incluyó en su famoso *Viaje entretenido*. En este caso la víctima era el gracioso Mogrollo y el autor de la burla el emperador Vespasiano, aunque al final los dos están de acuerdo en reconocer que

todo, amigos, es un sueño

3. ORIGINALIDAD DRAMÁTICA Y SÍNTESIS CREADORA

Pese a estos precedentes, la obra de Calderón es diferente. La originalidad de la composición de la obra no radica en el tema, ni en los motivos, que son unas constantes reiteradas en gran parte de su dramaturgia y del teatro de la época, acordes con los gustos del público. Su gran novedad radica en la síntesis creadora que surge de la combinación de elementos perfectamente organizados y trabados en la arquitectura dramática. Se puede afirmar que el más profundo sistema barroco de la ambivalencia, de la dualidad de luces y

⁸ Ver Menéndez Pelayo, *op. cit.*, p. 38.

⁹ Ver edición de *La vida es sueño*, texto y notas de Martín de Riquer, Barcelona, Juventud, 1961, p. 20

sombras y del misterio surgido de lo cotidiano, se funden en la obra. En cuanto a Segismundo, la innovación más original de Calderón, en lo que coincide con su admirado Cervantes, fue el haber sabido hacer de él un nuevo héroe, que a diferencia del clásico, está sacado de la realidad cercana, conocida por todos, y alejado del mítico y sobrehumano protagonista de las tragedias tradicionales. La gran originalidad del protagonista es que es un hombre normal, muy próximo y familiar al medio en que se mueven los espectadores, y que como tal, es muy capaz de rebelarse, enfadarse o blasfemar cuando la injusticia le corroe.

El haber recurrido al entorno vivo de la sociedad de su tiempo y al ambiente cotidiano (tan observado y reflexionado por el propio autor) para establecer todo un juego de correspondencias de carácter universalizador entre la realidad terrena y la espiritual, hace de Segismundo un hermano de Don Quijote; pero un hermano que pasa del salvajismo y la rebeldía inconformista a la aceptación estoica del sentido de la vida. No importa que sea un príncipe. Es ante todo un hombre y su experiencia humana y política puede servir a cualquier hombre de cualquier tiempo, lugar y situación. Y como hombre, su mundo es un completo microcosmos a cuyo alrededor giran todos los conflictos conocidos: su propio yo escindido en diferentes sujetos, que por sí mismo ya constituye un pequeño teatro; los demás, con los que se relaciona también en diferentes planos (externos e internos), desde la cercana familia (en este caso, con el padre) a la competencia social, las pasiones instintivas, el ansia de poder, la dificultad de la justicia, la teatralidad del poder (halago incondicional al poderoso y soberbia de quien lo ostenta), el sentimiento amoroso, el sentido del honor, las relaciones hombre-mujer en la sociedad y el ansia de eternidad.

Precisamente esta riqueza de contenidos, en la que no falta ninguna posibilidad de relación del hombre con su circunstancia, es lo que ha permitido interpretar la obra desde postulados muy diferentes, porque todos ellos están presentes en el drama¹⁰. Para unos, el tema político desarrollado en la trama resulta el dominante, en cuanto que se trata de una historia de príncipes ante el problema de la sucesión al trono. Esta explicación, bien coherente, está perfectamente justificada por la narración, el ambiente, la guerra y las opiniones políticas vertidas por diferentes personajes de distinta condición. Para otros, se trata de una exposición fabulada acerca de las controversias teológicas de la época entre dominicos y jesuitas en torno al problema de la predestinación y el libre albedrío; también es muy apropiada esta explicación, teniendo en cuenta que el tema que desencadena el conflicto tiene su origen en la interpretación de las estrellas y en su creencia, pero no es menos

¹⁰ Por razones obvias no recogemos la bibliografía concreta sobre cada una de las interpretaciones que se han dado. Ahora sólo nos interesa recordar su existencia en función de la riqueza de la obra y del alcance que ésta tuvo en el resto del teatro de Calderón.

cierto que la obra da un giro radical. Otras miradas se han dirigido a explicar la obra como un ejemplo del valor de la educación, y efectivamente se plantea e incluso se experimenta reiteradamente. Para otros, se trata de un refinado análisis de caracteres y, desde luego, la obra es un mosaico de variedades psicológicas; incluso se ha intentado ver una proyección autobiográfica del autor en las relaciones padre-hijo y también es posible que así fuera, pero en todos los casos estas interpretaciones quedan siempre muy incompletas, pese al interés que ofrecen porque reducen el amplio panorama totalizador a una parcelada visión de la realidad.

Por eso, sólo las interpretaciones filosóficas, por su carácter abstracto, pueden estar más próximas a la universalidad de los temas presentados. La relación con el mito de la caverna platónica es el que ha tenido mayor fortuna, porque aparte de acoger la multiplicidad de elementos condensados en el paso de la sombra a la luz, o lo que es lo mismo, de la apariencia a la idea, sirve de metáfora para explicar el conocimiento, la verdad, la belleza y la fe en cuanto pasos necesarios en la vida y que son ingredientes materiales de la ficción.

4. EL AMOR COMO EJE DE LA ORGANIZACIÓN DRAMÁTICA Y DUALIDAD ESTRUCTURAL

Sin embargo, y además de la rica polisemia de su significado, en cuanto obra artística tiene una estructura perfectamente organizada, como corresponde a la organización de toda obra dramática del autor, que reproduce la idea de un cosmos ordenado en todos sus elementos. Una acción principal, *la prueba de Segismundo*, se entrelaza perfectamente con la que se ha denominado, erróneamente, acción secundaria, *la restauración del honor de Rosaura*. Denominación muy errónea, puesto que es el punto de partida de la obra, incide directamente en aquélla y es el motor del cambio de Segismundo. La acción principal está desarrollada, a su vez, mediante otros temas, que si bien en apariencia se refieren fundamentalmente a Segismundo y a su padre Basilio, tienen repercusión directa sobre los demás personajes y a todos afectan hasta el punto de implicarlos. Son *la concepción de la vida como sueño, la fuerza del libre albedrío sobre los hados, la importancia de la educación y el vencimiento de sí mismo*.

En la consideración de la vida como sueño, si la víctima es Segismundo, Rosaura pasa a ser el único enlace que conecta las dos entidades y mantiene el equilibrio entre los dos extremos. La primera vez que la ve Segismundo no la reconoce como mujer (está disfrazada de hombre), pero ya le produce ternura, respeto y admiración hasta el punto que desarrolla todo un discurso apasionado, centrado en el sentido de la vista (reminiscencia neoplatónica

del alma en donde anidan los sentimientos), y más propio de la mística para expresar su turbado sentimiento ante lo desconocido:” ¿Quién eres?”

tú solo, tú, has suspendido
la pasión a mis enojos,
la suspensión a mis ojos,
la admiración al oído. (vv.219-222)

Cuando por segunda vez se encuentra con ella, ya con su aspecto de mujer, en palacio, aunque con el falso nombre de Astrea, le vuelve a asaltar la misma duda “¿Quién eres?”

Mujer, que aqueste nombre
es mejor requiebro para el hombre (vv. 1584-85).

Y cuando regresa a su cárcel primera, convencido de que todo ha sido un sueño, la única realidad que reconoce y recuerda como auténtica, únicamente la encuentra en ella :

Sólo a una mujer amaba;
que fue verdad, creo yo,
en que todo se acabó,
y esto solo no se acaba. (vv.2134-2137).

Finalmente, cuando de nuevo Rosaura se acerca a Segismundo, otra vez encubierta con ropas de guerra, para pedirle que, como príncipe restaure su honor, su presencia le desvela la realidad de su situación y entonces comprende que todo “fue verdad, no sueño”. A partir de ahí, y una vez convencido, por sí mismo y por su pueblo, de su verdadera situación de príncipe, obra como tal (“la política he estudiado”, había confesado a Rosaura en el primer encuentro) y vence su instinto frente a ella (“Rosaura está en mi poder,/ su hermosura el alma adora./Gocemos, pues, la ocasión (...) Huyamos de la ocasión,/ que es muy fuerte”), para responder a su petición y actuar como un príncipe perfecto:

Rosaura está sin honor;
más a un príncipe le toca
el dar honor que quitarle (vv. 2986-2888).

En esa segunda acción quedan implicados otros personajes, pero el más importante es Estrella, la antagonista de Rosaura que va a casarse con Astolfo, causa de su deshonor. La función de este personaje tampoco nos parece

en modo alguno secundario, por dos razones: primero, porque es la primera mujer que como tal ve Segismundo y en la que reconoce una “beldad soberana”, “diosa humana”, “divinos pies”, “sol” y lo que aún es más importante, “amanecer”, con la carga metafórica que entraña el término, de dar a luz, y que se repite con extraordinaria frecuencia en todo su teatro. Es la idea de mujer lo que Segismundo extrae de su presencia, y esa idea le permite reconocer después en Astrea a Rosaura. Por eso, ante la pregunta de Clarín sobre qué es lo que más admira de cuanto ha conocido en palacio, Segismundo afirma, sin titubeos, que la mujer (no *una mujer*):

Nada me ha suspendido,
que todo lo tenía prevenido;
mas si admirar hubiera
algo en el mundo, la hermosura fuera
de la mujer. Leía
una vez en los libros que tenía,
que a lo que Dios mayor estudio debe
era el hombre, por ser un mundo breve.
mas ya que lo es recelo
la mujer, pues ha sido un breve cielo;
y más beldad encierra
que el hombre, cuanto va de cielo a tierra (vv. 1658-1569).

La segunda razón por la que este personaje no puede considerarse secundario se debe a su mismo nombre, del que es copia el ficticio de Rosaura. Estrella y Astrea aluden, según el significado de sus nombres, a la luz de las constelaciones que en el autor constituyen la guía del hombre en la noche de la ignorancia. Aunque muchas veces se olvida la importancia que para el autor tenían los nombres, si tenemos en cuenta su significado y la coincidencia de estos femeninos en este caso, podemos entender que sea indiferente que Segismundo elija a Estrella o a Astrea, porque es lo mismo en cuanto que las dos representan la idea de mujer. Pero, además, el hecho de que la haga su esposa y renuncie a Rosaura, de la que parece enamorado, no le convierte a Segismundo en un hombre más interesado en el poder que en el amor, sino en un hombre capaz de entender a la mujer y respetar sus sentimientos incluso por encima de los propios. ¿Por qué no se puede pensar que renuncia a Rosaura, porque sabe que ella ama a Astolfo? Aunque desde nuestra óptica sea más fácil pensar en el “error” de Segismundo al casarse con quien no quiere, el texto va aduciendo razones dramáticas suficientes para justificar el final sentimental, porque fue precisamente Astolfo el amor de Rosaura y quien la abandonó y humilló, y a él es a quien buscaba cuando se encuentra con Segismundo por primera vez y también a él quiere recuperar, como sea,

para lo que pide ayuda a Segismundo, con quien se siente hermanada en desdichas:

Ea, pues, fuerte caudillo,
 a los dos juntos importa
 impedir y deshacer
 estas concertadas bodas;
 a mí porque no se case
 el que mi esposo se nombra (vv. 2892- 2897)

Con independencia del tópico del honor y de la necesidad de su restauración, está claro en el texto que Rosaura sigue amando a Astolfo y no desaprovecha ocasiones para darlo a conocer, en su actitud perseverante, en la insistente forma de destacar el lenguaje del alma, y una vez, directamente (“Deme/ para cobrar mi retrato/ ingenio el amor”). Sin embargo, en ninguna ocasión deja traslucir el más mínimo interés amoroso por Segismundo; se muestra ajena en este aspecto porque con él lo que siente es su hermandad en la desdicha. De hecho, Estrella se da cuenta de que tiene una rival muy poderosa (desde el principio se muestra insegura del amor de Astolfo por culpa del retrato femenino que pende de su cuello), y no consigue apartar esa imagen de Astolfo porque él tampoco da muestras de haberla olvidado. El mismo Astolfo (que, etimológicamente, significa guerrero) parece más interesado en Estrella, no tanto por mujer cuanto por heredera (a juzgar por su reacción ante Rosaura), y además, como responsable político, se siente también obligado a reparar un honor mancillado por él. En esa reparación triunfan los sentimientos, la libertad de la mujer y la justicia, de manera que como hombre y como príncipe, Segismundo cumple con su obligación, ayudado de los demás, y sobre todo de la propia Rosaura.

Precisamente gracias a esa mal llamada acción secundaria se van hilvanando gradualmente todos los temas y al llegar al desenlace todos los eslabones de la cadena, que a modo de racimo se han ido sucediendo paso a paso, pero engarzándose unos con otros, se revelan en su completa nitidez. Así, si la vida es sueño, mejor obrar bien (por lo que pueda haber después o por ganar amigos); si los hados pronostican, o lo que es igual, si el medio condiciona, la voluntad del hombre se puede situar por encima para desviarlos, y si los demás anulan al sujeto, la capacidad de rebeldía humana le puede devolver su yo. En este sentido no importa tanto la teoría (el estudio de los astros) como la experiencia práctica y la reflexión interior.

Lo que le ocurre a Basilio con su hijo, por dejarse llevar de las teorías, es lo mismo que le ocurre al personaje unamuniano de *Amor y pedagogía*. Su fracaso como rey, como político y como padre resulta toda una lección de humanidad que le corresponde aplicar a Segismundo. Pero, a nuestro juicio,

lo más importante de la obra es la función y el valor del amor. La falta de amor materno deja en soledad a Segismundo, y la cueva, por su forma de bóveda, a la vez que vientre o ataúd, se relaciona con la cuna en donde muere el niño si está solo, en clara alegoría existencial. La frialdad del padre y su ausencia e incapacidad de afecto le hace ser una fiera; pero es la imagen de *la mujer* (objeto donde se proyectan los sentimientos amorosos) quien le devuelve su ser a la vida, como en un segundo nacimiento. Por la mujer (Rosaura, primero y después Estrella), Segismundo renace humano, adquiere conocimiento y al diferenciar la luz de la verdad y del bien de la oscuridad de las sombras y el salvajismo, también se orienta a la eternidad. Artísticamente la obra no deja un cabo suelto. Tras ese renacimiento, el segundo Segismundo no puede comportarse como el primero. Ha resultado victorioso de la prueba a que ha sido sometido y como hombre ha aprendido el valor del desengaño; ese es el sentido último del drama y que justifica el sentido de su mismo nombre “el que defiende con la victoria”.

5. LA PRUEBA, ELEMENTO ARTICULADOR DEL ESPACIO Y TIEMPO

En la organización de la obra el factor tiempo resulta fundamental en cuanto que lo que se narra es una experiencia sustentada en una “prueba”¹¹. El relato se reparte en las tres jornadas convencionales de toda comedia de la época, y aunque se desarrolla en su mayor parte en presente, ciertos elementos que van apareciendo sirven para evocar el pasado, trasladar hacia atrás la historia y mostrar la continuidad del pasado en el presente. La prueba, que requiere espacio y tiempo¹², deja en evidencia la doble vida de Segismundo, en términos de Heidegger, la “existencia inauténtica” y la “existencia propia o auténtica” que hay que conquistar, y cuyos fundamentos se hallan bien explícitos en Séneca¹³. Asimismo, su vitalismo tiene también concomitancias con la idea de Bergson sobre el tiempo, porque Séneca ya comprendió que la vida

¹¹ Sobre la prueba como fundamento estructural del teatro de Calderón, ver el estudio de Wolfgang Matzat, “La prueba: una estructura básica del teatro calderoniano”, en *Hacia Calderón. Coloquio anglogermánico*, Liverpool, 1990, ed. Hans Flasche (Stuttgart, 1991, pp. 113-122). El interesante estudio de Matzat, que parte de unas atinadas observaciones de Kommerell sobre la idea de la prueba en *La vida es sueño*, trata de referir el ámbito de la prueba a un conjunto de obras calderonianas, estableciendo algunas conclusiones de interés, como que la prueba en el teatro de Calderón sirve para asumir varios significados: metafísico, social y de ficción teatral (en este último caso aproximándose a la estructura de “teatro en el teatro”). En este caso, como en otros del autor, la prueba aporta un sentido metafísico, social, pedagógico, teatral y hasta teológico.

¹² Ver el estudio de E. Rull

¹³ Ver la cita de Séneca en el v. 840: “Y si el Séneca español, / que era humilde esclavo, dijo”, cuya interpretación equivale a “un rey era humilde esclavo de su república. El texto de Séneca pertenece al tratado *De Clementia* (I, 8), aunque parece una traducción literal de Petrarca (*De remediis utriusque fortunae*, I, 96). Véase la anotación de E. Rull a la edición citada.

no debía confundirse con la perduración en el tiempo: “Pequeña es la parte de la vida que vivimos; pues todo el otro restante espacio, tiempo es que no vida”¹⁴. La prueba de Segismundo consiste en iniciarse a la vida auténtica desde un punto de vista filosófico, del mismo modo que se iniciaba el héroe desde una perspectiva mítica.

En cualquier caso, la evolución de Segismundo significa el paso de la juventud a la madurez, del estado instintivo o salvaje al racional y civilizado, de la inconsciencia a la reflexión, de la arbitrariedad a la justicia y de la soberbia a la prudencia. Sólo desde ese nuevo estado el hombre puede acceder a la verdadera libertad y aplicar su voluntad. La primera jornada se caracteriza por el predominio de cambios temporales, desde el presente al pasado, y concluye con la recopilación, en sucesivas escenas rápidas, de todas las vidas de cada uno de los personajes y del secreto que guarda cada una. Cuando termina esta jornada, el espectador sabe que Clotaldo se ha enterado de que tiene una hija a la que no conocía, fruto de su relación con Violante que reaparece de nuevo en su corazón; que esa hija ha sido deshonrada por el noble Astolfo, una dificultad más que añadir a la posible reparación de su honor; asimismo, conoce que Segismundo existe, se han revelado sus circunstancias, así como el arrepentimiento de Basilio, quien va a someterle a una prueba; en el caso de Astolfo, que aparentemente se había presentado sin mancha, muestra también un pasado que ocultar, y, por su parte, Estrella, que está libre del peso de las historias personales, soporta la angustia de desconocer qué historia se oculta tras el retrato que lleva Astolfo y qué alcance tiene.

Calderón ha utilizado todos los resortes dramáticos en esta jornada expositiva a partir de los cambios constantes de lugar, tiempos, personajes y escenarios para crear una tensión interna que se hace más fuerte aún por los elementos simbólicos y el misterio que encierran (caballo desbocado, cueva, palacio, espada, retrato).

La jornada segunda, por el contrario, ofrece una acción fundamentalmente presente y exterior, como corresponde al proceso de esa prueba: mediante un narcótico se traslada a Segismundo a palacio, para que si el experimento sale mal la vuelta a la torre no sea tan violenta diciéndole que todo fue soñado. Segismundo, despierto en palacio se admira de cuanto ve pero enseguida se le plantean los “problemas de gobierno” que soluciona de manera natural, o lo que es igual, de modo salvaje; quiere matar a Clotaldo por haberle tenido encerrado injustamente aunque el rey lo ordenase y, aplicando su criterio férreamente natural, no entiende por qué se debe obedecer una ley injusta:

¹⁴ Lucio Anneo Séneca, *De la brevedad de la vida*, en *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1943, p.200 a.

En lo que no es justa ley
no ha de obedecer al rey;
y su príncipe era yo. (vv. 1321-1323)

ni tampoco entiende por qué no ha de hacer lo que le guste aunque sea un homicidio (arroja al soldado por la ventana). Su actuación deja claro el fracaso de la prueba. Mientras le devuelven a la cueva, el escenario, convertido en otro teatro, deja ver el aparente juego cortesano entre Rosaura (ahora Astrea, dama de Estrella), Astolfo y Estrella que deriva en pelea por el retrato que éste lleva en el pecho, y que acaba cuando Estrella se lo quita a Astolfo y se lo da a Rosaura, su dueña. Dicha pelea revela definitivamente que Estrella sabe que Astolfo ha amado o ama a otra mujer y que se trata de Rosaura; pero también conoce los esfuerzos de Rosaura para encontrar al hombre que ama y ya no tiene duda de la correspondencia de sus afectos.

Segismundo, de nuevo en la torre como al principio, despierta, bajo la misma simbólica imagen del águila con la que se durmió. Pero la situación del protagonista ya no es la misma; ha aprendido dos cosas, que el amor es lo único que permanece en un mundo donde todo se acaba y la conveniencia de obrar bien. La prueba ha dado su resultado y en la jornada tercera, que se abre con una serie de escenas breves y rápidas, algunas verdaderos equívocos, culmina con la liberación de Segismundo quien trata de enfrentarse, apoyado por el pueblo, a su padre y a Astolfo para recuperar la corona que legítimamente le pertenece.

La aparición de Rosaura frente a Segismundo permite cerrar toda la historia y establecer de nuevo y visiblemente todos los nexos de unión con las historias particulares de cada uno. Aunque insiste en su deseo de vengarse de Astolfo para recuperar su honor, no parece que sea esa la realidad de sus sentimientos. Segismundo, aunque duda entre aprovecharse de la situación o ayudarla, recuerda la lección de desengaño y en lugar de mirar al presente lo hace al futuro; se pone a su lado y lucha hasta vencer a sus familiares y perdonar a todos empezando por su padre, Basilio.

En el discurso final de Segismundo, idéntico en estructura al de Basilio, como si se tratase de dos puntales paralelos, aunque totalmente opuestos entre sí, el heredero desmonta toda la teoría del rey, utilizando las mismas formas, y vuelve a hablar del sueño, pero ya no como anécdota para huir de un dolor, sino de forma más trágica, desvelando la esencia de la fragilidad de todo que pesa sobre la existencia del ser:

si fue mi maestro un sueño
y estoy temiendo en mis ansias
que he de despertar y hallarme
otra vez en mi cerrada

prisión (vv. 3306-3310)

El camino de Segismundo no sólo es la experiencia individualizada de un hombre, sino la idea universal de la que participa toda la humanidad. Expresa el paso de la sombra y de la confusión al conocimiento de uno mismo, manifiesta en la reiterada frase (cristiana y quijotesca): “yo soy quien soy”. Una vez que ha dado este paso, propio de la temporalidad, avanza en una progresión ascendente en busca de su perfección y para ello tiene que instalarse fuera del marco concreto material y trasladarse a uno superior. Así lo siente Segismundo cuando utiliza el plural mayestático, “acudamos a lo eterno”, para desasirse de lo terreno y aspirar a un más alto empleo, que puede traducirse en el hambre de inmortalidad unamuniano como exponente del deseo universal del hombre de todo tiempo de trascender su propia limitación. Igualmente, en esa progresión de Segismundo se expone la vida real del individuo, desde la juventud a la madurez, y desde el apasionado deseo de conquistar el mundo (“apurar cielos”) hasta la experiencia escéptica de contemplar el desengaño de todo lo material y perecedero (“es el gusto llama hermosa/ que le convierte en cenizas/ cualquiera viento que sopla”). Aún más, en ese devenir de su vida se puede descubrir el recuerdo de la misma creación del mundo (sombra, luz, Naturaleza, hombre) y sobre todo, la condensación de la historia sagrada, de acuerdo con las tres edades teológicas. El primer estadio de la cárcel correspondería al periodo de la Ley Natural; la entrada en palacio a la Ley Escrita (puesto que le enseñan las normas del protocolo), y su segunda salida de la gruta a la Ley de Gracia, que le regala la luz, primeramente, y le premia, después, con la justicia conmutativa y distributiva (porque gracias a su buen obrar obtiene el reino).

El tiempo humano, el mítico y el sagrado se identifican así en este héroe, demasiado humano, y la obra, al final, se nos muestra como una verdadera unidad totalizadora. Lo más interesante, y lo que le hace coincidir con una buena parte de los protagonistas de su teatro, es el carácter abierto y positivo de su final. Si desde el plano humano el hombre desea instalarse en la eternidad, y desde el plano mítico, el héroe sigue la senda iniciática para regenerarse, desde el plano religioso la Ley de Gracia asegura la vida eterna al cristiano, fuera de las limitaciones de tiempo y de espacio. La originalidad de la obra, en este sentido, y desde nuestra visión, es la síntesis humana, mítica y religiosa de la que participa Segismundo, gracias a su experiencia vivida, sin olvidar la agonía humana entre el aspirar a esa eternidad y el saberse ente de total fragilidad. En él se anula el mito del eterno retorno, temporal, y se pasa al de la eterna renovación. Como ha afirmado E. Rull: “Así, la vida que se representa en escena es un *continuum*, y la obra con su dramatización del tiempo queda definitivamente abierta. Por eso hablábamos al principio de la concepción del tiempo dramático de la obra como un peren-

ne fluir, en constante creación, que va más allá incluso, desde el punto de vista literario, del final convencional y necesario del tiempo de representación de la propia obra, pues nos remite a un posible futuro que queda latiendo en nuestra conciencia de seres existentes”¹⁵.

6. SÍNTESIS Y REVERBERACIONES DE *LA VIDA ES SUEÑO* EN EL RESTO DE LA OBRA CALDERONIANA

Esa cualidad de síntesis hace que *La vida es sueño* pueda relacionarse fácilmente con el resto de su obra. Si toda ella se pudiese comparar con una esfera, *La vida es sueño* constituiría el centro de la esfera armilar del autor, ya que el resto participa en una gran medida de los mismos temas y planteamientos expuestos en ésta. Se puede afirmar que todo cuanto trata en ella son elementos constitutivos de su dramaturgia (temas, preocupaciones, recursos de estilo, psicología de los personajes, efectismos teatrales, contrapuntos de burlas y veras, imágenes, símbolos y motivos) y desde sus primeras obras hasta las últimas insiste en reflexionar sobre los mismos temas, aunque con anécdotas diferentes, como si todo lo abarcado allí fuese lo fundamental para él.

Desde su primera comedia conocida, *Amor, honor y poder* (estrenada en 1623), aparte del significativo título en donde se sintetizan los temas más dramáticos de su teatro, ya se utiliza para el inicio de la acción el motivo del caballo desbocado, de gran efectismo teatral y de profundo significado metafórico. También está presente allí el recurso del disfraz que utiliza la mujer cuando va a ver a su amante encarcelado. La lamentación de Estela ante el rey está elaborada, como el primer monólogo de Segismundo, a base de una sucesión de cadenas de imágenes tomadas del mundo natural, y la alternancia de ambientes opuestos (bosque y palacio) emparenta la escenografía de esta primera obra con *La vida es sueño*. Incluso la forma dramática, aunque chusca, de preguntar Tosco “¿qué delito cometí” (J.III), apunta ya al sentido universalizador del delito de nacer de Segismundo. La misma imagen de la culpa primera, entendida como delito de nacer, que se paga con el encierro y la soledad, se repite en *Las manos blancas no ofenden* y coincide con la muerte de la madre al nacer el hijo, lo que le identifica con una víbora, como *En la vida todo es verdad y todo mentira* y en *La hija del aire*

El recurso de iniciar la obra de forma brusca, concentrando el efectismo teatral y el simbolismo significativo sobre la primera escena, resulta muy frecuente en sus creaciones de todas las épocas. Esa misma aparición inicial

¹⁵ “Tiempo y sentido en la composición de *La vida es sueño*”, en *Homenaje a Francisco Ynduráin*, Pamplona, Fundación Príncipe de Viana, LXI, 18, 2000 (pp. 343-354), p.354.

en un caballo desbocado se repite en *El alcaide de sí mismo* y en el auto *El diablo mudo*, donde un hombre vestido de pieles aparece en plena lucha contra las fuerzas del mal y atrae sobre sí toda la tensión dramática. En *La devoción de la cruz* casi hay una visión burlesca de ese resorte dramático de la caída del caballo, al intercambiar el noble caballo por una popular y sencilla burra.

En lo que se refiere a la evolución del personaje, su primer drama, *Judas Macabeo* (1624), presentaba ya la disyuntiva entre el deber y el querer, las dos fuerzas íntimas que siempre están en lucha en el interior del protagonista calderoniano, y Judas se erige en primer modelo de vencimiento de sí mismo, lo mismo que el también temprano don Fernando, protagonista de *El príncipe constante* (1629), que preconiza al Segismundo regenerado, tanto por la visión cósmica que alcanza su heroísmo, como por el sentido moral que representa. De entre la multitud de personajes vencedores de la más importante batalla que libran los humanos en su teatro, muchos desempeñan un papel destacado en la sociedad, especialmente en la política, como *El gran príncipe de Fez* (1668), o tienen un valor intemporal en la representación del hombre, como Ulises en *El mayor encanto, amor*. Pero, de entre todos, el mayor vencimiento corresponde al personaje Buen Genio del auto *El gran mercado del mundo*, muy próximo en cronología y en sentido a *La vida es sueño* y también al auto *El gran teatro del mundo*. En estas tres piezas se reitera, a modo de estribillo, la necesidad de obrar bien, como experiencia, en la comedia, como mensaje que llega del Apuntador, en el teatro de la vida, y como pregón de la Fama, en el mercado del mundo. Pero, a diferencia del *gran teatro*, en donde se hace un ensayo o esbozo ficticio de la vida (teatro), *la vida es sueño* y *el gran mercado* son ejemplos vitales únicos, reales e irrepetibles, como lo es la vida, y aunque en los tres hay una atmósfera moral que muestra la tragedia del ser humano, la individualidad de los protagonistas y el desarrollo de toda su vida da mayor dramatismo a los personajes de estas dos últimas, mientras que el *gran teatro* expone, si cabe con mayor desengaño, la concepción de la vida barroca.

Entre *La vida es sueño* y *El gran mercado* existe un paralelismo extraordinario aunque sus códigos sean diferentes. Resulta muy extraño que la crítica no haya reparado en esas coincidencias tan sobresalientes que afectan a estructura, temas y motivos, aunque el esquema dramático sea diferente. En el auto, el hijo del Padre, desdoblado en dos hermanos (motivo recurrente del autor), sale del mundo inconsciente (en donde vive feliz sin ninguna responsabilidad), sólo por amor, y aprende la lección del desengaño y el valor de la renuncia en favor de otro bien superior. Gracias a ese comportamiento obtiene el poder (el mayorazgo) y la esposa, frente a su gemelo, que por ganar placeres pierde todo.

La utilización de elementos simbólicos coincidentes (el caballo desbo-

cado y la espada), el viaje como medio de regeneración, la consideración heroica de Buen Genio en cuanto se tiene que vencer reiteradamente ante las tentaciones del mundo y su triunfo moral final constituyen la estilización de Segismundo. Aunque lo que se narra en términos míticos sea la caída y la regeneración, que se corresponden con el pecado original y la Redención teológica, Calderón recurre para hacerlo representable a un argumento muy simple, elaborado a partir del motivo del viajero y del camino, dos elementos que le permiten señalar los ejes temporales y espaciales por donde discurre toda vida humana. Espacialmente, la obra se inicia y se cierra bajo el ámbito natural del valle y la montaña. Es curioso que el simbolismo del valle frente a la montaña esté en relación con la imperfección del primero (lugar propio para la vida), frente a la perfección del segundo (ascensión espiritual o espacio divino), lugar definitivo para el hombre, tanto en lo positivo (unión con el Padre) como en lo negativo (caída más brusca al abismo) representado por su gemelo Mal Genio. El ciclo natural se completa con el espacio urbano, lugar de perversión y engaño dentro de un proceso gradual negativo (mesón, venta, mercado), donde el hombre se ve despojado de su dignidad (siervos, mendigos, holgazanes, tramposos).

Temporalmente, a diferencia de la mayoría de autos, en éste hay una serie de marcas puntuales por las que se puede ver la evolución de la historia interior y exterior de los personajes. El texto nos advierte que el momento de la salida de los hijos de la casa del Padre ocurre en verano, y en jueves (feriado); ellos son jóvenes, pero el dramaturgo potencia aún más su juventud mostrando el paralelismo de la naturaleza humana con la estación del año más ardiente, para hacerlas coincidir con la ley natural o etapa silvestre del ser humano, en la división tripartita de la teología, correspondiente al paganismo. El momento del pregón (equivalente de la palabra profética o de la ley escrita), abre un nuevo tiempo del hombre, en cuanto que ya no ignora la existencia de otro mundo (mercado) y decide libremente participar en él, después de haber recibido la señal de gracia (ley de gracia). Con los mínimos detalles, el autor recorre los tres estadios como si estuviesen presentes en la conciencia del hombre.

Gracias al esquema del viaje se puede elaborar un doble eje de horizontalidad y verticalidad por donde se muestran las relaciones entre el individuo y el mundo, por una parte, y entre el hombre y su conciencia, por otra. Pero estas relaciones no sólo atañen a los hijos, sino a la misma Culpa que, paralelamente a los hijos, realiza otro viaje en busca de la reparación de su honor perdido. Mientras que los hijos hacen el viaje de los pródigos, la Culpa hace el de los pícaros, pero todos realizan una peregrinación compleja que refleja la ambivalencia humana y el atractivo recurso del viajero extranjero.

En cuanto a la estructura temática, en el auto, igual que en la comedia *La*

vida es sueño, se pueden distinguir dos acciones¹⁶: una, la que puede considerarse principal, corresponde a la *prueba* de los hijos (dialéctica del individuo) y otra, aparentemente secundaria, corresponde a la *restauración del honor* de Culpa. Y como en la comedia más universal, las dos acciones están perfectamente imbricadas aunque puedan seguirse individualmente. Culpa es el lazo de unión entre ambas y, como en la comedia, de la acción principal se derivan, a su vez, varios temas:

1. El mundo como mercado (que da título a la obra).
2. La fuerza del libre albedrío frente al hado (aquí los hados pronostican un fin bueno y otro malo, sin saber a quién corresponde cada solución).
3. La educación y las relaciones entre padre e hijos.
4. El vencimiento de sí mismo.

El tema del libre albedrío es el causante del conflicto y anterior, cronológicamente, al problema que desencadena todo el nudo dramático. Al igual que Basilio, el Padre de Familias tiene un problema personal y jurídico, en este caso no sabe quién es el mayor de sus dos hijos iguales, y por tanto ignora a quién le corresponde el mayorazgo; teme que, como parecen indicar los horóscopos, uno se lo merezca y otro no. Ante el miedo de equivocarse y ser injusto con los dos los somete a una prueba, porque está convencido de que el libre albedrío puede resolver el pronóstico de las estrellas. Antes de iniciarse el drama del auto, el Padre tiene a los dos hijos aislados del mundo y sólo decide cambiar y someterlos a la prueba cuando un acontecimiento exterior llega a sus vidas. En la comedia, el acontecimiento exterior es la brusca aparición de Rosaura ante la cueva de Segismundo; aquí es la presencia de la Fama, que irrumpe con toda la fuerza (de la palabra y de la imagen) al inicio del auto, lo que despierta su admiración y posterior reflexión. En los dos casos se trata de una visión prodigiosa que afecta al sentido del oído y de la vista. En el auto los “suspende” a todos:

cuyo bellísimo encanto
con la vista nos deslumbra
nos suspende con el canto (vv.18-20)

y en la comedia ocurre lo mismo respecto de Segismundo con Rosaura:

Tu voz pudo enternecerme,
tu presencia suspenderme,

¹⁶ Ver el estudio de Enrique Rull en la edición citada.

y tu respeto turbarme (vv.190-192)

.....

Tú solo, tú, has suspendido
la pasión a mis enojos,
la suspensión a mis ojos,
la admiración al oído (vv.219-222)

En el auto, la Fama (*monstruo*, no identificable como Rosaura para Segismundo) se presenta como anunciadora de otro universo diferente y desconocido (el mundo de la materia), a la vez que misterioso (en el pregón se advierte que sólo al final se sabrá quién ha comprado bien o mal), por el que sienten curiosidad y deseo de conocer. Este primer impulso les prepara para salir del recinto familiar (inconsciencia) y entrar en el de la competencia social; pero sólo se consume la salida cuando el padre promete, además del mayorazgo, una esposa a quien mejor compra haga. Lo curioso es que no es al Padre a quien se le ocurre la idea, sino al hijo y la mujer (Gracia, adornada de toda luz) se convierte en el aliciente más importante para los dos. Como en el caso de Segismundo, que sólo después de conocer a la mujer (Astrea-Estrella) en palacio, está animado de su realidad y es capaz de reaccionar favorablemente cuando se reencuentra al final con ella (Rosaura), aquí los dos hermanos se deciden a salir al mundo cuando se les promete el amor. La prueba permite ver el gran valor de ese sentimiento y su función en la obra, así como la lección que da el hijo al Padre, en este sentido.

La segunda acción se inicia cuando aparece otra mujer (Culpa), también violentamente, a la salida de la casa paterna, y por su relato en pasado (con la técnica del monólogo en *flash-back*, igual que las historias narradas por cada uno de los personajes de *La vida es sueño*), el espectador conoce las relaciones sensuales que mantuvo con los dos hermanos (inconsciencia de la edad natural) por los que ahora se ve abandonada. Para restaurar su honor humillado, inicia su propia peregrinación, presidida por la pasión violenta, la rabia y la ira, que se expresa en las dos obras con parecidas metáforas tomadas de la fuerza incontenible de la tierra (volcán, Etna, áspid, gigante, ponzoña). Las dos acciones se interfieren constantemente y el protagonista del auto, con la simbólica rosa del amor (de Gracia), va venciendo continuamente, del mismo modo que el conocimiento de la vida como sueño desengaña a Segismundo y le transforma de su natural soberbio en el más prudente y humilde vencedor de sí mismo. En el auto, tan prudente llega a ser Buen Genio que ni siquiera consigue despeñarle el caballo que, sin riendas ni freno, le entrega al final Pedro para desviarle de su camino.

Hay otros detalles concretos muy interesantes en que coinciden, como la función de los criados. El criado de Rosaura, Clarín, tiene estrecha relación con el de Buen Genio, Inocencia. Ambos representan un pequeño homenaje a

la cultura popular inserta en las dos piezas serias y Calderón mostró su preferencia por ellos, incluyéndolos repetidamente en sus piezas; aquél en *El mágico prodigioso*, *El mayor encanto, amor*, *Los tres mayores prodigios* y *Celos aun del aire matan*. En los autos, Inocencia y sus parientes Simplicidad, Simplicio o Ignorancia aparecen con gran frecuencia y marcan un contrapunto ético y estético del protagonista. del mismo modo que lo realiza Clarín en la comedia. El mismo alude a su función en virtud de su nombre, comunicar a todos lo que sabe y descubrir los secretos, igual que Inocencia descubre la verdad de lo que su amo elige. Los dos tienen la misión de dilatar los mensajes que los demás emiten y actúan desde una posición intemporal, como ajenos a la acción misma, como si con ellos no fuese lo que ocurre. Quizá por ello muera Clarín.

Asimismo, coinciden los motivos del cuchillo y la daga, el mismo caballo y el águila. No deja de ser curioso que sea el águila la imagen con la que se duerme el primer Segismundo, correspondiente al símbolo de la soberbia, por su aspiración a lo más alto, y sea también la imagen con la que despierte, ya en otra situación más humilde, y con esta imagen ambivalente Clotaldo pretende enlazar el tiempo anterior a la experiencia del palacio con el de su estancia en la cueva. Este águila se corresponde con la Fama inicial del gran mercado, y con sus dos visiones opuestas, por parte de cada uno de los criados, la de soberbia y altivez, expresada con la misma imagen (“rompes del sol las “etéreas salas”), y de ave capaz de elevarse a los cielos. También coinciden en cuanto a la utilización del disfraz masculino por parte de las mujeres, recurso no muy abundante en Calderón (se da en *Las manos blancas no ofenden* y *El castillo de Lindabridis*), pero que se repite continuamente en el auto.

Pero sobre todo, es la defensa de la humildad y prudencia frente a la soberbia, la importancia de la educación en libertad, sin reprimir las cualidades naturales, y la confianza de los padres en los hijos, sin el miedo al futuro, lo que muestra claramente la relación entre las dos obras; relación que se extiende a coincidencias de estilo (sobre todo en la fuerza apasionada de los monólogos de Culpa, paralelos a los de Segismundo), a la utilización de una misma técnica de bimetración y al uso de expresiones parecidas, como “componer un problema”, “cosa es llana”, “¿qué es lo que más te agradó?”, “¿quién os mete conmigo?”, “correr parejas”, que muestran la preferencia por la cultura popular, el lenguaje de los juegos y la importancia del sentido del oído (silencio y palabra). Todo indica la gran relación y proximidad entre las dos obras, que surge a partir de la estructura temática.

Por su valor didáctico son también muchas las piezas que muestran al protagonista escindido normalmente en dos hermanos, en muchos casos opuestos, y que expresan la dualidad humana que manifiesta Segismundo. Los autos *El pleito matrimonial*, *El laberinto del mundo*, *Llamados y escogidos*, *No hay más fortuna que Dios* y las comedias *La estatua de Prometeo*

teo, No hay burlas con el amor, El alcalde de Zalamea, Mujer, llora y vencerás, Auristela y Lisidante, Los hijos de la fortuna: Teágenes y Clariquea, El astrólogo fingido, La desdicha de la voz y La exaltación de la cruz nos ofrecen un variado panorama de hermanas y hermanos que triunfan o fracasan no sólo en lo moral sino en la práctica de la vida (en el amor o en la política) según sean sus caracteres. Algunos de ellos salen por duplicado de la gruta del castigo, como en *La exaltación*, aunque lo normal es que la soledad acompañe al encierro de los personajes.

En todos los casos, el encierro o la represión acrecienta la rebeldía del personaje o le margina a un destierro mayor. Faetón (en *El hijo del sol, Faetón*), Narciso (*Eco y Narciso*), Anteo (*Ni amor se libra de amor*), Argenis (*Argenis y Poliarco*), Marfisa (*Hado y divisa de Leónido y Marfisa*), otra Marfisa (*El jardín de Falerina*), Irene (*Las cadenas del demonio*), Semíramis (*La hija del aire*), Rosarda (*Los tres afectos de amor*), Aquiles (*El monstruo de los jardines*), Anajarte (*La fiera, el rayo y la piedra*) se rebelan contra su destino y alguno hay que no está encerrado pero está criado en absoluta soledad por la viudez de la madre, como sucede en *Las manos blancas no ofenden*. Con ellos Calderón repite la lección de pedagogía de Segismundo a su padre y nos recuerda la necesidad de no atenernos a la razón sino al sentimiento en cuestiones de educación.

Muy vinculado con la educación está el tema de las relaciones padre-hijos y ahí el dramaturgo no vacila en destacar la tiranía del padre, que en muchos casos se confunde con el poder. Pueden verse copias de Basilio en *La devoción de la cruz, Las manos blancas no ofenden, El conde Lucanor, Con quien vengo, vengo y Las tres justicias en una*. En los autos, la figura del padre se hace aún más rigurosa y en *El gran mercado*, el Padre es inelmente con el hijo que no ha obedecido; en *No hay más fortuna que Dios, La siembra del Señor, Las espigas de Ruth, Los alimentos del hombre y La protesta de la fe* se repite la imagen del padre frío y razonador, mientras que la madre, salvo alguna excepción (*Eco y Narciso, Las manos blancas no ofenden*) no aparece. Precisamente con su muerte, al nacer el hijo, éste queda desamparado y sólo otra mujer es quien únicamente puede liberarle con su amor de las desdichas pasadas.

En cuanto al tema del sueño su presencia es constante, en las más variadas expresiones tanto exteriores (apariciones, premoniciones, advertencias de los cielos) como interiores (reflexiones o ilusiones), pero en concreto en *La gran Cenobia* se observa esa confusión constante entre verdad y sueño; lo mismo ocurre en las *Fortunas de Andrómeda y Perseo* y en *Gustos y disgustos no son más que imaginación*; pero los sueños, en ocasiones, llegan a ser más ciertos en la mente del personaje que en la propia realidad (sobre todo en los temas de honor y celos) y desencadenan el conflicto dramático, como en *El médico de su honra*.

También la dualidad libre albedrío y poder de los astros conforma el agonismo de muchas piezas. Además de los ejemplos relacionadas con el nacimiento de un hijo, hay otros que directamente atienden a ratificar la superioridad del hombre frente al medio y a exaltar su voluntad y libertad. *La cisma de Ingalaterra, Los tres mayores prodigios, Amado y aborrecido, Guárdate del agua mansa y Para vencer amor, querer vencerle* son algunos de ellos.

El motivo del caballo desbocado, con su valor simbólico de pérdida del control sobre los instintos, es uno de los más utilizados por Calderón, aunque también lo es la espada, en cuanto objeto cuya aparición alerta de un riesgo inminente, en claro precedente de Lorca. Ambos motivos guardan una estrecha relación entre sí, como se ve en *El hijo del sol, Faetón, El médico de su honra, La señora y la criada, Gustos y disgustos no son más que imaginación, Agradecer y no amar, El conde Lucanor, Auristela y Lisidante, El castillo de Lindabridis, Hado y divisa de Leonido y Marfisa, Las cadenas del demonio, Las armas de la hermosura, Amado y aborrecido, La fiera, el rayo y la piedra*, etc. En los autos esta situación le corresponde en general a la Apostasía por el riesgo que conlleva frente a la Inquisición.

Que la obra trascendió en popularidad lo prueban las alusiones que el propio autor hace de ella en *Primero soy yo* y en la parodia a Segismundo por parte de la villana Gileta en *El acaso y el error*. Por confusión, la llevan a palacio, la convierten en princesa de Mantua y, halagada por toda la corte, se muestra tan admirada como el príncipe de Polonia.

Prácticamente toda su creación está teñida de los ingredientes de *La vida es sueño* y aunque se trata de una obra de juventud revela una madurez extraordinaria, tanto en las ideas como en la realización artística. Apenas hay dato de la cultura del momento o de las preocupaciones de su tiempo que escapen de su atención y la obra es una clara defensa del humanismo, de la voluntad y del libre albedrío por encima de los racionalismos. Su autor vio enseguida el alcance de su idea y la ensayó una y otra vez en aspectos parciales hasta conseguirla, pero después nunca la abandonó; siguió insistiendo y probando con sus propios elementos de manera que puede asegurarse que su creación dramática gira, como la tierra en la esfera del universo, en torno a ella. Buena prueba de ello son sus dos autos sacramentales del mismo título que la comedia, el último de 1673, y el también maduro, de 1670, *Sueños hay que verdad son*, en donde, valiéndose de otro refrán popular, da un giro a su idea juvenil para afirmar que

si los sueños son sueños
sueños hay que verdad son

Con esta afirmación pasa a interpretar los sueños bíblicos de José para darlos una entidad material y viva, a diferencia del sentido de la vida de la comedia. La predilección de Calderón por el tema barroco de la visión de la vida como sueño se traduce en esquema artístico, en idea, en anécdota, en filosofía y en interpretación directa y metafórica. El auto último de *La vida es sueño* ilustra perfectamente el proceso artístico del autor y el valor ideológico. De la misma manera que se relaja la acción a medida que avanza su obra y crece el valor plástico y la estilización según decrece la tensión exterior, el auto al que nos referimos es un ejemplo de la evolución de ese título. La obra se inicia con la lucha de los cuatro elementos, a la que pone fin el Poder con el encargo de que Amor coloque a cada uno en su puesto. El Poder, paralelo de Basilio, pronuncia un discurso semejante en donde cuenta la historia de la humanidad en términos morales y bíblicos y da a conocer la existencia de un hijo suyo. El Hombre aquí es el Segismundo primero, soberbio y altivo, que sólo busca su goce y por ello está condenado a la Sombra de la ignorancia y, como en la comedia, hasta que no le llega el amor, no sabe salir de la oscuridad. En este caso, el amor está encarnado en el peregrino Amor, Cristo, caminante de otra esfera (superior), que le enseña el mandamiento amoroso, y por amor, el Hombre se regenera. En clave religiosa y teológica se repite el ejemplo concreto de la vida del príncipe de Polonia, porque lo mismo da una anécdota que otra, lo importante para el autor es mostrar la vida del hombre en relación con la Naturaleza, con el cosmos y con los demás hombres.

En esa tensión entre lo terreno y lo cósmico, y entre la conciencia y el mundo se desenvuelven los afanes del individuo, pero también se desenvuelve la historia de la humanidad, de sus mitos y hasta de sus más profundas creencias. En Segismundo se simboliza la soledad del ser humano, tanto en su ignorancia como en su renuncia, pero también se resume toda la correspondencia entre el mundo material y el trascendente, así como la necesaria peregrinación del hombre para ascender en sus afanes y profundizar en su conciencia.

EL SENTIDO DE LA RAZÓN DRAMÁTICA EN CALDERÓN DE LA BARCA

Por LUIS FERRERO CARRACEDO
Universidad San Pablo - CEU

*"¿Qué confuso laberinto
es éste, donde no puede
hallar la razón el hilo?"
La vida es sueño, vv. 975-977.*

Agradezco a la Fundación Universitaria Española y a D. Ramiro Flórez la deferencia que han tenido de invitarme a participar en el ciclo de conferencias sobre el *Sistema de Pensamiento en "La vida es sueño" de Calderón*, desde esta Cátedra Don Antonio Garrigues, un hombre sabio y abierto a los problemas del mundo actual. A ello debo añadir que las sugerencias u ocurrencias -no se si pueden alcanzar otra categoría- que sobre *La vida es sueño* de Calderón de la Barca -y sobre su obra en general- voy a presentarles ahora son en gran medida el fruto y consecuencia de múltiples, agradables y, para mí, sumamente enriquecedoras conversaciones con el Profesor Flórez. Su invitación a pronunciar esta conferencia y su palabra siempre sugerente han sido como ese empujón, necesario aunque inesperado, para lanzarme a bucear por las aguas del fascinante océano calderoniano.

1. LECTURAS Y ACTUALIDAD DE CALDERÓN

Quisiera indicar ya desde el comienzo que lo que aquí pretendo hacer no es en modo alguno una disertación de carácter filológico y erudito. Se ha escrito mucho y bien sobre nuestro gran dramaturgo. La riqueza de la obra calderoniana es inconmensurable y sus "lecturas" felizmente múltiples. No cabe duda de que todas ellas parciales -pero no por ello falsas-, ya que todo lector

es hijo de su tiempo¹ y, por lo tanto, todo lector lee desde su situación y su época, desde su atalaya.

Por consiguiente, toda "lectura", cuando lo es verdaderamente, ha de ser siempre una lectura activa, intensiva, constructivista; ha de ser una recreación. La lectura asépticamente analítica, textualista, que no intenta desvelar la dimensión acontecimental que sobrevuela la obra y la conecta intrahistóricamente con el presente del lector, carece -a mi juicio- de interés. Por eso todas las grandes "lecturas" de la obra de Calderón, desde la de Schlegel a la de Goethe, desde la de Farinelli a la de Olmedo, desde la de Menéndez y Pelayo a la de Parker, desde la de la de Valbuena Briones a la de Alcalá Zamora, desde la de García Bacca a la de Cilveti -por sólo citar algunos nombres- son otras tantas recreaciones enriquecedoras -desde una u otra perspectiva- que nos revelan con sus matices particulares las múltiples caras y contexturas de un Calderón poliédrico y caleidoscópico.

Lo que ahora quiero hacer aquí es leer a Calderón en filósofo, avanzando -con nuevas perspectivas- sobre la línea ya ensayada por autores como García Bacca o Cilveti, en el intento de despejar, constructivamente, el sentido de lo que aquí llamaré la "razón dramática", un modelo de razón que, a mi modo de ver, recorre con múltiples modulaciones el pensamiento español desde Séneca a Unamuno.

Porque a nadie le cabe duda de que a D. Pedro Calderón de la Barca hay que colocarlo entre nuestros grandes pensadores². Su teatro, se ha dicho con frecuencia y con razón, es un "teatro de ideas"³ inserto en plena época barroca. Como afirma Cristóbal Cuevas⁴, en una feliz expresión, Calderón "teatraliza el pensar", transmutando en especies dramáticas el universo físico y el universo espiritual. Su obra no alcanza sólo cimas artísticas sino que también frecuenta las alturas filosóficas. Por eso esa teatralización del pensar que

¹ Emulando a Hegel o quizá más lejanamente a Aulio Gelio, así lo recordaba F. RUIZ RAMÓN, en el "Prólogo" a CALDERÓN DE LA BARCA, *La vida es sueño/El Alcalde de Zalamea*, Salvat/Alianza, 1970, p. 8: "Pero, como quiera que una misma obra literaria no es leída de igual manera por los actores de épocas distintas, pues cada lector es hijo de su tiempo y, por lo tanto de las preocupaciones, gustos y problemas propios de él, es indudable que nuestra lectura de estas dos obras de Calderón constituye una experiencia insustituible y no intercambiable, pues era diferente de la de un lector del siglo XVIII o del XIX".

² Cf., por ej., J. ALCALÁ-ZAMORA, *Estudios Calderonianos*, Real Academia de la Historia, Madrid, 2000, p. 14.

³ Así lo llama, por ej., I. MONTIEL en: "El aspecto religioso de la dramática de Calderón", Prólogo a P. CALDERÓN DE LA BARCA, *La devoción de la cruz*, Clásicos Ebro, Zaragoza, 1971, p. 10; cf. también, entre otros, J. L. ABELLÁN, *Historia crítica del pensamiento español*. T. III: *Del Barroco a la Ilustración (siglos XVII y XVIII)*, Espasa-Calpe, Madrid, 1981, pp. 190-191; J. ALCALÁ-ZAMORA, *op. cit.*, p. 34.

⁴ Cf. C. CUEVAS, "Herencia y vigencia de Calderón", en *El Cultural*, 2-8 enero de 2000, p. 3

lleva a cabo Calderón no ha de ser entendida como un recurso puramente formal o retórico -lo que quizá podamos encontrar en la lírica gongorina-, sino que incide en el propio pensamiento, en la forma de acceder a lo real, de asumirlo y explicarlo: el teatro de Calderón no es una metafísica, pero la lleva implícita, y constituye un instrumento privilegiado para construirla.

Quizás sea necesario ser más radicales. La obra de Calderón no es ciertamente una metafísica al estilo de la elaborada por un filósofo en sentido estricto. Calderón no escribió unas *Meditaciones metafísicas* como lo hizo su contemporáneo Renato Cartesio; pero sí construyó, en poeta y dramaturgo, la expresión de una razón filosófica, que necesariamente se constituye como una metafísica, es decir, como una forma de expresar y comprender los múltiples costados de la realidad, el ser y el conocer. Esta razón filosófica no es -como veremos- ni una razón trágico-mítica, como la que, por ej., entraña, la metafísica presocrática o la nietzscheana, ni tampoco una razón cómico-piadosa, como la que encierra una cierta metafísica de corte judeo-cristiano, sino una "razón dramática" que se constituye *entre* lo trágico y lo cómico, lo mítico y lo piadoso, superándolos y engarzándolos en una visión dramática de la realidad. No como una simple mezcla de comedia y de tragedia⁵, sino como la creación de una nueva dimensión, de un nuevo plano constitutivo del sentido de lo real.

Vamos a tratar de ver a Calderón como pensador, como constructor de un pensamiento. Y en todo pensador -pensar no es cosa fácil- hay algo que necesariamente lo define: su inconformismo. Apartándonos de la línea trazada por Menéndez y Pelayo, que convierte a Calderón en una figura conservadora y hasta reaccionaria, nos situaremos más cerca de esa línea interpretativa trazada por la escuela alemana, inglesa y norteamericana, que ya, desde el siglo XIX, vio en Calderón un pensador crítico, cargado de inconformismo. En nuestros días, los estudiosos y críticos españoles se sienten cómodos dentro de esta "otra lectura" de la obra calderónica. En publicaciones recientes, monografías, artículos de revistas especializadas, e incluso en artículos periodísticos, es presentado Calderón no sólo como un hombre "crítico", sino también como un hombre "liberal y abierto", como un "revolucionario", e incluso como un "heterodoxo"⁶.

⁵ Comúnmente los comentaristas y estudiosos han visto en la *comedia nueva* creada por Lope de Vega y continuada por Calderón una "mezcla de lo trágico y lo cómico en una acción dramática" (cf., entre otros, J. L. ALBORG, *Historia de la literatura española*. T. II: *Época barroca*, Gredos, Madrid, 1974, pp. 267 ss.; e. HAVERBECK, "El teatro de calderón: mitología y cosmovisión barroca", Conferencia pronunciada en *VII Coloquio Internacional de Filología Griega. Influencias de la Mitología Clásica en la Literatura Española*, UNED, Madrid, 20-23 de marzo de 1996; A. J. VALBUENA BRIONES, "Dramas", en P. CALDERÓN DE LA BARCA, *Obras Maestras*, Castalia, Madrid, 2000, p. 189; A. RUIZ TARAZONA, "Calderón y la música", en *El Cultural*, cit., p. 21). Nosotros entendemos que lo dramático no se agota en la pura mezcla de lo trágico y lo cómico, sino que los releva constituyendo, *entre* ambos, otra dimensión.

⁶ J. Alcalá-Zamora, por ej., ve en Calderón a un auténtico rebelde, que en *Luis Pérez* hace

No cabe duda de que la actualidad de Calderón- además de la que irradia espontáneamente, para el lector o espectador, de la transtemporal grandeza de su obra- radica en estas nuevas y recreadoras lecturas. Y quisiera yo aquí comenzar incidiendo en este tema de la "actualidad calderoniana" como punto de partida para intentar hilvanar las piezas que constituyen el sentido de la *razón dramática* en la obra de Don Pedro. No sólo porque dicha obra nos recuerda -tomando unas palabras de Alcalá-Zamora- "las funciones constructivas de la duda y la reflexión crítica, el papel protagonista que merecen una ciencia y una educación humanísticas y humanizadas, cuánto importan los diálogos del amor, cuánto las artes y, desde luego, la transcendencia de definir las fronteras entre la libertad y el poder"⁷, sino también y sobre todo, porque hay consonancias profundas, intrahistóricas, entre la razón epocal calderoniana y la nuestra. Como dramaturgo y pensador barroco, Calderón de la Barca es un dramaturgo y pensador actual. Y lo es porque nosotros, los modernos o postmodernos, somos neobarrocos.⁸ La paradoja, el pliegue al infinito, la armonía disonante, el perspectivismo pluralista, los conjuntos heterogéneos, el mundo virtual, el colectivismo escénico son otros tantos trazos que caracterizan esta aldea global en que vivimos, pero también, sin lugar a dudas, son algunos de los trazos que podemos encontrar en nuestro Calderón de la Barca y que, como veremos, tienen su hontanar en una "razón" paradójica, múltiple, atonal, pero armoniosa, como expresión suprema de la razón dramática.

Se han visto interesantes paralelismos entre Calderón y Descartes⁹, aun

"una apología del individualismo anarquista", en *La vida es sueño* se presenta como "un crítico demoleedor, corrosivo, desolador y amargo del orden social y político", en *La estatua de Prometeo* "entrevé, sugiere la posibilidad de un orden justo, de la utopía, donde pueden ser compatibles poder, sociedad e individuo, donde, superando la anarquía individualista, las instituciones no corrompan o menoscaben a las personas incorporadas a sus esquemas", forjando un orden nuevo basado en el "anhelo de saber", en el "pacto" y en la "concordia", y en la paz y la justicia con "pocas leyes justas". En fin, el pensador crítico de una utopía activa (cf. J. ALCALÁ-ZAMORA, *op. cit.*, pp. 13, 20, 25, 27, 34, 35 y *passim*). E. Rodríguez escribe, a su vez: "No pudo ni puede haber un sólo Calderón; era un Calderón de múltiples géneros, heterogéneo y, por ello, a veces también heterodoxo" ("Heterogéneo, heterodoxo", en *El Cultural*, cit, p. 9).

⁷ J. ALCALÁ-ZAMORA, *op. cit.*, p. 96.

⁸ Esta idea, que confluye desde diversas posiciones estético-literarias y filosóficas del último tercio del siglo XX, ha sido desarrollada, entre otros, por M. SERRES (*Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, 2 vols., PUF, París, 1968), Ch. BUCI-GLUCKSMAN (*La raison baroque. De Baudelaire à Benjamin*, Galilée, París, 1985; *La folie du voir. De l'esthétique baroque*, Galilée, París, 1988), O. CALABRESE (*L'età neobarroca*, Laterza, Bari, 1987), G. HOCQUEMGHEM, -R SHÉRER ("Pourquoi nous sommes allégoriques", "Pourquoi nous restons barroques", en *L'âme atomique*, Albin Michel, París, 1986) y sobre todo por G. DELEUZE (*Le pli. Leibniz et le baroque*, Minuit, París, 1988). Un apretado apunte, en que se hacen referencias múltiples aunque está referido al pensamiento de Deleuze, lo tenemos en H. de CAMPOS ("Baroco-ludisme deleuzien", en E. ALLIEZ (dir.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Institut Synthélabo, París, 1998.).

⁹ Cf., por ej., J. D. GARCIA BACCA, *Introducción literaria a la filosofía*, Ed. de la

que ello sea para establecer sus grandes diferencias. Veremos que, a pesar de dichos paralelismos, Calderón se enraiza en una tierra diferente, fundamenta su obra en otras experiencias; el *élan vital* que lo empuja, y que arranca de una tradición multiseccular y profunda, viene y va en otras direcciones. Pienso que Calderón está más cerca de Leibniz, un pensador genuinamente barroco. Es Leibniz el filósofo del pliegue al infinito, del perspectivismo pluralista, del serialismo laberíntico, del trascendentalismo acontecimental, de la nueva armonía basada en el contraste y la paradoja, del equilibrio inestable¹⁰. La sociedad barroca es una sociedad de profundos contrastes, en la que todo pensamiento -caracterizado por ese inconformismo al que aludíamos- ya sea sobre la vida o la muerte, la libertad o el poder, la esencia o la apariencia, está marcado por estructuras paradójicas expresadas mediante "conceptos" bipolares que lejos de la exclusión se entrelazan a modo de pliegue en el que la distancia une y el desconcierto se concierta¹¹: el claro-oscuro, el mundo-teatro, el loco-cuerdo, la razón de la sinrazón...

2. LA ESENCIA DE LO DRAMÁTICO

¿Qué sentido tiene, pues, la razón dramática en Calderón de la Barca? Como ya he insinuado más arriba, la razón dramática se diferencia de la razón trágica y de la razón cómica, si bien tampoco podemos entenderla como una simple mezcla de ambas, como una razón tragicómica. Para explicar lo que hemos de entender aquí por razón trágica y por razón cómica partiré del planteamiento nietzscheano. En *El nacimiento de la tragedia* desarrolla Nietzsche una concepción original de lo trágico: como la contraposición y la conjunción, en una relación de identidad y diferencia, entre lo apolíneo y lo dionisiaco, la razón y la vida, lo celeste y lo terrestre, lo masculino y lo femenino, siendo lo dionisiaco, la vida, la sinrazón, la tierra, la feminidad el sinfondo último de todo fundamento y el sin porqué de todo porqué... Es la visión no piadosa, inocente, ni optimista ni pesimista, de la experiencia

Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1964 y J. L. ABELLÁN, *op. cit.*, quienes aluden a la coincidencia en temas como el engaño de los sentidos, la no distinción ente vigilia y sueño, si bien, destacan la gran diferencia existente entre la solución cartesiana (racionalista) y la calderoniana (humanista).

¹⁰ Según G. Deleuze es el *pliegue al infinito* o *pliegue según pliegue*, en expresión mallarmeana, el trazo definitorio del barroco, a partir del cual se desarrollan todos los demás caracteres que lo configuran. Su extraordinario libro *Le pli: Leibniz et le baroque* parte de esta tesis fundamental: "La trait du Baroque, c'est le pli que va a l'infini" (p. 5); "Pour nous, en effet, le critère ou le concept opératoire du Baroque est le Pli, dans toute sa compréhension et son extension: pli selon pli" (p. 47).

¹¹ Así escribe B. Gracián en *El criticón*, en boca de Critilo: "Todo este universo se compone de contrarios y se concierta de desconciertos" (Parte 1ª, Crisi 3ª, Ed. de Santos Alonso, Cátedra, 2000, p. 91)

profunda de la vida, que se manifiesta de múltiples formas en los mitos clásicos como expresiones de vivencias originarias del hombre. Por eso a la razón trágica la he llamado también la razón trágico-mítica.

Si con Séneca -un primer representante de nuestra "razón dramática"- podemos decir que termina la preponderancia de la mitología¹², con el cristianismo se instaura de una forma dominante una visión o concepción piadosa (Nietzsche le reprochaba a Wagner su concepción demasiado cristiana, demasiado piadosa de la tragedia) y, por tanto, cómica, de ese componente trágico de la mitología. Es la visión culpable, pesimista y a la vez optimista, de la vida, del amor, de la feminidad, del poder..., donde el sin-fondo y sin porqué es elevado a las alturas y transfigurado en una cima más allá de toda cima, en un porqué más allá de todo porqué.

Cuando hablo aquí de lo *cómico* -quizás fuera mejor hablar de lo *cómico*, como así lo hizo Juan de Mena, intentando despojar el término de ese sentido genérico de hazmerreir y bufonesco-, dicho término trasciende su sentido corriente para acercarse a una experiencia peculiar: la representada por la *comedia nueva* griega como consecuencia de la decadencia y transformación de la tragedia que ya había tenido su comienzo en Eurípides, cuya obra, como supo ver Nietzsche, estuvo ligada al arte socrático, al socratismo. De esta comedia nueva dirá Nietzsche que convierte la obra dramática en "juego de ajedrez como espectáculo", en "pieza de intriga"¹³; es en ella donde propiamente se desarrolla el arte del diálogo (arte de plebeyos, no de héroes, arte socrático y platónico por excelencia), con un final feliz gracias a un *deus ex machina*¹⁴. Este carácter optimista de lo cómico, o cómedico, que en el cristianismo podemos calificar como cómico-piadoso, lo podemos

¹² Cf. B. SEGURA RAMOS, "La mitología clásica y el teatro español preloquista", Conferencia pronunciada en *VII Coloquio Internacional de Filología Griega. Influencias de la Mitología Clásica en la Literatura Española*, UNED, Madrid, 20-23 de marzo de 1996.

¹³ F. NIETZSCHE, *El nacimiento de la tragedia*, tr. de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1977, p. 222.

¹⁴ Así escribe Nietzsche: "El Socratismo es más antiguo que Sócrates: el influjo disolvente del arte se hace notar ya mucho antes. El elemento de la dialéctica, peculiar de él, se introdujo furtivamente en el drama musical ya mucho tiempo antes de Sócrates, y produjo en su bello cuerpo un efecto devastador. El mal tuvo su punto de partida en el diálogo. Como es sabido el diálogo no estaba originariamente en la tragedia [...] Cuando el placer por la dialéctica hubo disuelto la tragedia, surgió la comedia nueva con su triunfo constante de la astucia y el ardid [...] La tragedia pereció a causa de una dialéctica y una ética optimistas" ("Sócrates y la Tragedia", en F. NIETZSCHE, *El nacimiento de la tragedia*, cit., pp. 225-228). El sentido optimista de la comedia lo tenemos también reflejado en el sentido que le imprime Dante al término *comedia*: en una carta a Can Grande justifica Dante el término apelando a la preceptiva de la Antigüedad en dos sentidos: por un lado la comedia empieza ásperamente y termina felizmente, como ocurre en la obra de Terencio, mientras la tragedia tiene un comienzo admirable y apacible y tiene un desenlace fétido y horrible; por otro lado, el tono de la comedia no es el tono elevado de la tragedia sino un tomo más flexible y directo, más popular (Citado por M. DE RIQUER-J. M. VALVERDE en *Historia de la literatura universal*, vol IV, Planeta, Barcelona, 1984, p. 48).

encontrar, por poner un ejemplo muy repetido, en el destino de la parthenos-virgen dentro de la vivencia de la feminidad: sólo tendrá sentido -feliz al fin y al cabo- en el matrimonio o en el convento.

Con todo, nuestra literatura clásica y concretamente nuestro teatro español de los siglos XV y XVI, no será, sin más, una mera expresión de esa visión piadoso-cómica. Frente a ella encontramos momentos de acercamiento al sentido trágico de los clásicos griegos, como desarrollo germinal de una visión dramática. Este es el caso de Juan del Encina en alguna de las comedias de su época romana (por ejemplo en la *Égloga de los tres pastores* y en la *Égloga de Plácido y Victoriano*), siendo su expresión culminante de esta época la “tragicomedia” de Fernando de Rojas, *La Celestina*, que propiamente no tiene una visión dramática, sino puramente trágica de la relación amorosa, de la vida y de la muerte, si bien no se desprende de una fuerte carga de pesimismo y de un cierto sentido moralizante. En Torres Naharro y Gil Vicente volverá a triunfar de nuevo la visión piadosa y cómica, optimista, a la que respondía, epocalmente, una escolástica tardía, cerrada y obsoleta.

Con Lope de Vega tendremos, en el teatro, el comienzo de una nueva experiencia en esa conjunción innovadora y creadora de un nuevo espacio escénico, de un espacio dramático, *entre* lo trágico y lo cómico. Esta nueva experiencia, innovadora y exitosa, no puede reducirse sin más a la mezcla de lo trágico y lo cómico, de personajes nobles y personajes humildes, a la mixtura de monarca y plebe, sino que entraña una nueva estética que abonará el campo para la maduración de una razón dramática barroca. Pero es sobre todo la obra cervantina la que marca un punto decisivo en la expresión de esa razón dramática que de algún modo, en sus cristalizaciones o modulaciones epocales, caracteriza el pensar español y de la que Calderón representa un punto culminante.

3. LOS CARACTERES DE LA RAZÓN DRAMÁTICA CALDERONIANA

Cuando Ángel L. Cilveti, en su extraordinario libro *El significado de La vida es sueño*, se propone analizar la “racionalidad” característica de dicho drama calderoniano, entendida como “el desarrollo de la experiencia de los personajes dentro de un sistema de ideas y de una estructura lógico-poética bien determinada”¹⁵, está aludiendo, sin lugar a dudas, a esa *razón dramática*. Y lo hace atendiendo a dos aspectos: al fondo, como sistema de ideas, y a la forma, como estructura lógico-poética. Es un acercamiento de interés sumo, con momentos en su desarrollo difícilmente superables y, aunque a nuestro juicio no alcanza a desvelar esa razón dramática -su lectura, a pesar de utilizar con insistencia el término tragedia, no deja de terminar siendo una lectura

¹⁵ A. L. CILVETI, *El significado de La vida es sueño*, Albatros Ediciones, Valencia, 1971, p. 13.

piadosa¹⁶-, insinúa diversos caminos hacia ella y hace patentes muchos de sus múltiples elementos. Tomando su planteamiento como punto de partida, se nos presentan necesariamente dos preguntas: ¿es *La vida es sueño*, en su fondo o contenido, expresión *stricto sensu* de lo trágico o, lejos también de lo cómico, ejemplifica de forma sublime lo dramático?, ¿es la poética calderoniana un puro adorno retórico o es, por el contrario, la forma inseparable de una razón dramática, múltiple, pluralista, paradójica, perspectivista en su esencia?

Comenzaremos por el fondo. Cuando Cilveti, a propósito del contenido de la obra, nos habla de lo que él llama la “tragedia de los personajes”, entendiéndola como la dramatización de “la dificultad de encontrarle a la vida su verdadero sentido”¹⁷, cristiano en este caso, parece que de algún modo apunta, si tenemos en cuenta lo dicho hasta ahora, hacia lo que aquí queremos explicitar: la racionalidad de la obra como producto o expresión de una razón dramática, no trágica ni cómica. Pero cuando, en *La vida es sueño*, hace consistir la tragedia en “la impotencia de los personajes para descubrir la realidad verdadera [que es la realidad del orden de la Providencia] sin ayuda sobrenatural”¹⁸, convirtiéndola en una “tragedia de conciencia”, en la que “el reconocimiento de la nada humana para liberarse de la cárcel pone al hombre frente a Dios” y “le hace dar el “ciego salto” en el “abismo de la fe””, Cilveti, a mi entender, no sólo se está alejando de la visión dramática, sino que está entendiendo como trágico lo que justamente es cómico¹⁹: una pura *dramatización en la conciencia*, donde los personajes no son aniquilados físicamente, excepto Clarín y un Criado, sino que sucumben al influjo de la fe, siendo despojados del modo natural para ser penetrados por el modo de pensar y vivir cristiano.

Es esta una posible lectura, pero la fuerza de la razón dramática calderoniana no está justamente en dar el salto del caos de la noche al cosmos de la

¹⁶ A. L. Cilveti, retomando una expresión pascaliana, caracteriza la tragedia de los personajes calderonianos, concretamente de Segismundo, como la “tragedia de la caña pensante”: “Tratándose de la *Vida*, la primera perspectiva nos conduce a ver en ella el itinerario de la conversión “edificante” infalible, mientras que la segunda descubre una tragedia real, diferente de la del teatro griego o de Racine, pero auténtica en su género, en su “logos” particular: el “logos” de la tragedia de la “caña pensante” (anterior a los *Pensées* de Pascal), arrojada en la noche de la vida y que sólo la purificación de la razón y de las pasiones bajo el influjo de la fe puede disipar” (*op. cit.*, p. 14); *cf.* también p. 227. La idea es ciertamente sugerente, pero exige, a nuestro juicio, una matización: Calderón, como ya decía Nietzsche de Pascal, no extrae de la situación vital de la “caña pensante” todas sus consecuencias para la afirmación de un sentido verdaderamente trágico. La apuesta pascaliana “dramatiza” más bien la existencia. También en Calderón encontraremos una apuesta segismundeana.

¹⁷ A. L. CILVETI, *op. cit.*, p. 13.

¹⁸ A. L. CILVETI, *op. cit.*, p. 226.

¹⁹ A. L. CILVETI, *op. cit.*, p. 227.

luz, sino en habitar en un entre problemático, alucinatorio, que enlaza el caos y el cosmos.

No podemos, ateniéndonos a lo dicho, hablar propiamente de tragedia en los personajes, sino de drama. Y esto no sólo en *La vida es sueño* sino también en toda la obra de Calderón, hasta tal punto que no sólo los personajes trágicos de las denominadas tragedias calderonianas nunca terminan siendo tales -generalmente, la tragedia termina siendo, como en *El príncipe constante*, una dramatización de la vida que adquiere sentido más allá de sí misma-, sino que incluso los personajes cómicos o la comicidad de las obras calderónicas es una comicidad dramática. El cómico problematiza el pensamiento dentro de la propia comicidad, de tal modo que la locura es vehículo de la razón. Recordemos cómo Pasquín, el bufón filósofo de *La cisma de Inglaterra* justifica su estulta locuacidad:

“Reina mía singular,
permíteme que hable un poco;
pues con causa me provoqué,
porque en precepto tan fiero
si no digo lo que quiero
¿de qué me sirve ser loco?”
(vv. 557-562)

Necesitamos mudar nuestro criterio del barroco -como cultura de la apariencia, del desengaño, redimidos por otra realidad inalcanzable en el aquende- para poder captar en plenitud o con más ahondamiento el sentido de la obra calderoniana. No podemos pensar como R. Gastón que el “pensamiento central” de *La vida es sueño* consiste en “la consideración del escaso valor de todo lo terreno”²⁰, y ver en el final de la segunda jornada (vv. 2182-2187: “¿Qué es la vida?: un frenesí. / ¿Qué es la vida?: una ilusión, / una sombra, una ficción; / y el mayor bien es pequeño, / que toda la vida es sueño, / y los sueños sueños son.”) el verdadero desenlace -conceptual, mental y filosófico- de la obra, siendo la 3ª jornada como un simple epílogo, “si se tiene en cuenta el pensamiento más que la acción”²¹. No podemos quedarnos con las lecturas existencialistas piadosas -y en el fondo pesimistas- de hace unas décadas, que no ven en “todo el drama en sus tres actos” sino “una queja humana” y que convierten a Segismundo en la encarnación del solitario, aunque no cínico, que conociendo lo efímero de lo externo lo desprecia y que “es como una columna barroca que se levanta en retorcimiento viril y

²⁰ R. GASTÓN, “La vida es sueño”, Introducción a: P. CALDERÓN DE LA BARCA, *La vida es sueño*, Clásicos Ebro, Zaragoza, 1970, pp. 15-16.

²¹ R. GASTÓN, *loc. cit.*, pp. 16-17.

que se hace angustia al sentir agarrada a la vida esta horrible experiencia: vivir es soñar”²². El pensador barroco, por el contrario, como pensador dramático, no entiende esta vida, esta realidad contingente, como un simple sueño que tiene sentido desde otra realidad transcendente, eterna, que se logra despertando con la muerte. Tal concepción del sueño de la vida lo convierte en algo tan provisorio que termina perdiendo su carácter “dramático”. Es la solución piadosa del “salto de la fe”. Pero en el “drama”, el drama barroco, el salto es un elemento más del mismo. De hecho Calderón no presenta de forma contundente la otra orilla del salto, la consecuencia de ese despertar (que es la muerte). Porque afirma Segismundo:

“Acudamos a lo eterno,
que es la fama vividora,
donde no duermen las dichas,
ni las grandezas reposan”
(vv. 2982-2985)

¿Qué quiere decir Calderón cuando afirma que lo eterno es la “fama vividora”? ¿Por qué concluye Segismundo, al final de la obra, que hay que aprovechar el sueño de la vida para cuando despertemos a la realidad?:

“Pues así llegué a saber
que toda la dicha humana,
en fin, pasa como un sueño.
Y quiero hoy aprovecharla,
el tiempo que me durare.”
(vv. 3312-3316)

Ya el mismo Farinelli, que toma *la vida = sueño* como *tema* de la obra, era consciente de que dicho tema no es aceptado en todas sus consecuencias por Calderón, no sólo porque lleva al propio Calderón a hablar de un *soñar despierto* para soslayar la contradicción que se deriva en el terreno moral de identificar la vida con un sueño, sino también porque la acción dramática relativa al honor aparece divorciada del tema, ya que el honor tiene una realidad tan firme que ningún sueño la puede disipar²³. Y, por su parte, Cilveti se pregunta si el título *La vida es sueño* encierra el tema de la obra o “es más bien un motivo de inspiración dramática que en la obra del Calderón

²² G. MARTÍNEZ ALMENDRES, “'La vida es sueño' de Calderón y los problemas del existencialismo actual”, *Studium Generale, cit.*, pág. 101.

²³ Cf. A. FARINELLI, *La vita è un sogno*, Torino, 1916, *Parte Seconda*, pp. 283-284.

sigue un curso rebelde a todo intento de definición determinada²⁴. El considerar el mundo como un teatro, la vida como un sueño o como una ilusión, es una idea repetida en el pasado. Lo característico del barroco no está propiamente ahí, en caer en la ilusión y salir de ella, sino que, como escribe G. Deleuze, está en “realizar algo en la ilusión misma, o en comunicarle una presencia espiritual que devuelva a sus piezas o retazos una unidad colectiva²⁵. Es cierto que no podemos, siguiendo a los románticos alemanes, hacer una interpretación puramente subjetivista de mentalidad postkantiana, de *La vida es sueño*, identificando el sueño con el fenómeno y la vigilia con la cosa en sí inaccesible, convirtiendo a Calderón en “una especie de agnóstico postkantiano, nacido por equivocación algunos años antes²⁶. Pero tampoco podemos relegar el sueño y la ilusión a una pura provisionalidad. El hombre barroco se sirve de la ilusión para producir el ser, para construir el lugar de la Presencia alucinatoria, para convertir la nada percibida en presencia; el hombre barroco sabe que “no es la alucinación la que finge la presencia, sino que es la presencia la que es alucinatoria²⁷. Por eso, aunque no podemos hablar de una filosofía trascendental al modo kantiano, sí podemos hablar de una filosofía trascendental al modo leibniziano, que descansa sobre el acontecimiento más bien que sobre el fenómeno. El condicionamiento trascendental kantiano es reemplazado por una doble operación de actualización y realización transcendentales. El acontecimiento y la acción desempeñan un papel fundamental. La razón dramática, como veremos, no es meramente especulativa; es sobre todo práctica a través de la acción como acontecimiento, como vivencia de un “entre”problemático: entre la vigilia y el sueño, entre la luz y la oscuridad, entre la realidad y la apariencia, entre el caos y el cosmos.

No podemos, por lo tanto, ver en la obra de Calderón un ejemplo “ad hoc” de una ideología estancada, “un caso especial de adaptación de la escena a un formulario filosófico y teológico común, limitado e inflexible, que exime a los personajes de la tragedia porque el dogma católico los salva²⁸. No podemos pensar, sin más, como Aubrum, según el cual en Calderón, cuyas obras se ajustan, dentro del racionalismo tomista más

²⁴ A. L. CILVETI, *op. cit.*, p. 17. El autor remite a E. HORNIG, "Reading what's in *La vida es sueño*", en *The Theatre Annual*, Cleveland, 1963, p. 70.

²⁵ G. DELEUZE, *op. cit.*, p. 170.

²⁶ J. R. GIRONELLA, "La angustia existencial por el noser del ser y el teatro de Calderón", en *Richerche Storiche* [...], p. 563. Gironella hace una lectura existencialista cristiana de Calderón no viendo en la obra un "drama" como tal, sino un drama cómico-piadoso.

²⁷ G. DELEUZE, *op. cit.*, p. 170. Ha sido Yves Bonnefoy (*Rome, 1630*, Flammarion, París), al que expresamente alude Deleuze en una nota, el que ha desarrollado estas ideas sobre el teatro barroco.

²⁸ Cf. A. L. CILVETI, *op. cit.*, p. 13.

extremo, a la más estricta ortodoxia católica, no existe la tragedia: los individuos se labran su propio destino de salvación o condenación²⁹. Ni tampoco podemos estar plenamente de acuerdo con la idea de la tragedia calderoniana de Parker, quien afirma que “el héroe trágico calderoniano, atrapado en la enmarañada red de las acciones humanas entre sí entrelazadas y prisionero de su propia visión, no está reñido con el hado en el sentido ordinario del término. Es la víctima de algo más profundo y más trágico, la víctima de una malvada ironía de la vida humana en la que cada uno está compelido a construir y actuar sobre su propia personalidad en un mundo en el que lo humano individual, *qua* individual, no puede existir”³⁰. Lo primero -las interpretaciones de Gastón o Aubrum- no sería otra cosa que convertir la tragedia en pura comedia, la visión trágica en visión piadosa, en la que desaparece la verdadera dramaticidad de la vida y de los individuos; lo segundo -la interpretación de Parker- no deja de mantenerse en la tesitura de la tragedia clásica, queriendo hacer de Calderón un trágico en sentido estricto, sustituyendo el hado por la “malvada ironía de la vida”, pero manteniendo el presupuesto dionisiaco de la negación de lo individual. Tanto en un caso como en otro las interpretaciones se alejan de la dramaticidad que creo caracteriza a la obra calderoniana. La razón dramática es la razón de un “entre”, de la experiencia de un “entre” que se constituye como un mundo verdaderamente humano. Segismundo, como Don Quijote, no son héroes sobrehumanos, sino plenamente humanos.

¿Qué decir, por otro lado, de la forma, como expresión de la razón dramática? Digamos en principio que la construcción poética no es en modo alguno ajena a la razón dramática; es una forma genuina de expresarla, de expresar su racionalidad. Como afirma Cilveti, “el raciocinio es el hilo conductor de la acción y, a diferencia de la obra de Góngora, la función de las imágenes no es meramente ornamental y lírica, sino también demostrativa”. Por eso podemos afirmar con él que “en su forma *La vida es sueño* es una argumentación poética”³¹.

Somos ciudadanos del mundo, y el mundo barroco, como el nuestro, es un verdadero laberinto, compuesto de infinitos pliegues, en el que el hilo de la razón lógica se pierde. Como dice Clotaldo, al final de la primera jornada:

²⁹ Cf. Ch. V. AUBRUM, "Le déterminisme naturel et la causalité surnaturelle chez Calderón", en *Le Théâtre Tragique*, París, 1962, pp. 199-209. Citado por Cilveti, p. 63. En la condenación no hay tragedia porque es el castigo de la jactancia humana y sirve para restaurar el orden prescrito por el racionalismo tomista.

³⁰ A. A. PARKER, "Towards a Definition of Calderonian Tragedy", en *Bulletin of Hispanic Studies*, XXXIX (1962) 237.

³¹ A. L. CILVETI, *op. cit.*, p. 14.

“¿Qué confuso laberinto
 es éste, donde no puede
 hallar la razón el hilo?”
 (vv. 975-977)

La razón dramática se hace necesaria para caminar por ese laberinto. Porque la razón dramática se expresa, tanto en la literatura como en la pintura o la música, mediante un juego infinito de pliegues, despliegues y repliegues. Estos pliegues, despliegues y repliegues, pliegues según pliegues, que tienen lugar, en la obra de Calderón, dentro de un cerrado sistema de pensamiento -el sistema neoescolástico y contrarreformista-, visten a los personajes de una fuerza rebelde, que los lanza por una línea de fuga, de tal modo que al propio autor se le escapan en su juego poético, engrandando su obra y dándole dimensiones posiblemente por él insospechadas. No podemos dejar de recordar esas impresionantes décimas que, como un grito, pone Calderón en boca de Segismundo encadenado en la torre:

“Nace el ave...
 ¿y teniendo yo más alma
 tengo menos libertad?
 Nace el bruto...
 ¿y yo, con mejor instinto,
 tengo menos libertad?
 Nace el pez...
 ¿y yo, con más albedrío,
 tengo menos libertad?
 Nace el arroyo...
 ¿y teniendo yo más vida
 tengo menos libertad?

 ¿Qué ley justicia o razón
 negar a los hombre sabe
 privilegio tan suave,
 excepción tan principal,
 que Dios le ha dado a un cristal,
 a un pez, a un bruto y a un ave?”
 (vv. 123-172)

La repetición del grito es como un pliegue, un *leitmotiv*, un *ritornello*, que a su vez es un despliegue, siendo el final un pliegue sobre pliegue, que a su vez es un repliegue, dramatizando así, de una forma genuinamente barroca, el tema inconmensurable de la libertad.

Otro precioso ejemplo son los versos en los que Segismundo expresa su experiencia de la hermosura de Rosaura:

Segismundo: “¿Quién eres bella mujer?

Rosaura: (Disimular me importa) Soy de Estrella
una infelice dama.

Segismundo: No digas tal; di el sol, a cuya llama
aquella Estrella vive,
pues de tus rayos resplandor recibe.

Yo vi, en reinos de olores,
que presidía entre comunes *flores*
la deidad de la *rosa*,
y era su emperatriz por más hermosa;
yo vi, entre *pedras* finas,
de la docta academia de sus minas,
preferir el *diamante*,
y ser emperador por más brillante;
yo, en esas cortes bellas
de la inquieta república de *estrellas*,
vi en el lugar primero,
por rey de las estrellas, el *lucero*;
yo, en esferas perfectas,
llamando el *sol* a cortes los *planetas*,
le *ví* que presidía,
como mayor *oráculo* del día.
Pues ¿cómo, si entre flores, entre *estrellas*,
pedras, *signos*, *planetas*, las más bellas
prefieren, tú has servido
la de menos beldad, habiendo sido,
por más bella y hermosa,
sol, *lucero*, *diamante*, *estrella* y *rosa*?”.

(vv. 1591-1617)

Los últimos versos son como el pliegue de todos los anteriores, queriendo como marcar una totalidad, siempre parcial pero envolvente, en la que se encierra la experiencia indefinible de la belleza.

La razón dramática calderoniana es una razón de la identidad y de la diferencia, de la discordia armónica, de la armonía discordante; una razón quiásmica, definida por la paradoja, la antítesis, la cuaternidad. La estructura paradójica, antitética y quiásmica, que golpea el cerebro como un martillo,

también en Calderón, como en los antiguos estoicos o en el pensar contemporáneo, muestra lo que como tal paradoja o antítesis encierra: el *pathos filosófico*, la chispa que fuerza el pensamiento, ese abismo oscuro y silencioso del que brotan la luz y las palabras. Inolvidable en este sentido el comienzo de *La vida es sueño*:

“Hipogrifo violento,
que corriste parejas con el viento,
¿dónde, *rayo sin llama*³²,
pájaro sin matiz, pez sin escama,
y bruto sin instinto
natural, al confuso laberinto
de esas desnudas peñas,
te desbocas, te arrastras y despeñas?”
(vv. 1-8)

Inolvidables también esas expresiones antitéticas que muestran una experiencia vital del límite:

“¿Quién eres? Que aunque yo aquí
tampoco del mundo sé,
que *cuna y sepulcro* fue
esta torre para mí;
y aunque desde que nací,
si esto es nacer, sólo advierto
este rústico desierto
donde miserable vivo,
siendo un *esqueleto vivo*³³,
siendo un *animado muerto*.”
(vv. 193-202)

Emblemáticas y reiteradas son también expresiones como “sepulcro vivo” (v. 665), aplicado al vientre de la madre de Segismundo, o “vivo cadáver” (v. 998) aplicado a Segismundo prisionero en la torre (vv. 93-94: “prisión oscura / que es de un vivo cadáver sepultura”) y a Segismundo dormido por un narcótico, “cuyo tirano poder / y cuya secreta fuerza / así el humano discurso / priva, roba y enajena / que deja vivo cadáver a un hombre...” (vv.

³² En *La fiera, el rayo y la piedra*, explica Calderón: "(pues rayo es sin llama quien / sabe abrasar sin herir)" (vv. 2549-2550).

³³ En el v. 2475 Calderón llama "esqueleto vivo" al soldado; en este caso esta mostrando la experiencia límite de la guerra, una experiencia *entre* la vida y la muerte.

994-998)³⁴; como lo es también la unión de dos contrarios para expresar una vivencia, marcada por el desajuste, de lo caótico, lo monstruoso, la diferencia intensiva, como cuando dice Rosaura: “Inmóvil bulto soy de fuego y hielo” (v. 74), o cuando en *El pintor de su deshonra*, ante la breve visión de una bella mujer la experimenta como una “monstruosa exhalación de fuego y nieve” (v. 1592), o cuando, en *La dama duende*, Doña Ángela llega “hecha volcán de nieve, Alpe de fuego” (v. 2952). Esta experiencia de desajuste la expresa muy bien por boca de Andrómeda en *Andrómada y Perseo*:

“Viva estatua soy de yelo,
y como a otra pena acuda...,
miento, de fuego soy,
sintiendo dos yras juntas;
sin que aquésta aquélla aplaque,
ni aquélla a esotra consume³⁵.”
(vv. 3128-3133)

¿Quién no recuerda también esas estructuras quiásmicas que apuntan a una diagonal que se escapa a la experiencia empírica en busca de una transcendencia dramáticamente alcanzada, como la experiencia de un hombre monstruo, de un zombi, de un transvivo-muerto? Oigamos a Segismundo:

“... y aunque
aquí, por que más te asombres
y monstruo humano me nombres,
entre asombros y quimeras,
soy un hombre de las fieras
y una fiera de los hombres.”
(vv. 207-212)

Pero también podemos oír a Eco, en *Eco y Narciso*:

³⁴ La expresión “vivo cadáver” es repetitiva en Calderón. Por ejemplo, en *La fiera, el rayo y la piedra*, v. 3204, es aplicada a Anteo en su vivencia como salvaje en las entrañas de unas grutas. Experiencia parecida la expresa en *Andrómada y Perseo*: “...abrid en el centro vuestro / la más horrorosa gruta, / para que a un vivo cadáver / le sirva de sepultura” (vv. 3120-3123). En *La cena del rey Baltasar*, la aplica a todo hombre en boca de la Muerte: “Descanso del sueño hace / el hombre, a Dios sin que advierta, / que cuando duerme y despierta / cada día, muere y nace, / que vivo cadáver yace / cada día, pues rendida / la vida a un breve homicida, / que a su descanso, no advierte, / una lición de la muerte, / le va estudiando la vida” (vv. 1004-1013). La encontramos también en *El mayor monstruo del mundo*, v. 2152; *El médico de su honra*, v. 2583; etc.

³⁵ Otros ejemplos los podemos encontrar en *Eco y Narciso*, vv. 1810-1816, 2520-2525, 2559-2565; *La cena del rey Baltasar*, vv. 1433-1434.

“Desde el instante que vi
la hermosura de Narciso,
vivo juzgando que muero,
muero juzgando que vivo.”
(vv. 1635-1638).

O a Idolatría, dirigiéndose al rey Babilónico, en *La cena del rey Baltasar*:

“Baltasar de Babilonia,
que las violencias del sueño
sepulcro tú de ti mismo
mueres vivo y vives muerto”
(vv. 1074-1077)

En la razón dramática los contrarios se ensamblan, mediante una “relación sin relación”, en una especie de engranaje, como máquina sintetizadora de heterogéneos que se unen en su distancia, que se unen separándose, como en la cuaternidad heideggeriana (hombres/dioses, tierra/cielo), que bien podemos ver presagiada en estos versos calderonianos, tomados de la Glosa de San Isidro, labrador y santo:

“Los *campos* de Madrid ya *cielos* bellos
y los *cielos* del sol *campos* hermosos
eran con los *opuestos resplandores*,
porque asistiendo o cultivando en ellos,
ya *labrador* ya *espíritus dichosos*,
campos de estrellas son *cielo de flores*.”

Los *opuestos resplandores* engarzan en una eclosión de hermosura el *campo* y el *cielo* (campo de Madrid, cielo del sol). En la faena del *hombre* (el labrador) y de los *dioses* (los espíritus dichosos) cielo y tierra se conjuntan: el campo se trastrueca en *campo de estrellas* y el cielo en *cielo de flores*. El cielo baja a la tierra y la tierra sube al cielo. En el quiasmo abismático de la cuaternidad se constituye un mundo.

Y este mundo es un mundo polifónico, contrapuntístico, poliédrico. Por eso la razón dramática calderoniana es necesariamente una razón pluralista, heterogénea, con un “constante cambio de ojos para leer el mundo”³⁶, cargada, por lo tanto, de un profundo perspectivismo.

³⁶ Cf. E. RODRÍGUEZ, "Heterogéneo, heterodoxo", en *El Cultural*, cit, p. 9.

4. LA RAZÓN Y LA LOCURA

La razón dramática no se agota, por tanto, en un logos discursivo, apofántico, geométrico; en un logos cartesiano, físico-matemático. El logos poético que la sustenta y la nutre traspasa los límites del discurso apofántico, del *mathe-ma*, lanzándose a la abierto de un sin-fondo, de una sin-razón de la que está colgada la propia razón. La razón dramática no es una razón excluyente, sino una razón del *entre*, que se sabe hija del vértigo y de la locura. Es una razón “ingeniosa e hidalga” y no una razón “idiota y burguesa”³⁷.

En *La cena del rey Baltasar*, al comienzo de la representación, sale el Pensamiento vestido de loco con un traje multicolor y, tras él, el profeta Daniel deteniéndolo. El Pensamiento no atiende a sus requerimientos: ni espera, ni advierte, ni quiere oír, ni quiere mirar. El Pensamiento se siente absolutamente libre, sin ataduras, sin vergüenza. Daniel que no sabe quién es, le recrimina las respuestas a sus preguntas:

“¿Quién respondió de ese modo
nunca a quien le preguntó?”
(vv. 5-6)

Y el Pensamiento le responde:

“Yo, que sólo tengo yo
desvergüenza para todo.”
(vv. 7-8)

El profeta le pregunta entonces: “¿Quién eres?”. El Pensamiento, en los versos siguientes, se presenta a sí mismo. Y lo hace de una forma que pudiera parecer desconcertante. No olvidemos que va vestido de loco, de Arlequín:

“¿No te lo dice el vestido
ajironado a colores
que como el camaleón,
no se conoce cuál es
la principal causa?”
(vv. 11-15)

Proteico, camaleónico, múltiple, rizomático, descentrado. Así se presenta el pensamiento: “No se conoce cuál es la principal causa”. Y a partir de aquí comienza a dar su propia definición:

³⁷ Sobre el sentido de estas expresiones ver, más adelante, pp. 117-118 y nota 41.

“Yo de solos atributos
 que mi ser inmortal pide,
 soy una luz, que divide
 a los hombres de los brutos.
 Soy el primero crisol
 en que toca la fortuna,
 más mudable que la luna
 y más ligero que el sol.
 No tengo fijo lugar
 donde morir o nacer,
 y ando siempre sin saber
 donde tengo de parar.
 La adversa suerte o la altiva
 siempre a su lado me ve;
 no hay hombre en quien yo no esté,
 ni mujer en quien no viva.
 Soy en el rey el desvelo
 de su reino y de su estado,
 soy en el que es su privado
 la vigilancia y el celo,
 soy en el reo justicia,
 la culpa en el delincuente,
 virtud en el pretendiente,
 y en el proveído malicia,
 en la dama la hermosura,
 en el galán el favor,
 en el tahúr la ventura,
 en el avaro riqueza,
 en el mísero agonía,
 en el alegre alegría
 y en el triste soy tristeza,
 y, en fin, inquieto y violento,
 por dondequiera que voy,
 soy todo y nada, pues soy
 el humano pensamiento.”

(vv. 17-52)

Es una *luz* que diferencia a los hombres de los brutos, todo hombre y toda mujer están iluminados por ella y en cada uno tiene su propia expresión, su propia forma (desvelo, vigilancia, justicia, culpa, virtud, malicia, hermosura...), que Calderón condensa al final de una forma sorprendente: el pensamiento, todo y nada, encierra inquietud y violencia.

Podemos ver aquí, poéticamente expresada, esa actitud inconformista y rebelde que Calderón deja plasmada en múltiples momentos de sus obras y que también recorre toda *La vida es sueño*³⁸. Esta actitud inconformista y rebelde, que hace que la propia obra, que los propios personajes, se le escapen de las manos, en una especie de desbordamiento transubjetivo, lleva a Calderón, como ya también a Cervantes a constatar esa íntima relación, que más tarde también vería Nietzsche, aunque desde otros presupuestos, entre locura y pensamiento. La locura es el fondo, el fondo, o mejor, el sin-fondo, *Abgrund*, del pensamiento:

“Andar de loco vestido
no es porque a solas lo soy,
sino que en público estoy
a la prudencia rendido,
pues ningún loco se hallara
que más incurable fuera
si ejecutara y dijera
un hombre cuanto pensara.
Y así lo parecen pocos,
siéndolo cuantos encuentro,
porque vistos hacia dentro
todos somos locos
los unos y los otros.”

(vv. 61-73)

Más tarde dirá también Hume que en el fondo del pensamiento está el delirio. Y Platón ya lo había apuntado con claridad al hablar de la *manía*. Pero hay, en Calderón como en Cervantes, una peculiaridad que los engran-dece: la relación íntima entre locura y pensamiento exige la constitución de una razón, de un modelo de razón que no se fundamenta, como la cartesiana, en la exclusión de la locura, sino que, por el contrario, se sabe constituida desde y en la sinrazón y la locura.

M. Foucault ha escrito al respecto páginas memorables³⁹. Los finales del

³⁸ Incluso en una obra como *El [gran] teatro del mundo*, que representa al mundo como un teatro, en el que a cada uno le toda representar un papel, a sabiendas de que sólo es una representación, recibiendo al final el veredicto -premio o castigo- según la representación que haya hecho de su papel, no deja Calderón de expresar una cierta rebeldía en las palabras del Labrador y del Pobre (al que en *Peor está que estaba* llama "sátira de la fortuna" (v. 292)). Si de hecho, al final, el Rico va al infierno, no podemos dejar de ver ahí una actitud de rebeldía social. No debemos olvidar que el Rico tiene que "representar" su papel de rico y, como tal, debe actuar. Pero actuando "como tal" se condena. Como veremos, "obrar bien" trasciende toda representación, en la que cabe la rebeldía.

³⁹ Cf. M. FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, París, 1972. (Tr.

siglo XVI y comienzos del XVII fueron, en relación con la experiencia de la locura, años de profunda mudanza: el lugar que en el mundo medieval ocupaba la lepra (lugar de lo excluido, de lo rechazado, de lo exorcizado) es ahora ocupado por la locura. En un primer momento para limitarla y dominarla; en un segundo momento para excluirla y conjurarla.

A partir del siglo XV la locura se había convertido en algo fascinante, dando lugar a una experiencia cósmica y dramática que, en el avanzar del Renacimiento se disfrazaría bajo una experiencia crítica sustentada por la ironía. Por un lado el Bosco, Brueghel, Thierry Boouts o Durero; por el otro Erasmo, Charron o Montaigne. Era un mundo y una época hospitalarios para la locura, porque su verdad, la verdad de la locura, se pensaba y se experimentaba como interior a la razón misma, como una figura suya, como una fuerza momentánea de la que se sirve para asegurarse mejor a sí misma: razón de la sinrazón, sinrazón de la razón⁴⁰. Aunque es a lo largo del XVII cuando, mientras en la Europa transpirenaica, se configura otro cuadro en el que se inscribe, como paradigma o como cristalización, el discurso cartesiano y en el que la locura, mediante un extraño golpe de fuerza⁴¹, es reducida al silencio ("El buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo"), nuestros clásicos, literatos y místicos, elevarán, en su creación cargada de barroquismo, esta experiencia extrema, entre trágica e irónica, es decir dramática de la locura, a sus más altas formas de expresión. Frente a la razón cartesiana de Monsieur Eudoxe, el idiota burgués, como razón omnipotente y poderosa que

esp. de J. J. Utrilla en 2 vols., Fondo de Cultura Económica, México, 1976).

⁴⁰ Ya el Maestro Eckhart (1260-1327) había formulado esa sutil relación entre razón y sinrazón: *rationis enim non est ratio*. El porqué último no tiene porqué y por tanto es sin porqué. El Gund es Ab-grund. Véase al respecto el hermoso estudio sobre Eckhart de R. FLÓREZ: "El hombre transido en la palabra (El Prólogo al Evangelio de san Juan del Maestro Eckhart)", en *El hombre, mansión y palabra*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1977, pp.68-93.

⁴¹ En el camino de la duda en busca de alguna verdad indubitable, en la primera meditación cartesiana, hay una escena generalmente olvidada pero profundamente reveladora. Después de poner en duda todo lo que conocemos a través de los sentidos, Descartes se encuentra con la locura: "*¿Cómo podría yo negar que estas manos y este cuerpo son míos, si no, acaso, comparándome a ciertos insensatos cuyo cerebro está de tal modo perturbado y ofuscado por los vapores negros de la bilis que constantemente aseguran ser reyes cuando soy muy pobres, estar vestidos de oro y púrpura cuando están desnudos, o cuando imaginan ser cántaros o tener un cuerpo de vidrio?*". La reacción de Descartes es instintiva, inmediata: "*Mas los tales son locos y yo no lo sería menos si me rigiera por su ejemplo*". Para Descartes sería una locura suponerse loco, ya que como experiencia del pensamiento la locura se implica a sí misma y por lo tanto se excluye del proyecto. Monsieur Eudoxe, el idiota burgués, personaje conceptual para una razón cartesiana (cf. R. DESCARTES, *La recherche de la verité par la lumiere naturelle*, en *Oeuvre Philosophiques*, en Ed. Alquié, Garnier II), no puede "hacer el loco", no sería razonable; puede fingir estar dormido, pero no compararse con un loco. Para Cervantes, por el contrario, la locura es una experiencia inmanente a la razón misma, es su fuerza viva y secreta, su momento duro y trágico. Por eso Don Quijote, el ingenioso hidalgo, personaje conceptual para una razón cervantina, finge ser loco y se proclama loco: "*Loco soy, loco he de ser hasta tanto que tú vuelvas con la respuesta de una carta... y si fuere al contrario seré loco de veras*".

encierra la sinrazón en el olvido, nos encontramos con la razón cervantina (y también calderoniana) de Don Quijote, el ingenioso hidalgo, como razón de la sinrazón, razón endeble y quebradiza, en la que “puede más la locura que otra razón alguna”. Bien podemos ver en Don Quijote el loco y Monsieur Eudoxe el idiota dos personajes conceptuales para expresar dos experiencias de la locura y, consecuentemente, dos modelos razón: razón arbórea, científico-matemática, instrumental la una; razón rizomática, humanista, artista, ecuménica, utópica la otra. A este segundo modelo de razón (cervantino y calderoniano, español sin duda) es al que aquí nos referimos cuando hablamos de “razón dramática”.

Cuando más tarde Nietzsche o Artaud, por poner dos ejemplos sobresalientes, busquen de nuevo integrar razón y locura, lo tendrán que hacer desembocando en una visión trágica o en un teatro de la crueldad. Es la caída, postmoderna, en una nueva forma de exclusividad. La razón dramática, por el contrario, no se constituye desde una exclusión, sino desde o en un *entre*: entre el “juicio de Dios” y la “locura del pensamiento”. Artaud contrapone el “juicio de Dios” (la transcendencia absoluta) al “cuerpo sin órganos” (la pura inmanencia). Calderón busca ese *entre* acordado desde el que construir una razón. Dejemos de nuevo hablar al Pensamiento, dirigiéndose al profeta Daniel:

“Y en fin, siendo yo loco,
no me he querido parar
a hablarte a ti por mirar
que no es compatible, no,
que estemos juntos los dos,
que sería una lid cruel
porque si tú eres Daniel,
que es decir “juicio de Dios”,
mal ajustarse procura
hoy nueva conversación,
si somos en conclusión,
tú juicio y yo locura.”

(vv. 74-85)

Es como si aquí Calderón, contemporáneo de Descartes, mostrara ese cuadro de exclusión. No hay ajuste posible: o razón o locura. Pero este cuadro, que marcará profundamente el pensamiento europeo moderno, ya tiene en Calderón una respuesta, que entronca con la experiencia cervantina, en boca del profeta Daniel, respondiendo al Pensamiento:

“Bien podemos hoy un poco

hablar los dos con acuerdo,
 tu subiéndote a ser cuerdo,
 sin bajarme yo a ser loco,
 que aunque es tanta la distancia
 de acciones locas y cuerdas,
 tomando el punto a dos cuerdas
 hacen una consonancia.”

(vv. 86-93)

Razón y locura son como dos cuerdas paralelas que sólo en el infinito convergen; pero “tomándole el punto [...] hacen una consonancia”. Esta consonancia tendrá muchos matices, pues no es la misma en la música barroca, que en la romántica, la impresionista, la expresionista, la atonal o serial; pero siempre estará impregnada de esa violencia e inquietud que dramatiza la vida. La razón dramática es una razón vital que busca la inmanencia de una transcendencia y la transcendencia de una inmanencia. Lo dice de algún modo Calderón en los versos con los que el Pensamiento contesta al profeta Daniel:

“Responderte a todo intento
 y es consecuencia perfecta
 que lo que alcanza un profeta
 sólo diga un pensamiento.”

(vv. 94-97)

Profecía y pensamiento, transcendencia e inmanencia sólo entrelazadas en el infinito, en la muerte, como la razón y la sinrazón cervantinas.

5. LA RAZÓN Y LA ACCIÓN: ¿QUIÉN SOY YO?

Y en el entretanto el hombre vive en este mundo de contrastes, entre la razón y la locura, la verdad y la mentira, la luz y la tiniebla, la vigilia y el sueño. ¿Será posible encontrarle a la vida un sentido en y desde el *entre*? Una respuesta a estas preguntas se hace necesaria, pero aquí la pura especulación, la pura lógica no basta. Por eso la razón dramática, como razón vital, razón humanista, traspasa la pura especulación para constituirse como razón poética, como razón práctica.

La vida es sueño es toda una recreación en este sentido, y sobre ello García Bacca ha escrito hermosas páginas en su *Introducción literaria a la filosofía*⁴². García Bacca encuentra en *La vida es sueño* el “sentido dramáti-

⁴² J. D. GARCÍA BACCA, *Introducción literaria a la filosofía*, Ed. de la Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1964.

co” de la filosofía española, estableciendo una oposición entre el *racionalismo apriorista* de Basilio, que puede quedar expresado en estos versos, en boca del propio rey:

“Ya sabéis que son las ciencias
que más curso y más estimo
matemáticas sutiles,
por quien al tiempo le quito,
por quien a la fama rompo
la jurisdicción y oficio
de enseñar más cada día;
pues, cuando en mis tablas miro
presentes las novedades
de los venideros siglos,
le gano al tiempo las gracias
de contar lo que yo he dicho.”
(vv. 612-623).

y el *realismo ético* de Segismundo, que condensa en los versos que dirige a Clotaldo, cuando, teniendo ante los ojos el pueblo rebelado y, desengañado después de su experiencia pasada, “sabe bien que la vida es sueño” (pues la claridad y distinción cartesianas no le sirven de criterio alguno para distinguirlos⁴³), necesita otro absoluto, otro apoyo, el absoluto ético, aunque sólo sea al modo de una apuesta pascaliana. Cuando Segismundo le pide a Clotaldo que le dé los brazos y éste le responde con un “¿Qué dices?”, Segismundo le contesta:

“Que estoy soñando y que quiero
obrar bien; pues no se pierde
obrar bien, aun entre sueño.”
(vv. 2398-2401)

Y unos versos más adelante, cuando está dispuesto a levantarse en armas con el pueblo, exclama:

“A reinar, fortuna, vamos.
No me despiertes, si duermo;
y si es verdad, no me duermas.
Mas sea verdad o sueño,

⁴³ Las resonancias cartesianas se dejan ver en estos versos, que dirige al soldado: “Ya / otra vez vi aquesto mismo / tan *clara y distintamente* / como agora lo estoy viendo, / y fue sueño” (vv. 2348-2352).

obrar bien es lo que importa.
 Si fuere verdad, por serlo;
 si no, por ganar amigos
 para cuando despertemos.”
 (vv. 2420-2427)

La razón dramática es una razón vital que afirma la libertad como fundamento ético (“libertad, vida y honor”), expresada en el animo o *pathos* popular, en la real gana, entendida como poder de com-pasión y de auto-supera-ción, como acontecimiento, como vida.

Y en este punto, en Calderón, como ya en Cervantes, y como ya antes en Séneca, todo comenzará por una búsqueda y una pregunta existencial: lo que importa no es saber *que soy* sino *quién soy*. Es la pregunta por el *quién*, y no por el *qué*, como también dirá más tarde Nietzsche, pero ahora con una fundamental diferencia: el *quién* nietzscheano se resuelve en lo dionisiaco, donde el individuo -“todos los individuos, como individuos, son cómicos y, por tanto, no trágicos”⁴⁴- se pierde en la corriente de la vida, mientras que el *quién* calderoniano, cervantino, español, se afirma como un *quién singular*⁴⁵, como una mónada leibniziana que conspira con el todo, con el pueblo. No hemos de pensar, por tanto, que la pregunta por el *¿quién soy?* entraña como tal el principio de individuación apolíneo, la *mesura* en sentido helénico, el mantenimiento de los límites, la exigencia de un “conócete a tí mismo” paralela a la necesidad estética de la belleza⁴⁶. En la razón dramática hay siempre una melancolía de los límites, un cierto grado de desmesura dionisiaca, de desbordamiento, que se muestra en el retorcimiento, en la fuga constante, en el pliegue al infinito; pero nunca alcanza un sentido trágico porque en la infinitud, o en la muerte, el sistema se reconcilia consigo mismo. La pregunta por el *quién soy* tiene siempre un sentido dramático, en el que se conjugan razón y sentimiento, pensamiento y acción, para constituir, *entre* ambos, un yo-acontecimiento⁴⁷, una “persona”.

⁴⁴ F. NIETZSCHE, *El nacimiento de la tragedia*, cit., p. 96.

⁴⁵ La diferencia entre lo singular y lo individual es un tema que late profundamente en la filosofía actual. La obra de A. W. Whitehead o la G. Deleuze pueden servirnos como referencia. Las singularidades no se identifican con los individuos; son, en todo caso, su condición de posibilidad.

⁴⁶ Cf. F. NIETZSCHE, *op. cit.*, pp. 58 y ss.

⁴⁷ Ya Nietzsche se dio cuenta de ese sentido acontecimental de lo dramático cuando en *El caso Wagner* escribe: "Ha sido una verdadera desgracia para la estética el que siempre se haya traducido la palabra *drama* por 'acción'. No es sólo Wagner el que se equivoca aquí; todo el mundo continúa estando en error; incluso los filólogos, que deberían estar más enterados. El drama antiguo tenía como mira grandes *escenas de pathos* -excluía cabalmente la acción (la colocaba *antes* del comienzo o *detrás* de la escena). La palabra *drama* es de origen dórico; y según el uso dórico, significaba 'acontecimientos', 'historia', tomadas ambas palabras en sentido hierático. El drama más

Por un lado no hay hundimiento inquietante en lo trágico-mítico, pero por otro tampoco un salto tranquilizador hacia lo cómico-piadoso. El yo dramático no se hunde despedazado en la noche dionisiaca, pero tampoco salta indiviso y lleno al luminoso día apolíneo. Recordemos de nuevo al Don Quijote cervantino frente al Monsieur Eudoxe cartesiano. *Monsieur Eudoxe*, el “idiota burgués”, el pensador privado con su yo paranoico, su yo-uno claro y distinto (“*no soy más que una cosa que piensa*”), su bata y su estufa bajo el frío nórdico (“*no teniendo, por fortuna, cuidados ni pasiones que perturbaran mi ánimo, permanecía el día entero solo y encerrado junto a una estufa, con toda la tranquilidad necesaria para entregarme a mis pensamientos*”), que despreció los libros y no admiró a nadie (“*abandoné el estudio de las letras y, resuelto a no buscar otra ciencia que la que pudiera hallar en mí mismo o en el gran libro del mundo...*”), que nunca se propuso cambiar el mundo (“*mi tercera máxima fue procurar siempre vencerme a mí mismo antes que a la fortuna, y alterar mis deseos antes que el orden del mundo*”), y cuyo lema, tomado de Ovidio, fue “Ha vivido bien quien ha vivido en secreto”, en nada se parece a *Don Quijote*, “el ingenioso hidalgo”, propagador público de sus fantasías, con su yo-ezquizo, su yo-accidente, su yo-multiplicidad (“*Yo sé quien soy, y sé que puedo ser no sólo los dos que he dicho, sino todos los doce pares de Francia y aun todos los nueve de la Fama*”), sus desnudas cabriolas al aire bajo el sol de Sierra Morena (“*quiero que me veas en cueros, y hacer una o dos docenas de locuras*”), que enloqueció con los libros y admiró a sus héroes (“*se enfrascó tanto en su lectura...que para él no había otra historia más cierta en el mundo*”), que se propuso cambiar el mundo (“*no quiso aguardar más tiempo a poner en efecto su pensamiento, apretándole a ello la falta que el pensaba que hacía en el mundo*”) y tomó como lema el ideal de la caballería andante. Pero también el vivo-muerto Segismundo convierte en exigencia dramática esa pregunta fundamental: ¿quién soy yo?

Tan fundamental es la pregunta, que para el rey Basilio es de sumo interés que Segismundo no sepa quién es:

“Porque, sabiendo quién es,
¿qué consuelo habrá que tenga?”
(vv. 1132-1133)

Recordemos que cuando Segismundo sale del sopor en el que ha caído a causa del brebaje que le ha proporcionado Clotaldo para trasladarlo a Palacio, su estado de asombro gira en torno a esa inquieta pregunta:

antiguo exponía la leyenda local, la 'historia sagrada' sobre la que reposaba la fundación del culto - por tanto no un hacer, sino un acontecer: en dórico dr-n no significa en modo alguno 'hacer'" (F. NIETZSCHE, *El caso Wagner*, parr. 9. Cit. y tr. por A. Sánchez Pascual, en *El nacimiento de la tragedia.*, p. 268).

“Decir que sueño es engaño:
bien sé que despierto estoy.
¿Yo Segismundo no soy?
Dadme, cielos, desengaño,”
(vv. 1236-1239)

Segismundo, tal como le advierte Clotaldo, está en un estado de “grande confusión” en el que “mil dudas padecerá el discurso y la razón” (vv. 1268-1271). Y sólo podrá salir de él sabiendo quién es. Por eso, cuando Clotaldo le dice que es él el heredero del reino de Polonia, Segismundo, después de tildarlo de “vil, infame y traidor”, pregunta:

“¿Qué tengo más que saber,
después de saber quién soy,
para mostrar desde hoy
mi soberbia y mi poder?”
(vv. 1296-1299)

De hecho, la conducta de Segismundo termina siendo “bárbara y atrevida” y, ante su insolencia, Basilio le recomienda:

“Mira bien lo que te advierto:
que seas humilde y blando,
porque quizá estás soñando,
aunque ves que estás despierto.”
(vv. 1228-1231)

Segismundo entonces le contesta:

“¿Que quizá soñando estoy,
aunque despierto me veo?
No sueño pues toco y creo
lo que he sido y lo que soy.
Y aunque agora te arrepientas,
poco remedio tendrás;
sé quién soy y no podrás,
aunque suspires y sientas,
quitarme el haber nacido
desta corona heredero:
y si me viste primero
a las prisiones rendido,
fue porque ignoré quién era;

pero ya informado estoy
de quién soy y sé que soy
un compuesto de hombre y fiera.”
(vv.1532-1547)

¡Sé quién soy! Un yo-dividido, una paradoja, una contradicción, un problema. Este proceso de búsqueda, de constitución de un quién, de un yo-acontecimiento, no se reduce en modo alguno a una argumentación racional especulativa, al modo cartesiano del proceso de la duda metódica. La vida, el delito de nacer, no se puede reducir a un ser-pensar (pienso luego soy); la vida, como diría Ortega es un hacer, un quehacer. Por eso la razón dramática se sustenta en una “argumentación poética”, por utilizar una expresión de Cilveti, cuya “racionalidad” es plural y rizomática, en la que se entrecruzan líneas heterogéneas, que son las que configuran la experiencia, dramática, de los personajes. Podríamos definirla, tomando la expresión de Ramiro Flórez, como una *razón desiderativa*⁴⁸ que pilota todo el proceso de subjetivación, de constitución de ese sujeto-acontecimiento, esto es, de un sujeto-persona, que sólo es posible a través de una conspiración rizomática, en la que entre un caos y un cosmos se forma un “caosmos”, un “mundo”, entre el claro y el oscuro se forma un claroscuro, entre el déspota y el bruto se forma el hombre prudente⁴⁹. Por eso la acción es como ese plano de consistencia que al final dará sentido a la propia existencia dramática de los personajes: ¡Esté despier-to o dormido, obrar bien es lo que importa!

No puedo por menos de recordar aquí *Andrómeda y Perseo*, una de las más bellas obras de teatro mitológicas de Calderón. Perseo, el protagonista de la obra, es hijo de Júpiter sin saberlo. Es un extranjero, un excluido, que vive en el claroscuro. Por eso le reprocha a la Discordia:

“¿Para qué segunda vez,
hermosa deidad pretendes
que con tus sombras me alumbre
y con tus luces me ciegue”
(vv. 2186-2190)

⁴⁸ La expresión "razón desiderativa" la tomamos de R. FLÓREZ: "La unidad de lengua y cultura en Unamuno", en *Verdad y Vida*, nº 153-154 (1981) p. 26: "El *homo theoreticus* -escribe Flórez- y el *homo politicus* nacen, como especies diferentes dentro de lo humano, de una *razón desiderativa* distinta en cada caso". Una clarificación más precisa nos la presenta en: *Razón educativa*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1991, pp. 26-27; y más recientemente en: *El hombre, mansión y palabra*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1997, p. 14.

⁴⁹ En consecuencia, no hay, como afirma Menéndez y Pelayo, "una intriga extraña, completamente pegadiza y exótica que se enreda a todo el drama como una planta parásita" (M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Calderón y su teatro*, Madrid, 1910, p. 278). Todos los elementos del drama conspiran, por el contrario, en la dramaticidad de la obra.

Perseo vive entre dos luces, entre el saber y el no saber: “No sé nada y pienso que lo sé todo” (vv. 1387-1388). Por eso el cómico Bato lo define con ironía como “un joven cuasicoso que se sabe y no se sabe” (vv. 2695-2696). Y esta ignorancia sabia es compañera de la locura, hasta el punto que le hace exclamar:

“Vasta estar loco
sin que sepas que lo estoy.”
(vv. 1404-1405)

Y también, como Segismundo, se pregunta si su experiencia dramática no es un sueño. Así se expresa ante Dánae:

“Dime, sin tanto desdén,
si fue soñado mi bien.
Pero ¿qué bien no es soñado?”
(vv. 1558-1560)

Desde ese ensimismado extrañamiento, desde esa sabia ignorancia, desde esa cuerda locura, desde esa realidad-sueño lleva a cabo el hombre, Perseo-Segismundo, la búsqueda del saber *quién es*. La tarea no es teórica, sino eminentemente práctica, poética:

“¿Si es que sueño todavía?
Pero sueñe o no, me basta
ser hijo de mis delirios
para emprender cosas altas.”
(vv. 1699-1702)

El paralelismo con *La vida es sueño* no deja lugar a dudas. Lo importante es “emprender cosas altas”, porque a fin de cuentas, como ya había dicho Cervantes y Calderón repite con frecuencia, “Hijos de sus obras son los hombres” (vv. 1027-128). Aunque, cuando la vida es sueño, basta con “ser hijos de los propios delirios”.

6. CONCLUSIÓN

El sentido de la razón dramática calderoniana, una razón paradójica, pluralista, atonal, perspectivista, una razón vital, humanista, práctica, se constituye en el *entre* acontecimental -entre la luz y la oscuridad, entre el caos y el cosmos, entre la vigilia y el sueño, entre la verdad y la mentira- que define la

existencia humana, como la región o *topos* sobre la que, como las figuras de los personajes en los cuadros tenebristas, a partir de un fondo caótico, oscuro de pasiones, emerge arrastrando su locura (loco de libertad, loco de amor, loco de honor) el *homo tantum*, el quién singular, ese hombre de carne y hueso que siente en sus entrañas la melancolía de los límites.

ACTUALIDAD DEL HUMANISMO CLÁSICO

Por ALEJANDRO LLANO
Universidad de Navarra

Si algo resulta patente en este comienzo de siglo es justo el derrumbamiento de los humanismos utópicos que, desde hace al menos doscientos años, venían prometiéndonos la definitiva consagración del hombre como centro y culminación del mundo y de la vida. La más grave carencia de las ideologías revolucionarias –radicalmente humanistas- era precisamente que en ellas no se confiaba en la actuación de las mujeres y los hombres reales y concretos, para llevar a cabo el gran cambio que habría de traer consigo la paz y la abundancia a todos los habitantes de este planeta. Todo se fiaba a fuerzas mecánicas y anónimas -el progreso científico, la lucha de clases, el libre funcionamiento del mercado- que tenían en común su escasa consideración por algo tan insignificante y menudo, en apariencia, como es cada una de las personas humanas.

Pero, llegado el despertar del “sueño de la revolución”, nos encontramos más desamparados aún, porque tales ideologías de la sospecha han corroído nuestra confianza en las posibilidades de avance y perfeccionamiento que pudiéramos llevar los humanos en nuestro interior. Y es que, en cierto sentido, las revoluciones antropocéntricas se han esfumado porque, en un aspecto sustancial, sus proyectos se han cumplido. No, desde luego, en el sentido de que se realizaran sus promesas utópicas, pero sí en el sentido de que han vaciado al hombre de su propia esencia irreductible a la materia y al entrecruzarse de fuerzas puramente fácticas. Y se suponía que este desenmascaramiento de viejas ilusiones era una condición necesaria para el advenimiento de la liberación definitiva. Tanto Schelling como Kierkegaard o Dostoievski, y -a su modo- el propio Nietzsche, habían descubierto hace siglo y pico que lo más nuclear de esa transmutación de lo humano, provocada por la manera de pensar propia de la modernidad, era ni más ni menos que el nihilismo. El marxismo, el liberalismo economicista, el darwinismo social nos han convertido en esos “hombres huecos”, con la cabeza rellena de paja, a los que se refería T. S. Eliot.

Así las cosas, urge encaminar desde su comienzo el nuevo milenio con el empeño de volver a encontrar nuestra alma, dándonos cuenta de que el pará-

metro decisivo de la vida social –como ha dicho Pierpaolo Donati- ya no es el eje *Estado/mercado/individuo*, sino el eje *humano/no humano*, es decir, la aclaración intelectual de aquello que es lo bueno y lo mejor para el hombre, como contrapuesto a lo que le deshumaniza, a lo que le vacía de su propio ser y le cosifica, le convierte en una cosa más entre las cosas. Si Skinner quería situar al hombre contemporáneo “más allá de la dignidad y la libertad”, podríamos definir al humanista –siguiendo a Spaemann- como “quien no es capaz de ir más allá del bien y del mal”.

¿Dónde hallar en este *tiempo indigente* un manadero de energías espirituales que nos devuelvan a nosotros mismos? ¿Dónde encontrar *más luz* para orientarnos entre los simulacros de la sociedad como espectáculo? ¿Dónde buscar un aguijón que nos despierte de nuestro conformismo y nuestra anorexia cultural en una época en la que el consumo masivo nos ciega para percibir aquello que constituye el florecimiento del hombre en cuanto tal?

Mi primera respuesta no puede ser otra que la siguiente: en los clásicos. Volvamos a los clásicos; o, mejor, avancemos hacia ellos; intentemos, desde nuestra propia situación, ponernos a su altura, pensar con el rigor, la magnanimidad y la belleza con que ellos pensaron. No es la nostalgia de un paraíso irremediadamente perdido. No es la actitud neorromántica de retornar a unas raíces que -al desprenderse el árbol de una tierra natal largo tiempo abandonada- se resecan al aire, como dedos retorcidos de una mano que ya no tiene a donde señalar. Es, más bien, el esfuerzo de volver a injertarnos en un flujo de vida que nunca se agostó del todo, y del que han surgido los mejores frutos de una civilización que ha olvidado cuál era la savia que la nutría.

El ascenso hasta los clásicos en sentido estricto -es decir, los griegos y latinos- es un empeño de regeneración, de innovación, de descubrimiento de nuevos orígenes, de alumbramiento de lo más original y originario para el hombre y la mujer de toda época. Como dice Leo Strauss, lo clásico se caracteriza por su noble simplicidad y su grandeza serena. El pensamiento clásico nos sitúa ante “lo natural” del hombre, entendiendo por “natural” lo opuesto a lo meramente humano o demasiado humano. Aún hoy, decimos de una persona que es “natural” si se guía por su manera profunda de ser, en lugar de atender a los convencionalismos, a las opiniones dominantes, a lo que se considera plausible, a la fuerza de los poderosos o, simplemente, a su propio capricho. El pensamiento clásico no es “tradicional”, en el sentido usual y peor de la palabra, es decir, heredado y repetitivo. Pertenece a aquel momento creador en el que se derrumban las costumbres establecidas y no ha aparecido todavía una corriente principal, que pueda ser parasitada y reiterada *ad nauseam*. Cuando, llevados precisamente por el afán de estar al día, rechazamos tal *actitud clásica*, es como si una pantalla se interpusiera entre nosotros y la realidad; una realidad que entonces ya no comparece en sí misma, en su

surgimiento originario, sino que está siempre mediatizada y manipulada por prejuicios inconscientes e intereses ocultos. Los clásicos, en cambio, contemplaban la realidad en un grado de proximidad y viveza que quizá nunca se ha vuelto a igualar, pero que se ha de perseguir siempre de nuevo, para reprimonar nuestra concepción del mundo y del hombre.

El humanista clásico contempla los asuntos humanos desde la misma perspectiva que el ciudadano común o que el sabio ilustrado. Y, sin embargo, ve con claridad las cosas que los ciudadanos corrientes, los políticos o los científicos no ven en absoluto o sólo logran ver con dificultad. La razón está en que el pensamiento de inspiración clásica, aunque en la misma dirección que el pensamiento empírico o pragmático, va más lejos, profundiza más. No contempla las cosas desde fuera, en situación de espectador, sino que se inserta en el misterio del ser, que nos envuelve y nos supera. Es una actitud intelectual y vital -dice Leo Strauss- tan libre de la radical estrechez del especialista como de la brutalidad del técnico, las extravagancias del visionario o la vulgaridad del oportunista. Es una postura desde la que se denuncia al insolente y se perdona al vencido. El humanismo clásico es un modo de pensar libre de todo fanatismo, porque se da cuenta de que el mal no puede ser desarraigado totalmente y, por tanto, de que los resultados que cabe esperar de la política, la economía o la propia cultura no pueden ser más que modestos. El espíritu que le anima puede expresarse en términos de honda serenidad y sobriedad templada.

El acceso a esta originalidad clásica no es viable si no se conocen -o, al menos, se valoran- las lenguas en las que las grandes obras de la antigüedad griega y latina fueron escritas. Porque sólo así se puede captar ese pensamiento en el estado naciente que le otorga inigualable fuerza y encanto. Frente al cosmopolitismo sincrético e igualitario que hoy nos inunda, en el que el signo de MacDonalds empieza a ser más reconocible que el signo de la Cruz, y en el que el inglés mal hablado se ha convertido en una especie de *lingua franca*, el estudio de los clásicos griegos y latinos en su propia lengua nos ayudaría a relativizar la propia cultura, más aún, a ser conscientes de que vivimos en *una* determinada cultura que no ha existido siempre y que, como todas las anteriores, llegará un tiempo en que decaiga y acabe por desaparecer, dando paso a otro estilo de vivir y de percibir la realidad. Como ha escrito Carlos García Gual en uno de sus *Avisos humanistas*, “estudiar griego es mucho más que aprender una hermosa lengua antigua; es acceder a un mundo de un horizonte cultural fascinante e incomparable y avanzar hacia las raíces de la tradición ética, estética e intelectual de Occidente; es internarse en un repertorio de palabras, figuras, instituciones e ideas que han configurado no sólo la filosofía, sino la mitología y la literatura del mundo clásico, no ya sentido como paradigma para la imitación, sino como invitación a la reflexión, la contestación crítica y, en definitiva, al diálogo, en profundidad”.

Por el contrario, la supresión casi total de las Humanidades clásicas que hoy padecemos en la enseñanza media y universitaria, conduce a considerar como obvia nuestra manera de habitar este mundo; con lo cual se pierde toda perspectiva histórica, toda visión de la hondura de lo real, para resignarnos a un continuo deslizamiento por la brillantez de superficies niqueladas que esconden lo que son y deforman lo que reflejan. Según dice el propio Carlos García Gual en otro de sus *Avisos*, “los tiempos son ciertamente malos para la defensa y el cultivo de las Humanidades. La cultura general no es rentable a primera vista, como lo es la formación especializada y la seria preparación técnica para cualquier carrera u oficio. En un mundo preocupado por la conquista de nuevos puestos de trabajo, por la especialización, por la preparación tecnológica cada vez más precisa, la rentabilidad de la cultura humanística no resulta nada evidente. Por otro lado, esos objetivos de un examen crítico, afán de comprensión de los demás humanos y una visión personal del mundo no parecen figurar entre las propuestas ideales de ningún grupo político”.

Donde más perceptibles son actualmente las consecuencias de este empobrecimiento cultural es precisamente en la esfera pública, asunto del que me he ocupado en mi libro *Humanismo cívico*, recientemente publicado por la editorial Ariel de Barcelona. Entiendo por “humanismo cívico” la actitud que fomenta la responsabilidad y la participación de las personas y comunidades ciudadanas en la orientación y desarrollo de la vida política. Postura que equivale a potenciar las virtudes sociales como referente radical de todo incremento cualitativo de la dinámica pública. Al hacer esta propuesta, me inspiré precisamente en la idea de una posible y necesaria actualización del modo culto y sabio de habitar en la *polis* o en la *civitas* que nos transmiten los autores clásicos.

No se trata, por tanto, de una nueva apelación al protagonismo de esa tierra de nadie -de la que siempre cabe sospechar que es de alguien muy determinado- a la que se ha venido a llamar “sociedad civil”. Tampoco es el cansino llamamiento a un “rearme moral”, que suele proceder de los reductos más conservadores, para quienes sólo parece existir la ética del mercado y el afán por *conservar* una situación de prepotencia, adornada por el mantenimiento de las apariencias morales, tan propio de la moderna burguesía.

Se trata, más bien, de una postura que cuestiona el carácter mecánico y puramente procedimental del llamado “tecnosistema”: esa imbricación de una burocracia esclerotizada y un mercantilismo miope; esa extraña e implacable emulsión de politización y economicismo que convierte a los ciudadanos de a pie en inmóviles y pasivos convidados de piedra. La propuesta del humanismo cívico consiste en declarar seriamente que los responsables de lo que nos pasa somos todos y cada uno de nosotros. Como decía Ortega, hemos de acostumbrarnos a no esperar nada bueno de esas instancias abarcadoras y

abstractas que son el Estado y el mercado. Es de nosotros mismos de quienes hemos de esperar lo bueno y lo mejor. La historia no nos arrastra, la hacemos nosotros, los verdaderos protagonistas del cambio social.

Para que tal propuesta humanista no se quede en una especie de llamamiento edificante, rayando la utopía, es imprescindible recuperar las potencialidades que nos permitan salir del nicho de la privacidad e irrumpir en el ágora pública, que es nuestro lugar natural, como ciudadanos que somos. Pues bien, tales potencialidades son las virtudes, las excelencias que el ser humano es capaz de alumbrar en diálogo vital con quienes le rodean. Como decía Edmund Burke, cuando los ciudadanos son capaces de concertar sus respectivas libertades, esa común libertad suya es poder. Las grandes maquinarias burocráticas y tecnocráticas son como carcasas vacías que sólo se mueven y se imponen porque succionan unas energías humanas que no son estructurales -como se pretende en el discurso dominante- sino que son personales y comunitarias.

Hace años que vengo hablando y escribiendo -a través de variadas terminologías- acerca de este tema, con una acogida realmente mínima, lo cual me hace maliciar, por cierto, que el camino elegido no es el equivocado. Pero en los últimos tiempos se ha operado un cierto cambio positivo en la recepción del mensaje. Hasta hace bien poco, mi torpe discurso humanista solía cosechar como respuesta acusaciones de utopía o llamamientos al realismo, cuando no -y esto era lo peor- sonrisas de conmisericordia. Hace unos doce años, por ejemplo, casi nadie entendía que el cerramiento y la autorreferencialidad del conglomerado político-económico pudiera dar lugar a intercambios opacos de dinero por poder, poder por influencia, o influencia por dinero. Poco después, sin embargo, todo observador atento de la vida pública comenzó a aprender que esta apelación a la responsabilidad -incluso a la resistencia- ciudadana no provenía de una especie de moralismo bucólico, completamente inadaptado al pasable funcionamiento de la economía, a la presunta universalización del Estado de Bienestar, y a la aparente buena salud de las instituciones públicas. Son muchos los que han padecido, durante años todavía recientes, la existencia de unos intercambios subrepticios -tan reales como inmorales- de los medios simbólicos correspondientes al mercado, al Estado y a los agentes configuradores de la opinión colectiva. Han palpado de cerca la arrogancia de los poderosos, la prepotencia de los situados, el avasallamiento de que han sido objeto iniciativas sociales magnánimas y constructivas, la mentira política, la violencia terrorista, la guerra sucia acompañada del enriquecimiento de sus promotores: todo eso que, desde Maquiavelo, se llama en teoría política “corrupción”.

La referencia a Maquiavelo que acabo de hacer no carece de cierta intención, y no sólo irónica. La sola mención del autor de *El príncipe* parece que nos saca del limbo de las buenas intenciones moralizantes y nos hace

hincar los pies en el duro suelo de la *Realpolitik*. Por otra parte, Maquiavelo se viene reivindicando desde hace varias décadas como el representante más potente y característico del *humanismo civil*, promovido por el renacimiento del humanismo clásico en las ciudades del norte de Italia -y especialmente en Florencia- en torno al siglo XVI. Con la particularidad de que tal humanismo político se ha vuelto a proponer en nuestros días como una opción superadora de la interpretación crudamente individualista y liberal de la democracia. Es el *civic humanism*, exportado a los Estados Unidos por el historiador alemán Hans Baron, y representado hoy por pensadores como Charles Taylor, Michael Walzer, Alasdair MacIntyre y Michael Sandel.

Por su parte, J.G.A. Pocock, en su magnífico libro *The Machiavelian Moment*, ha señalado la posición central de Maquiavelo, quien enlaza la herencia aristotélica con la tradición republicana, cuya oposición a la tradición liberal comparecerá más tarde en las democracias atlánticas, como se refleja por ejemplo en la polémica entre Jefferson y Hamilton, en el inicio de la revolución americana. La versión actual de tal debate sería la discusión entre comunitaristas y liberales tipo Rawls, Dworkin o Kymlicka. Bien advertido que el Maquiavelo relevante en este contexto no es precisamente el autor de ese famoso libro, al fin y al cabo de auto-propaganda, titulado *El príncipe*, sino el que se muestra en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, obra considerada hoy por los especialistas como el exponente más maduro y completo de su pensamiento político.

Son innumerables los textos de esta obra en los que Maquiavelo sostiene que la capacidad creativa y el dinamismo de una república surgen de la virtud (*virtú*) de los ciudadanos, es decir, de su libre participación en la vida comunitaria y, como consecuencia de ello, en la política de una ciudad a la que pertenecen como miembros activos y responsables. No es otro, como ya sabemos, el ideal del humanismo cívico, tal como hoy día se vuelve a proponer.

Claro aparece que tal ideal, enraizado en la ética de inspiración clásica, encuentra actualmente poderosas resistencias en la mentalidad dominante, más cercana a la posición individualista de Hobbes y Locke, como ha puesto de relieve Pierre Manent en su reciente libro *La cité de l'homme*. Y, sin embargo, en este cambio de siglo y de milenio empieza a comparecer una "nueva sensibilidad" para la que es evidente que el Estado no tiene el monopolio de la benevolencia, ni el mercado la marca registrada de la eficacia. Aún recuerdo las expresiones de perplejidad o de burla con que audiencias de gente culta y honrada recibían -hace sólo una década- las sugerencias sobre la eficacia del voluntariado, el decisivo papel que pueden jugar las organizaciones no gubernamentales de promoción y asistencia a los más necesitados, o el peso económico que el Tercer Sector llega a adquirir precisamente por operar sin ánimo de lucro ni de ambiciones partidistas.

Cada vez es más perceptible lo que antes se hallaba sumergido: la realidad de un tejido social de carácter prepolítico y preeconómico, que se mueve en ese ámbito que -en su amplia acepción actual- podemos denominar “cultura”, es decir, activo cultivo de las capacidades personales y comunitarias para configurar un modo de vida que acaba por tener decisivas repercusiones políticas y económicas.

No sólo ha acontecido que la *ciudadanía* ha pasado a ser un tema científico y académico de primera magnitud. Es que los ciudadanos mismos han echado mano de sus propios recursos y empiezan a “tomarse la libertad” de operar por cuenta propia, sin esperar permisos no requeridos ni subvenciones que -las raras veces que llegan- condicionan su forma de actuar. Y es que, en realidad, no hay más libertades que las que uno se toma; mientras que una libertad personal o comunitaria graciosamente otorgada o concedida no pasa de ser un contrasentido práctico o, como diría algún filósofo analítico, un “infortunio pragmático”.

Quisiera llamar la atención sobre el hecho de que el abusivo -ilegal incluso- desbordamiento del aparato estatal, acompañantes incluidos, sólo es posible en la medida en que las energías cívicas han sufrido un proceso de desertización cuyas razones se localizan en el deterioro de la enseñanza de las Humanidades, en la implosión de la familia, y en la separación entre la ética pública y la ética privada. El intervencionismo estatal llega tan lejos como se lo permite la irresponsabilidad ciudadana, aletargada por un consumismo que -según dice Daniel Bell- redefine los lujos de hoy como necesidades de mañana. Es natural, asimismo, que la debilitación cívica repercute sobre la decreciente vitalidad de instituciones imprescindibles para que la libertad concertada de los ciudadanos se abra camino en la enmarañada selva de la burocratización, el mercantilismo y la propaganda masiva, que configuran la “sociedad como espectáculo”.

El humanismo cívico se encuentra en los antípodas del ya residual empeño por reforzar el Estado de Bienestar e intentar que el estatismo vuelva a campar por sus fueros. Si algo ha quedado patente en las últimas décadas es que la Administración pública es una pésima gestora en la producción de bienes y en la prestación de servicios. Y, además, no se trata simplemente de un problema de ineficacia, sino de que el propio modelo moderno del Estado-nación, centralista y monopolizador de una soberanía unívoca e incompañable, no da más de sí.

Ahora bien, la crisis del paradigma político del Estado-nación no se resuelve con la exclusiva remisión al mercado, que vendría a ocupar -por la vía de las privatizaciones- el territorio forzosamente abandonado por las Administraciones públicas. Porque, entonces, el esquema resultante no supondría más que una variación del reparto de cuotas de influencia entre los elementos que constituyen el tecnosistema. Y lo que pretende el humanismo

cívico no es modificar el peso relativo de cada uno de los elementos que componen el entramado tecnoestructural. Trata, más bien, de desburocratizar y desmercantilizar a un tiempo la entera urdimbre del modelo social tecnocrático, con objeto de liberar las vitalidades que laten en el ámbito cultural del mundo de la vida. Intento que, por cierto, no se confunde con la ya vieja y ahora renovada propuesta de una “tercera vía”. Tal como la presentan, al menos, Anthony Giddens y sus portavoces políticos, no introduce ninguna aportación neta de solidaridad; y resulta, desde luego, muy poco esperanzadora, porque la clave teórica sigue siendo un individualismo sin aliento ético. La “tercera vía” es básicamente una versión vulgarizada de ese modelo al que Ralph Dahrendorf llama *lib/lab*, es decir, una emulsión bien dosificada entre *liberalismo* económico y *laborismo* socialista. Aparte de que no estoy de acuerdo con que haya sólo precisamente *tres* vías, y no muchas más, tampoco acabo de ver cómo la que se autocalifica como “tercera” puede llegar a ser el camino real de la izquierda europea y norteamericana.

La superación de la crisis del Estado nacional implica el paso a ese nuevo modo de pensar que el humanismo cívico propone, y que se traduce en la progresiva sustitución del modelo técnico-económico por el paradigma ético de la *comunidad política*, que proviene de la filosofía práctica aristotélica. Es curioso comprobar cómo casi todas las teorías políticas a la altura de nuestro tiempo descartan la vigencia del Estado-nación como protector omníbarcante. En cambio, el concepto de comunidad política -mucho más flexible y graduable- presenta hoy día una inesperada actualidad: esa novedad característica del humanismo clásico, a la que antes aludía. No es la menor razón para ello el avance hacia configuraciones de alcance supranacional, entre las que la Unión Europea supone la realización más cuajada hasta ahora. Porque la plena unidad europea sería inviable si no se llegara a superar el rígido concepto de soberanía nacional que venimos arrastrando desde el absolutismo político de las monarquías modernas. Por definición, esta suerte de soberanía es incompatible. De ahí que, en la medida en que sigamos manteniéndola, se multipliquen los problemas para compatibilizar la autonomía de las regiones con la unidad de cada Estado, por una parte, y la coherencia de la Unión Europea con la pluralidad de Estados nacionales, por otra. Y es que, en rigor, el concepto de *nación* -que vendría a corresponder al *ethnos* griego- posee un carácter prepolítico. Mientras que, como el propio Aristóteles vislumbró en su *Política*, la noción de un Estado como unidad política basada en el poder y en el dinero responde más a intereses de tipo militar y comercial que a las demandas de la *vida civil*. De donde procede el error categorial -tan perturbador en nuestro país- de las propuestas que apuntan a entender España como una especie de “nación de Estados”, reproducción simétrica a escala variable de una Europa concebida como un “Estado de naciones”.

El humanismo cívico no es, ciertamente, una fórmula política: no es un programa que pudiera aplicarse para abrir tantos callejones sin aparente salida en los que nos encontramos. Es, como acabo de decir, un nuevo modo de pensar inspirado por la actitud mental que el humanismo clásico lleva consigo: un nuevo modo de pensar que cuadra con las exigencias de la sociedad del conocimiento y con las percepciones de la sensibilidad posmoderna mucho mejor que el rancio y agotado esquema del Estado nacional. La idea netamente cívica de comunidad política, como arquitectónica de un conjunto plural de comunidades sociales, posee la apertura y versatilidad suficientes como para relativizar las fronteras y comunicar las culturas, sin dejarse fascinar por la brillante vaciedad de un cosmopolitismo globalizador que aplana las diferencias culturales y arrincona aún más a los ya marginados. (No es de extrañar, por cierto, que la idea de “ciudadano del mundo” tenga la misma raíz estoica que está en la base del individualismo estético tipo *new age*).

El antídoto contra esa paradójica enfermedad que podría llamarse “democracia totalitaria” -ese “despotismo blando” que anunció Tocqueville- no viene dado por un proceso de privatizaciones de empresas y servicios públicos, ni por la aplicación de esa metáfora cuantitativa que es la “disminución del tamaño del Estado”. Como dijo Hannah Arendt -señalada representante contemporánea de la tradición republicana- el aislamiento individualista es pretotalitario. Y en España también hemos visto, durante varias décadas, que la economía de mercado puede convivir cómodamente con una dictadura política que prohibía el ejercicio de casi todos los derechos cívicos, con la notoria excepción del presunto derecho que se deriva del imperativo de Luis Felipe de Orleans y sus ministros: “¡Enriqueceos!”.

Frente al atomismo social y al individualismo posesivo, el humanismo cívico apunta a los inagotables recursos que atesora el temple intelectual y moral de un pueblo, sólo alcanzable sobre la base de una educación humanista. Pero ya se ve lo que está pasando entre nosotros con las antes olvidadas y ahora famosas Humanidades: la vampirización política de una cuestión cultural de primer orden.

No se trata tampoco de trasladar la reivindicación de las comunidades cívicas al plano estrictamente político. A lo que conduce tal confusión es al Estado corporativo, a cuyo tímido remedo se llamó en España “democracia orgánica”. Toda democracia apellidada -“popular”, “social”, “real”, “orgánica”- resulta por ello mismo sospechosa. En lo concerniente a modelos políticos, no se ha encontrado, ni lleva camino de hallarse, otro mejor que la pura y simple democracia, basada en la división de poderes, el sufragio universal y los derechos humanos. Pero la apelación a la democracia a todas horas y en todos los niveles conduce a lo que Ortega llamó “democracia morbosa”: la politización de la vida civil y la muerte en flor de los empeños

ciudadanos, cuya liberación y salvaguarda debería constituir precisamente el gran rendimiento de la propia democracia como régimen de justicia y libertades. Por el contrario, el actual renacer de la tradición republicana, en su polémica con el liberalismo ideológico, puede representar un refuerzo positivamente concurrente con los ideales del humanismo cívico, es decir, con la concepción que concede relevancia pública a las virtudes ciudadanas.

Para precisar más la presencia del humanismo clásico en el actual revivir del humanismo cívico, debo subrayar que si entiendo que esta influencia se remite a Aristóteles con preferencia a otros pensadores griegos, Platón incluido, es precisamente porque en la ética y la política del Estagirita encontramos un tratamiento que se atiene estrictamente a la humanidad del hombre, tal como éste es en realidad, y no como debería ser en un marco ideal pero inexistente. El propio Aristóteles lo dice drásticamente en el libro X de la *Ética a Nicómaco*: “La verdad es que en los asuntos prácticos se juzga por los hechos y por la vida, que son en ellos lo principal. Es preciso, por tanto, considerar lo que llevamos dicho refiriéndolo a los hechos y a la vida, y aceptarlo si está en armonía con los hechos, pero considerarlo como mera teoría si discrepa de ellos” (1179 a 18-23).

Con lo que acabo de decir no pretendo en modo alguno minusvalorar el pensamiento político de Platón, cuya influencia en el humanismo civil renacentista ha sido minuciosamente documentada por James Hankins. Quiero más bien enfatizar un rasgo distintivo de la filosofía práctica aristotélica que ha constituido uno de los motivos más claros para que pudiera ser rehabilitada en nuestro tiempo, hasta el punto de que casi todos los autores que hoy se pueden encuadrar -de diverso modo y en diferente medida- bajo la rúbrica *humanismo cívico* se inspiran en planteamientos aristotélicos a la hora de encaminar sus ideas éticas y políticas. Y lo voy a hacer brevemente siguiendo las sugerencias de uno de esos autores, Charles Taylor, en su artículo dedicado a examinar la doctrina de la virtud propuesta por uno de los más profundos y originales pensadores neoaristotélicos de la actualidad, a saber, Alasdair MacIntyre.

Según Taylor, Platón es el gran revisionista. Su noción de bien es tal que está dispuesto a proponer una ruptura radical con el mundo realmente existente, al menos si uno se toma en serio su diálogo *República*. La vida política como búsqueda del honor, la vida familiar, la acumulación de propiedades como base para el propio ejercicio de la libertad y la ayuda a los amigos: todo eso ha de ser sacrificado. Los que se habían tomado como bienes internos a esas prácticas quedan reinterpretados, o bien como objetivos neutrales, o bien como peligrosas fuentes potenciales de corrupción.

La postura aristotélica, en cambio, no es revisionista sino comprensiva. Aristóteles se toma en serio el modelo propuesto en la *República*, y en el libro II de la *Política* critica duramente su unitarismo comunitario. Piensa

Platón que “lo mejor es que cada ciudad sea lo más unitaria posible (...). Sin embargo, es evidente -arguye Aristóteles- que si la ciudad avanza en ese sentido y es cada vez más unitaria, dejará de ser ciudad. Pues la ciudad es por naturaleza una pluralidad, y al hacerse más una, de ciudad se convierte en casa, y de casa en hombre, ya que podemos afirmar que la casa es más unitaria que la ciudad y el individuo más que la casa. De manera que, aun cuando alguien fuera capaz de hacer esto, no debería hacerlo, porque destruiría la ciudad” (1261 a 14-22). Los elementos que han de constituir una ciudad tienen que diferir cualitativamente entre sí, de modo que pueda darse la graduación y la complementariedad indispensables para la armonía social. Entre ciudadanos libres, la igualdad en la reciprocidad es la salvaguarda de las ciudades. Es el bien de cada práctica lo que conserva la ciudad y posibilita su autarquía. Así pues, concluye Aristóteles, “si es preferible lo más autosuficiente, también hay que preferir lo menos unitario a lo más unitario” (1261 b 12-13). Según comenta Taylor, para Aristóteles constituye un error fundamental el excluir de la vida buena alguno de los bienes humanos, ya que la propia vida buena está constituida por todos los bienes que perseguimos, en su correcto orden y en su debida proporción. Esto significa, lógicamente, que en algunas circunstancias un bien menor ha de sacrificarse al logro de un bien mayor. Pero la idea de eliminar por principio algún bien como inadecuado para formar parte constitutiva de la vida buena va en contra de la propia esencia del bien perfecto (*teleion agathon*), que incluye todos los bienes, cada uno en su lugar adecuado. Salirse fuera de la efectiva condición humana es algo que no se debe intentar ni se puede conseguir. Tal es el primer requisito del humanismo cívico, según ha discurrido desde Aristóteles hasta nuestros días, pasando por su renovación renacentista y su moderna configuración republicana, especialmente en las versiones anglosajonas. (Refiriéndose especialmente a los *Founding fathers* y a Alexis de Tocqueville, Pocock llega a hablar de una *Americanization of virtue*).

Frente a la actitud revisionista de raíz platónica, que pretende establecer *a priori* una justicia política universal, la postura comprensiva de raíz aristotélica propugna que se legisle sobre la base de bienes realmente buscados en las comunidades efectivamente existentes. Si traducimos esta oposición a términos actuales, nos encontraremos con que autores liberales como John Rawls o Ronald Dworkin mantienen, frente a pensadores de orientación comunitarista como Michael Walzer o Alasdair MacIntyre, que la teoría de la justicia tiene que ser definida con independencia de las particulares prácticas de una sociedad. Aristóteles, por su parte, consideraba que la determinación del bien práctico no puede proceder de una disquisición teórica independiente de la experiencia histórica y social. Su método exige que toda investigación comience con un examen “dialéctico” de las opiniones en presencia, para dirimir cuál o cuáles tienen una índole radical e irreductible, y qué otras

presentan un carácter meramente derivado o accidental. Un paradigma de este modo de proceder nos lo ofrecen los respectivos comienzos de la *Metafísica* y de la *Ética a Nicómaco*. Por lo que concierne a la teoría de la justicia, es preciso comenzar a partir de los tipos de bienes y los tipos de prácticas comunes desplegadas en torno a esos bienes, tal como se manifiestan en una sociedad determinada. La filosofía política tiene que abarcar o comprender todas las variantes de una práctica dada, de las que en absoluto se puede prescindir.

Charles Taylor considera, con razón a mi juicio, que las teorías éticas y políticas que proceden del moderno concepto de libertad -*libertad negativa*, según la terminología de Isaiah Berlin- presentan un carácter más bien “platónico”, en el sentido de “revisionista” y no “comprehensivo”. Porque la propia idea moderna de libertad implica, cuando menos, la capacidad de situarse fuera de todas las prácticas colectivas y ponerlas en cuestión, prescindiendo al mismo tiempo de las instituciones que las incorporan. El caso más obvio y espectacular es el de las teorías contractualistas del siglo XVII y de sus actuales versiones neocontractualistas, con Rawls como referencia convencional. El impulso que tras ellas late proviene de la actitud crítica y de la pretensión universalista, en las que de la típica expresión aristotélica “la vida y la vida buena” se quedan sólo con el primer término de la diada. Mientras que para el propio Aristóteles el primer término de esa conjunción -“la vida”- presenta una significación meramente estructural. La exigencia propiamente política procede del segundo término -“la vida buena”- para cuyo logro es imprescindible asociarse en una comunidad plural y autárquica. Y, a su vez, la definición de la “vida buena” remite a las actividades más altas y específicamente humanas, al *ergon* propio del hombre. En la tradición filosófica los dos candidatos para ocupar ese puesto supremo son, evidentemente, la contemplación de la verdad y la virtud ciudadana. Bien conocidas son las dificultades que Aristóteles mismo tuvo para integrar esas dos posibilidades. Pero, según ha mostrado MacIntyre en *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, la fusión de ambas posibilidades es hacedera y fue llevada a cabo efectivamente por el humanismo cristiano de Tomás de Aquino.

La inversión valorativa entre “la vida” y “la vida buena” -el establecimiento de una primacía del *sobrevivir* sobre el *vivir bien*- es la gran operación intelectual y política llevada a cabo por la filosofía moderna desde Thomas Hobbes. Hannah Arendt ha estudiado este vuelco como la supremacía del trabajo (*labor*) sobre la acción (*action*), es decir, del metabolismo productivo y reproductivo, propio de la sociedad burguesa, sobre la teoría y la virtud cívica, características de una *esfera pública* que tiende a difuminarse. Por este camino se va perdiendo todo el impulso ético y cultural del humanismo clásico, hasta acabar en el actual economicismo pragmático. Como ha señalado Pierre Manent, Hobbes “individualiza” y “psicologiza” las pre-

tensiones políticas aristotélicas. Donde los humanistas creían oír la voz pública del ciudadano, Hobbes desenmascara la pasión privada del individuo, su vanidad y su deseo de dominar a los demás. En el lugar de la virtud, Locke sitúa la propiedad. Y, por su parte, Adam Smith sustituye la ética política por la “imaginación comercial” que reduce todas las cosas a bienes útiles. Estamos, ni más ni menos, en la hipótesis aristotélica de un conjunto de hombres que sólo tienen en común los intercambios comerciales y las alianzas guerreras, de manera que no constituyen una comunidad cívica, no pueden discutir acerca de la justicia, no se da propiamente entre ellos actividad política, ni existe verdadera convivencia, ya que las relaciones mutuas son iguales cuando están unidos en un mismo lugar que cuando están separados (1280 b 24-29).

Al disolver los netos perfiles de la “vida buena” en la abstracción generalizadora de la “vida” sin más, surge el modelo de una razón descomprometida que pretende moverse en un ámbito de neutralidad funcional, previo a toda opción valorativa. Es más, lo que Taylor llama “valoraciones fuertes”, las opciones vitales básicas, serían factores de perturbación de la pacífica convivencia, ya que existen concepciones contrapuestas de tipo filosófico o religioso, que no es posible conciliar. Hemos de remitirnos, entonces, a normas que prescriban exclusivamente procedimientos democráticos, sin entrar para nada en la discusión de qué es lo bueno y lo mejor, lo cual quedaría restringido al ámbito meramente privado. Lo justo o correcto (*right*) -en cuyo sólo territorio cabe lograr acuerdos razonables- prevalece sobre lo éticamente bueno (*good*), que resultaría relegado a las preferencias estéticas o lúdicas de cada individuo o presunto grupo cultural, todas ellas admisibles para una moral despotenciada en la que lo único indiscutible sería, paradójicamente, su propio relativismo.

Cuando la ética se desvincula de la vida personal y se remite a unas reglas presuntamente neutrales, lo que sobreviene es la desmoralización, la pérdida de la moral cívica, cuyo sustituto es entonces lo “políticamente correcto”. Hay cosas que *se hacen* y otras que *no se hacen*; hay verdades que *se pueden decir* y otras que *no se pueden decir*. Y tal distinción no la establece la ley natural ni la conciencia personal, sino que la prescriben los “decididores”, es decir, los expertos en cuestiones colectivas. Con lo que resulta que el ciudadano medio vuelve a ser considerado como menor de edad y no está autorizado para acometer iniciativas de relevancia pública. Como dijo también Edmund Burke, el dinero se convierte en el “sustituto técnico de Dios”.

Estamos, entonces, en la *república procedimental*, donde la ética pública se separa drásticamente de la ética privada, mientras que la religión y las opciones morales básicas son consideradas como cuestiones privadas, que no han de tener trascendencia política alguna. La ética del humanismo cívico, el sentido moral de la ciudadanía, queda radicalmente problematizado cuando

se considera que el núcleo de la política es ese campo de neutralidad puramente procedimental que tendría un carácter pre-ético, por lo que delimitaría un área libre de disenso en cuestiones fundamentales. Sólo que entonces se declara al ciudadano como éticamente sospechoso y políticamente incompetente. Y se desconfía, por principio, de la capacidad intelectual de las personas y de las comunidades primarias para entablar un diálogo riguroso, del que puedan surgir consensos racionales, que trasciendan los meros consensos fácticos a los que aparentemente se resigna la *república procedimental*. Aunque realmente opere en ella una ideología, no por inercial menos determinada, que Martin Kriele ha definido como *individualismo totalitario*. Las víctimas de este planteamiento insolidario son, sin duda, las personas más débiles en cada sociedad, y los países más pobres en el concierto internacional. Porque lo que el permisivismo permite es, al fin y al cabo, el dominio de los débiles por los fuertes. Se retrocede entonces a una situación en la que la marginación no es marginal, sino que en cierto sentido todas las personas de a pie, la gente de la calle, queda marginada de los empeños públicos.

Curiosamente, esta posición de apartamiento de las cuestiones públicas era la situación de los esclavos en la *polis* y en la *civitas*, durante el florecimiento del humanismo clásico, cuyas limitaciones y carencias también son hoy penosamente actuales. En Atenas, por ejemplo, sólo el ciudadano -libre, varón y ateniense- tenía derecho a participar en la esfera pública, es decir, en los discursos del ágora y en las hazañas guerreras. Los demás -esclavos, extranjeros y mujeres- quedaban encerrados en el ámbito de lo económico y privado, en el recinto de la casa (*oikos*), en el campo de las actividades productivas y reproductivas de la alimentación y la crianza. El que estaba alejado de la vida pública y sólo se ocupaba de lo privado era el *idiota*, es decir, el que únicamente atendía al *idion*, a lo propio. Y en Roma sucedía que algunos esclavos llegaban a tener un gran poder económico, ya que eran quienes se encargaban de administrar las posesiones de los ciudadanos más importantes. Pero nadie envidiaba la riqueza de los esclavos, precisamente porque se les negaba el derecho a participar en lo que se consideraba más valioso: la vida pública.

El humanismo clásico muestra en este punto su estrecho alcance, ya que la mayor parte de la población quedaba excluida de ese ocio creativo necesario para el cultivo del pensamiento y la actividad política. Es más, la democracia griega y la república romana no habrían sido viables sin que sus pocos beneficiarios tuvieran a su servicio un gran sector de los habitantes de la *polis* y la *civitas*.

A ello conducía la exaltación de la *autarquía*, de la independencia de cualquier otra persona o cosa, que encuentra un reflejo claro -pero un tanto desagradable- en la ética aristotélica. Del magnánimo o *megalopsychos* -uno de los grandes *tipos* de la moral peripatética- dice Aristóteles que “se aver-

güenza de recibir favores, porque es un rasgo de alguien superior otorgar favores, mientras que lo característico de alguien inferior es recibirlos” (1124 b 9-10). Por eso al presunto magnánimo no le gusta que se le recuerden los beneficios recibidos y, en cambio, evoca con placer los dones que él mismo ha conferido.

Lo que falta en la espléndida teoría clásica de la excelencia o virtud es, precisamente, el reconocimiento del valor positivo de la dependencia respecto de otros. Es más, según ha señalado MacIntyre en su último libro (*Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues?* Open Court, Chicago, 1999), los humanos sólo podemos adquirir la independencia a partir de la dependencia misma, sin que nos quepa nunca prescindir de esta última. No depender de nada ni de nadie, además de imposible, sería lamentable, porque conduciría a la mayor desgracia de todas, es decir, a la soledad. Lo que sucede es que también hay virtudes de la dependencia reconocida, que optimizan nuestra continua necesidad de dar y recibir, de ayudar y ser ayudados. Entre ellas se encuentra el servicio a los más necesitados, el cuidado de los más débiles, el respeto a la corporalidad decaída, el reconocimiento de la dignidad intocable de las personas, la generosidad, la ternura, el agradecimiento, la compasión. En cierto modo, todas podrían sintetizarse en una sola: la misericordia o piedad. A esta finura de la empatía o connaturalidad ni siquiera llegó el grandioso humanismo de la ética clásica.

La moral ilustrada, por su parte, se hizo eco de la clásica valoración unilateral de la independencia, a la que modernamente se llama *autonomía* y se considera -en Kant sobre todo- que es la estructura moral *a priori* del propio sujeto ético. No es extraño, entonces, que la ética contemporánea haya llegado a una tajante escisión entre lo racional y lo emotivo, manteniendo que nosotros actuamos, o bien por ejercitar la elección racional (*rational choice*) en términos pragmatistas de cálculo de beneficios y perjuicios, o bien por sentimientos no racionalizables de afecto o simpatía hacia otras personas. Acontecería, en tal caso, que actuaríamos siempre de acuerdo con lo que consideramos más conveniente para nosotros mismos. Pero esto es tremendamente insolidario, porque no es verdad que si todos buscan su propio interés crecerá el bienestar general. Y no es verdad, entre otros motivos de mayor calado filosófico, porque -como ha mostrado Amartya Sen- en situaciones de extrema pobreza o completo desvalimiento las personas y las comunidades ya no están en condiciones ni siquiera de pensar en lo que más les conviene, porque su única preocupación es conseguir cada día el mínimo de bienes vitales.

La ética auténticamente humanista es la que se inscribe en un marco en el cual el dar y el recibir no están sometidos a un cálculo cuantitativo, en términos de *do ut des*, sino que se rigen por la actitud de completa reciprocidad, sin exigencia de contrapartidas del mismo monto. Tal es, sobre todo, el

caso de la atención personal a los discapacitados totales, que nunca nos podrán devolver con hechos lo que hacemos por ellos durante una vida entera. Si el humanismo es tan soberbio e ilustrado que pierde el sentido profundamente humano que lleva consigo el sufrir por otros y, sobre todo, con otros, entonces es que se ha transmutado en su paradójica oposición, es decir, en lo inhumano o deshumanizador.

El humanismo clásico nunca llegó a este extremo inferior de la deshumanización y, a la vez, siempre sospechó del extremo superior de la entrega de uno mismo a los demás. Su lema era *ne quid nimis*: “nunca demasiado”. Ni siquiera demasiado humanismo sería bueno, porque entonces no sería viable para ese ser intermedio y entreverado que es el hombre. Pero el lema *ne quid nimis* tiene otro posible sentido, a saber: “nunca es demasiado”. Ahora bien, descubrir la paradoja creativa de la plena autorrealización a través de la completa entrega es el gran logro del humanismo cristiano.

MODALIDADES DEL HUMANISMO CRISTIANO

Por EUDALDO FORMENT
Universidad de Barcelona

1. EL HUMANISMO RENACENTISTA CRISTIANO

El título de esta conferencia podría servir para expresar el contenido del conocido libro *Historia doctrinal del humanismo cristiano*¹, de Francis Hermans. Al igual que esta extensa obra, habría que examinar el pensamiento de autores renacentistas cristianos, como: Marsilio Ficino (1433-1499), Juan Pico de la Mirándola (1463-1494), Jacques Lefèvre d'Étaples (1456-1536), Erasmo de Rotterdam (1466-1536), Santo Tomás Moro (1478-1535) y Luis Vives (1492-1540). También el de sus “descendientes menores”²: Francisco Rabelais (1494-1553) y Miguel de Montaignes (1533-1592)³. Por último, a “tres genios católicos”⁴: San Francisco de Sales (1567-1622), el obispo Fénelon (1651-1715), y el cardenal Newman (1801-1890), que continuaron y desarrollaron esta línea humanística.

Según el autor de la obra: “Todos, desde luego, tienen su fisonomía singular, pero todos igualmente, se inspiran en algunas ideas comunes que dan noble aspecto al humanismo”⁵. Cada uno de ellos expresaría una manera de manifestarse o una modalidad del humanismo cristiano. Este núcleo humanista cristiano común consistiría, por una parte, en advertir, frente al protestantismo y al jansenismo que: “la religión de Cristo no repudia la naturaleza, sino que la santifica”. Por otra, en: “ayudar a esta santificación mediante una rehabilitación de la naturaleza”. Gracias al reconocimiento de estas dos tesis: “la figura del catolicismo se humaniza, se ilumina, se alegra, se reconcilia”.

La esencia común de estas once modalidades del humanismo cristiano es una respuesta al “cristianismo empobrecido puritano, surgido de la Reforma

¹ FRANCIS HERMANS, *Historia doctrinal del humanismo cristiano*, Valencia, Ediciones Fondo de Cultura, 1962, 2 vols.

² *Ibid.*, I, p. 15.

³ Entre estos humanistas cristianos se nota a faltar a Nicolás de Cusa (1401-1464).

⁴ FRANCIS HERMANS, *Historia doctrinal del humanismo cristiano*, op. cit., I, p. 19.

⁵ *Ibid.*, I, p. 53.

(sobre todo, el jansenismo)”⁶. De manera que: “es todo el eterno problema de la naturaleza y de la gracia, de su armonización, lo que resuelven los humanistas cristianos tendentes a concordar las obras maestras antiguas con el cristianismo”⁷. En este empeño, de “ricas posibilidades”, hubo: “paganismo a veces, ciertamente, pero sobre todo, superficial y como algo añadido a una vida religiosa, sincera y profunda, tal como una capa de nieve sobre los verdes prados”⁸.

Precisa que el humanismo cristiano no es “un Renacimiento puramente literario, ni de una vuelta imposible a la antigüedad, ni siquiera de un mero cultivo de las facultades artísticas de sensibilidad e imaginación. El humanismo cristiano afecta al hombre en su plenitud y a la naturaleza en que se agita la humanidad”. Es una exaltación de “la naturaleza humana que Port-Royal condenaba por corrompida en el fondo”, y, que, por ello: “no entrañaba el verdadero cristianismo, sino una deplorable herejía sin viabilidad, capaz sólo de producir orgullosos ascetas solitarios en medio de un mundo abandonado a los errores y a las pasiones”⁹.

A estos once autores podrían añadirse otros que han seguido esta corriente humanística renacentista, como Henri Bremond, y otros no citados por Hermans, pero que pueden considerarse seguidores de esta actitud renacentista. Puede parecer extraño, que no se citen autores de los catorce siglos anteriores, en una historia del humanismo cristiano. Ya desde el principio, en su “Introducción”, se advierte que: “si lo tomamos a partir del siglo XV, no es porque rechazamos los siglos que la precedieron, sino porque, en el Renacimiento, la doctrina, en su literatura y en sus movimientos comunitarios, sale de su infancia y muestra una juventud que ya nos permite evocar su perfección”¹⁰.

2. EL HUMANISMO MEDIEVAL

Si se habla de modalidades del humanismo cristiano, sin embargo, no pueden considerarse únicamente las que surgen de la consideración del humanismo cristiano, en el sentido que se toma en esta obra dedicada a su historia doctrinal. Su concepción del humanismo cristiano, por una parte, no se ajusta a la realidad histórica. No ofrece, por otra, una historia completa y auténtica del humanismo cristiano.

⁶ Ibid., I, p. 41.

⁷ Ibid., I, p. 43.

⁸ Ibid., I, p. 53.

⁹ I, Ibid., pp. 14-15.

¹⁰ I, Ibid., p. 13.

Hay que notar que su autor emplea el término “humanismo” con un significado, que expresa cualquier movimiento cultural, que se proponga el estudio de la cultura clásica grecorromana. Considera, como otros muchos, que históricamente este “humanismo” se inició en el Renacimiento. Sin embargo, amplía este sentido literario del término, añadiendo, a este amor a la cultura clásica, la exaltación de la naturaleza.

En realidad, sigue la tesis Jakob Burckhardt, en su famoso libro *Die Kultur der Renaissance in Italien* (1860), de que el Renacimiento representa además de la recuperación de la cultura clásica, el descubrimiento del mundo y del hombre. Su intento habría sido la renovación de la cultura europea, sobre todo en sus aspectos más terrenos y más humanos, por medio de la antigüedad clásica.

Según esta interpretación naturalista, que parte de Hegel, no sólo hay que identificar Renacimiento y humanismo, sino también, y precisamente por esta vuelta al mundo cultural pagano, con la rebelión contra el catolicismo. El Renacimiento o el humanismo representarían, en definitiva, el ideal de lo natural frente a lo sobrenatural cristiano. Esta última conclusión no es aceptada por nuestro autor, porque, por el contrario, afirma la existencia de un renacimiento o humanismo cristiano, que también asumiría la cultura clásica y exaltaría lo natural, pero todo ello sin negar lo sobrenatural.

No obstante, reconoce que los autores de esta corriente cristiana también, como todos los demás los humanistas renacentistas, contrapusieron su intento de renovación de la cultura pagana, que idealizaban como el cenit de la perfección natural humana, con la cultura medieval. Esta contraposición se acusó en las interpretaciones de la Ilustración.

En el siglo XVIII, fue corriente enfrentar Edad Media y Renacimiento antitéticamente, como las épocas de las tinieblas y de la luz, de la fe y de la razón, de la superstición y de la ciencia, de la ignorancia y de la cultura, de la barbarie y de la civilización, de la insensibilidad estética y del cultivo de la belleza, del sentido antihumano de la existencia y del humanismo, de la tristeza y de la alegría, de la ascética y del vitalismo, de la tiranía y de la libertad, de la Inquisición y de la tolerancia, de la teocracia y de la democracia, y de la anulación del individuo y del individualismo.

El Renacimiento, para los ilustrados, fue así una ruptura y una rebelión frente a todo lo medieval. Revolución que se explicaría porque en la Edad Media la cultura se fundamentaba en los principios del cristianismo. En cambio, el Renacimiento, en la autonomía y en la libertad. El inicio de la conquista moderna de estos valores se habría iniciado con el renacer de la cultura grecorromana, que se habría detenido en un letargo milenar, por causa del cristianismo. De hecho había sido el culpable de la caída del Imperio Romano.

Hermans tiene el mérito de no admitir este mito de la Ilustración, del

anticristianismo de los humanistas renacentistas, que, por cierto, no consideraron nunca culpable al cristianismo de la decadencia de Roma, sino a las invasiones bárbaras. Opone a este prejuicio ilustrado, que pervivió en el positivismo, la existencia de humanistas cristianos, que comparten los ideales de toda la época sin ningún problema. En general, no existió, por tanto, una voluntad de regresar a un humanismo anterior al cristianismo.

A pesar de su oposición, fundada en la realidad de autores y doctrinas patentes, Hermans acepta gran parte de la interpretación ilustrada del Renacimiento. Es corriente, en toda polémica aceptar, sin percatarse muchas veces, como tesis propias las deformaciones, con que el antagonista presenta la posición del contrario, para establecer un choque antitético con las propias. En estos casos, no tiene sentido defender la imagen deformada de la propia posición con los que polemizan contra ella.

Hermans parece caer en esta equivocación al aceptar la tesis ilustrada de que el humanismo renacentista supone una ruptura con lo medieval, y consecuentemente que el humanismo -en el sentido de actualización de la cultura clásica y de elevación de la dignidad de la naturaleza y del hombre- surge propiamente en el Renacimiento. De ahí que consideré que el humanismo cristiano comienza en el siglo XV y que su trayectoria ha continuado hasta nuestros días.

Sin embargo, el humanismo cristiano se dio ya en la Edad Media, incluso en el mismo sentido de la expresión que utiliza Hermans. Como ha demostrado la moderna historiografía, una vez que se ha librado de los prejuicios ilustrados, no se dio una fractura histórica entre la antigüedad y el Renacimiento y la modernidad. La Edad Media no se puede considerar como una etapa tenebrosa interpuesta entre ambas. Entre el medievo, de gran riqueza cultural y extraordinaria vitalidad y fecundidad, y el Renacimiento hay relaciones muy profundas. Puede decirse que hay una continuidad entre ambas épocas, y que, en la mayoría, por no decir todos, los aspectos de la época renacentista tienen precedentes en la cultura medieval.

Esta continuidad se nota incluso en el humanismo, con sus mismos rasgos típicos. En la Edad Media tuvieron lugar varios “renacimientos humanísticos”, todos ellos mirando hacia atrás, hacía lo antiguo, tanto a sus obras literarias como a su ideal humanístico. La Edad Media no ignoró de ningún modo la antigüedad. Nunca dejaron de cultivarse los estudios de las lenguas clásicas.

Utilizaban incluso el término “humanismo”. Con esta palabra designaban el cultivo de la lengua y la literatura grecorromana. El origen de esta acepción más restringida de “humanismo” está en la expresión latina “studia humanitatis”, que se empleaba para nombrar los estudios científicos, que se convirtieron en la Edad Media en las “artes liberales -constituidos por el “trivium” (gramática, retórica y dialéctica) y el “quadrivium” (aritmética,

geometría, astronomía y música). El vocablo “humanismo” adquirió, por tanto, un sentido más limitado que los vocablos latinos, precisamente para abarcar sólo las disciplinas del “trivium”.

Podría decirse que, por ello, la Edad Media no es más que una serie continuada de renacimientos. No sólo por el llamado “renacimiento irlandés” y el posterior “renacimiento carolingio”, sino también por los transmisores de la cultura antigua, Boecio y Casiodoro, y la labor de San Isidoro, en España, defendiendo frente a los visigodos arrianos, la cultura hispánica romanizada. Habría que añadir también la labor de los copistas benedictinos y las escuelas de traductores del siglo XII. Toda la Edad Media es un esfuerzo de recuperación de la antigüedad. El renacimiento sería, en este aspecto, la culminación de un proceso de un milenio, ya que, en realidad, se había iniciado desde la caída del Imperio romano

Los mismos renacentistas reconocían esta labor medieval, ya que “descubrían” los códices en las bibliotecas de los monasterios y catedrales, y sabían que habían sido monjes medievales quien los habían copiado y conservado. Las ricas bibliotecas renacentistas se formaron de las viejas bibliotecas medievales. Tampoco los renacentistas se opusieron a la cultura medieval, ni tampoco a la patristica, representada por San Agustín. Hasta encontraron autores afines, a quienes estudiaron y elogiaron.

Los renacentistas, en general, se opusieron al último período de la cultura medieval, y a su aristotelismo, que ya no tenía el prestigio del siglo XIII, por las críticas nominalistas y de las corrientes místicas alemanas. De ahí que cultivaran el platonismo y continuaran, por tanto, el neoplatonismo de la Edad Media.

Todos los medievales fueron además cristianos, e incluso trataron de incorporar la herencia greco romana en la nueva cultura católica. También en el medievo se valora al hombre y a la naturaleza. En sus distintas corrientes filosóficas se estudia siempre al hombre. La fuerte corriente neoplatónica, que inicia la Edad Media, con sus muchísimas ramas, como la de San Agustín, Boecio, Escoto Eriúgena, las Escuelas de Chartres y San Víctor, Domingo Gundisalvo y Pedro Hispano, pueden considerarse modalidades del humanismo cristiano. Su confluencia en el siglo XIII, con el aristotelismo, en San Alberto y Santo Tomás de Aquino. La distintas ramas escolásticas: tomismo, bonaventurismo y escotismo. También podría citarse a los místicos medievales, como San Bernardo, Ramón Llull, y los místicos alemanes y flamencos del siglo XIV. Todos ellos representarían también distintas modalidades del humanismo cristiano. En ninguna de ellas se desvaloriza al hombre, sino que se le enaltece muchísimo más que en el paganismo. El cristianismo no sólo no supone en modo alguno la negación del hombre y de lo humano, sino que, por el contrario, la afirmación del hombre en lo natural e incluso en otro superior, el sobrenatural.

Quizá se podría objetar, por influencia de la mitología moderna, que todavía pervive en algunos sectores, que el pensamiento de la Edad Media no fue humanista por su patente teocentrismo. Se contraponen así humanismo y cristiano. Con ello, el término "humanismo" toma un nuevo significado, tal como tuvo a partir del siglo XIX. Ya no tiene relación con lo literario ni con lo clásico. Sólo se significa cualquier doctrina que procure explicar el valor del hombre, su puesto en el cosmos, su destino y finalidad, pero prescindiendo totalmente de Dios. Se establece así una identidad entre humanismo y ateísmo

Históricamente se han dado cinco grandes modalidades de este humanismo ateo, abiertamente anticristiano. En el siglo XIX aparecieron: el humanismo materialista de Feuerbach, el humanismo antiteísta de Marx, el humanismo nihilista de Nietzsche y el humanismo científico de Freud. Los cuatro, desde un antropocentrismo radical, proponían la liberación y redención del hombre por sí mismo¹¹.

En el siglo XX, aunque continuaron vigentes estos humanismos antiteístas, optimistas y esperanzados, apareció otro nuevo: el humanismo existencialista, uno de cuyos representantes más conocidos fue Sartre. En el ateísmo de este último, ante el fracaso del intento salvador del hombre por sí mismo, propio de los anteriores, renuncia a esta esperanza y presenta un humanismo antiteísta pesimista y desesperado. Con el pensamiento post-moderno actual, se continúa este pesimismo, pero se vive ya sin tragedia¹². Se intenta no preocuparse más por el hombre, no buscar el sentido de su vida. Ya no se confía en él, ni en ningún otro valor. Ante la razón, la libertad y, en definitiva, ante todo, se es no sólo escéptico sino indiferente. Todo se disuelve en un nihilismo, que no preocupa. Sólo importa vivir el día presente, con

¹¹ Advierte Battista Mondin frente a la afirmación de que "si Dios existe, entonces el hombre no puede ser libre", que "Santo Tomás sostiene exactamente lo contrario: si Dios no existe es imposible que el hombre sea libre. De hecho sin la libertad infinita de Dios la libertad finita del hombre se pulveriza necesariamente contra uno de sus escollos: el Hado o el Caos, que son exactamente aquellos contra los cuales se encontró continuamente en choque la libertad del mundo griego, romano y oriental. Sólo Dios en cuanto libertad infinita crea y, al mismo tiempo, se hace garante de esta libertad finita de la cual Él hace don al hombre (...) Dios al mismo tiempo operando como causa principal, no hace nunca violencia a la libertad humana. Él es muy grande y muy respetuoso de sus criaturas para hacer violencia a su naturaleza, y así Él interviene en su accionar salvaguardando las estructuras de su ser" (BATTISTA MONDIN, "El humanismo filosófico de Santo Tomás", en VV. AA., *Santo Tomás de Aquino humanista cristiano*, Buenos Aires, Sociedad Tomista Argentina, 1998, pp. 71-86, pp. 81-82). Creación, moción y libertad están conexas. Habría que añadir el mal, porque: "Por el gran respeto que tiene por el hombre, Dios no le impide usar la libertad también en su contra; Él tolera ser ofendido por el hombre, de ser dejado y también odiado. Pero su amor por el hombre es tan magnánimo que saca de las iniquidades humanas un bien aún mayor para el hombre mismo, concediéndole, gracias a los méritos de Cristo, además del perdón de los pecados también la participación en la vida eterna" (Ibid., p. 82).

¹² Cf. CARLOS VALVERDE, *Génesis, estructura y crisis de la modernidad*, MADRID, BAC, 1996. p. 340.

su incertidumbre, indeterminación e inseguridad, pues “nada es verdad” y “todo vale”. En definitiva vivir de egoísmo del *carpe diem*.

El humanismo y el ateísmo no tienen una conexión necesaria. Por una parte, han existido ateísmos no humanistas. En realidad, como escribió Henri de Lubac, que conocía muy a fondo el humanismo ateo: “El humanismo exclusivo es un humanismo inhumano”. El hombre, argumentaba, puede “organizar la tierra sin Dios”, pero: “Lo cierto, es que sin Dios no puede, en fin de cuentas, más que organizarla contra el hombre”¹³.

En la última encíclica de Juan Pablo II, *Fides et ratio*, también se dice que: “No es exagerado afirmar que buena parte del pensamiento filosófico moderno se ha desarrollado alejándose progresivamente de la Revelación cristiana, hasta llegar a contraposiciones explícitas. En el siglo pasado, este movimiento alcanzó su culmen. Algunos representantes del idealismo intentaron de diversos modos transformar la fe y sus contenidos, incluso el misterio de la muerte y resurrección de Jesucristo, en estructuras dialécticas concebibles racionalmente. A este pensamiento se opusieron diferentes formas de humanismo ateo, elaboradas filosóficamente, que presentaron la fe como nociva y alienante para el desarrollo de la plena racionalidad. No tuvieron reparo en presentarse como nuevas religiones creando la base de proyectos que, en el plano político y social, desembocaron en *sistemas totalitarios traumáticos* para la humanidad”¹⁴

Por otra parte, el cristianismo no conlleva la negación del humanismo, sino su afirmación¹⁵. Es más, como ha dicho recientemente Juan Pablo II: “El humanismo más auténtico es el que nos muestra la Biblia en el designio de amor de Dios para el hombre, designio más admirable aún gracias al Redentor. 'En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado'” (*Gaudium et spes*, 22)”¹⁶. La creación y la redención

¹³ HENRI DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo*, Madrid, Epesa, 1967, 2ª ed., p. 11.

¹⁴ JUAN PABLO II, Encíclica *Fides et ratio*, IV, 46.

¹⁵ Ha escrito Juan Pablo II que el hombre de hoy tiene que: “descubrir que Dios, muy lejos de ser rival del hombre, le concede realizarse plenamente, a su imagen y semejanza. En efecto, el hombre sabe trascenderse infinitamente a sí mismo, como lo prueban de forma manifiesta los esfuerzos que tantos genios creadores realizan para encarnar perdurablemente en las obras de arte y de pensamiento valores trascendentes de belleza y de verdad, más o menos fugazmente intuidos como expresión de lo absoluto (...) ‘También nosotros - decía Pablo VI en nombre de todos los padres del Concilio Ecuménico, del que yo también era miembro - profesamos más que ningún otro el culto del hombre’ (‘Discurso de clausura’, 7 de diciembre de 1965, n. 8). Y proclamaba ante la Asamblea General de las Naciones Unidas: ‘La Iglesia es experta en humanidad’ (4 de octubre de 1965); esa humanidad a la que ella sirve con amor.” (JUAN PABLO II, *Carta autógrafa por la que se instituye el consejo Pontificio de la Cultura*, 20 de mayo de 1982).

¹⁶ JUAN PABLO II, *Mensaje al Consejo Pontificio para la Cultura*, 19-XI-1999, n. 3. Dos años antes también había dicho: “El Evangelio, lejos de poner en peligro o de empobrecer las culturas, les da un suplemento de alegría y de belleza, de libertad y de sentido, de verdad y de bondad (*Discurso al Consejo Pontificio para la Cultura*, 14 de marzo de 1997)

patentizan el aprecio de Dios por el hombre¹⁷. El teocentrismo, que se afirmó y vivió plenamente en la Edad Media, supone necesariamente el humanismo¹⁸. Podría decirse que Dios es el primer y supremo humanista.

3. LA ESENCIA DEL HUMANISMO CRISTIANO

El humanismo cristiano es anterior a la Edad Media. En la Patrística existe un humanismo cristiano y los muchos autores lo expresan en distintos modos. En realidad comienza con la predicación apostólica, porque en el cristianismo, desde sus inicios, se ha afirmado y defendido siempre la dignidad del hombre, así como sus derechos. En el pluralismo, que siempre se ha dado en el humanismo cristiano, ha existido un núcleo común. Las distintas modalidades del humanismo cristiano convergen en un foco central, que le da su especificidad cristiana y también su humanismo, porque este común denominador es una verdadera elevación del hombre. El contenido de este centro doctrinal humanístico lo ha expresado el Concilio Vaticano II, en tres tesis.

La *primera* es sobre la esencia del hombre. “La Biblia nos enseña que el hombre ha sido creado 'a imagen de Dios',- con capacidad para conocer y amar a su Creador, y que por Dios ha sido constituido señor de la entera creación visible para gobernarla y usarla glorificando a Dios”¹⁹.

El hombre es *imagen espiritual de Dios*, porque, como explica Santo Tomás, existe en él: “cierta *semejanza imperfecta* con Dios, en cuanto creado a su imagen (...) por esto (...) puede decirse el hombre *hijo de Dios*, por ser creado a imagen de Dios”²⁰.

Entre los demás seres del mundo y el hombre, aunque todos han sido creados por Dios, hay una gran diferencia. Los primeros, como ya había indicado San Agustín, son sólo un vestigio de Dios, son una huella o señal

¹⁷ Como ha dicho también Juan Pablo II: “La Iglesia, cuando anuncia al hombre la salvación de Dios, cuando le ofrece y le comunica la vida divina mediante los sacramentos, cuando orienta su vida a través de los mandamientos del amor a Dios y al prójimo, contribuye al enriquecimiento de la dignidad del hombre” (JUAN PABLO II; Encíclica *Centesimus annus*, n. 55).

¹⁸ Decía, por ello, Pablo VI que: “Para *conocer al hombre*, al hombre verdadero, al hombre integral, es necesario *conocer a Dios*; nos baste ahora, como prueba de esto, recordar la encendida palabra de Santa Catalina de Siena: ‘En tu naturaleza, deidad eterna, conoceré mi naturaleza (Or. 24)’ (“Discurso de clausura del Concilio Vaticano II”, 7 de diciembre de 1965, n. 15). También en otro sentido es cierto lo inverso, porque, como lo argumentaba seguidamente: “En el rostro de cada hermano, especialmente si se ha hecho trasparente por sus lágrimas y por sus dolores, podemos y debemos reconocer el rostro de Cristo (cf. Mt 25,40), el Hijo del hombre; y si en el rostro del Padre celestial. ‘Quien me ve a mí -dijo Jesús- ve también al Padre’ (Io 14,9), nuestro humanismo se hace cristianismo, nuestro cristianismo se hace teocéntrico, tanto que podemos afirmar también: para *conocer a Dios* es necesario *conocer al hombre*” (n. 16).

¹⁹ *Gaudium et spes*, I, 1, n. 12.

²⁰ SANTO TOMAS, *Summa Theologiae*, III, q. 32, a. 3, in c.

de su Creador; en cambio, el hombre es imagen de Dios. “En todas las criaturas hay alguna semejanza de Dios, sólo en la criatura racional se encuentra la semejanza de Dios como *imagen* (...) ésta representa en *semejanza específica*, mientras que el *vestigio* representa como efecto, que imita su causa sin llegar a la semejanza específica”²¹.

Sobre esta semejanza en la especie, y, por tanto, en la esencia completa común, explica también Santo Tomás que: “Para constituir imagen no basta cualquier semejanza, aunque esté tomada de otro. Pues, si sólo es semejanza en el *género* o en algún accidente común, no por ello se dice que una cosa es a imagen de otra (...) Para construir imagen es necesaria la semejanza de *especie*”. Hay, por tanto, tres tipos de semejanza, una semejanza *genérica*, que se da en lo genérico o más común, una semejanza *específica*, que es entre las especies o esencias concretas, y una semejanza *accidental*, o entre constitutivos no esenciales.

En los vestigios sólo se da una semejanza genérica, como la que hay entre una obra de arte y su autor, o una semejanza accidental, como la de una huella de una pisada con el caminante. En las imágenes, la semejanza es total o específica. Tanto en la noción de vestigio como en la de imagen, además del concepto de semejanza, se incluye el de origen o procedencia. Así, por ejemplo: “un huevo, por más que sea semejante e igual a otro huevo, no es imagen del mismo, puesto que no procede de él”²².

Todas las criaturas, por ser efectos de Dios, guardan alguna semejanza con su causa. Estas semejanzas se pueden reducir a tres fundamentales: en el ser, en el vivir y en el entender. “A Dios se asemejan las cosas, en primer lugar, en cuanto que *son*; en segundo lugar, en cuanto que *viven*; finalmente en cuanto que *saben o entienden*”. Los seres inertes se asemejan a Dios en el ser, ya que lo participan en alguna medida. Su semejanza con Dios es genérica. Los seres vivos, con vida vegetativa o con vida sensitiva, por participar del ser y del vivir, pero no de la vida intelectual, guardan también una semejanza genérica con Dios. Sólo los seres racionales que participan en el ser, en la vida, y en el saber intelectual, tienen una semejanza completa o específica con su Creador, que no participa, sino que es ser, vida y entendimiento. Por ello, puede concluir el Aquinate: “Es evidente que sólo las criaturas intelectuales son, propiamente hablando imagen de Dios”²³. Todos los demás son vestigios de Dios²⁴.

²¹ Ibid., I, q. 93, a. 6, in c

²² Ibid., I, q. 93, a. 1, in c.

²³ Ibid., I, q. 93, a. 2, in c.

²⁴ "El vestigio representa como efecto que imita su causa sin llegar a la semejanza específica; así, las huellas que dejan los animales en sus movimientos se llaman vestigios, de igual modo la ceniza es vestigio del fuego" (Ibid., I, q. 93, a. 6, ad 1).

El hombre procede de Dios y tiene una semejanza específica con Él, ya que participa del entender, el mayor grado de ser y de vivir, y, en este sentido la última perfección, y, como indica Santo Tomás: “la semejanza específica se toma de la última diferencia”²⁵. Es imagen de Dios por su vida intelectual o espiritual, y, por tanto, es una “imagen espiritual de Dios”²⁶.

El hombre es imagen de Dios por su espíritu, que se manifiesta en sus dimensiones de “mente, conocimiento y amor”²⁷. La mente, tal como se afirma en la metafísica del espíritu de San Agustín, es el mismo ser espiritual, inmaterial, subsistente, inteligible a sí mismo e intelectual; la noticia o conocimiento es el conocimiento que tiene el alma de sí misma; y el amor es el que tiene a sí misma²⁸. Por ello, indica el Aquinate “Aunque en todas las criaturas hay alguna semejanza de Dios, sólo en la criatura racional se encuentra la semejanza de Dios como imagen, y en las demás se encuentra sólo como vestigio. Pero la criatura racional es superior a las otras por el entendimiento o mente. De ahí que ni en ella se encuentra la imagen de Dios sino en cuanto a la mente. En las demás partes de la criatura racional se encuentra la semejanza de vestigio, como en las demás cosas a las cuales se asemeja por ellas”²⁹.

Sin embargo, todavía es necesaria una precisión mayor, porque hay dos clases de imágenes: las perfectas y las imperfectas. Ambas son imágenes, ya que: “La igualdad no es esencial a la imagen, porque en expresión de San Agustín, 'donde hay imagen, no hay al punto igualdad' (*Sobre 83 cuestiones*, q. 74), como se ve en la imagen de un objeto en un espejo. Es, en cambio, esencial a la *imagen perfecta*, a la cual no falta nada de lo que tiene el objeto del que está tomada”.

La imagen de Dios en el hombre es imperfecta, porque: “Es evidente que

²⁵ Ibid. Explica Santo Tomás que: “El género, la especie y la diferencia se relacionan proporcionalmente con la materia, la forma y el compuesto de la naturaleza” (*De ente et essentia*, c. 3). El concepto de género se origina de lo material o soporte común de la cosa, en cambio, el de diferencia de lo que es formal o determinante. La especie expresa todo el compuesto, constituido por lo material y lo formal, por incluir lo genérico o común, con sus diferencias genéricas, y la diferencia específica, que determina al género convirtiéndolo en especie, y, por tanto, es la última diferencia. Así, por ejemplo: “Decimos que el hombre es animal racional (...) el concepto de animal está sin la determinación de una forma especial, que exprese la naturaleza de la cosa, por lo que es material respecto de la última perfección. En cuanto al concepto de diferencia racional consiste en la determinación de una forma especial. De estos dos conceptos se constituye el concepto de especie o de definición” (Ibid.).

²⁶ SANTO TOMAS, *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 1, ad 1.

²⁷ Ibid., I, q. 93, a. 7, ad 1.

²⁸ Por estas tres dimensiones espirituales mutuamente respectivas a sí mismas y por las tres facultades del espíritu, memoria, entendimiento y voluntad, el hombre es también imagen de la Trinidad.

²⁹ SANTO TOMAS, *Summa Tehologiae*, , I, q. 93, a. 6, in c.

en el hombre hay una semejanza de Dios y que procede de El como ejemplar, y que no es semejanza de igualdad, ya que el ejemplar es infinitamente superior a lo ejemplado. Hay pues, en el hombre una imagen de Dios, pero no es perfecta, sino imperfecta³⁰. Dios creo al hombre, como ya había indicado San Agustín, según una idea ejemplar que es el mismo Dios. El modelo conforme fue creado al hombre no es solo una idea eterna existente en la mente de Dios, tal como ha creado todas las cosas inertes y sin vida espiritual, sino una idea completa de sí mismo. El original que imita el hombre es el mismo Dios.

El hombre es una copia de Dios, pero imperfecta. La idea ejemplar divina del hombre no expresa perfectamente a Dios. Sólo el Verbo o Concepto de Dios es imagen sustancial y perfecta de Dios³¹. El hombre es imagen analógica, y, por tanto, imperfecta de Dios. Además, en cuanto no tiene la misma esencia de Dios, puede decirse accidental. Como explica el Aquinate: “Puesto que la *semejanza perfecta* de Dios sólo puede darse en la identidad de naturaleza, su imagen se da en el Hijo, como la imagen del rey en su *hijo natural*; más en el hombre como en una naturaleza ajena, cual es la imagen del rey en una *moneda* de plata, conforme a la expresión de San Agustín (*Sermones*, 9)”³².

Añade que, por ello, que el Verbo -o como dice San Pablo el “primogénito de toda criatura” es “imagen del Dios invisible”³³ - “es la imagen perfecta de Dios, que cumple *exactamente* las condiciones esenciales a la imagen. Por eso dice San Pablo de El que 'es imagen', no 'a imagen'. El hombre, en cambio, es imagen por la semejanza; y por la imperfección de esta semejanza es 'a imagen’”³⁴. En la Escritura³⁵, se dice que Dios hizo al hombre “a su imagen” y no que es imagen suya para indicar que Dios sobrepasa infinitamente en perfección la imagen suya, que existe en el hombre.

En este pasaje del Concilio se indica que el hombre además de *imago Dei* es *capax Dei*. Más adelante, se complementa con estas palabras, que reunidas puede considerarse la *segunda* gran tesis cristiana sobre el hombre: “La razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre

³⁰ Ibid., I, q. 93, a. 1, in c.

³¹ Escibe Abelardo Lobato: "El primer hombre en la mente de Dios es su propio Hijo, a cuya imagen serán creados los demás, y para el hombre Dios crea la maravilla del mundo. Un relieve del portal central de la catedral de Chartres, presenta a Dios formando al primer hombre del barro de la tierra, mientras mira al propio Hijo hecho hombre" (ABELARDO LOBATO, "Humanismo tomista", en VV. AA., *Santo Tomás de Aquino humanista cristiano*, op. cit., pp. 117-137, p. 121.

³² SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 1, ad 2.

³³ Col 1, 15.

³⁴ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 1, ad 2.

³⁵ Gen 1, 27.

a la unión con Dios³⁶. Dios no sólo es el principio, sino también el destino del hombre.

Santo Tomás, también siguiendo a San Agustín, afirma que: “Existen un conocimiento y amor de Dios naturales. Y es también natural que la mente pueda conocer a Dios, en cuanto que, la imagen de Dios permanece en la mente³⁷. Por ser imagen espiritual de Dios, el hombre tiene la capacidad de conocer y amar a Dios, de poseerle de este modo inmaterial.

La justificación que da el Aquinate es la siguiente: “Puesto que el hombre se dice que es a imagen de Dios por su naturaleza intelectual, puede *imitar* a Dios del modo más perfecto posible. Y le imita de un modo perfecto en cuanto que Dios se conoce y se ama a sí mismo”. Por esto, el hombre tiene la capacidad de imitar este conocimiento y amor, que es propio de Dios. Esta capacidad, por consiguiente, es natural, forma parte de su propio espíritu. De manera que: “el hombre posee una aptitud natural para conocer y amar a Dios, aptitud que consiste en la naturaleza de la mente, y es común a todos los hombres³⁸.”

El hombre, como ha recordado en el reciente *Catecismo de la Iglesia Católica*, que expone las enseñanzas del cristianismo de manera orgánica y sistemática, a la luz de toda la tradición de la Iglesia y del Concilio Vaticano II³⁹, es naturalmente capaz de conocer y amar a Dios, aunque de un modo indirecto y limitado, tal como corresponde a su situación en la escala de los entes “Creado a imagen de Dios, llamado a conocer y amar a Dios, el hombre (...) busca a Dios⁴⁰”. Por consiguiente: “El deseo de Dios está inscrito en el corazón del hombre, porque el hombre ha sido creado por Dios y para Dios; y Dios no cesa de atraer al hombre hacia sí, y sólo en Dios encontrará el hombre la verdad y la dicha que no cesa de buscar⁴¹.”

El origen de esta ansia de Dios está en Dios mismo, que lo ha creado a su imagen. Como escribe Santo Tomás: “La imagen de Dios permanece en la mente, bien que esta imagen sea, en expresión de San Agustín, en *Sobre la Trinidad*, XIV, 12: 'tan velada, tan poco visible, que apenas si es imagen', como en los que carecen del uso de razón; 'bien sea oscura y deforme', como en los pecadores, 'o clara y bella' como en los justos⁴².”

³⁶ *Gaudium et spes*, I,1, n. 19.

³⁷ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 8, ad 3.

³⁸ *Ibid.*, I, q. 93, a. 4, in c. Añade Santo Tomás, siguiendo a los Padres de la Iglesia, que además de esta imagen natural de Dios, o imagen de creación, se puede dar en el hombre la imagen de "recreación" o de la gracia, que por ser sobrenatural supone una mayor perfección en la semejanza con Dios, y la también sobrenatural de la "gloria", en la otra vida, todavía más perfecta.

³⁹ Cf. *Catecismo*, n. 11.

⁴⁰ *Catecismo*, n. 31.

⁴¹ *Ibid.*, n. 29.

⁴² SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 8, ad 3.

Igualmente se lee en el *Catecismo*: “El hombre busca a Dios (...) Incluso después de haber perdido, por su pecado, su semejanza con Dios, el hombre sigue siendo imagen de su Creador. Conserva el deseo de Aquel que le llama a la existencia. Todas las religiones dan testimonio de esta búsqueda esencial de los hombres”⁴³.

El tomista español Jaime Bofill, escribiendo sobre la naturaleza del hombre, concluía: “En el fondo más íntimo de su ser, su naturaleza es una *réplica* de Dios y un *deseo* de Dios”. Se puede advertir que el hombre es “replica” y “deseo” de Dios, porque: “En el fondo de todas sus veleidades y de todos sus deseos, hay en el hombre una apetencia fundamental, una ordenación radical que debe cumplir, si no quiere frustrar su destino: en el fondo de toda sed de bienes hay una sed de Bien. La imagen de Dios que hay en él indica que está destinado a Dios. En las conocidas palabras de San Agustín: *Inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te*, se expresa de modo irreformable esta realidad de una ordenación natural del hombre a Dios, que clama y resiste cuando él quiere frustrarla (...) y la insatisfacción que producen ese 'tormento del vacío', que ningún tiempo (...) ha experimentado tal vez tanto como el nuestro”⁴⁴.

Por último, también en el primer texto citado del Concilio se caracteriza al hombre como “señor” y “gobernador” del universo creado. Ya antes, en el mismo capítulo, se había dicho sobre la constitución humana: “En la unidad de un cuerpo y un alma, el hombre, por su misma condición corporal, es una *síntesis del universo material*, el cual alcanza por medio del hombre su más alta cima y alza la voz para la libre alabanza del Creador”⁴⁵. Afirmaciones que pueden considerarse como la *tercera* tesis nuclear del pensamiento cristiano sobre el hombre.

Santo Tomás, comentando las palabras del *Génesis* “Domine sobre toda criatura”⁴⁶, indica que: “En el hombre en cierto modo, se *encuentran todas las cosas*”⁴⁷. Esta afirmación recuerda la del humanismo clásico, de que el hombre es un “*microkosmos*”, un mundo menor, y, por tanto, la síntesis de todo el cosmos, que se encuentra en él como disgregado. Otra expresión del mismo Santo Tomás también parece querer expresar, a su modo, la misma

⁴³ *Catecismo*, n. 2566. En el párrafo siguiente al citado, se precisa que: "Dios es quien primero llama al hombre. Olvide el hombre a su Creador o se esconda lejos de su Faz, corra detrás de sus *ídolos* o acuse a la divinidad de haberlo abandonado, el Dios vivo y verdadero llama incansablemente a cada persona" (Ibid., n. 2567).

⁴⁴ JAIME BOFILL, "El hombre y su destino", en IDEM *Obra filosófica*, Barcelona, Ariel, 1967, pp. 73-87, pp. 82-83.

⁴⁵ *Gaudium et spes*, n. 14.

⁴⁶ *Gen* 1, 26.

⁴⁷ SANTO TOMAS, *Summa Theologiae*, I, q. 96, a. 2, in c.

imagen griega. El hombre sería como el mar, al que van a parar todos los ríos⁴⁸. El hombre es como el *mar* en el que desembocan los ríos de las demás criaturas.

Este paralelismo entre el hombre y el universo, le sirve a Santo Tomás para establecer una especie de “puesto del hombre en el cosmos”⁴⁹, ya que, como añade en este pasaje: “Y, por ello, el modo de su dominio sobre lo que hay en él es una imagen del dominio sobre las demás cosas”. Será, por tanto, semejante el señorío y gobierno humano del mundo con el gobierno del hombre sobre sí mismo.

En este sentido, añade: “Cuatro cosas cabe considerar en el hombre: la *razón*, que le es común con los ángeles; las *potencias sensitivas*, que le son comunes con los animales; las *naturales*, que le son comunes con las plantas, y el *cuerpo*, que le iguala a los seres inanimados. Pues bien, la razón en el hombre es lo que contribuye a hacerle dominador y no sujeto a dominio (...) Tocante a las *potencias sensitivas*, como la irascible y la concupiscible, que obedecen algún tanto a la razón, el alma las domina imperando (...) Las *potencias naturales* y el mismo *cuerpo* no están sometidos a su impulso, sino a su uso”.

Para comprender adecuadamente la comparación, hay que tener en cuenta que respecto a la creación del hombre, al pecado que cometió, y a sus consecuencias, Santo Tomás distingue varios estados en que se puede encontrar su naturaleza. “Estado significa una posición particular conforme a la naturaleza y, al mismo tiempo cierta estabilidad”⁵⁰.

El hombre fue creado con la naturaleza humana en estado de “*inocencia*” o de “*justicia original*”. Su naturaleza creada había sido *elevada* por la gracia sobrenatural⁵¹, con otros dones que le acompañaban, los dones preternaturales⁵². En este estado, todos los dones sobrenaturales y preternaturales proporcionaban la *completa y perfecta armonía*. Según la Escritura “Dios hizo

⁴⁸ IDEM, *In III Sent.*, Prol.

⁴⁹ JORDI GIRAU, *Homo quodammodo omnia según Santo Tomás de Aquino*, Toledo, Estudio Teológico de San Ildefonso, 1995, p. 168.

⁵⁰ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 183, a. 1. Añade: “La persona puede ser dueña de sí misma o depender de otra. Pero se requiere que dependa no por causa leve o fácilmente mudable, sino por algo permanente, que es lo que implica el concepto de libertad o esclavitud, sea en el orden espiritual, sea en el civil” (Ibid.).

⁵¹ El don de la gracia es una realidad creada -una cualidad espiritual-, distinta de Dios, pero que trasciende todo lo natural. Por ser un accidente, es inherente al hombre. Afecta vitalmente a su alma espiritual, respetando su substancia, pero cualificándola interiormente. Le redime y santifica, capacitándole para obrar adecuadamente al fin sobrenatural que Dios le ha destinado.

⁵² La función de estos dones naturales era la de completar las deficiencias de la naturaleza humana y en este sentido eran convenientes. De ahí que no fuesen sobrenaturales, porque éstos están por encima de toda conveniencia.

al hombre recto”⁵³. Comenta el Aquinate que: “Esta rectitud consistía en que la razón estaba *sometida a Dios*; las facultades inferiores a la razón; y el cuerpo, al alma. La primera sujeción era causa de las otras dos, ya que, en cuanto que la razón permanecía sujeta a Dios, se le sometían a ella las facultades inferiores”⁵⁴. A su vez la ordenación recta de la mente a Dios era el efecto *per se* o necesario de la gracia⁵⁵.

Sin la gracia, el hombre se hubiera encontrado en otro estado, que se denomina de *naturaleza pura*, ya *sin armonía perfecta*, porque las facultades inferiores y el cuerpo no hubieran estado sometidos *totalmente* a la razón. La armonía era propia del primer estado.

En el texto que se compara con el dominio que tiene el hombre del mundo con el de sus facultades, se concluye: “Por consiguiente, el hombre en el primer estado, antes de caer en el pecado, tal como fue creado por Dios, no dominaba a los ángeles; y lo de 'a toda criatura' ha de entenderse de 'la que no es a imagen de Dios' (...) Así pues, también en el estado de inocencia con su imperio dominaba a los animales (...) Por ello, el hombre en estado de inocencia, no tenía sobre las plantas y seres inanimados un dominio imperativo y constante, sino que libremente se servía de ellos”⁵⁶.

El hombre, como enseña la fe, se rebeló contra Dios. No era imposible, porque el hombre en el estado de completa armonía, tenía la posibilidad de pecar, porque su libertad no era absoluta ni omnimoda. El pecado provocó la pérdida de todos aquellos dones sobrenaturales y preternaturales que se poseían y que enriquecían la naturaleza del hombre. Como consecuencia desapareció la *armonía* y apareció la “*ley de la lucha*”. Las pasiones se levantaron contra la razón. Sin embargo, ello no implicó la pérdida de los bienes de la naturaleza humana en cuanto su constitución. Como efecto del pecado no hubo corrupción ni debilitamiento intrínseco de los principios que constituyen la naturaleza humana, ni las propiedades que de ellos dimanaban, como son las potencias del alma. El hombre no quedó substancialmente corrompido, incapaz de buenas obras, con pérdida total de la libertad y pecando siempre en lo que hace.

En este estado de *naturaleza caída*, por el pecado, desapareció *toda armonía* y el hombre quedó sometido a la *lucha* de sus facultades, que se rebelaron contra la razón. Sin embargo, el hombre continuó siendo hombre,

⁵³ *Eccle* 7, 30.

⁵⁴ SANTO TOMAS, *Summa Theologiae*, 1, q. 95, a. 1, in c.

⁵⁵ Según Santo Tomás, las sujeciones de las facultades a la facultad de la razón y la del cuerpo al alma, implicaban principalmente estos cuatro dones: inmortalidad, que removía el peligro de la muerte-, impasibilidad -proporcionaba la exención de dolores y sufrimientos-, integridad -inmunitad total y perfecta de deseos desordenados-, y dominio perfecto sobre los animales.

⁵⁶ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 96, a. 2, in c.

con su misma naturaleza y facultades, pero éstas quedaron afectadas en su funcionamiento, disminuyendo su inclinación natural a su bien.

El efecto del pecado es comparado por Santo Tomás con una “herida”. Al igual que ésta produce la desorganización en el regular funcionamiento del cuerpo sano, el pecado rompe la armonía en las inclinaciones de las facultades del hombre. “Como son cuatro las potencias del alma que pueden ser sujeto de la virtud, a saber: la razón, en quien radica la *prudencia*; la voluntad, que sustenta a la *justicia*; el apetito irascible, que sostiene a la *fortaleza*; y el concupiscible, en que está la *templanza*; tenemos que, en cuanto que la razón pierde su trayectoria hacia la verdad, aparece la herida de la *ignorancia*; en cuanto que la voluntad es destituida de su dirección al bien, la herida de la *malicia*; en cuanto que el apetito irascible reniega de emprender una obra ardua, la herida de la *flaqueza*; y en cuanto que la concupiscencia se ve privada de su ordenación al bien deleitable, conforme a la ley de la razón, la herida de la *concupiscencia*”⁵⁷. Con la *ignorancia*, la *malicia*, la *debilidad* y los *deseos desordenados*, la naturaleza humana ha quedado en peores condiciones de lo que se hubiera encontrado en un estado de naturaleza pura. Con la Encarnación del Verbo el hombre puede volver a recuperar la gracia de Dios y estar en un estado que se llama de *naturaleza reparada*. Con la gracia de Jesucristo, queda restablecido el orden de la razón con Dios, pero en la parte inferior del hombre, sigue reinando la “ley de lucha”, porque la *inclinación* al pecado, efecto del mismo, persiste. Sólo desaparecerá, cuando, después de la resurrección final, el espíritu someta completamente al cuerpo y a sus apetitos, y dejen de estar inclinados al mal⁵⁸.

⁵⁷ Ibid., I-II, q. 85, a. 3, in c.

⁵⁸ Este desorden de los apetitos sensibles se denomina “fomes”, porque es como material combustible que fomenta el pecado. Es un hábito fruto del pecado original y conduce al pecado actual. En este punto, ha habido un acercamiento entre católicos y luteranos, expresado entre otros en la reciente *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación*, que afecta al modo de entender las consecuencias del pecado original en la naturaleza humana., y que separa las distancias entre la manera de concebir la naturaleza afecta por el pecado. En el documento, “sobre el pecador justificado” se dice que: “Los luteranos entienden que ser cristiano es ser ‘al mismo tiempo justo y pecador’ (...) En Cristo, el creyente se vuelve justo ante Dios pero viéndose a si mismo, reconoce que también sigue siendo totalmente pecador, el pecado sigue viviendo en él (...) Por lo tanto, cuando los luteranos dicen que el justificado es también pecador y que su oposición a Dios es un pecado en sí, no niegan que a pesar de ese pecado, no sean separados de Dios y que dicho pecado sea un pecado ‘dominado’. En estas afirmaciones coinciden con los católicos romanos, a pesar de la diferencia de la interpretación del pecado en el justificado” (n. 29). Por tanto, como se dice en el *Anexo*: “En este sentido, los justificados no siguen siendo pecadores”. Esta nueva lectura de la tesis luterana, permite un consenso, porque la parte católica reconoce que “nos engañamos si decimos que no tenemos pecado” (n. 2, A), porque como se dice también en la Declaración: “Los católicos mantienen que la gracia impartida por Jesucristo en el bautismo lava todo aquello que es pecado ‘propriadamente dicho’ y que es pasible de ‘condenación’. Pero, en el ser humano queda una propensión (concupiscencia) que proviene del pecado y compete al pecado. Dado que según la convicción católica, el pecado siempre entraña un elemento personal y dado que este elemento no interviene en dicha propensión, los católicos no la consideran pecado propriadamente dicho” (n. 30). Se advierte,

4. HUMANISMO ESPIRITUALISTA

Humanismo y Renacimiento no coinciden. Ni tampoco el humanismo cristiano es propio de los renacentistas y modernos cristianos. Existió en la Patrística y en la Edad Media, al igual que en el Renacimiento y en la modernidad. En toda la historia de humanismo cristiano se ha mantenido un contenido esencial común, que ha unificado todas sus modalidades, que lo diversifican con componentes no esenciales al mismo. Además también otros elementos contingentes al humanismo cristiano fueron comunes en los humanismos renacentistas y medievales.

No obstante, hay que reconocer que el humanismo del Renacimiento fue distinto del de la Edad Media. No fue su mera continuidad. De hecho el humanismo medieval fue proseguido por la llamada “segunda escolástica”, con humanistas cristianos como Francisco de Vitoria (1492-1546), Domingo de Soto (1495-1560), Domingo Báñez (1528-1604), Bartolomé de Medina (1528-1580), Pedro de Ledesma (m.1616), Tomás de Vío, Cayetano (1469-1534), Silvestre de Ferrara, el Ferrariense (1474-1526), Francisco de Araujo (1580-1664), Luis de Molina (1536-1600) y Francisco Suárez (1548-1617), entre otros.

Lo que le dio la fisonomía propia al humanismo cristiano renacentista está indicado, sin pretenderlo, por el mismo Hermans, al defender su intento de restauración del mundo clásico. Afirma que, con la armonización del cristianismo con la cultura antigua, solucionó el problema de la naturaleza y de la gracia. Fue un modo de resolver este difícil problema, que ha estado presente desde los inicios del cristianismo, de una manera distinta que los medievales.

Las expresiones “humanismo renacentista” “humanismo ateo” se refieren siempre a doctrinas filosóficas, y lo mismo ocurre con la de “humanismo cristiano”, cuyo origen es reciente y creada precisamente para defenderse de las acusaciones antihumanísticas de este último⁵⁹. Sin embargo, el humanismo cristiano, sin abandonar el orden natural o racional, ha nacido y se ha desarrollado, e incluso diversificado en distintas modalidades, en el ámbito

por ello, en el *Anexo* que: "En este sentido, Católicos y Luteranos juntos pueden comprender al cristianismo como 'simul justus et peccator', a pesar de sus diferentes aproximaciones a este argumento tal como es expresado en la *Declaración Conjunta*, 29-30" (n. 2, B).

⁵⁹ "En las primeras décadas de este siglo, se eleva la voz de algunos pensadores que proclaman la existencia de un 'humanismo cristiano' (...) La referencia al humanismo de Santo Tomás es una constante en Maritain, filósofo católico. Pero también un autor judío, Rodolfo Mondolfo, en *Los orígenes de la filosofía de la cultura*, se detiene en la noción humanista de cultura, tal como la expusieron los humanistas del Renacimiento (...) cuyo mejor representante fue Santo Tomás, que por ello es un precursor (...) Otro autor, el filólogo (prefería que lo llamasen así) protestante luterano Werner Jaeger, expuso en la Universidad Marquette sus ideas sobre el humanismo de Santo Tomás" (Gustavo Eloy Ponferrada, "Santo Tomás humanista", en V. AA., *Santo Tomás de Aquino humanista cristiano*, op. cit., pp. 33-41, pp.36-38).

de la fe. Su mismo núcleo fundamental y común, que se sintetiza en las tres tesis examinadas, se encuentra en la Revelación. La Sagrada Escritura, como se dice en la encíclica *Fides et ratio*, proporciona “una visión del hombre (...) de gran valor filosófico”. En la Biblia, se encuentra una visión del hombre “como *imago Dei*, que contiene indicaciones precisas sobre su ser, su libertad y la inmortalidad de su espíritu”⁶⁰.

Si este “humanismo” de la Escritura es aceptado por su misma evidencia y no por fe, aunque se ha descubierto por no ignorar los datos revelados, el humanismo que lo asuma será un “humanismo cristiano”. Será un verdadero humanismo, por ser filosófico tanto por sus principios, por sus métodos, como por sus contenidos sobre el hombre y su valor. Al mismo tiempo será cristiano ya que se ha dado en el ámbito de la fe, incluso unido a la Teología católica, pero distinguiéndose formalmente de la misma. No es extraño, por tanto, que el estudio de temas fundamentales como la naturaleza humana y la libertad estén condicionados por el modo de entender las cuestiones teológicas del pecado y de la gracia.

Explica Jacques Maritain, en el primer capítulo del *Humanismo integral* -,obra de la que se ha dicho que “tiene el valor de los clásicos”⁶¹-, titulado “La tragedia del humanismo”, que: “La Edad Media ha mantenido los ojos fijos en los puntos luminosos que *San Agustín* le mostraba en el misterio de la *gracia* y de la *libertad*, concernientes a las profundidades divinas de tal misterio. En las vastas regiones de sombra que quedaban sobre las profundidades creadas y humanas de dicho misterio, en particular cuanto se refiere a la permisión divina del acto malo y a la generación del *mal* por el ser creado, así como a la significación y al propio valor -en el orden filosófico y en el orden mismo teológico- de la *actividad temporal* y 'profana' del ser humano, la Edad media ha establecido firmemente, en el umbral de esas regiones, los *principios* de solución, pero, se ha internado poco en sus oscuridades y en sus problemas, ha dejado allí mucho terreno en barbecho, toda una problemática no explorada”⁶².

Con el descubrimiento y afirmación de estos principios, que dejaban encauzado el camino para la solución de tres grandes problemas del pensamiento cristiano -el de la libertad humana y la moción de Dios, natural y sobrenatural o gracia; el del mal y la bondad divina; y el de la relación de los fines naturales y el fin sobrenatural-, el hombre medieval: “No hacía sino profesar la concepción pura y simplemente cristiana y católica ortodoxa. En el apogeo del pensamiento medieval, Santo Tomás de Aquino elaborará

⁶⁰ JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, n. 80.

⁶¹ JUAN MANUEL BURGOS, *Prólogo*, en JACQUES MARITAIN, *Humanismo integral*, Trad. de A. Mendizábal, Col. "Biblioteca Palabra", n° 11, Madrid, Ediciones Palabra, 1999, pp. 5-23, p. 19

⁶² JACQUES MARITAIN, *Humanismo integral*, op. cit., p. 37.

teológicamente las soluciones que San Agustín había discernido en sus grandes intuiciones contemplativas”⁶³.

Las soluciones tomistas no pudieron ser asumidas ni desarrolladas en esta época, porque: “Santo Tomás puso todo aquello en claro, pero demasiado tarde para que el pensamiento medieval pudiera sacar provecho y recoger los frutos de sus principios”⁶⁴. Se abrirían así la vías de la Reforma y del Renacimiento.

Considera Maritain que estos principios, que, en realidad, expresan la concepción “pura y simplemente católica y cristiana”, son los siete siguientes: “La plena gratuidad, la soberana libertad, la eficacia de la gracia divina, y la realidad del libre arbitrio humano” son compatibles; “En Dios está la primera iniciativa de todo bien, que nos da el querer y el hacer, y al premiar nuestros méritos premia sus propios dones”; “El hombre por sí solo no puede salvarse ni aún comenzar la obra de su salvación, ni tampoco prepararse solo para ella, ya que por sí no puede sino el mal y el error, y que, sin embargo, es libre cuando actúa bajo la gracia divina”; El hombre “vivificado por ella interiormente, realiza libremente actos buenos y meritorios”; El hombre “es el único responsable del mal que hace”; “Su libertad le confiere en el mundo un papel y unas iniciativas de incalculable importancia”; y, por último, “Dios, que le creó sin él, no le salvará sin él”.

Estos siete principios, por una parte, muestran que: “Todo el pensamiento teológico de aquella época está dominado por San Agustín, y especialmente por las posiciones de éste frente a Pelagio”⁶⁵. Por otra, suponen una visión antropológica, también de raíz agustiniana, en la que: “El hombre no era solamente un animal dotado de razón, según la famosa definición aristotélica que puede en verdad considerarse como una definición 'naturalmente católica'. Este tópico referente a la naturaleza humana conduce ya muy lejos, puesto que al hacer del hombre un espíritu, por la parte principal del mismo, muestra que debe tener aspiraciones sobrehumanas, pero muestra también que, por ser este espíritu el de un animal, tiene que ser el más débil de todos los espíritus y que, de hecho, el hombre se centra más en los sentidos que en el espíritu”.

Además, se incrementaba este humanismo de procedencia clásica, porque: “Para el pensamiento medieval, el hombre era también una persona; y hay que añadir que esta noción de persona, es, por decirlo así, de raíz cristiana, noción destacada y precisada gracias a la teología. Siendo la persona un universo de naturaleza espiritual, dotado de libre albedrío y constituyendo, por ello, un todo independiente frente al mundo, ni la Naturaleza ni el Esta-

⁶³ Ibid., p. 36.

⁶⁴ Ibid., p. 38.

⁶⁵ Ibid., p. 36.

do pueden penetrar sin su permiso en este universo. Y Dios mismo, que está y que obra dentro de él, actúa en él de un modo especial y con una delicadeza particularmente exquisita, que demuestra la importancia que le concede; respeta su libertad, en cuyo centro, sin embargo reside; la solicita, pero jamás la fuerza”⁶⁶.

Todavía habría que añadir y situando ya el valor del hombre en un plano superior al natural, una especie de *superhumanismo*, que: “En su existencia concreta e histórica, el hombre no era, para el pensamiento medieval, un ser simplemente natural (...) Por una parte lleva en sí la herencia del pecado original, nace despojado de los dones de la gracia y, aunque no substancialmente corrompido, sí ciertamente lesionado en su naturaleza. Por otra, está creado para un fin sobrenatural: para ver a Dios, como Dios se ve, y para llegar a la vida misma de Dios, está traspasado por las solicitudes de la gracia actual y, si no opone a Dios su poder de repulsa, lleva en sí, desde aquí abajo la vida propiamente divina de la gracia santificante y de sus dones”⁶⁷. La persona humana es un ser natural y sobrenatural.

Sin conocer, o sin asimilar plenamente, el pensamiento de Santo Tomás, el hombre del final de la Edad Media, intentó, desde los principios enunciados sobre el gobierno divino, el ser del hombre y de su libertad, la solución a los tres grandes problemas que suscitaba esta consideración existencial del hombre. La primera solución se dio en el “descubrimiento” protestante, que: “se nos muestra en una solución de desesperación”⁶⁸, que choca con la armonía y equilibrio del pensamiento de la Edad Media⁶⁹.

San Agustín está en su punto de partida, al igual que la cristiandad medieval. “Si se entiende a San Agustín de un modo material, a la simple luz de una razón no verdaderamente teológica, sino geométrica, parece que en su doctrina la criatura está *aniquilada*. Por el pecado original, el hombre está esencialmente corrompido, ésta es la doctrina de Lutero, de Calvino, de Jansenio”. Es “pesimismo puro”, porque: “La naturaleza misma está esencialmente corrompida por el pecado original. Y continua corrompida bajo la gracia, que ya no es una vida sino un manto”. No cualifica, sino que cubre.

Sin embargo, desde este “pesimismo puro”, se realiza un doble viraje en el camino cristiano medieval. El primero lo es respecto al hombre. Se consi-

⁶⁶ Ibid., p. 64.

⁶⁷ Ibid., pp. 34-35.

⁶⁸ JACQUES MARITAIN, *Humanismo integral*, op. cit., p. 42

⁶⁹ La posición medieval, especialmente la de Santo Tomás, ya completamente elaborada, está a igual distancia del pelagianismo, que de modo optimista no admite la necesidad de la gracia, la sola naturaleza es autosuficiente que del pesimismo protestante, especialmente el calvinismo, y también el jansenismo, que ve siempre a la naturaleza humana como deficiente, muerta para el bien.

dera que: “el hombre es una corrupción en marcha”⁷⁰ por el pecado, que le ha afectado en lo más profundo. Al misterio cristiano de la gracia, por la que el hombre vivificado por ella, realiza actos morales buenos y meritorios, y, que, por tanto, parece afectar a la libertad se le da: “Una solución muy sencilla y hasta simplista: ya *no hay libre arbitrio*, que ha sido muerto por el pecado original. Esta es, brevemente (...) la teoría de la gracia sin la libertad”⁷¹. En el estado actual del hombre, no hay libertad, ya que ha sido aniquilada por el pecado original. La gracia no serviría para su recuperación, porque sólo cubre como un manto a la naturaleza humana, que permanece siempre esencialmente corrompida.

El segundo lo es con respecto a la concepción del mundo o de lo terreno. “Este hombre podrido, que nada puede valer para el cielo y que la fe cubre con Cristo como con un manto, valdrá para la tierra, tal como es, en la corrupción misma de su naturaleza. Hay que hacer sitio aquí abajo a la criatura mancillada, puesto que es preciso que viva y se desarrolle en este infierno del mundo”⁷². Hay que buscar la prosperidad terrena y el progreso civil

Claramente se advierte esta actitud en el calvinismo. “El hombre doblegado, aniquilado por decretos despóticos. Pero el predestinado está seguro de su salvación. Por ello, está dispuesto a afrontarlo todo aquí abajo y a portarse como elegido de Dios en esta tierra; sus exigencias imperialistas (para él, hombre substancialmente mancillado, pero salvo; siempre ennegrecido por el pecado de Adán, pero elegido por Dios) no tendrán límites; y la prosperidad material le aparecerá como un deber de su estado”⁷³.

Hay así una ruptura entre lo natural y lo sobrenatural. Podrá buscar el progreso en lo humano sin atenerse a la antigua moral. Para el mundo, no hay propiamente una moral individual. Como debe también regularse por la moral, sólo quedará una moral social. De este modo la organización del mundo temporal, estará en manos de la autoridad humana. Lo bueno para este mundo ya no lo determinará en relación al bien o fin último, sino que será lo que no está prohibido por las leyes. La actual “ética civil” o de consenso representaría esta misma actitud, cuando la autoridad es poseída por la mayoría de los ciudadanos

⁷⁰ JACQUES MARITAIN, *Humanismo integral*, op. cit., p. 42

⁷¹ Ibid. pp. 42-43. “Tal es la dialéctica y la tragedia de la conciencia protestante, con su sentido admirablemente ardiente y doloroso, pero puramente humano, tenebrosamente humano, de la miseria humana y del pecado” (Ibid. p. 42).

⁷² Ibid., p. 42.

⁷³ Ibid., p. 43.

5. HUMANISMO NATURALISTA MITIGADO

Una segunda solución, a los tres problemas -de la libertad, del mal y de la vida cristiana en el mundo- que tampoco está vinculada con la de Santo Tomás fue la del molinismo, que se enfrentó al pesimismo y sobrenaturalismo protestante. La obra de Luis de Molina (1536-1600), “el célebre teólogo español, que, en el siglo XVI, inventó una nueva teoría de la presciencia divina y de las relaciones entre la gracia y la voluntad creada, tiene para la historia de la cultura elevadísima significación”⁷⁴. Podría ampliarse esta apreciación de Maritain, afirmando que expresó al generarla el espíritu del *humanismo cristiano renacentista*⁷⁵ y hasta de todo el humanismo renacentista⁷⁶.

De un modo parecido a lo ocurrido en la polémica de San Agustín con el pelagianismo: “El molinismo vuelve a reclamar para la criatura tan sólo una parte, pero parte al fin y al cabo, de iniciativa primera y absoluta en el orden del bien y de la salvación”⁷⁷.

Santo Tomás, siguiendo y desarrollando a San Agustín, había enseñado que el hombre: “Tenía la iniciativa -y la libre iniciativa- de sus actos buenos, y de la totalidad de éstos, pero tan sólo una iniciativa segunda no primera. Que esta iniciativa primera pertenecía únicamente a Dios, siendo así nuestros actos buenos enteramente de Dios como causa primera y enteramente nuestros como libre causa segunda”.

Ahora, con el molinismo, por el contrario: “El cristiano piensa que hay que considerar dos partes en sus actos buenos y saludables, los cuales se encuentran divididos, desdoblados, repartidos entre Dios y el hombre, dándose en cada uno de sus actos dos partes, una que corresponde sólo al hombre y otra que pertenece sólo a Dios. Y así piensa el cristiano tener, por una parte, también él la primera iniciativa del bien que realiza”⁷⁸.

En Santo Tomás era “Una idea de orden vital y espiritual la que ocupaba su mente, en torno al misterio de las relaciones de su libertad con la libertad

⁷⁴ Ibid., pp. 43-44..

⁷⁵ Según Maritain: "Podemos decir del molinismo que es la teología del *caballero cristiano* de la edad clásica (del humanismo), como el jansenismo es la teología del *magistrado cristiano* de aquella misma edad" (Ibid., p. 46).

⁷⁶ La poca valoración de la gracia en el humanismo renacentista es notada por Leo Elders, al explicar que: "Este movimiento no era de por sí anticristiano. Varios de los más grandes humanistas eran cristianos notables. Sin embargo, el humanismo de entonces estaba marcado por la tendencia a un antropocentrismo en el que el *orden de la gracia* no era más que un matiz de poca importancia y sus partidarios se arriesgaban a exaltar unilateralmente la grandeza del hombre" (LEO J. ELDERS, "El humanismo cristiano de Santo Tomás de Aquino", en VV. AA., *Santo Tomás de Aquino humanista cristiano*, op. cit., pp. 9-21, p. 9).

⁷⁷ Ibid., p. 44.

⁷⁸ Ibid., p. 45.

divina: Dios era la vida de su vida; no solamente le había dado la vida, sino que vivificaba constantemente y desde las raíces más hondas de su ser esta vida y esta actividad creadas⁷⁹.

En cambio, Molina: "Se inspira en una imagen de orden mecánico, semejante en cierto modo a lo que se llamará más tarde el paralelogramo de fuerzas. Dios, por un lado, y el hombre, por otro, impulsan el navío del humano destino, y mientras lo orienta el hombre, no lo orienta Dios"⁸⁰. En el acto bueno, intervienen Dios y el hombre. Ambos concurren para el bien natural -en este caso la iniciativa es humana y es necesaria siempre su cooperación libre, que es la que le da la orientación moral-, y también para el sobrenatural -entonces la moción de la gracia es anterior, ya que la salvación procede de Dios, pero sólo es eficaz por la libertad humana-.

El humanista renacentista, como se indica explícitamente en el molinismo: "Cree en Dios y en su gracia, pero le disputa el terreno, reclama su parte en la primera iniciativa referente a la salvación y a los actos meritorios para la vida eterna, mientras emprende por sí solo su vida y su bienestar terrestre"⁸¹. Es comprensible, por ello, que Hermans, en la obra citada indirectamente defiende al molinismo, al concluir en su caracterización del humanismo cristiano renacentista: "No menospreciamos a esa orden religiosa que fue, desde su nacimiento y hasta nuestros días, el mejor ejército en pie frente al terrible pesimismo protestante, la minoría inteligente tan fina como despierta que ha permitido al mundo católico (...) el desarrollar la *naturaleza en la gracia*, y me estoy refiriendo a la Compañía que lleva tan orgullosa y justamente el nombre de Jesús. A ella se debe, en una gran parte, la permanencia, entre los ilustrados, del espíritu delicado de los humanistas cristianos"⁸².

En cambio, el humanismo medieval en el Renacimiento y en el Barroco siguió la solución integradora y armonizadora de Santo Tomás, que concretaba la de San Agustín. Domingo Báñez (1528-1604) es uno de sus máximos

⁷⁹ Ibid., pp. 45-46.

⁸⁰ Ibid., p. 46. Para explicar la concordia del libre albedrío con la gracia, estableció cuatro tesis fundamentales, dos filosóficas y dos teológicas. La primera filosófica, en el orden de la ejecución de los actos, es la del "curso simultáneo". La segunda, que es respecto a la intención divina, es la afirmación de la "ciencia media" de Dios. Estas dos doctrinas, del curso simultáneo y de la ciencia media, fundamentaban respectivamente dos tesis teológicas. La primera, también del orden de la ejecución, es la de la "gracia versátil" o indiferente. La segunda, en el orden de la intención, es la "predestinación" humana "después de previstos los méritos" de cada hombre.

⁸¹ Ibid., p. 46. En este segundo aspecto coincide en parte con el protestantismo.

⁸² FRANCIS HERMANS, *Historia doctrinal del humanismo cristiano*, op. cit., pp. 53-54. Hermans. Añade: "Si, a pesar de estas desgracias, quedan aún fortines católicos de un puro Humanismo cristiano, es también a esa gloriosa Compañía a quien más que a nadie lo debemos" (Ibid., p. 54). La desgracias a que se refiere el autor son las provocadas por la "Reforma luterana", que "mancharon nuestros horizontes modernos" (Ibid., p. 53), y los "abanderados de todos los excesos: Port-Royal y los jansenistas desconocidos" (Ibid., p. 54).

representantes. Gracias a su intento de defender fielmente, profundizándolo, el pensamiento tradicional tomista, la posición de Santo Tomás estuvo presente en las grandes controversias sobre estas cuestiones⁸³.

El bañecianismo sostiene que Dios interviene en las mismas acciones desde el principio hasta el final. Dios actúa como *Causa primera*, y todo agente creado, incluida la voluntad libre del hombre, como *causa segunda, subordinada* a la primera, tanto en el orden natural como en el sobrenatural de la gracia. Dios *obra en y por todas* las causas segundas. La acción divina, que penetra en lo más profundo de la acción del agente creado, dándole lo que tiene de ser, no destruye ni disminuye la libertad humana, sino que la posibilita. Dios produce no sólo la acción de la criatura en lo que tiene de ser, sino también su modo de ser. Causa el acto voluntario y su modo de ser libre. No hay nada que se sustraiga del poder de Dios, que no es unívoco con el humano, sino analógico, y, por ello, desconocido y misterioso el modo como se realiza⁸⁴.

6. SANTO TOMÁS, "DOCTOR HUMANITATIS"

Del examen de la naturaleza del humanismo cristiano y de la historia de sus distintas modalidades se desprende, ya en una primera aproximación, que la modalidad que ha expresado un humanismo más armónico, coherente y equilibrado, edificado sobre el patrimonio común de todo humanismo cristiano, ha sido el de Santo Tomás de Aquino. De ahí que, desde Juan XXII que canonizó al Aquinate en 1323, el magisterio pontificio lo ha recomendado siempre.

Ya al principio de su pontificado dijo Juan Pablo II, que: "Santo Tomás ha inundado (...) con la luz racional, purificada y sublimada por la fe, los problemas concernientes al hombre: su naturaleza, creada a imagen y semejanza de Dios; su personalidad, digna de respeto desde el primer instante de su concepción; el destino sobrenatural del hombre en la visión beatífica de Dios Uno y Trino. (...) Esta es la doctrina que me he propuesto plantear de nuevo y poner al día en la Encíclica *Redemptor hominis*, señalando en el

⁸³ Clemente VIII instituyó la "Congregación de los auxilios" para poner fin a la polémica. Los tomistas se defendieron de las acusación de calvinismo, y advirtieron del peligro de semipelagianismo de la doctrina de Molina y de las matizaciones del principal defensor del molinismo, Francisco Suárez. Después de nueve años de trabajo de la Comisión (1598-1607), Paulo V puso fin a la contienda, no definiendo ninguna solución e imponiendo silencio a los contendientes.

⁸⁴ A las cuatro tesis molinistas, Báñez presentó otras cuatro completamente distintas e irreductibles. Dos de ellas son filosóficas: la "premoción física", enfrente del concurso simultáneo, en el orden de la ejecución; y los "decretos divinos predeterminantes", enfrente de la ciencia media, en el orden de la intención. A su vez otras dos teológicas, basadas en ellas respectivamente: la "eficacia intrínseca de la gracia", en cuanto a la ejecución, y la predestinación "antes de los méritos previstos", en cuanto a la intención.

hombre 'el camino primero y fundamental de la Iglesia' (n. 14)⁸⁵. Concluyó indicando el extraordinario valor de su humanismo cristiano, con estas palabras: “Maestro Tomás', maestro profundamente humano porque profundamente cristiano, y precisamente porque profundamente cristiano, profundamente humano”⁸⁶.

Juan Pablo II no sólo ha destacado la profundidad de su humanismo, sino que le ha proclamado *Doctor Humanitatis*. El día 13 de septiembre de 1980 dijo que Santo Tomás es “el *Doctor de la Humanidad*”. El primer motivo de este nuevo título es “porque siempre está dispuesto y disponible a recibir los valores humanos de todas las culturas”⁸⁷.

Destacó otro motivo: “Su altísimo sentido del hombre, 'tan noble criatura' (C.G. IV, 1). Es fácil advertir la idea que tiene de esta 'noble criatura', imagen de Dios, cada vez que se dispone a hablar de la Encarnación y de la Redención. Desde su primera gran obra juvenil, el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, en el prólogo al libro tercero, en el que se dispone a tratar de la Encarnación del Verbo, no duda en parangonar al hombre con él 'mar', en cuanto que recoge, unifica y eleva en sí a todo el mundo infrahumano, como el mar recoge todas las aguas de los ríos que desembocan en él”.

Indica a continuación que: “En el mismo prólogo define al hombre como el *horizonte* de la creación, en el que se juntan el cielo y la tierra; como vínculo del tiempo de la eternidad; como síntesis de la creación. Su *vivísimo sentido de hombre* jamás decae en todas sus obras. En los últimos tiempos de su vida: al comenzar el tratado de la Encarnación, en la tercera parte de la *Suma Teológica*, inspirándose también en San Agustín, afirma que, sólo asumiendo la naturaleza humana, el Verbo podía mostrar “cuan grande es la dignidad de la naturaleza humana para que no la manchemos pecando” (S. Th. 3 q. I a.2). E inmediatamente después añade: encarnándose y asumiendo la naturaleza humana, Dios pudo demostrar 'lugar preeminente que ocupa la naturaleza humana entre las demás criaturas’” (Ibid.)⁸⁸.

En setiembre de 1990, expuso otros motivos por los que el Aquinate merece el título de *Doctor de la humanidad*. “Debido a su concepción del hombre y de la naturaleza humana, como entidad substancial de alma y cuerpo, y al amplio espacio dedicado a las cuestiones “De homine” en la *Summa* y en otras obras, así como a la profundización y esclarecimiento a menudo

⁸⁵ JUAN PABLO II, "Discurso en la Ponticia Universidad de Santo Tomás de Aquino", 17 de noviembre de 1979, n. 9.

⁸⁶ Ibid., n. 10.

⁸⁷ IDEM, "Discurso a los participantes al 'VIII Congresso Tomistico Internazionale'", 13 de septiembre de 1980, n. 3.

⁸⁸ Ibid., n. 5.

decisivo de esas cuestiones, perfectamente le podemos atribuir también el calificativo de *Doctor Humanitatis*⁸⁹, *Doctor de Humanidad*.

Declaró que: «Merece este título por muchas razones (...) éstas son, de modo especial, la afirmación de la dignidad de la naturaleza humana, tan clara en el Doctor Angélico; su concepción de la curación y elevación del hombre a un nivel superior de grandeza, que tuvo lugar en virtud de la Encarnación del Verbo; la formulación exacta del carácter perfectivo de la gracia, como principio-clave de la visión del mundo y de la ética de los valores humanos, tan desarrollada en la *Summa*; y la importancia que atribuye el Angélico a la razón humana para el conocimiento de la verdad y en el tratamiento de las cuestiones morales y ético-políticas»⁹⁰.

También parecía aludir a otro sentido de “humanidad”, el de una actitud de benevolencia, comprensión, solidaridad y afabilidad, que ya tenía en las obras clásicas⁹¹, al decir: “ A este propósito es bueno recordar un aspecto del método y la conducta de santo Tomás, que puso de relieve mi predecesor Benedicto XIV, cuando en la constitución apostólica *Sollicita ac provida* del 10 de julio de 1753 escribía que: 'El Príncipe Angélico de las escuelas... contradujo por necesidad las opiniones de los filósofos y teólogos, a los que se había visto obligado a confutar en nombre de la verdad, pero lo que completa admirablemente los méritos de un doctor tan grande es que nunca se vio despreciar, herir o humillar a ningún adversario, sino al contrario los trató a todos con gran bondad y respeto. En efecto, si las palabras de aquellos contenían alguna dureza, ambigüedad, oscuridad, él las endulzaba y explicaba interpretándolas con indulgencia y benevolencia. Y si la causa de la religión y de la fe le imponía rechazar sus ideas, lo realizaba con tal modestia que lo hacía no menos digno de elogio cuando se separaba de ellos que cuando afirmaba la verdad católica. Los que se glorían de seguir a un maestro tan eminente -y nosotros nos alegramos de que sean tan numerosos, debido a nuestro interés y a nuestra especialísima veneración por él- propónganse como modelo la moderación de palabra de un doctor como éste y su modo caritativo de comportarse en las discusiones con los adversarios’⁹². Santo Tomás es también en este sentido una modélica expresión del humanismo cristiano.

⁸⁹ IDEM, "Discurso a los participantes al IX Congreso Tomístico Internacional", 29 de septiembre de 1990, n. 2.

⁹⁰ Ibid., n. 1.

⁹¹ Cf. GUSTAVO E. PONFERRADA, "Santo Tomás humanista", op. cit., p. 33.

⁹² JUAN PABLO II, "Discurso a los participantes al IX Congreso Tomístico Internacional", op. cit., n. 6.

II. EL DECIR DE LAS HUELLAS...

EL “COGITARE DIVINA” DE SAN AGUSTÍN EN HEIDEGGER

Por RAMIRO FLÓREZ
Catedrático de la UAM

Quando enim potest dicere: Hoc est Deus?
(Cuando podrás decir: Esto es Dios)
S. Agust. Serm., 53, 12.

In der Bemühung um das selbstliche Leben Gott ist da.
(En la preocupación por la propia vida, Dios está ahí)
Heidegger, AuN., 289.

En la ponencia de *¿Cómo leyó Heidegger a San Agustín?*¹ apenas si fue posible diseñar el encuadramiento de la temática general que Heidegger tocaba y resaltar algunas afirmaciones particulares que en ese encuadramiento se daban. Entre ellas se aludió a la *cura* (*Sorge* preocupación) que en los análisis y tanteos de Heidegger quedará lista para proyectarse y trasponerse como eje sobre el que va a girar la constelación de los existenciales en *Ser y Tiempo*. La cura nace o emerge de la escisión de la vida por la que el hombre puede, en todo momento, salvarse o perderse, oír la llamada de su propio poder ser o dispersarse en la multiplicidad idolátrica que ofrecen las tentaciones.

En un lugar que no cita Heidegger, pero que obviamente lo conoce, Agustín dice que el dejarse llevar por la *defluxio* o derramamiento en las cosas es “*ser cada vez menos*”: *quod est minus minusque esse*².

En suma, el problema es el yo mismo, el *mihi quaestio factus sum*³, “ni yo mismo capto todo lo que soy; el alma es angosta para abarcarse a sí misma”⁴.

¹ Ponencia redactada para el *VI Encuentros internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago*, cuyo Simposio llevaba por título general: *Pensadores en la frontera*. Dicha ponencia la anuncié bajo el título de *Pensadores fronterizos: ¿Cómo leyó Heidegger a San Agustín?*. Para las citas utilizo aquí las mismas siglas allí indicadas.

² *De Música*, VI, 13, 40. Digo que Heidegger conocía ese texto de Agustín porque en AuN., hace un leve comentario sobre dicho libro agustiniano.

³ *Conf.*, X, 33, 50.

⁴ *Ibid.*, X, 8, 15.

Pero al acentuar esta dimensión de los análisis, hemos olvidado el verdadero y auténtico problema del Libro X de las Confesiones.

Después de dar los motivos de su Confesión del presente actual, Agustín parte la afirmación de una vivencia (lo que entonces le acontece a él) que él define como evidente e indubitable: él ama a Dios (*Non dubia, sed certa conscientia, Domine amo Te*)⁵. De inmediato, surge o se le alza inevitablemente la pregunta: “Pero, ¿Y qué es lo que amo cuando yo te amo?” (*Quid autem amo cum te amo?*) Estamos ya en el corazón del libro X. Agustín busca saber qué es lo que ama, en cuanto está amando (*cum*) a Dios.

Heidegger consigna todos estos datos, haciendo incluso hincapié en ese *cum*, que apunta a una presencialidad dinámica. Por ello, la auténtica pregunta (*die eigentliche Frage*) es buscar a Dios (*Gott suchen*)⁶. De aquí surgirán las investigaciones de Agustín sobre la memoria, la vida bienaventurada, la verdad, etc.

Parecería, pues, que se trata de dos temas distintos: la enigmaticidad del yo-Agustín y qué es o *cómo* buscar a Dios. En realidad, se trata de un sólo y único problema. A eso es a lo que conducirá la lectura “fenomenológica” de Heidegger.

Hay que añadir, con todo, que esta inclusión de los dos problemas en uno, la anuncia y propone el mismo Agustín en las primeras palabras del libro, que dicen así: “Conózcate a ti, conocedor mío, conózcate a ti, como yo me soy conocido” (*sicut et cognitus sum*). Los tres primeros capítulos del libro no hacen más que escenificar, con reflexiones y citas de la Escritura, esta interrelación. Heidegger, diríamos, coge a Agustín por su palabra, se sitúa *detrás* o en el subsuelo espontáneo de donde brota, e instala ahí toda su problematicidad.

Aludimos también, en el primer esbozo de la lectura de San Agustín por Heidegger, a que había que tener en cuenta los conceptos y técnicas hermenéuticos ensayadas y acuñadas ya en la “Introducción a la Fenomenología de la religión”, singularmente lo que ahí se formula como “punto de partida” (*Ausgangspunkt*). Se da ahí una innovación radical del punto de arranque y metas de la Filosofía. La “vida fáctica” implica conceptos como el “mundo de sí mismo” (*Selbstwelt*), el “mundo compartido” (*Mitwelt*) y el “mundo en torno” (*Umwelt*)⁷.

Al imbricar esos dos problemas en uno y único problema, es imprescindible acudir o tener en cuenta estos conceptos para evitar conclusiones equivocadas como es la de que ahí Heidegger termina en un encierro o enclausuración de los temas agustinianos en un sí mismo hermético.

⁵ *Conf.*, X, 6, 8.

⁶ AuN., 210.

⁷ G. A., 60; *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 11.

Esto es singularmente importante para la correcta interpretación del “cogitare divina” que Heidegger comenta, al salir de las Confesiones y alargar su problemática a otros textos de Agustín. De lo que se trata, una vez más, es de evitar las objetivaciones de Dios y/o verlo como cima valorativa de una Axiologización.

Esta es la arquitectura conceptual que se pone en juego en la parte de la lectura de las Confesiones y que Heidegger amplía para una especie de generalización sobre el tema del yo y de Dios en San Agustín.

Intentaremos explicitar esta forzada síntesis en los siguientes puntos:

- I. *El intramundo del sí mismo.*
- II. *Ni objetivaciones ni axiologización.*
- III. *Cogitare divina.*
- IV. *Dintornos.*

Para ello habremos de retomar algunos temas y conclusiones de la lectura del Libro X, y verlos después aplicados a todo Agustín. Finalmente ensayaremos apuntar a los momentos personales en que la temática de lo sagrado emerge con más fuerza inquisitiva y meditativa en el itinerario personal de Heidegger, obseso e inconfeso caminante hacia el “dios divino”.

I. EL INTRAMUNDO DEL SÍ MISMO

Entre los años 1919 al 1923 Heidegger está haciendo devotos y serios “ejercicios de Fenomenología” bajo el techo protector de la Cátedra de Husserl, a la que está adscrito como asistente. Nos son conocidos los fatigosos y molestos trámites de solicitudes y visitas fallidas que Heidegger tuvo que practicar para entrar en contacto con Husserl. Finalmente Husserl le acogió benévolamente y, en muy poco tiempo, se convierte en su decidido protector. Este hecho y sus circunstancias han dado lugar a un malentendido tenaz y persistente: que Heidegger va a Husserl y, al menos de momento, “es” discípulo de Husserl. En otro lugar⁸ he insistido en que cuando Heidegger entra en el círculo de Husserl tenía ya un madurado conocimiento de la “Fenomenología” de Husserl, y hasta dónde llegaba y, dados los escritos publicados, dónde debería llegar. Acaso se podría aquí hablar de un necesitado *larvatus prodeo*. Lo que a Heidegger le había encandilado era la “consigna” fenomenológica de *¡ir a las cosas mismas!*. Ahí estaba formulado *lo que* él quería hacer con la Filosofía. Bajo esa consigna y con los apropiados “ejercicios de Fenomenología” se podía dar un *vuelco total* al modo del filosofar del pasado

⁸ *Ediht Stein y Martín Heidegger*, en “Cuadernos de Pensamiento”. F.U.E. Madrid, 1999, nº 13, pg. 69-92.

e iniciar un camino nuevo al pensamiento. ¿Desde cuándo tenía Heidegger esa, llamémosla, intuición o visión personal del nuevo papel y meta de la Filosofía? Eso es ya otra cuestión. Pero sopesando los datos que Heidegger aduce para separarse del “sistema de catolicismo” (9.I.1919) no parece arriesgado situar el hecho a un tiempo muy próximo anterior a esa fecha. Ahí confiesa Heidegger que la “metafísica” le sigue siendo *acceptable*, si bien entendiéndola “en una nueva acepción”⁹. Tampoco hay que entender que esa *nueva acepción* se forjó en Heidegger de modo instantáneo, como súbita iluminación, como el brillo de un relámpago. Esa nueva visión hay que entenderla como un proceso que, desde su origen le orientaba hacia la *nueva concepción* de la Filosofía. Perfilarla y ponerla en marcha implicará ir abriendo sendas en el bosque e ir abriendo caminos intransitados, desbrozarlos, andarlos y desandarlos, marcar hitos y hallazgos, siguiendo siempre “su estrella”. Así se hará “el camino del pensar” de Heidegger. Ahora estamos en los inicios de ese camino.

Todo esto cabe confirmarlo con una simple lectura del escrito de Heidegger de 1963 *Mein Weg in die Phänomenologie*, Mi camino en la Fenomenología¹⁰. Ahí se nos dice que ya en el primer semestre del Curso 1909-1910, las *Investigaciones lógicas* estaban en su pupitre, cuando él estaba todavía estudiando en la Facultad de Teología de Friburgo. La preocupación que le embargaba como pensador era la de saber si había “un significado fundamental y conductor” dentro de los muchos significados del ente que había estudiado en el libro de Franz Brentano. Leía una y otra vez esa Obra de Husserl; le encantaba y se sentía como atado a ella. Por otro lado, anota que en aquel entonces “se tenía frecuentemente la convicción de que en la “Fenomenología” había venido a darse una nueva orientación en el seno de la filosofía europea”. Estando ya en el círculo de Husserl, en 1919, él mismo quiso poner a prueba, desde la Fenomenología, sus conocimientos de Aristóteles; vuelve con nuevo interés a *Investigaciones lógicas*, repitiendo que la meta era cómo “determinar el múltiple significado del ente”. Husserl había perdido el aprecio por su famosa obra. Con todo, Heidegger seguiría trabajando en ella, en grupos de Seminario, tolerándolo Husserl, “magnánimo, pero en el fondo reprobando el asunto”.

Heidegger tiene el presentimiento de que lo que la Fenomenología llamaba “el darse a ver en los fenómenos a sí mismos es lo que viene pensado por Aristóteles...” Entonces, al hablar de “la Cosa misma” ¿no podría significarse el ser del ente? Finalmente, concluye Heidegger:

⁹ OTT, H.: *Martin Heidegger. Unterwegs zu einer Biographie*. Frankfurt, 1988, p. 106; t. 118.

¹⁰ En *Zur Sache des Denkens*. Niemeyer Tübingen, 1969, pp. 81-90. Traducción española de ese apartado por Felix Duque en *Tiempo y Ser*. Tecnos, pp. 95-103, por la que cito.

“Así es como me vi llevado al camino de la pregunta por el ser, iluminado por la actitud fenomenológica de una manera renovada y distinta a cuanto me inquietaban los problemas surgidos de la disertación de Bretano. Pero el camino del preguntar sería más largo de lo que yo sospechaba, y requirió de muchas paradas, de muchos rodeos y desvíos. Eso, tras lo que iban los primeros cursos de Friburgo y luego de Magburgo, muestra el camino de un modo sólo indirecto”¹¹.

Como se ve, ni siquiera se menciona, aunque fuera sólo terminológicamente el lema de la “vida fáctica”, reiterado en esos cursos hasta el aburrimiento, casi como palabra mágica; es uno de tantos “rodeos” o “paradas” en el tantear hacia su camino presentido. Ha de verse, pues, como formulación de tránsito, aunque en su estancia se alumbren muchos conceptos fenomenológicos, como significatividad, intramundo propio, mundo compartido, mundo entorno, etc. que van a pasar como bien manejables a “Ser y Tiempo”. Heidegger, pues, buscaba su camino *en la Fenomenología*, y de hecho le servirá para irlo vislumbrando y en muchos casos dejándolo ya bien enmarcado y diseñado. Es lo que él perseguía y logró, precisamente porque vió que le daba “posibilidades” de acceso a *su* camino.

Sólo en este horizonte, en el que tenue, parpadeante e intermitente luce ya una estrella, podemos explicarnos el hecho de que las primeras lecciones de Friburgo puedan llevar por título *Zur Bestimmung der Philosophie* (1919): *Hacia la determinación de la Filosofía*. ¿No era eso una audacia o casi una provocación en un recién llegado? ¿No se anuncian ahí, al menos, precisiones sobre la pretensión de la Fenomenología como “nueva orientación” de la Filosofía?

En esa tarea hay que ver las demás lecciones profesadas en Friburgo hasta las dadas en el trimestre de invierno de 1920/1921 que llevan por título, como hemos dicho, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*¹². Creo que aquí confluyen y se retoman todos los hallazgos y conceptualizaciones de los Cursos anteriores, por lo menos los que se refieren al punto de arranque del filosofar y a los instrumentos mentales de comprensión de autores o concepciones filosóficas más significativos de la tradición.

Por lo que toca a nuestro tema, son de tener en cuenta, al menos, estos dos puntos: Iº. La necesaria transformación (*Umwandlung*) de la Filosofía; IIº las imbricaciones reales y tentaculares de la experiencia de la vida fáctica y que es necesario articular en conceptos fenomenológicos.

Respecto al primero, Heidegger se lamenta de que el problema de la autocomprensión (*Selbständnisses*) de la filosofía se describe como un habérselas (*Verhalten*) con un conjunto de conocimientos racionales, y eso es

¹¹ *Ibid.*, t. p. 20. Subrayado, R. F.

¹² De esa obra son los textos que se citan a continuación, excepto cuando me refiera expresamente a otros escritos.

como no decir nada. Es más, se cae así en el Ideal de la ciencia. Y con ello se oculta justamente la principal dificultad (*die Hauptschwierigkeit*). Es preciso tomar la determinación de la filosofía como un problema radical y sólo entonces se descubrirá que la Filosofía emerge (*entspringt*) de la experiencia de la vida fáctica. Este debe ser, pues, el punto de partida (*Ausgangspunkt*) del camino hacia (*zur*) la Filosofía. Si nos mantenemos en el conjunto de conocimientos, acecha también otro peligro. Se tenderá necesariamente a estructurar esos conocimientos de un modo racional, lógico, piramidal, en suma “sistemático”, y entonces la filosofía queda remitida a ser una “Cosmovisión” (*Weltanschauung*), en la que paralelamente se tenderá a instituir una “escala de valores”. En ambos casos, el de la equiparación con el saber científico como la cosmovisión, la Filosofía, trata únicamente de “objetos” y no se vislumbra su originalidad. Acecha igualmente el peligro de que la experiencia fáctica de la vida se tome como camino que nos conduce únicamente *ante* (*vor*) la Filosofía, pero no hasta dentro de ella (*nicht bis zu ihr hin*). Sería un nuevo modo de “objetivación” de la experiencia misma. De ahí arranca la necesidad de la transformación (*Umwandlung*), del vuelco radical: no se trata de pensar *sobre* la experiencia fáctica sino de que manteniéndose *dentro* de la misma experiencia fáctica de la vida, surjan de ahí los conceptos comprensivos de la vida misma y de su significatividad, que se da en el trama de la historicidad fáctica. El aprehender conceptual, nos había dicho con anterioridad Heidegger, es siempre una “temporalización de la problematicidad”, de lo digno de ser interrogado (*zeitigung der Fraglichkeit*)¹³. Por esa historicidad radical, las vivencias que afloran o se describen en la vida fáctica, son ya *acontecimientos*, y con ello remiten a algo más allá de sí mismas, pero que se da y se transluce en sí mismas. Se inicia aquí la comba que va a terminar en el círculo fenomenológico heideggeriano. El “¡ir a las cosas mismas!” va a marcar su íntimo eslabón en *Zur Sache selbst*, ir hacia la Cosa misma¹⁴. No olvidar que el volumen en que Heidegger recoge los estudios aquí publicados se titula *Zur Sache des Denkens*.

Respecto al segundo punto, podemos ser más breves. La experiencia de la vida fáctica implica diversos ámbitos de vivencias. Lo vivido (*das Erlebte*) Heidegger lo llama “mundo”. Indica expresamente que la denominación apunta a que no se vive como “objetos” sino como mundo (*als Welt*)¹⁵. Y establece tres dimensiones de “mundo”: el mundo del sí mismo (*Selbstwelt*), el mundo compartido (*Mitwelt*) y el mundo-en-torno (*Umwelt*). Esta tridimensionalidad no alude a una distinción adecuada, sino que cada uno de esos “mundos” se coimplican. En cada uno de ellos se dan los tres, pero llevando siempre como génesis el “mundo

¹³ En *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, G. A., 61, p. 35.

¹⁴ En “El final de la Filosofía y la tarea del pensar”, en *Tiempo y Ser* o.c., p. 82.

¹⁵ *Einleitugn...*, o. c. p. 11. (G. A., 60).

propio” o del sí mismo, que en su misma clarificación remite y asume los otros. Y los une la cadena de la significatividad¹⁶.

¿Como pasar de esta experiencia fáctica a la toma de conciencia de la misma, es decir, al nivel de la cognoscibilidad? En la lectura de San Agustín insiste frecuentemente Heidegger en que debe fijarse la fenomenología en el modo y el cómo se da esa experiencia. Desde la significatividad de la trama vital se manifiesta que la vida es autosuficiente e indiferente, de manera que el yo-mismo no aclara *el modo en que se me da a mí* la factividad experiencial. ¿Cómo hablar de clarificar o tomar consciencia, si no experimento el modo de dárseme, sin caer en una objetivación que deshace o desintegra de raíz el entramado mundo del sí mismo? “Mediante su indiferencia y su autosuficiencia (*Selbstgenügsamkeit*) la experiencia fáctica de la vida oculta siempre (*verdeckt immer*), una y otra vez, un algo así como una tendencia filosófica que surja de ella” (*auftauchende philosophische Tendenz*). ¿Cómo habérmolas, pues, con ese postulado cambio? El experimentar no puede darse en un yo-mismo objetivado. ¿Qué motivo encontrar para mantener la posición tomada como punto de partida? “Encontrar un motivo es ciertamente posible, pero muy difícil”¹⁷. Debemos mirar en torno (*umsehen*) hacia la experiencia fáctica de la vida. Y el camino más asequible que, de momento, puede ser tomado es el recurrir a la Historia de la Filosofía, a los pensadores, no para conocer su filosofar o sus construcciones, sino para tomar noticias de cómo surge en ellos *el hecho* del filosofar y cómo pueden influirnos a nosotros como ámbito de formación y realización del cambio: al nacer el filosofar de la vida fáctica¹⁸.

Con este punto de mira lee justamente Heidegger a San Agustín.

No se debe olvidar que, como ha declarado Heidegger sobre ese período, se trata de tanteos y rodeos. También hay que tener en cuenta el carácter de apuntes que el original posee (para el “Agustín y el Neoplatonismo”, sólo 19

¹⁶ *Ibid.*, 12-13: “Achten wir also auf die eigentliche Indifferenz des faktischen Leben zu allem faktischen Leben, so wird uns bestimmter durchgehender Sinn der *Umwelt, Mitwelt* und *Selbstwelt* klar: Alles was in faktischen Lebenserfahren wird, trägt den Charakter der *Bedeutsamkeit*; aller Gehalt trägt in ihr diesen Charakter. Damit ist aber noch gar nichts Erkenntnistheoretisches entschieden, weder im Sinn eines Realismus noch im Sinn eines Idealismus. In dieser Weise der Bedeutsamkeit die den Gehalt des Erfahrens selbst bestimmt, erfahre ich alle meine faktischen Lebenssituationen. Das wird klar, wenn ich *mich selbst* in der faktischen Lebenserfahrung erfahre -Keine Theorien”.

¹⁷ *Ibid.*. P. 18: “Wir müssen uns in der faktischen Lebenserfahrung umsehen, um ein Motiv für ihre *Umwendung* zu gewinnen. Dieses Motiv zu finden *ist zwar möglich, aber sehr schwierig*. Wir Wählen daher einen bequemeren Weg. Wir haben ja Kenntnis von der vergangenen und den gegenwärtigen Philosophie. Das faktische Bestehen der Geschichte der Philosophie der ist zwar an sich nicht kein Motiv zum Philosophieren, aber man kann doch von ihr als einem Bildungsbesitz ausgehen und kann sich an ihr Motive zum Philosophieren klar machen”. Aunque Heidegger se va a dirigir, ahí, de hecho a filósofos actuales, en esa referencia a la Historia de la Filosofía queda bien incluido San Agustín, como cualquier pensador medieval.

¹⁸ *Ibid.*, 17-18.

hojas en formato folio), es decir notas-guía para lo que había de exponer en las lecciones de Cátedra. Abundan las interrogaciones; a veces, una sola palabra suelta, sin más, que serviría de recordatorio e ignoramos la exposición a que daría lugar en la clase. Los editores han adjuntado los “complementos” procedentes de la transcripción de Oskar Becker, como apuntes tomados de lo hablado y ayudan a establecer ilaciones coherentes que no hallamos en los esquemas manuscritos. En todo caso los temas centrales y básicos se pueden deslindar suficientemente.

Como decíamos, la cuestión decisiva y directiva de la que arranca Agustín era buscar a Dios. Agustín la reformula inmediatamente por “dónde y cómo puedo encontrar a Dios”. Obviamente, la pregunta supone una cierta noción o idea de lo que busca. ¿De dónde puede venir esa noción o lo que, de verdad, empuja a la búsqueda? ¿Es que es una noticia olvidada? ¿Vendrá de lo que presentimos como vida bienaventurada? ¿Será el gozo en la verdad (*gaudium de veritate*)? El retórico convertido, que es Agustín, ha expresado repetidas veces que la vida feliz o bienaventurada es gozar de Dios, y que no hay otra. También ha dicho que cuando encontró la verdad allí encontró a Dios como la verdad misma. Con estos presupuestos comienza la búsqueda de Dios, pero ya es evidente que todo eso ha sido expresión de algo *vivenciado* en sí mismo. Por cualquier ángulo que se mire la cuestión, todo fuerza a comenzar por el saber *de sí mismo*.

Pero ahí comienza ya el primer tropiezo, la primera barrera. Agustín constata que él mismo es, para sí mismo, un problema: *Mihi quaestio factus sum*. Su vida está escindida, poseída por la preocupación, puede virar hacia el bien o hacia el mal, soy para mí una carga (*oneri mihi sum*)¹⁹. Con todo, la certeza del amor indica que Dios está en mi vida, en mi alma, en mi memoria (pues me acuerdo de él); la verdad está en todas partes (*ubique veritas*), habla a todos, pero no todos son capaces de oírla. ¿Qué condiciones exige el poder escuchar? Tu habitas en mí, pero estás en tí por encima de mí (*in te supra me*)²⁰.

De ahí se ponen en marcha los análisis de Agustín sobre la Memoria, la Verdad, la doble faz de la cura o preocupación (auténtica o inauténtica), el alcance posible de la divesidad de las tentaciones, etc., etc. Todo lo describe Agustín como propia experiencia fáctica de su vida.

Heidegger va siguiendo, paso a paso, los análisis de Agustín, y los define como “*Modos de acceso*”: El gozo de la verdad, el recordarse de El en la memoria, el deleitarse en tí: esos, entre otros, son los modos de acceso: *Zugangsweisen*²¹.

¹⁹ *Conf.*, X, 28, 39.

²⁰ *Ibid.*, X, 26, 37.

²¹ En el original alemán, esos *Zugangsweise* están citados en nota a pie de la pág. 202.

Y poco más adelante comenta Heidegger:

“La pregunta de dónde encuentro a Dios se ha transformado en la discusión de las condiciones del conocimiento de Dios, y esto abre la puerta, aguzando el filo al problema de lo que yo mismo soy; de tal modo que permanece esa misma “pregunta”, sólo que con otra figura de ejecución (andere Vollzugestalt). Nada se avanza en el ámbito del “preguntar” y el “oír”, si la apropiación de cómo no ha sido hecha de modo genuino. Y el propio Agustín reconoce: sero te amavi, tarde te amé, tarde he llegado al nivel de la vida fáctica en el que me he puesto en situación de amarte”²².

Heidegger aprovecha el lamento de Agustín de que a las llamadas del hablar de la verdad muchos no las quieran oír, para hacer una crítica de algunos procedimientos o actitudes de entonces, que no es fácil situar hacia quién o dónde se dirige su indirecta. Agustín dice que la Verdad -Dios- habla con claridad y nitidez, con autenticidad; pero no todos lo entienden con claridad. “Audire”, “comprender”, esto es un modo de ejecución. Y añade Heidegger:

“ O que blasfemando fútilmente se proceda a convertirte en objeto de intuiciones de esencias -lo que todavía es algunos grados más grave que las pruebas de la existencia de Dios criticadas con gesto de superioridad-, jugando así a tu costa a renovador religioso. Todo depende, pues, del oír verdaderamente, del cómo de la actitud que se asume al preguntar, del querer oír”²³.

Previamente, al insistir en el trastrueque del “buscar a Dios” por el de “buscar la vida feliz”, Heidegger ya ha precisado que lo segundo no se desprende de lo primero. Al preguntar Agustín ¿qué amo cuando amo a Dios? Y responde que la *beata vita*, la respuesta no está en consonancia con lo planteado, aunque “sí motiva, en cambio, la pregunta por el *cómo* de la búsqueda”.

¡La búsqueda, y sobre todo la búsqueda de Dios, se convierte en problemática! La pregunta cambia, pues, en la dirección de una teoría general del acceso, no la materia realmente existencial en sentido estricto”²⁴.

Si Agustín busca a Dios como “vida de mi vida” (*vita vitae meae*)²⁵, “porque así como mi cuerpo vive de mi alma, mi alma vive de tí”, entonces

²² AuN., 204; t. 80.

²³ *Ibid.*, 203; t. 79-80.

²⁴ *Ibid.*, 193; t. 65.

²⁵ *Conf.*, X, 20, 29.

“no ha sido “destruida” (*destruirt*) la Tridición o, al menos, no del todo”²⁶.

Agustín describe su experiencia de vida fáctica, pero en esta misma descripción se mueve siempre en dos planos: la propia vivenciación y la recepción asumida de un neoplatonismo cristianizado. De ahí que desde el comienzo mismo hay que leer las Confesiones con un criterio doble: captar la experiencia y *destruir* la trama explicativa. Intentar aislar, de modo que hable sólo desde sí misma, la trama puramente existencial. Hay que romper el orden jerárquico recibido que traspone la experiencia y la hace enmudecer en su propio decir.

“De cara a la interpretación de las Confesiones, no avanzar, sin embargo por ese camino, sino permanecer allí donde se apoyan en suelo asegurado; a partir de ahí hay que asumir el esquema existencial e intentar comenzar ya con la destrucción (*die Destruktion anzusetzen zu suchen*)²⁷ y “remitir todo al mundo del yo mismo”.

Heidegger reconoce que Agustín llegó a percibir el nexo estructural que implica y significa *la vida*; que hablar de la vida no era manejar un concepto formal. Pero esta percepción agustiniana no llegó a captarla “con la suficiente agudeza conceptual” (*mit... ausreichender Schärfe*). Añade además: esta agudeza conceptual “ni siquiera hoy puede decirse que haya sido alcanzada, toda vez que la consideración cartesiana del sí-mismo como fenómeno fundamental, ha sido desarrollada en una dirección distinta, poco fructífera, de la que, sin embargo, la entera filosofía moderna no ha conseguido liberarse”²⁸. De ahí que el desmontaje de Agustín debe servir no para dejarlo de lado y en olvido, sino para *retomarlo* en su intencionalidad radical, no chafado todavía por las teorizaciones recibidas.

En realidad lo que aquí busca Heidegger, sin llegar todavía a formularlo con la precisión que lo hará después, es mostrar que en Agustín se da ya el verdadero “círculo del comprender”. El partir del yo mismo de la vida fáctica o del mundo del sí mismo se hace desde una pre-comprensión ingenua (un “prejuicio” en sentido fenomenológico). Al someter ese mundo del sí mismo al análisis conceptual riguroso, se revela como problema (*mihi quaestio factus sum*). Es, por consiguiente, ahí donde hay que ahondar, para buscar a Dios. No salir del círculo con escapatorias de “ideas” provenientes de la cosmovisión recibida.

Cuando Agustín afirma, por ejemplo, que el deleite o el gozo es “el fin de la preocupación” (*finis curae delectatio est*)²⁹, sabe muy bien que es una trampa; que es confundir el *uti* con el *frui* (el usar con la fruición), y que el

²⁶ AuN., 193.

²⁷ *Ibid.*, 261; t. 159.

²⁸ *Ibid.*, 298; t. 208.

²⁹ *Enarrationes in Ps.*, VII, 9, v. 10.- AuN., 270; t. 172.

frui sólo puede darse en el gozar de Dios o por y para agradar a Dios. Ya dijimos que la cura puede ser auténtica e inauténtica, y que esta última es igual a “agitación” o perderse en la *defluxio*³⁰. En esa misma deflujio o perdimiento en el goce de las cosas, remite, al mirarla cara a cara y con sinceridad, a la recta y debida preocupación (*echte Bekümmierung*). También aquí se da el círculo del que no es dable sinceramente salir. Y Agustín mismo constata que “la característica fundamental de la vida es la preocupación”. Y el creyente Agustín tiene una conciencia hipersensibilizada de esa condición esencial de la vida fáctica. De ahí el texto -que no cita Heidegger porque debe entrar en la “destrucción”-, en el que Agustín eleva a Dios esta decisión para poder soportar la vida: “He aquí que en Ti arrojo mi cuidado para poder vivir” (*Ecce in Te jacto curam meam tu vivam*)³¹. En un primer ataque al tema de la cura Heidegger dice que Agustín habla de “¡La esperanza desde la desesperación!” (*Hoffnung aus der Verzweiflung*)³². Agustín habla efectivamente de una “desesperación” de poder encontrar la verdad (*desperatione indagandae veritatis*)³³ en los momentos críticos y previos a su Conversión. Después la esperanza es siempre liberadora, a condición únicamente de que vaya transida por el amor. La cura es efectivamente inevitable y está en el centro de la existencialidad de la vida fáctica. Es lo que a Heidegger le interesa mantener y tomar de Agustín. Pero esa condición de la vida no coloca a Agustín, al Agustín convertido, en el terreno de la desesperación, sino en el de la plegaria. Pero era constatación de la condición de “creyente” convertido ya sería “explicación”.

En resumen, lo que trata de poner en claro Heidegger es que el discurso experiencial de Agustín debía conducirlo a la evidencia de que todo buscar, todo preguntar nace, conduce y remite al mundo del sí mismo. Y estos es lo que debe decantarse de entre los enredos de Agustín para decirnos su experiencia y no encubrírnosla, a la vez, al interpretarla como humana, viniendo sólo de las creencias recibidas.

Para comprender la “facticidad genuina” (*eigentliche Faktivität*), en la que se dan todos los acontecimientos vivenciales y su comprensibilidad y posibles conceptualizaciones y nexos de sentido, es imprescindible verla, al final, como una “radical remisión al sí mismo” (*Radikale Verweinsung auf das Selbst*)³⁴.

Esto no se debe interpretar como un encerramiento de todo el experimentar en el “mundo del yo-mismo”. Ya vimos que ese mundo implicaba y se coperteneía con el mundo compartido (*Mitwelt*) y el mundo en torno (*Um-*

³⁰ AuN., 271; t. 172.

³¹ *Conf.*, X, 43, 70.

³² AuN., 205; t. 82.

³³ *Conf.*, VI, 1, 1.

³⁴ AuN., 196; t. 69.

welt)³⁵. Es, por tanto, el centro nodal de la apertura. La advertencia debe tenerse también en cuenta cuando se trate de valorar las proyecciones de conceptos agustinianos en “Ser y Tiempo”. Desde el momento que uno de los existenciales es la *Erschlossenheit* (apertura), en modo alguno se puede hablar de un cierre o enclaustramiento (*Geschlossenheit*) obligado por el ser-en-el-mundo. Ciertamente que desde una Fenomenología de la vida religiosa, *debe darse*, en esa complicación de mundos y después en el ser-en-el-mundo, algo de sagrado, de presencialización oculta de lo divino. Pero de ahí no se puede concluir que “el mundo es, pues, justamente Dios” (*Welt ist dann eben Gott*)³⁶. La dimensión de sacralidad o divinización del mundo será afirmada por Heidegger en esta lectura de Agustín, como veremos más adelante. En la “vida fáctica” descrita matizadamente por Agustín, se apunta claramente; pero de ahí no se puede concluir a una “identidad” de Dios y mundo. Heidegger afirma en otros lugares, posteriores a “Ser y Tiempo” esa “divinización” del mundo, y por eso lamenta que en la *época actual de la imagen del mundo*, se dé lamentablemente una *Entgötterug der Welt*, una desdivinización del mundo³⁷.

Quizá una de las mejores aportaciones a la comprensión unitaria del pensamiento de Heidegger sea precisamente esta Lectura suya de Agustín,

³⁵ Véase aquí, nota 16.

³⁶ Esta es la opinión de E. Przywara que interpreta el Agustín de Heidegger desde la lectura de “Ser y Tiempo”, dado que no pudo conocer la de “Agustín y el Neoplatonismo”. Przywara va más allá de los que pensaban sencillamente que Heidegger *ontologizaba* a San Agustín. Reconoce que en una parte de Heidegger palpita la problemática agustiniana, concretamente en el *inquietum cor* (Conf., I, 1, 1) vibra la “búsqueda del infinito”, mostrando Heidegger una mentalidad aporética en su ontología del ser. Es búsqueda “atormentada”, vista desde el *stimulis internis agitabas me* (Conf. VII, 8, 12) de Agustín. También se da en ambos “el perpetuo buscar para encontrar, pero encontrar para seguir buscando” (In Joan., 4, 6) formulado por Agustín. Pero en Heidegger se quiebra todo lo fundamental de Agustín, dado que se da en él “una inclusión de lo religioso en la divinidad del ser temporal” (citando de “Ser y Tiempo”, p. 427). En suma, “a un cierto encierro del mundo en sí mismo corresponde la identidad de conocer y ser; y entonces el mundo es Dios”. “Denn cinem In-sich-geschlossen-sein von Welt entspricht die Identität von Erkennen und Sein: Welt ist dann eben Gott” (E. Przywara, S. J. : *Augustinus. Die Gestalt als Gefüge*, Leipsing, 1934, pp. 85 y 90). Se dió un desenfoque común del camino de Heidegger, hasta el punto de citarle como “ateo” (Sartre). Pero, a pesar de ese desenfoque, son dignas de leer estas reflexiones de Przywara, dada su agudeza de análisis y las referencias que hace de los temas del “cuidado” o cura, la temporalidad del ser, vistos desde San Agustín y Heidegger. Hay traducción española, hecha por el agustino Lope Cilleruelo, de este libro de Przywara con el título de San Agustín. Perfil humano y religioso. Edic. Cristiandad, Madrid 1984. La obra es una selecta Antología de textos de San Agustín, a la que preceden varios temas introductorios, entre ellos “San Agustín y la actualidad”, donde se dan estas reflexiones sobre Agustín y Heidegger. Véase pp. 73-92 y especialmente, pp. 83-87. Hay, con todo, aquí una precisión general interesante: Lo que Przywara contraponde de San Agustín a Heidegger, viene a ser lo que en “Agustín y el Neoplatonismo” intenta “demostrar” Heidegger: la quietud, el reposo, el fin de cura, etc.

³⁷ *Holzwege* (1980), p. 74. Heidegger habla ahí de “Dios y dioses”. Porque el acento va a la desdivinización.

que él hace como propia, y desde la cual nos sea posible una mejor o más aproximada aclaración del itinerario fatigoso y tenazmente seguido por él. Porque ese seguimiento, además de fatigoso, era también gozoso. En una carta de noviembre de 1973, a sus 84 años, le escribía a Hanna Arendt: “Todavía me da alegría el pensar”. Y no deja de ser también muy significativo, incluso para el tema que nos ocupa, lo que añade seguidamente:

“Hay que envejecer para ver algunas cosas en este campo. Y la perspectiva y la mirada retrospectiva sobre todo el camino recorrido permiten conocer que el andar por el campo de caminos ha sido conducido por una mano invisible y que la contribución de uno mismo es escasa”³⁸.

El pensamiento de Heidegger se puede aceptar o rechazar, atender o prescindir de él. Lo que ese pensamiento no permite nunca es despacharlo en generalizaciones abstractas y negativas o retomararlo hacia posiciones “lógicas” personales en un perverso acicate de autosuficiencia prepotente y frivolidad.

II. NI OBJETUALIZACIONES NI AXIOLOGIZACIÓN

El problema de la objetivación en Heidegger es muy amplio y complejo. No es posible tratarlo aquí en todo su alcance, dado que subyace en todo el itinerario del pensar de Heidegger. En general, la actitud permanente de Heidegger es de crítica y rechazo de todo pensamiento objetivado u objetivante. No porque sea falso, sino porque al constituirse en objetivación, pierde su contacto real, aquí con la experiencia de la vida fáctica, en la que se apunta ya a lo que posteriormente se denominará el Ser. Al producirse la objetivación, el pensamiento pasa a convertirse en “ideas”; estas, a su vez, tenderán a enlazarse en un armazón conceptual que se institucionalizará intelectualmente como “cosmovisión” o sistema. Enredado el pensamiento en el sistema, buscando siempre la coherencia “lógica”, se limita a una forma empobrecida del saber, llega a obturarse la fuente de donde brota el pensamiento y se convierte el conocer en mero juego de ideas que tiene por contenido el nexo único de andamiaje, de mecánica conceptual, que construye el edificio del vacío. Por ese desligamiento de lo fáctico o del ser, lo supuestamente pensado se convierte en el “mundo de la Cultura” ya manejable y manipulable, pasando a ser el convoluto mediatizado por el poder y, con ello el pretendido saber de la realidad se degrada a ser objeto de consumo, especiosamente dirigido por la “industria cultural”. En un lenguaje distinto al que

³⁸ *Briefe*, o. c., p. 157; t. 227. El subrayado es de Heidegger.

utiliza Heidegger, diríamos que sabemos el “sistema” y lo que quieren los manipuladores del sistema; pero hemos perdido lo único digno de ser pensado: la realidad.

Pero, por otra parte, la comunicabilidad del pensamiento es muy difícil abstraerla a una vierta “objetivación”, aunque sea mínima. Esto nos remite al problema del lenguaje, que nunca podrá ser efectivamente lenguaje si en él no se dice, de alguna manera, el ser. Si eso no se logra, el lenguaje será pura palabrería, el mundo del “se” (se dice, se cuenta...), lo que más tarde acuñará Heidegger como el mundo de las “habladurías”. De este modo, el pensamiento de Heidegger, ya desde sus inicios, quiere mantenernos despiertos y con inusitada tensión hacia los riesgos de confundir la objetivación del pensamiento con el auténtico pensar que nace y brota del experimentar el mundo del sí mismo en el que ya se da la textura de su significatividad y sentido.

Aludimos a esta problemática, porque ya se da, no suficientemente explicitada, al convertir el buscar a Dios agustiniano en una variante desfiguradora del problema, que es la espontánea tendencia a querer “objetivar a Dios” o bien axiogizarlo convirtiéndolo en “valor” aunque se le nombre como “valor supremo (*summum bonum*). Ahí se daría un torcimiento de la dirección del amor que busca.

Cuando Heidegger formula la pregunta agustiniana del “¿qué es lo que amo cuando (*cum*) a Ti te amo?”, insiste en una precisión que en ese amor debe constatar una dinámica, que hace “ver” y “oir” y que es apertura:

(“*Cum te amo* indica aquí un determinado nivel existencial, que... en ese amor está abierto para algo determinado -Dios-poderoso ante todo el mundo); y sólo desde ahí, en el *cum* anuncia *coelum et terra* la alabanza de Dios, no ciertamente cuando mi disposición es la de quien está investigando científica o naturalmente”³⁹).

Ese nivel es, pues, preteórico. Pero Agustín “tiende a investigarlo científicamente”, y es entonces cuando comienzan los ensayos de “objetivación”, que siempre resultarán fallidos.

“¿Qué es lo que amo cuando (*cum*) te amo?, no belleza de cuerpo, ni hermosura de tiempo, ni blancura de luz, tan amable a estos ojos terrenos, no dulces melodías, ni fragancias de flores, ni perfumes y aromas; no manás de mieles, ni miembros gratos al abrazo de la carne.... Y, sin embargo, amo cierta luz, y cierta voz, y cierta fragancia, y cierto alimento y abrazo del hombre mío interior, donde resplandece a mi alma lo que no comprende lugar, y suena lo que no arrebató el tiempo, y huele lo que el viento no esparce...”⁴⁰.

³⁹ AuN., 179; t. 46.

⁴⁰ *Conf.*, X, 6, 8.

Todo es un “como si”, pero en realidad es un no. ¿Qué hacer entonces, adónde recurrir? Y Agustín constata que no hay otro camino que dirigirse al hombre interior. Porque es el hombre interior el que plantea las preguntas. “Preguntar es ya un juzgar y estar por encima” (Heidegger). “Dios es para tí la vida de tu vida (*Deus autem tuus etiam tibi vitae vita est*)⁴¹. Heidegger subraya este retroceder a la vida. “¡Y el concepto de vida!”. El desplazamiento de la pregunta “bajo la presión de los fenómenos”, se daría hacia saber si yo *en ello*, -con ello- viviendo en ello encuentro a Dios. Un desplazamiento hacia el gozo (*gandium*) y a la memoria. Es el primer paso hacia “la interpretación y captación concretas del problema a partir de la vida fáctica existencia-histórica”⁴². Con todo, se delata en Agustín “una confusión no aclarada de motivos y tendencias”.

No es posible seguir a Heidegger en sus rodeos y tanteos que va enhebrando al estudiar la memoria y el gozo de la verdad como vivencias que Agustín describe. Se trata de ver que en la experiencia de Agustín se entrelaza siempre una interpretación de “teorías” que es objetivamente y, por ello, desgaja la vivencia de su contenido de ser. La objetivación se produce también en la “retrovisión” de las vivencias, al ser o hacerlas teorizadas. La vida es privada de su singularidad inicial de vida; es ahí “desvitalizada”, se quiebra la textura que más tarde se llamará “ontológica” de la vida. Al teorizar actúa como un modo de vida ya secante, descodificadora de la autotrasparencia de sí misma en los nexos de significatividad que la hacen “mundo”. En los finos análisis de Agustín sobre la memoria, se llega a constatar el hecho de que se da incluso una *memoria del olvido*. Es otro modo de submundo. ¿Dónde conocimos la vida feliz, para hablar de ella? La vivimos, bien en esperanza, bien acaso algún día, en la realidad. Pero esto último aún no ha llegado. ¿Dónde, de nuevo, la hemos perdido o cómo es posible que la hayamos imaginado?. Agustín no sabe nada de ese modo; y lo único que puede afirmar es que la tiene *in nescio qua noticia*, en no sé qué clase de notificación⁴³. Hemos, pues, de resignarnos a designarla como un existencial, y punto.

En algunos pasajes de las Lecciones de estos años, Heidegger acuña la expresión pasajera para designar ese *algo* que existe y que todavía no podemos captarlo como conexionado, como tejido de la significatividad. A ese *algo* Heidegger lo llama “como premundano” (*als Vorweltriliches*). Heidegger no logra transmitirnos con precisión qué es algo, lo que sería lo iniciante de lo inicial que se entrelaza en “mundo”. Pero es algo que se da⁴⁴, y es la

⁴¹ *Ibid.*, X, 6, 10.

⁴² AuN., 80-81; t. 48.

⁴³ *Conf.*, X, 20, 29.

⁴⁴ G. A., 56/57, pp. 63, 102.

raíz del pasmo admirativo: ¡Algo *es!* Algún intérprete heideggeriano ha querido ver ahí el transfondo *místico* de su pensamiento⁴⁵. Se nombraría ahí el arranque de sacralidad del ser y sería, por ende, lo que provocaría lo que Heidegger llama en otro lugar: “el pasmo interior que todo misterio lleva en sí”⁴⁶. Parece que ese algo podría verse e interpretarse lo que de otro modo se llama *claro* del ser y que la *Lichtung* lo instaure en mundo. En cualquier caso, la referencia aquí a lo *premundano* queda sin insertarse en la cadena de conceptos fenomenológicos que ayuden a clarificar las arborizaciones de la vida fáctica, que es para lo que, de hecho, se trae a la palabra.

Paralela a la objetivación se da también en Agustín un discurso de axiologización. La vida fáctica siempre está haciéndose; es acontecer histórico. Ese acontecer es dirigido por la cura o preocupación en su modo de ser. Este puede bifurcarse, y ganar más vida o caer en la banalidad de perderse diluyéndose en las objetualidades entificadas. La vida es también *escisión*. Y la cura puede articular la anticipación de modo ruinoso para el ser mismo de la vida. Esa doble posibilidad se da siempre en el corazón de la vida. El modo ruinoso se adelanta y ofrece en lo que Agustín llama *tentaciones*. Al describirlas como tales, Agustín cuida del modo auténtico de la vida, que quiere siempre decir “más vida”. En cambio en las objetualizaciones y en la axiologización, lo heredado y mostrenco, las categorías recibidas le hacen trampa a la experiencia de Agustín. Porque Agustín está en la creencia de que aceptar el *orden* tradicional recibido es “apoyarse en un suelo asegurado”. De ahí la consigna que se da a sí mismo Agustín: *Agnosce ordinem, quaere pacem*, reconoce el orden, busca la paz⁴⁷.

El orden exige que todo se mida y valore o se estime en relación con el *Summum bonum*, en que termina axiologicamente el Dios buscado. De la aceptación de ese orden se suceden inmediatamente la construcciones de las “escalas de valores”. Hasta la vida adquiere *su* valor por el modo en que se atenga y custodie la jerarquización dada de valores en la ejecución de la vida. Manteniendo esa jerarquía y cuidando de ponerla en práctica advine para el alma la paz.

Pero para Heidegger, con esa axiologización, se ha ido al garete todo el discurrir existencial de Agustín, basado en la problematicidad del yo mismo y en la esencia del amor. Lo que se efectúa con ello en Agustín es un huir a escaparse (*zu fliehen*) de lo ineludible y existencialmente fáctico⁴⁸.

⁴⁵ R. Safranski: *Heidegger. Un Maestro de Alemania*, o. c., 135-136. Edic. Alemana, 131, 132.

⁴⁶ G. A., 29/30. *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (1929-1930), 244. Cfr. R. Safranski, o.c., 135-136.

⁴⁷ *Enarrationes in Ps.*, CXLIII, 6.

⁴⁸ AuN., 265; t. 164

En todo el tratamiento de la temática agustiniana, se diría que Heidegger ha mantenido una actitud fría, seca, distante, a la vez que respetuosa y hasta afectivamente cercana. Aquí se dispara su alergia hacia todo lo que suena o apunte a la axiología y teoría de los valores. Es evidente que, más allá de la crítica a Agustín, se ataca a interpretaciones entonces actuales, v. g. a Scheler, que se cita expresamente, pero también a otros autores no citados, pero que recurrían para entender a Agustín, a su famoso "ordo amoris"....

Traslado únicamente algunos textos en los que se puede comprobar ese estado de ánimo, de crítica y desdén. De guiarse por ese *quid pro quo* normal y explicable de Agustín, que era precisamente lo que Heidegger quería destruir y desmontar para adueñarse de la verdad de su experiencia, salía un Agustín totalmente opuesto al Agustín heideggeriano, que el mismo Heidegger había ido tan amorosamente configurando o delatando. (Se debe recordar que en lo más usual de la teoría de los valores era la distinción entre "ser" y "valor": los valores no *son* sino que *valen*. Para Heidegger esto remitía a un desgajamiento del ser, a un vacío relleno flatulentamente con palabrería supuestamente intelectual, con jerga o terminología de culturalismo "metafísico", con visos lamentables, además, de falsa religiosidad).

"En la comprensión de la facticidad, de su problematicidad (*Fragwürdigkeit*) y de la *ejecución de lo problemático*, sale a la luz lo funesto e inadecuado a la existencia de la axiologización. (Y precisamente en Agustín está intensamente presente. Lo que hay que deshaderir es precisamente lo que Scheler conserva, es decir, que no comprende el problema con la suficiente claridad).

Pero aquí no queda en general ni el menor rastro (*Spur*) del sentido auténtico de la ejecución del amor.

Lo que precisamente importa es confrontarse de modo radical constante con lo fáctico, y no huir. *Tengo* precisamente que *tenerlo* para acceder a la existencia.

Pero este *tener* quiere decir precisamente *vivir-ahí* (*darin leben*), no ceder, pero tampoco superar cómodamente por la vía de la axiologización".

.....

"Mediante la axiologización... la genuina preocupación (*Berkümmern*) es desfigurada y vista como cálculo camuflado (*versteckte Berechnung?*). El acento del sentido y el origen de la explicación no radican aquí en la ejecución genuina e histórica"⁴⁹.

.....

⁴⁹ *Ibid.*, 262; t. 160.

“El amor en el mundo compartido debe ayudar al otro, al que se ama, en la existencia, para que acceda a sí mismo.

El amor genuino de Dios tiene el sentido de querer hacer a Dios accesible como alguien que existe en un sentido absoluto (*in cinem absoluten Sinn*). Esta es la mayor dificultad de la vida.

El problema de la consideración fenomenológica de los “actos emocionales” en le marco del esquema de los nexos y la ordenación jerárquica de los valores (*rangordnung*) es un contrasentido (*ist widersinnig*). El problema del amor debe ser sacado del ámbito axiológico”⁵⁰.

Vistos de un modo general, los intentos de Agustín de “objetualizar” a Dios (“Dios-luz, amor, sumo bien, sustancia inmutable, belleza suma) no se puede aceptar más que como una *determinación* en que “se muestran los diferentes modos de acceso y diferentes modos, *dentro del acceso*; de explicar *después* lo experimentado en el acceso”. Heidegger constata que los datos de esa determinación son tomados de ámbitos distintos. En canto a los modos de formular los *medios de explicación*, algunos “se clarifican a sí mismos, o lo que es igual surgen en un comienzo nuevo de la propia experiencia”. Esos son los que se pueden llamar *originarios*. Y hay que discernirlos en cada caso. Pero cuando los modos de explicación se toman o mantienen en el “marco tradicional”, quiebran o desfiguran los modos de acceso, desprendiéndolos del nexo de la ejecución actual, en la facticidad del experimentar mismo”.

Por eso concluye Heidegger, como ya dijimos, que “globalmente considerada, la *explicación* de la experiencia de Dios es, con todo, en Agustín específicamente “griega” (en el sentido en que lo es también toda nuestra filosofía)”. Esa es la razón de que, ya desde un principio haya que mostrar atención a esas dos dimensiones de experiencia y explicación. Y de entrada mirar ya toda explicación en vistas a la “destrucción”o desmontaje⁵¹. Pero el análisis fenomenológico de esta bidimensionalidad de la literalidad cifrada, herida, o fácilmente desorientadora o camufladora, no es más que un caso en la Historia de la Filosofía occidental. Porque ese hecho se da en todo el itinerario que recorre esa Historia. Quizá las expresiones duras se suavicen, hasta que “destrucción” y “desmontaje” se truequen en “superación”. Pero la posición permanente del pensamiento de Heidegger, queda aquí ya, en este experimento agustiniano, afirmada y segura para siempre.

Pero ¿no habrá algún indicio o resquicio por el que podamos vislumbrar que Agustín tomó conciencia alguna vez de que él mismo se hacía “trampa” a sí mismo? Y, dado el caso, ¿podría Agustín desinteriorizarse de toda su

⁵⁰ *Ibid.*, 292: “Das Problem der Liebe muss aus dem “axiologische” Gebit herausgenommen werden”.

⁵¹ AuN., 292; t. 201.

procedencia? Obviamente, no. De ahí la singularidad especial y el peso reflexivo que merece una lectura, discutible o no, como la que hace Heidegger de Agustín.

III. “COGITARE DIVINA”

Se da ciertamente en S. Agustín una acentuación singular de la inmanencia de Dios en el mundo. La razón fundamental y última de esa inmanencia, Agustín la ve y afirma por la teoría de la creación: Dios no creó lo existente y se fue, sino que de El (*non enim fecit haec atque abiit, sed ex illo in illo sunt*)⁵² Dios mantiene su existencia en el mundo. La profundización en la noción de creación hace que Agustín repita y apele al hecho de esta presencia en una multitud innumerable de textos⁵³. Es una presencia constituyente, que Agustín llama “fabricatoriam” (De Civit. Dei, XII, 25). Como dirá después el Maestro Eckhart, *la palabra creadora sigue pronunciándose...*⁵⁴. En el mundo sigue latiendo la fuerza que lo hizo y hace ser. Es, pues, un mundo divinizado. Y esto es el meollo de la doctrina tradicional cristiana que se formula en la *continuata creativo*. Por ella, el mundo es, y debe verse como, un mundo sacralizado⁵⁵.

Esto no contradice en nada la trascendencia, sino que la supone. En esta tensión polar de trascendencia-inmanencia, se mantiene siempre el pensamiento de Agustín: ¡Deus semper maior!⁵⁶. De ahí las conocidas expresiones con que se refiere an frecuentemente: “Deus interior omni re” et “exterior omni re”⁵⁷; “interior intimo meo et superior sumo meo”⁵⁸; *internum aeternum*⁵⁹, etc., etc.

Quién hace estas constataciones es el hombre, en el caso el hombre Agustín: el que se ha encontrado que es para sí mismo un problema: *mihi quaestio factus*, que hasta el alma es angosta para abarse a sí misma, y que su

⁵² *Conf.*, IV, 12, 18.

⁵³ Véanse en mi libro *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*, Madrid, 1958, cc. I y II (pp. 15-89).

⁵⁴ Cfr. R. Flórez: *El hombre, mansión y palabra*, Madrid, 1997, II, 2, pp. 68-93.

⁵⁵ Esa sacralidad es reiteradamente dicha y experimentada por los místicos cristianos y de modo poético, audaz y genial por San Juan de la Cruz, en su Cántico espiritual en versos que todos conocemos.

⁵⁶ Insiste acertadamente en este polo de las afirmaciones de Agustín de modo relevante, E. Przywara, o. c., nota 36.

⁵⁷ *De Genesi ad Litt.*, VIII, 26, 48.

⁵⁸ *Conf.*, III, 4, 11.

⁵⁹ *De vera Rel.*, XX, 38. Articulación de esos textos, en F. Flórez: *Presencia de la verdad. De la experiencia a la doctrina en el pensamiento agustiniano*. Madrid, 1971, pp. 252-267.

propia vida es constante escisión (*Defluxio*). Primer imperativo previo: encontrarse y conocerse a sí mismo. Segundo imperativo previo: interiorización: *Noli foras ire...* Tercer imperativo ya ejecutivo: unificar la vida en la dirección adecuada para realizar el poder ser en sí mismo por el que pueda acceder a Dios. Esa ha de ser la labor de la auténtica cura, cuidado o preocupación. No se trata de un ascender a mundos supracelestes o lejanos, se trata de un descender para ascender a Dios: *Descendite ut ascendatis ad Deum*⁶⁰. La primacía o acaso el camino único para acceder a la experiencia de Dios es siempre “el intramundo del sí mismo”. La consigna es la que propusiera el recién convertido Agustín en los Soliloquios: *Noverim me, noverim Te, conózcame a me y conozcate a Ti*⁶¹.

Este es el contexto en que ha de situarse la lectura de Heidegger. A la más audaz expresión a que llega a Agustín es esta: *aliquid super animam esse sentio Deum meum*, siento a Dios como algo que está por encima de mi alma⁶². Y en el proceso se insiste en que hay que partir de que “sobre mi alma esta la casa de mi Dios” y, por ende, “por la misma alma subiré a Él, “heme aquí ascendiendo por mi alma hacia Ti”⁶³.

Pero estas consecuencias explicativas y doctrinales ya caen fuera del núcleo al que intenta ceñirse aquí Heidegger. Ese núcleo ha de obtenerse como lo subyacente a todas estas *deducciones* agustinianas proveniente de la noción no de la creación, y debe determinarse por el paso atrás hacia el suelo nutricio y natal de los mismos que se conexiona con sentido a la sola y anterior experiencia de la vida fáctica. ¿Se encuentra ya ahí, y en el mismo Agustín ese Dios buscado?

Como vimos al hablar de la axiologización, Heidegger recurre a un texto amplio y diáfano de Agustín no tomado de las Confesiones: el *agnosce ordinem* atente al orden. También en este caso, para ubicar en su base la búsqueda de Dios o en dónde ha de habérselas Agustín para su deseado hallazgo, Heidegger recurre a otro texto fuera de las Confesiones, y lo encuentra, con feliz suerte, en el bello sermón 53.

En ese sermón, Agustín estampa una frase requisitoria e imperativa: *Coge cor tuum cogitare divina*: “Obliga a tu corazón a pensar lo divino”⁶⁴. No le des descanso.

⁶⁰ *Conf.*, IV, 12, 19.

⁶¹ *Enarrationes in Ps.*, 41, 1 y 9.

⁶² *Enarrationes in Ps.*, 41, 1 y 9.

⁶³ *Conf.*, X, 7, 11 y 23.

⁶⁴ Sermón 53, 11, 12.- Esta parte de exposición está tomada de las notas de clase de Oskar Becker, que el editor alemán concede la misma fiabilidad que a los enrevesados esbozos de Heidegger. Desde luego están más redactadas y son más “legibles” que la escritura, previa a las clases, dejada por Heidegger. En cualquier caso se debe conocer este detalle.

Y, ya en el primer encaramiento con el texto, Heidegger añade estas precisiones fenomenológicas:

“(Nada más errado que interpretar esto en clave subjetivista. Se trata de las condiciones de acceso a Dios. Dios no es hecho (*Gott wird nicht gemacht*), sino que el sí-mismo se hace con la condición de ejecución de la experiencia de Dios (*der Erfahrung Gottes*). En la preocupación por la vida de uno mismo Dios está ahí. Dios como objeto (*als Gegenstand*) en el sentido de la *facies cordis* (rostro del corazón) actúa y deja sentir sus efectos en la vida genuina (*eigentlichen*) del hombre). Excluye cuantas cosas corporales “similares” puedan de una u otra manera salirle al encuentro al que piensa así”⁶⁵.

Texto sin duda audaz y extraño, pero que no hace más que recoger otros excursus que se habían hecho en los análisis de las frases de las Confesiones, como “deleitarse”, “gozo de la verdad”, “recordarte”, etc⁶⁶.

Merece destacarse la frase rotunda: “Dios está ahí, en la preocupación por la propia vida” (*In der Bemühung um das selbstliche Leben ist Gott da*). La palabra *Bemühung* significa también esfuerzo, incomodidad, molestia, solicitud..., en fin, todo lo que pueda referirse al trajín, gozoso y/o doloroso de la vida. Es el quehacer en todos los entresijos del mundo del sí mismo. Es lo que está *en el ser* de la vida fáctica: lo originante y lo originario, más atrás de lo cual no podemos ir. Es lo nuevo constante e inaplazable de la vida, lo sorprendente, lo inasible. Eso es lo que Heidegger, en textos y contextos posteriores llamará *lo sagrado* del ser. Lo que experimentamos es un atisbo germinal hacia lo que pueda denominarse Dios. Porque el Dios configurado como supuesto “objeto” no es aquí, otra cosa que ese espejamiento en el rostro del corazón. En realidad no es objeto alguno, sino un sustentáculo especular que al pensamiento se le ofrece y oculta y destella como abismo.

¿Podiera ser esto una traducción de lo que Agustín dice de su Dios: *presentísimo y secretísimo*?⁶⁷.

Posiblemente una de las razones motivadoras para la elección de este texto, haya sido en Heidegger la contundencia y determinaciones de Agustín en ir despachando y rechazando todas las posibles representaciones que se le podían ofrecer como objetualizaciones de Dios. Heidegger entresaca de ese sermón 53, las frases más relevantes que Agustín pone para ir diciendo: “No; eso no es”.

⁶⁵ AuN., 289; t. 196-197.

⁶⁶ Son los “modos de acceso” que en la edición de G. A. están, como tales, en p. 202 en nota 4, a pie de página.

⁶⁷ *Conf.*, I, 4, 1.

Quizá pueda ayudar a comprender el cuidado de la selección de frases y su alcance indicando algunos datos de ese Sermón 53, sin duda uno de los más genuinamente propios del genio discursivo, vitalista e íntimo del retórico Agustín. El tema general del mismo son nada menos que *Las Bienaventuranzas*. Se percibe una larga y serena meditación previa del tema y el convencimiento de que en él se sintetizaba todo lo que se exige del hombre para que pueda entender algo del decir acerca de Dios.

La frase citada esta ya en el apartado 12 de los editores que le han puesto adelantado el subtítulo de “A Dios no se le puede imaginar como algo corporal”. Pero no se puede pasar por alto la larga reflexión y puntualizaciones que le preceden: El hombre es un mendigo de Dios; Dios es el fin de nuestro amor; buscarle con el corazón es buscarle como se debe (*bene requiris, quia corde requiris*); el hombre es templo y trono de Dios... pero todo esto sólo lo pueden ver los limpios de corazón. Hay que limpiar los ojos por la fe y la esperanza; pero estas sólo actúan si van movidas por la dilección, el grado más elevado y puro del amor.

Sobre este trasfondo de alusiones, ampliamente explicitadas y reiteradas por Agustín viene el texto del *cogitare divina*:

“Con tanto discursar y aducir testimonios de la Escritura... ¿qué hemos hecho sino que lo que veremos después cara a cara, ahora sólo lo podemos ver como reflejo y enigma (*per speculum in aenigmate*)? No mires a tu rostro. Piensa en el rostro del corazón (*Faciem cordis cogita*). Obliga a tu corazón a pensar *lo divino*, empújale, estímúlate; rechaza toda imagen similar a lo corporal. Ya que no puedes decir: Esto es, dí por lo menos: Esto no es. ¿Cuándo podrás decir “esto es Dios”? Ni siquiera cuando lo vieras lo podrías decir, porque es *inefable*. Si las palabras son inefables, ¿cómo será Aquel de quien son? Piensas tú en Dios y tal vez te imaginas una figura humana de grandor admirable y vastísimo. Hela ahí, ante los ojos de tu pensamiento... En alguna parte le has fijado el entorno... Necio y carnal pensamiento ¿qué haces? Te has forjado una grande mole, tanto más grande cuanto más digno de honor te figuraste a Dios. Pues mira, ¿no puede venir otro que le añade un codo y ya lo hace mayor?⁶⁸.

Esta conclusión es la parte negativa del discurso de la búsqueda. La parte positiva y discriminativa del modo de la búsqueda, Agustín la formula así: Busca en tí lo que voy a decirte (*In te attende quod dico*).

Como en la *simbólica de la Cruz* hay cuatro dimensiones, también las hay en el hombre interior. Hay que volver los ojos al rostro del corazón (*faciem cordis*) donde Dios habla interiormente (*Intus est cui loquitur Deus*).

⁶⁸ *Serm.*, 53, n^o, 12. En la edición bilingüe de BAC, vol. VII, pp. 278-281.

Las dimensiones del hombre interior son: anchura, longitud, altura y profundidad. La anchura consiste en las buenas obras; la longitud en la constancia y perseverancia en hacerlas; la altura es la expectación de las recompensas celestes; pero careces de altura si buscas recompensas terrenas. Y ¿la hondura? (*Attende profundum*). La hondura es la gracia de Dios en lo oculto de su voluntad⁶⁹.

¿Cuál es el comentario de Heidegger a todo este discurso íntimo, fluido, ilativo y lírico de Agustín? La frase unitiva y decisiva para Heidegger es: “Compréndelo todo *en tí* (*Verstehe alles in te*). Pero, al abarcar el conjunto, Heidegger tiene que hacer algunas precisiones en la línea de siempre: experiencia y explicación:

“La idea del *mundare* (purificar) como condición del acceso está ya presente en los primeros escritos filosóficos de Agustín; una idea platónica que en Plotino viene relacionada con la idea de ascesis. El *mundare* se ejecuta mediante la *fides christiana* (no la demoníaca). Fides es un nexo de ejecución de confianza y amor; la actitud de expectativa tiene que estar ya ahí. Toda posible cosificación metafísico-cósmica del concepto de Dios, también como concepto irracional, ha de ser rechazada. De la *facies cordis* (interioridad) tiene que apropiarse uno mismo. Dios estará presente en el hombre interior cuando hayamos comprendido lo que podría querer decir ancho, largo, altura y profundidad..., y con ello la infinitud de Dios para el pensamiento del corazón. Busca ne tí mismo cuando digo: “Extensión”. ¡No saltes con tu fantasía a los espacios del mundo, anchos pero abarcables!, ¡Compréndelo todo *in te!* *Latitudo*= riqueza, abundancia en obras buenas; *longitudo*= constancia y perseverancia; *alattitudo*= expectación de lo que hay por encima de tí (*was über dir liegt*); *profundum*= la gracia de Dios. Todo esto no deber ser entendido como un simbolismo objetivo. Tiene, por el contrario, que ser allegado al sentido de ejecución de la vida interior”⁷⁰

Hay en este párrafo algunas alusiones que convendría explicitar. En primer lugar, la *fides* se interpreta como “confianza” en el sentido de la “fidelidad” de Lutero, como Heidegger lo hará poco más adelante. Apartar expresamente el concepto de Dios de lo “irracional” es una indirecta a lo numinoso de Otto, como también lo hará constar como crítica directa al hablar expresamente del tema: “Hay que evitar y combatir el injerto de lo irracional en lo racional”⁷¹.

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 282-283.

⁷⁰ AuN., 290; t. 198.

⁷¹ G. A., 60, 3. *Die philosophische Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, 333. Heidegger critica a los que seguían el esquema de Otto sobre *Lo Santo*, cuya raíz se pone en lo numinoso.

¿Queda así explicada la afirmación que citamos antes de que en el “cogitare divina” en modo alguno se trata de que “Dios sea hecho, sino que el sí mismo se hace con la condición de ejecución de la experiencia de Dios”?

La literalidad de Agustín, no sólo ahí sino en otras muchas expresiones (v. g. *mecum eras et tecum non eram*)⁷², pueden dar buen pie a la explicación heideggeriana. Dios se experimenta como presencia en el quehacer “preocupado” de la vida fáctica; pero la razón de esa presencia en Agustín se da en función de aplicar la noción de creación, por donde nace y existe la sacralización de la vida y el mundo, tanto del sí mismo como del mundo compartido. Pero Heidegger no considera en modo alguno esa procedencia de lo sacro, es más, la rechaza de modo rotundo, dado que la noción de creación viene montada sobre el concepto griego del ser como “lo que está ante la vista”. Crear es un producir: el ser-creado es una producción, que supone una doble objetualización: la del ser y la de Dios. Objetualizados teoréticamente quedan ya fuera de la vida y, naturalmente, fuera del mundo del sí mismo. La explicación de la experiencia, se aleja y quiebra la experiencia misma, como infiltración extraña a esa experiencia. Con la afirmación de “compréndelo todo en ti” Heidegger apunta, repetimos, a un vuelco total de la explicación de Agustín. Lo divino está en la textura misma de la vida, y por eso es experienciable. Como experienciable no es ningún “objeto”; sólo puede verse su revelabilidad en el pensamiento y por el pensamiento, acuciado por la cura y estructurado con las virtualidades fácticas que se llaman fe (repetimos, la “fiducia” del joven Lutero), esperanza como expectativa y amor como gravitación de la vida. (*Amor=pondus*, no axiologizado). A la vez que se desmonta la explicación de Agustín, Heidegger construye la que estima únicamente accesible como vía de la manifestación de lo divino inmanente. Aquí Heidegger está haciendo “apuntes”. Recordemos la queja de que “todavía nos faltan conceptos fenomenológicos”. Hay, sin duda, algo incontrovertible: que algo es dado en absoluto, sin nulificación posible. Es lo originario o inicial. Cuando se afine el concepto fenomenológico de ese innegable inmediato que se da en la experiencia, a ese originario se le llamará *lo santo*, o también *lo divino* o lo salvador. A “pensar lo divino” vamos catapultados desde y por la experiencia de la problematicidad y enigmaticidad del mundo del sí-mismo.

Poco a poco Heidegger va abandonando la denominación de la “vida

Se debe romper la dualidad “racional-irracional” al hablar del tema. Porque se trata de algo previo que es la experiencia, el acto ejecutivo de la misma. Al final de este estudio Heidegger pone la frase de Santa Teresa, de *Las Moradas* sobre la experiencia de Dios, lo religioso y lo santo, que es en realidad “inexplicable”. Dice la Santa: “Es bien dificultoso lo que quería daros a entender, si no hay experiencia”. Heidegger anota como “Exigencia”: “tener siempre a la vista lo más interior y el conjunto del Castillo, no el mero sucederse y ensamblarse de las habitaciones. Visión total y comprensiva” (p. 337; t. 255).

⁷² *Conf.*, X, 27, 38.

fáctica” por la más sencilla y abarcadora de “ser”. En la parte final de la última lección Heidegger recurre a la conexión que Agustín establece del hombre con el dogma de la Trinidad. Remite al tratado agustiniano *De Trinitate* y a dos lugares importantes de *La Ciudad de Dios* (XI, 26; XI, 28). En la síntesis de la exégesis que nos ofrece (puro reclamo, como para dar que pensar) parecería que la dirección a la que aquí se apunta sería que para pensar lo divino o bien experimentar la divinidad no objetivable, habría de pasarse o basarse en el previo y obligado *amor al ser*.

“Encontramos en nosotros mismos una imagen de aquella máxima Trinidad, puesto que:

- 1) *Sumus: somos (esse)*.
- 2) *Sabemos* de nosotros como tales (*nosse*).
- 3) *Amamos* el conocimiento del ser propio (*amare*).

Estas son las determinaciones del genuino ser del sí-mismo... (en las tres verdades apuntadas no nos turba falsedad ni verosimilitud alguna). No son objetos, sino que -sin el juego turbulento de la fantasía- es el ser que me es más cierto, sabiendo como sé, y porque lo sé, que lo amo. Es cierto, por tanto: 1) que el ser es amado, 2) que el *nosse* (conocer) es amado, 3) que el propio amor por el que amamos (*ipse amor quo amamus*) es amado por nosotros”⁷³.

Como inserciones de referencia histórica, Heidegger hace hincapié en que esta autocerteza del *cogito* agustiniano es “aguado” después por el *cogito* cartesiano. Agustín parte del *sum*, mientras que Descartes parte de la *cogitatio*, certeza ficticia al no verla anclada, como es en verdad, anclada en el ser. No hay que partir de “arriba” (Dios creador), sino de “abajo”: de lo que origina la experiencia, de lo que hay *tras* el fenómeno descrito.

IV. DINTORNOS

Sería ilusorio intentar sacar conclusiones fijas y definitivas de este trabajoso estudio por el que Heidegger intenta averiguar lo que subyace de asumible y de desmontable en Agustín. ¿Cuál era el límite real de deslindamiento entre experiencia humana y experiencia del creyente? ¿Cuál era además el bordeamiento humano que fijaba, en esos agitados momentos, las creencias mismas y personales de Heidegger? Todo ejercicio hermenéutico envuelve e interioriza en él al hermeneuta mismo. ¿Cuál era el modo de encontrarse Heidegger a sí mismo, cuál era su *Befindlichkeit*? Las etiquetas de “no católico”, “luterano no ortodoxo”, incluso los posteriores de “ateo”, nunca han sido afirma-

⁷³ AuN., 298; t. 209.

das por Heidegger e incluso la última expresamente rechazada. “Oficialmente” Heidegger siempre se apuntaba como católico. Desde el rechazo del “sistema del catolicismo” (1919) Heidegger continúa su crisis espiritual, oculta y callada, hasta entrar en la vorágine de “nuevo orden”, para él “pedagógico-político”. Su éxito como extraordinario conocedor de la problemática religioso-cristiana en el tiempo de Profesor contratado de Magburgo, su amistad con Bultmann y su círculo, no delatan más que su profunda formación en el tiempo de sus estudios y corto profesorado como “católico”. Es en función de ella, en un ambiente, preponderantemente, no católico, como Magburgo, cuando ya comenzará a considerársele como “el rey secreto de la filosofía”. Pero tendrá que escribir “Ser y Tiempo” y volver a Friburgo, ya como titular y sucesor de la Cátedra de Husserl, para que ese epíteto de “rey de la filosofía” se consolide. Con el desengaño de su fracaso del Rectorado, la crisis religiosa oculta volverá a pasar a un primer plano de su pensamiento. Según confiesa a Jaspers el 1 de julio de 1935, a la vez que tiene que meditar sobre las razones de su fracaso como rector, tiene también que hacer *un ajuste de cuentas* “con la fe de sus orígenes”, que es una de las espinas clavadas en su pecho. De ese “ajuste de cuentas” nacerán secretamente, y para él solo, los *Beiträge zur Philosophie* (1936-1938). Aunque retomando con múltiples variantes posteriores, los temas esbozados y trabajados en los *Beiträge*, el avance de sus hallazgos en la temática y preocupaciones religiosas, no pasarán nunca el umbral alcanzado en esas secretas *contribuciones a la Filosofía*.

Ahora estamos en 1921, cuando escribe y medita leyendo a San Agustín. No es descabellada la hipótesis de que, al buscar ahí apoyos y datos para su camino de futuro, como pensador, buscara también con ello el clarificarse su propia situación en referencia al pensamiento acerca de Dios.

Heidegger es marcadamente parco en hablar de sus problemas personales, especialmente en lo que eran sus “vivencias” religiosas. Pero siempre mantendrá que la Vida es un don, una dádiva. En una carta a Elisabeth Boehmann en mayo de 1919, le subraya “el misterio del carácter de dádiva de toda vida” (*Geheimnis und Gnadencharakter alles Leben*). Y en el punto relacionable con el mundo del yo-mismo agustiniano diría:

“Y en los momentos en que nos experimentamos inmediatamente a nosotros mismos, y percibimos a la vez la dirección a la que pertenecemos al vivir, no podemos limitarnos a constatar lo que hemos visto con claridad, tomando simplemente un protocolo, como si eso se hallara fuera de nosotros en forma de un mero objeto, sino que, por el contrario, el poseerse a sí mismo comprendiendo sólo es auténtico si es algo verdaderamente vivido, o sea, si es a la vez un ser”⁷⁴.

⁷⁴ Cfr. R. Safranski, o. c., P. 112; t. 118.

La vida reflexionada es también epifanía del misterio como algo en que estamos ya aprehendidos. Ese estar aprehendidos es lo que confiere al yo mismo su carácter singular de problematicidad y enigmaticidad. Es preciso asumirlo como ser que realiza la donación previa y agraciada de nuestro auténtico “poder ser”.

En “Ser y tiempo” parece enclaustrar todo ese misterio en la temporalidad esencial del *Dasein*. Es la problemática de insatisfacción que delatará más tarde la *Kehre* o viraje. Las metas de ese viraje es lo que, en su secreta intimidad Heidegger trabajará en los *Beiträge*. Lo que hay que dilucidar no es ya “el tiempo como horizonte del ser”, sino el ser mismo del tiempo o *el tiempo del ser*. Lo originario será el *Acontecimiento*, la pretemporalidad que hace que “se da el tiempo” y “se da el ser”. El misterio, y por tanto, lo sagrado del ser, es el emerger constitutivamente unidos “tiempo y ser”.

En los *Beiträge*, Heidegger había escudriñado a fondo cómo era posible y cuál era la manera de “experimentar” esa sacralidad del ser. Este experimentar se revelaba al pensamiento, al constatar que “El ser (*Seyn*) es el estremecimiento del divinizar” (*Das Seyn ist die Erzitterung des Götterms*)⁷⁵. En realidad ese estremecimiento venía del habla de lo divino del ser. Y de ahí, Heidegger intenta, o cree entonces, aclararse a sí mismo, al interiorizar ese revelarse del ser como “el divinizar del dios de los dioses” (*Götterung des Gottes der Götter*)⁷⁶. Más tarde parece abandonar esa terminología, pero de hecho busca esa misma cima de pensamiento por otros caminos. Es lo que hace al ocuparse de lo sagrado en la poesía de Hölderlin. Hölderlin es el poeta del poetizar. Cuando Heidegger comente el verso de Hölderlin “poéticamente habita el hombre”, parece asentir a la formulación de que “habitar poéticamente” significa “estar en presencia de los dioses”⁷⁷. Esos dioses son los “divinos” del *Geviert* que se dan conjuntamente con la tierra, el cielo y

⁷⁵ *Beiträge zu Philosophie* en G. A., 65, Como es sabido esta obra, escrita, como dijimos, entre 1936-1938, se publicó en ese volumen de la G. A. en 1989. El subtítulo esencial es (*Vom Ereignis*). Al aislar ahí esas frases, para que resalte su contenido en el tema tratado, es preciso no perder de vista el contexto donde todo queda remitido al *Ereignis*. Puestas ya en el inicio y propósito de los *Beiträge* tratan de encontrar, aclarar y nombrar, en realidad “el otro comienzo del pensar” (*der andere Anfang des Denkens*). El párrafo literal dice así: “Somit vermögen die “Beiträge” obzwar sie schon und nur vom Wesen des Seyns, d. i. vom Er-eingis sagen... Wenn einstmals dieses gelingt. Dann wird jenes Wesen des Seyns in seiner Erzitterung das Gefüge des denkerischen Werkes selbst bestimmen. Diese Erzitterung erstarkt dann zur Macht der gelösten Milde einer Innigkeit jener Götterung des Gottes der Götter, aus der Zuweisung des Da-seis an das Seyn, als der Wahrheitsgründung für dieses, sich ereignet”. Todos los esfuerzos meditativos de los *Beiträge* quedan “pendientes” de ese último tope del acontecimiento. La primera frase citada pertenece a la p. 239. La segunda y la de esta nota a la p. 4.

⁷⁶ *Ibid.*, 4.

⁷⁷ *Erleuterungen z. Hölderlins D.*, 39: Dichterisches Wohnen ist.. In Gegenwart der Götter stehen.

los mortales, según el comentario del “Construir, habitar, pensar”⁷⁸. Son la presencialización en el ser del mundo del “Dios de los dioses”. Según la Historia del ser, los “dioses” son manifestaciones histórico-culturales de la divinidad. Si no se ve tras ellos esa divinidad son dioses sustitutivos, pasajeros y, a lo sumo, anunciadores del “último Dios”, también anunciado por Hördelin y comentado por Heidegger. “Último” no quiere decir el final de una serie, sino igualmente el “primero” y el único “Dios divino”. Es el dios siempre de la inmediata cercanía, y, sin embargo difícil de aprehender⁷⁹.

“El pensador dice el ser. El poeta nombra lo sagrado”⁸⁰. Además “todo poetizar... de lo poético es en el fondo un pensar”⁸¹.

Ese Dios divino (*göttlicher Gott*), es al que Heidegger apunta y quisiera siempre referirse; pero que sólo podemos presentir en el enigma de su misterio. Ese es lo que de divino tienen, como legítimas, todas las Religiones positivizadas e históricas. Pero hay que andar con mucho tiento y, cuidado, discernimiento y temblor. Porque en la “culturización” de ese “Dios divino”⁸², puede darse también el enmascaramiento de la verdadera divinidad. Puede llegar a dárseos como un ente más, como un “objeto” y entonces se le desdiviniza. Es siempre, en realidad inasible e inefable. El pensar del ser, sólo puede anhelar su epifanía y estar a la espera devota de la misma.

En definitiva, todas estas elucubraciones y braceos del pensar, no vienen a ser más que comentarios deseosos de un avance de lo que Heidegger ha dejado casi como sentencia definitiva de lo que debe esperarse del pensamiento del ser, y que nos formula ya en la *Carta sobre el Humanismo*: “Sólo a partir de la verdad del ser puede pensarse la esencia de lo sagrado. Sólo a partir de la esencia de lo sagrado puede pensarse la esencia de la divinidad. Sólo a partir de la esencia de la divinidad puede pensarse y decirse lo que deba designar la palabra de “Dios”⁸³. Esta “sentencia” debe unirse, para

⁷⁸ VuA, 139-156.

⁷⁹ *Erleuterungen z. H. D.*, o. c., 21: Nah ist -und schwer zu fassen Der Gott.

⁸⁰ *Nchwort zu “Was isy Metaphysik?”*, *Wegmarken*, 312.

⁸¹ *Der Spruch des Anaximander en Holzwege*, 329.

⁸² Esa expresión, el “Dios divino”, bordea y puede verse como subyacente en muchos de los comentarios a Hölderlin, en Nietzsche y también en los *Beiträge*. Pero de una manera polarizada y literal como contrapunto al Dios de la Onto-teo-logía, como constitución de la Metafísica. Entre otras, la Metafísica nombra a Dios como *Causa sui*. Y Heidegger comenta en *Identität und Differenz*: “Así reza el nombre que conviene al Dios de la filosofía. A ese Dios, el hombre no puede adorarle, ni ofrecerle sacrificios... En consecuencia, tal vez el pensar sin Dios (*gott-lose Denken*) que se ve obligado a abandonar el Dios de la filosofía, al Dios *Causa sui*, se encuentre más próximo al Dios divino (*dem göttlichen Gott*). Pero esto sólo quiere decir aquí que tiene más libertad de la que la onto-teo-lógica quería admitir. (*Identidad y Diferencia*, edic. bilingüe, Antropos. Barcelona, 1988, pp. 152-153).

⁸³ *Über den Humanismus* (edic., 1947), p. 37.

nuestro hoy, con las líneas que Heidegger añade en el párrafo siguiente explicando cómo en el mundo actual el pensamiento ha perdido la dimensión de lo santo. “Tal vez lo característico de esta época del mundo estribe en la ausencia de la dimensión de lo que salva (o “gracia”: *Heil*). Tal vez sea esta la única desgracia (*Unheil*). Recuperar esa dimensión olvidada y desatendida es una de las tareas esenciales del pensar heideggeriano. Posiblemente es lo que tiene in mente vago, somero e inexplicativo, al hablar del “cogitare divina” comentándolo desde las palabras literales de Agustín. Apurando los textos, Heidegger ni siquiera citaría técnicamente a gusto el “Dios divino”, sino *lo divino* que puede apuntar al Dios que ha de advenirnos con el pensar, en la preparación de su epifanía. Un Dios con adjetivos, es ya asunto de las Religiones, siempre históricas, y positivizadas en formas culturales diversas. Las Religiones quedarán así relativizadas, sin posibilidades justificadas de cualquier brote o amago de fundamentalismos y fanatismos y quedan, a la vez, absolutizadas, de permanente y obligada vigencia, mientras ostenten y asuman la presencialización de *lo divino*.

Se suele citar con frecuencia la frase llamativa de Heidegger, pronunciada en la entrevista, para su publicación *póstuma*, en *Der Spiegel*: “Sólo un Dios puede aún salvarnos”, pero sin hacer posterior hincapié en las palabras que le siguen: “La única posibilidad de salvación que nos queda la veo en el prepararnos por el pensar y el poetizar para la epifanía del Dios, o para su ausencia en el ocaso; frente a la ausencia de Dios nos hundimos”⁸⁴.

De la alocución en el sepelio de Heidegger, en el cementerio cristiano de su tierra natal, Messkirch, pronunciada por el Dr. Bernhard Welte, amigo de Heidegger, sacerdote católico y profesor de la Universidad de Friburgo, entresaco estos escuetos párrafos que pueden ser una última apreciación aclaratoria global de su pensamiento, en el tema que nos ocupa, mimado de simpatía cristiana:

“Antaño partió él de esta tierra natal de Messkirch. Su pensar conmovió entonces al mundo y el siglo. También aportó luces nuevas, preguntas y aclaraciones a toda la Historia de Occidente. Después de Heidegger vemos la Historia de distinta manera.

Fue siempre un buscador y siempre estuvo en camino... Heidegger entendió siempre el camino como un camino que a él le había sido destinado y señalado”.

⁸⁴ *Der Spiegel*, 31 de mayo de 1976. Véase la traducción castellana en la “Revista de Occidente” (diciembre 1976), 6, p. 12. Y la posterior de Ramón Rodríguez en “La autoafirmación de la Universidad alemana”..., Entrevista del Spiegel”, Tecnos, 1989, pp. 71-72.

Después de aludir a varios escritos de Heidegger sobre la Muerte, la Nada y el Ser, el Dr. Welte interpreta “los divinos” del *Geviert* (es decir, el tema Heideggeriano del Cuadrado del mundo: cielo, tierra, mortales e inmortales o divinos):

“¿Y qué son los Divinos? Son, como aquí se nos dice, “los mensajeros indicadores de la Divinidad (Vorträge und Aufsätze, pp. 150 y 157). Hacen señales desde la región del morir, de la Muerte, de la Nada y del Ser, y el camino del pensar heideggeriano fue al encuentro de esas señales. A ellas se trataba de oír y con estas señales de los Divinos aguardar cara a la epifanía del Dios divino. Hacia ahí estuvo en camino todo el pensamiento de este gran pensador”⁸⁵.

En la Conferencia titulada “La pregunta por la Técnica” terminaba Heidegger diciendo que “cuanto más nos acerquemos al peligro, con mayor claridad empezarán a lucir los caminos que llevan a lo que salva (*ins Rettende*), más intenso será nuestro preguntar”. Y al final esta celebrada frase que hizo estremecer el auditorio⁸⁶. “Porque el preguntar es *la devoción* del pensamiento”.

De esta devoción está transido todo el itinerario inquisitivo de Heidegger. Pero tampoco parece convincente tender a alargarlo más allá.

⁸⁵ En “Universitas” (Revista Alemana de Letras, Ciencias y Arte. Edición en Lengua Española). Marzo, 1977, nº. 3, pp. 247-251. No he podido cotejar esta traducción con el original alemán.

⁸⁶ *Die Frage nach der Technik* (VuA, 9-40): “Denn das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens”.

AGNOSTICISMO, ATEÍSMO Y TEÍSMO. EL PROBLEMA DE LAS RELACIONES FE-RAZÓN

Por EUDALDO FORMENT
Universidad de Barcelona

1. EL TEÍSMO CLÁSICO Y MEDIEVAL

En sus inicios la filosofía, el intento racional de encontrar la verdad de toda la realidad, de encontrar su sentido último, fue teísta. El pensamiento griego, desde el principio, afirmó la existencia de Dios. Tales, el primer filósofo propiamente dicho, ya decía, según nos cuenta Aristóteles: “Todo está lleno de dioses”¹. En el teísmo primitivo, no se concebía a Dios como creador, sino como ordenador del mundo, no estableciendo en sus comienzos claramente ni su trascendencia ni incluso su unicidad, que no quedan justificadas racionalmente hasta Platón la primera y hasta Aristóteles la segunda.

El teísmo filosófico clásico coexistió con la religión mitológica griega, porque la filosofía buscaba lo que es la realidad en sí misma y la religión una explicación de la conducta humana, de lo que dirigía la vida del hombre, del llamado “destino”. La explicación filosófica y la religiosa eran compatibles, porque está última se ocupaba principalmente del hombre, pero no de su naturaleza sino de sus aspectos biográficos, que están como individuales fuera de las esencias necesarias y no son, por ello, inteligibles, ni, por tanto, objeto de la filosofía, ciencia racional. Así, por ejemplo, no es el destino el que decide que el hombre tenga que morir, porque la muerte viene dada por la “necesidad” de la naturaleza humana. Si que depende de él cuándo se tiene que morir. Es la circunstancia concreta la que viene determinada por el destino. Un filósofo, por consiguiente, puede estudiar la “necesidad” de la naturaleza y admitir la “necesidad” del destino.

En esta primera situación del teísmo griego, como se indica en la enciclopedia filosófica *Fides et ratio*, al igual que: “La filosofía manifiesta su legítima aspiración a ser un proyecto *autónomo*, que procede de acuerdo con sus propias leyes, sirviéndose de la sola fuerza de la razón. Siendo consciente de

¹ ARISTÓTELES, *De Anima*, I, 5, 411a.

los *límites* debidos a la debilidad congénita de la razón humana, esta aspiración ha de ser sostenida y reforzada”².

Gracias al reconocimiento de la finitud de sus instrumentos racionales, la cultura griega intentó como nota Ratzinger, una especie de “autotrascendencia”³. Puede decirse por ello que, en el mundo griego, como también se advierte en la encíclica: “el empeño filosófico, como búsqueda de la verdad en el ámbito natural, permanece al menos implícitamente abierto a lo sobrenatural”⁴. El teísmo griego no estaba encerrado en sí mismo e incluso desde su propia apertura natural quería alcanzar lo trascendente.

Esta apertura del pensamiento clásico, explica, según Ratzinger: “por qué la predicación cristiana entró en contacto con la filosofía, y no con las religiones. Cuando se intentó esto último, cuando, por ejemplo, se quiso interpretar a Cristo como el verdadero Dionisio, Esculapio o Hércules, tales intentos cayeron rápidamente en desuso. Que no se entrara en contacto con las religiones, sino con la filosofía, tiene que ver con el hecho de que no se canonizó una cultura, sino que se podía entrar a ella por donde había comenzado ella misma a *salir de sí misma*, por donde había iniciado el camino de apertura a la verdad común y había dejado atrás la instalación en lo meramente propio”⁵.

Con el descubrimiento de que Dios trascendente es creador del mundo, el teísmo filosófico se encontró en otra situación superior. Pudo unirse a la religión, no sólo porque no fueran incompatibles, sino porque coincidían en el orden de la verdad. Existía una unidad, entre la razón y la fe, que no implicaba ni confusión ni identificación, y que se expresaba con los términos de “sabiduría cristiana”. En la *Fides et ratio* se representa muy bien esta concepción unitaria de la fe y la razón, con estas palabras iniciales: “La fe y la razón son como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad”⁶. Este teísmo cristiano fue el propio de la Edad Media, que, con Santo Tomás, consiguió la clara determinación la distinción y relación temática y objetiva de sus contenidos racionales y religiosos.

² JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, VI, n. 75.

³ JOSEPH RATZINGER, *Fe, verdad y cultura. Reflexiones a propósito de la encíclica 'Fides et ratio'*, Congreso Internacional sobre la Encíclica "Fides et Ratio", Facultad de Teología de San Dámaso de Madrid, Madrid, 15 de febrero de 2000, n. 2b.

⁴ JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, VI, n. 75.

⁵ JOSEPH RATZINGER, *Fe, verdad y cultura. Reflexiones a propósito de la encíclica 'Fides et ratio'*, op. cit., n. 2b.

⁶ JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, op. cit., Introd.

2. EL PANTEÍSMO MODERNO

En el humanismo renacentista se comenzó a concebir la razón, y, por tanto, la filosofía, como totalmente separada de la religión cristiana. Después con el racionalismo se perdió definitivamente la unidad de la sabiduría cristiana. Aunque se reivindique la independencia de la filosofía, el mantenerse encerrada en sí misma, siguiendo el denominado “principio de inmanencia”, que fue el centro nuclear del racionalismo, que desarrolló la actitud renacentista, lo que hace es limitarse su libertad.

Asimismo, como se indica en la encíclica *Fides et ratio*: “Más que afirmar la justa autonomía del filosofar, dicha filosofía reivindica una autosuficiencia del pensamiento que se demuestra claramente ilegítima. En efecto, rechazar las aportaciones de verdad que derivan de la revelación divina significa cerrar el paso a un conocimiento más profundo de la verdad, dañando la misma filosofía”⁷.

De una filosofía independiente de la revelación cristiana, tanto por su finalidad teórica, el conocimiento de la verdad exclusivamente por la sola razón natural, como por su finalidad práctica, sólo temporal, como se dio en el racionalismo, se pasó a una concepción de la filosofía como alternativa de la fe. En un primer momento, para no perder el sector que la filosofía racionalista había dejado a creencia religiosa, se intentó asumir racionalmente sus contenidos. Esta actitud se revela claramente en el panteísmo, sobre todo el del idealismo alemán.

Esta posición, que se desarrolló en el siglo XIX, la caracterizó muy bien el escritor Robert Hug Benson (1871-1914), en su novela fantástica político-religiosa, *El amo del mundo*, publicada en 1908. Benson, hijo del arzobispo de Canterbury, primado de Inglaterra, y clérigo anglicano, aunque se convirtió al catolicismo en 1903 y fue ordenado sacerdote en Roma, hace decir a uno de los personajes, el diputado Oliver Brand: “El Panteísmo, en todo caso, era lo preferible y la doctrina que en realidad profesaba él mismo. 'Dios', a su entender, era el supremo desenvolvimiento de la vida creada, y su esencia consistía en la Unidad impersonal”.

Unidad que tenía que manifestarse en toda realidad. Consecuentemente: “De consiguiente, el espíritu de rivalidad era la grande herejía que sembraba la discordia entre los hombres, paralizando a la vez todo progreso; ya que este, según él creía, sólo se realizaba fundiéndose el individuo en la familia, la familia en el Estado, el Estado en el continente y el continente en el mundo. Por último el mundo mismo, considerado en cualquier momento de su existencia, no era más que una fase de la vida impersonal”⁸.

⁷ Ibid., VI, n. 75.

⁸ R. H. BENSON, *The lord of the world*, trad. esp. *El amo del mundo* (Trad. de Juan Mateos), Barcelona, Gustavo Gili, 1921, p. 30.

Encontraban una cierta belleza en esta concepción metafísica racional. Oliver y su esposa Mábel creían que: “El mundo (...) vibraba con estremecimientos de vida ardiente que, derramada en efluvios de fecundidad inagotable en la flor, en el animal, en el hombre, formaba un torrente de incontrastable vigor y hermosura, fluyendo sin cesar, en oleadas de un manantial profundo y escondido, y difundiéndose por todos los seres dotados de sensibilidad y movimiento. La poesía de semejante concepción no les parecía menos exquisita, por hallarse al alcance de las inteligencias vulgares; sin duda encerraba también misterios, pero eran misterios que realzaban sus encantos, en vez de desdorarla, porque revelaban nuevas maravillas en cada descubrimiento reservado a las tenaces investigaciones de la ciencia. Hasta los objetos inanimados, el fósil, la corriente eléctrica, los cuerpos celestes repartidos en la inmensidad del espacio, se les antojaban (...) brillantes emanaciones del Espíritu del mundo que daba testimonio de su presencia con el lenguaje elocuente de los seres y fenómenos naturales”. Creían que, con ello, que: “distaban mucho de profesar el grosero y estúpido sensualismo que caracterizaba a los materialismos puros”⁹.

Aunque su posición era conscientemente antiticristiana, porque consideraban que el catolicismo es “la más grotesca y opresora de todas las creencias”¹⁰, sin embargo: “En el fondo volvía a tropezarse aquí con la idea católica, pero despojada del elemento sobrenatural, y dirigida principalmente a establecer una especie de solidaridad entre las diversas fortunas y condiciones mediante el abandono del individualismo por una parte y el del supernalismo por otra. Apelar del Dios inmanente al Dios trascendente, constituía un delito de alta traición a los más sagrados intereses de la humanidad; el Dios trascendente no existía; Dios, en cuanto podía ser conocido, era el hombre y nada más que el hombre”¹¹. Su panteísmo romántico podía considerarse como una transformación del pensamiento cristiano, por la que se le había despojado de todo lo sobrenatural y de su afirmación del hombre como persona, como máxima individualidad, único, irrepetible e insustituible, primacía en perfección y fin de toda la realidad creada.

3. EL ATEÍSMO DE LA MODERNIDAD

Un segundo momento, de esta oposición disyuntiva entre la razón y la fe, se dio en los llamados “humanismos ateos”. El ateísmo o la negación filosófica de la existencia de Dios como Principio universal se presenta como un nuevo

⁹ Ibid., p. 31.

¹⁰ Ibid., p. 30.

¹¹ Ibid., pp. 30-31.

humanismo, porque en el lugar que ocupa Dios se coloca al hombre. El teísmo es remplazado por el antropocentrismo.

En nombre del humanismo, de la afirmación del hombre, no se niega solamente a Dios, sino que se toma posición ante Él, convirtiéndose el teísmo en antiteísmo. La idea Dios se presenta como antitética a la del hombre. Dios el enemigo del hombre. Es preciso negarlo, para que aparezca la verdadera esencia del hombre y se pueda salvaguardar su dignidad y su valor.

Para el ateísmo, Dios no existe y es necesario que así sea para el bien del hombre. De ahí que todos los ateísmos, en sus diferentes formas, como se señala en la encíclica, concibieron: “la fe como nociva y alienante para el desarrollo de la plena racionalidad. No tuvieron reparo en presentarse como nuevas religiones creando la base de proyectos que, en el plano político y social, desembocaron en sistemas totalitarios traumáticos para la humanidad”¹².

En esta “nuevas religiones”, todo lo divino es todo lo humano. Al principio de *El amo del mundo*, una parábola sobre el mundo de principios del XXI, que el autor, a comienzos del siglo XX descubre en el desarrollo de las ideas de entonces de la modernidad, explica un viejo profesor: “El Humanitarismo, contra lo que todo el mundo esperaba, se erige actualmente en una verdadera religión enemiga de lo sobrenatural. Tiene todas las seducciones del panteísmo, se rodea del aparato externo, desarrollando un nuevo ritualismo bajo la inspiración de la francmasonería; posee su credo, que se compendia en el siguiente artículo: Dios es el hombre; y, en suma, nada le falta para ofrecer un alimento positivo a las aspiraciones religiosas de las multitudes. Se remonta a las regiones de lo ideal, y, sin embargo, no impone sacrificios a las facultades superiores”¹³. El teísmo se presenta como completamente racional.

También era optimista, aunque sólo se confiaba en realidades inmanentes al mundo y a lo humano. Generalmente “nuevas” y futuras, que divinizadas se presentaban enfrentadas a algo “antiguo”, considerado siempre como malo. Uno de los protagonistas de *El amo del mundo*, confía en el mismo conocimiento del antropocentrismo. Cree que: “La única condición de progreso, la verdadera Jerusalén que el hombre podía erigirse en el planeta, donde le había cabido en suerte desarrollar el ciclo de su vida, era la paz; no la espada esgrimida por Mahoma, sino la paz basada en los dictámenes de la razón natural, sin las ficticias revelaciones de un orden superior; la paz que dimanaba de saber que el hombre lo era todo, y podía alcanzar la plenitud de su desenvolvimiento sin otro medio que la simpatía y colaboración de sus semejantes”¹⁴.

El elemento redentor, perteneciente al orden de la naturaleza, como el

¹² JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, IV, n. 46.

¹³ R. H. BENSON, *El amo del mundo*, op. cit., p. 13

¹⁴ *Ibid.*, p. 31.

conocimiento, o de la vida social humana, como una clase social o la solidaridad entre las clases, entendidas como constitutivamente buenas, con una entidad positiva, tenía que liberar al hombre de otro elemento “antiguo” y malo. No sin dificultades, porque lo malo del pasado sobrevive y se opone al advenimiento de lo nuevo redentor. Explica Benson, en su novela de denuncia y advertencia del mundo contemporáneo, que: “Tanto Oliver como su esposa, veían en la pasada centuria una época de iluminación, a cuyo influjo iban disipándose, poco a poco, las sombras de las viejas supersticiones e inaugurándose el triunfo de la verdad sobre la tierra. El Espíritu del mundo había celebrado su Pentecostés; el sol había brillado al fin en Occidente”¹⁵.

La dificultad para el éxito de la redención era supervivencia de lo malo antiguo, que se considera siempre vinculado con el teísmo. Piensa por ello, Brand: “Sabido era que la superstición hundía tenazmente sus garras en lo más hondo del espíritu, apoderándose de todas las energías, y, muy en especial, cuando los años comienzan a debilitar el cerebro. El cristianismo, en sentir del escéptico humanitarista, era una creencia salvaje y estúpida; salvaje por la rudeza de sus preceptos y la imposibilidad absurda de sus dogmas; y estúpida, por su sistemática tendencia a contrariar las alegres corrientes de la vida humana. Afortunadamente los tiempos eran adversos para todo género de fantásticos supernaturalismos, y allá andaba entre ellos el de la religión católica arrastrando una vida precaria y lánguida; pero todavía osaba lucir de cuando en cuando sus extravagancias históricas en la catedral de Westminster, donde él mismo había sentido un día náuseas de indignación, al presenciar las ridículas ceremonias y falsas predicaciones con que se alimentaba el fanatismo de gente chocha y semiimbécil”¹⁶.

No obstante, se esperaba y confiaba en esta redención, por ser inmanente en la misma historia humana, que, por su progreso, llevaría una nueva era, en la que el hombre alcanzaría su verdadera madurez en cuanto hombre. Como escribe Benson: “La clave de todo estaba en el glorioso credo del Humanitarismo; el género humano era el verdadero y único Dios que moría y resucitaba diez mil veces al día; que había sucumbido diariamente, aun desde el principio del mundo, asesinado por la superstición y devorado por sus monstruosas aberraciones, pero que al fin resurgía en los tiempos nuevos; no una vez, sino tantas como criaturas regeneradas hacían su entrada en el mundo, iluminado ahora por el Sol de la Verdad”¹⁷. En realidad, el mismo proceso histórico tenía ya un carácter redentor.

¹⁵ Ibid., pp 31-32.

¹⁶ Ibid., pp. 35-36.

¹⁷ Ibid., p. 45.

4. EL AGNOSTICISMO CONTEMPORÁNEO

La actual crisis de la modernidad, con la caída del racionalismo, ha llevado a la desconfianza hacia el mismo ateísmo, con su pretensión explicativa totalizante y segura. Por la tendencia postmoderna de nuestros días, que ha asumido la crisis, el teísmo se ve reemplazado por el agnosticismo. Esta posición respecto a Dios y a la fe, se basa precisamente en el recelo al conocimiento racional. Se considera que está limitado únicamente a la experiencia inmediata de lo sensible y que, por ello, no puede llegar a la realidad metafísica, a lo más profundo y a lo más lejano. No es posible, por tanto, pronunciarse ni afirmativamente, como el teísmo, ni negativamente, como el ateísmo, sobre la existencia y la naturaleza de la Dios.

El agnosticismo ya estuvo presente en Kant, al sostener que el hombre no está capacitado con su razón de traspasar la experiencia sensible. Si se sobrepasan sus límites, el conocimiento carece de valor. No obstante, su agnosticismo no es absoluto. A pesar de que, para Kant, Dios no es alcanzable por la razón pura, la misma razón, en cuanto práctica o determinante de la voluntad, tendrá que aceptarlo, porque, entre otras afirmaciones metafísicas, viene exigido por la moral, que postula su verdad. Dios continúa siendo posible como postulado de la razón práctica.

En la postmodernidad, el agnosticismo es ya completo. El escepticismo general, en que desembocó el racionalismo moderno, es el telón de fondo de la postmodernidad, sobre la que se coloca su proclamación de la incertidumbre, la indeterminación y la inseguridad. Con la “muerte de la razón”, para la postmodernidad “nada es verdad” y “todo vale”. El horizonte postmoderno es así el nihilismo.

Sin embargo, el nihilismo postmoderno no quiere desembocar en la desesperación. No hay que preocuparse, ni dar importancia a la negación o muerte de toda realidad objetiva. Lo postmoderno es lo ligero, lo insubstancial lo trivial, lo inconstante, lo voluble, lo inconsecuente. En definitiva, la evasión y la diversión. La postmodernidad pretende ser: “un nihilismo sin tragedia”¹⁸.

Aunque la postmodernidad se oponga a la modernidad, a sus valores, a su optimismo y a su esperanza redentora imanentista, en un nivel más profundo y fundamental, coincide en la actitud antropocéntrica y la consecuente negación de Dios en el orden práctico, en el vivir de manera indiferente ante Dios, como si Dios no existiera. La postmodernidad puede considerarse como otra versión del antropocentrismo

No se renuncia al antropocentrismo ni tampoco al mismo humanismo autodivinizador del hombre. Puede decirse que en la postmodernidad se

¹⁸CARLOS VALVERDE, *Génesis, estructura y crisis de la modernidad*, Madrid, BAC, 1996, p. 340.

continúa aceptando con palabras de Benson: “El artículo fundamental de las doctrinas humanitarias: 'Dios es el hombre’”¹⁹. Únicamente se abandona el optimismo sobre la bondad y fuerza redentora de lo natural, y se cae en otra posición extrema y deformadora de la realidad como es la del pesimismo extremo, no confesado, en la que se ha perdido toda esperanza.

Permanece la autoafirmación del hombre como sujeto autónomo, como sujeto autodivinizado. Podrían ser dichas en la actualidad las siguientes palabras que Mábel, otro personaje de *El amo del mundo*, dirige a su suegra moribunda: “El reino de Dios ha venido a este mundo, pero ahora ya sabemos quien es ese Dios. Me decíais, hace un instante, que deseabais obtener el perdón de los pecados; pues bien, ya lo tenéis, mejor dicho, lo tenemos todos, porque no existen tales pecados, no existen más que crímenes punibles ante las leyes humanas. Suspiráis, además, por la comunión, creyendo que ella os ha de hacer partícipe de la divinidad, pero no os fijáis en que todos participamos de la divinidad por el mero hecho de ser individuos de la especie humana (...) ¿No os hacéis cargo de que Dios se ha ido del mundo; de que nunca había existido más que en el cerebro de los que creían en Él; de que ha sido siempre, en el transcurso de los siglos, la odiosa pesadilla de la humanidad, y de que ésta ha entrado, al cabo, en el camino de la verdadera vida...?”²⁰.

A la esposa del diputado Brand, como al hombre postmoderno, parecía no preocuparle la muerte, porque: “La muerte misma había perdido su aspecto amenazador y terrible. Al fin y al cabo, ¿no era un fenómeno tan natural como el de nacer? Luego comparaba el individualismo egoísta del cristiano constantemente atormentado por el pensamiento del porvenir en un mundo ficticio, con el libre altruismo de los nuevos creyentes, contentos con que el hombre pudiera vivir y desenvolver sus facultades en el planeta, y gozosos de que el Espíritu del Mundo siguiera triunfando y revelándose en nuevas generaciones, mientras los individuos que hubiesen terminado su misión en la tierra volvían a sepultarse en el depósito inmenso de energía universal”²¹.

Quizá también como en la época postmoderna, en la que tienen tanta influencia los medios de comunicación social, Mábel, tiene sin embargo, una esperanza intrahistórica, en un hombre, un “regenerador de la humanidad”, según el “ideal que ella se había formado, es decir (...) un dios y un hombre, un dios por ser tan humano, y un hombre por ser tan divino”²².

Confiesa que: “En Él cifro todas mis esperanzas (...) Grandes obras tendrá que realizar aún, antes de ser plenamente conocido: leyes, reformas, creación de nuevas instituciones... toda la inmensa labor reorganizadora de

¹⁹ R. H. BENSON, *El amo del mundo*, op. cit., p. 72.

²⁰ *Ibid.*, pp. 130-131.

²¹ *Ibid.*, p. 132.

²² *Ibid.*, p. 133.

la sociedad humana sobre las bases del evangelio de la fraternidad universal, con su primer dogma: de la divinización del hombre y su código de paz, justicia y amor”²³. Frente a la modernidad, la autodivinización humana no se realizará por el camino de la creatividad, sino por el del conformismo estático.

El humanismo agnóstico postmoderno, conserva el antropocentrismo del humanismo ateo moderno pero, en cambio, ha renunciado al antiteísmo. Ya no combate directamente al teísmo. La negación de Dios ya no se presenta como un imperativo para la afirmación del hombre. Sin embargo, esta posición agnóstica es más anticristiana que la del ateísmo optimista. Es más simple y no exige ni esfuerzo intelectual, ni sacrificio alguno. Por el contrario propone el no preocuparse por nada y el vivir el *carpe diem* de Horacio. Lo único que importa es lo que siente y lo que me apetece. A diferencia de las doctrinas filosóficas del pasado, como se indica en la encíclica *Fides et ratio*: “No se trata ahora sólo de cuestiones que interesan a personas o grupos concretos, sino de convicciones tan difundidas en el ambiente que llegan a ser en cierto modo mentalidad común”²⁴.

También, en *El amo del mundo*, que se anticipa a descubrir lo que en nuestra época se ha convertido ya en una realidad, y quizá, por ello, el libro tengo más interés que cuando se escribió en 1907, se alude a la unificación de la humanidad por las nuevas doctrinas no sólo en lo referente a la información sino también en la formación y en los comportamientos individuales, familiares y sociales. Explica otro protagonista, el Padre Percy, contrafigura del personaje político de la obra: “Empero lo más temible de todo es la influencia positiva del humanitarismo. Éste llega rodeado de poder, como el verdadero reino de Dios que esperaban en otros tiempos los judíos; se apodera de la imaginación y el sentimiento; afirmando su verdad en lugar de probarla; penetra en las almas de una manera más honda que por medio de discusiones y controversias; se abre camino casi directamente y sin resistencia hasta los pliegues más escondidos del corazón humano”.

Añade, sobre este peligro, que denuncia: “Muchos que apenas habían oído el nombre de la nueva doctrina, se declaran prontos a aceptarla, legiones de sacerdotes comulgan con ella tan fervorosamente como lo hacían con el Sacramento de la Eucaristía (...) millares de niños se imbuyen en los dogmas de la nueva religión, de igual modo que se empapaban antes del catecismo. El alma 'naturalmente cristiana' se halla en vías de convertirse en el alma 'naturalmente infiel’”²⁵.

²³ Ibid., pp. 125-126.

²⁴ JUAN PABLO II; *Fides et ratio*, V, n. 55.

²⁵ R. H. BENSON, *El amo del mundo*, op. cit., p. 161.

5. EL HUMANISMO TEÍSTA

En el humanismo cristiano, en cambio, se considera al hombre como imagen de Dios, capaz, por ello, de conocerle y amarle, y, como consecuencia de estas dos características, señor y gobernador del universo creado. También centra su atención en el hombre, en este sentido es antropocéntrico, pero sin dividirlo y contraponerlo con el teocentrismo, sino uniéndolos de modo profundo. “La religión del Dios que se ha hecho hombre,” con palabras de Pablo VI, es, con ello, completamente distinta de “la religión -porque tal es- del hombre que se hace Dios”²⁶.

De este modo el humanismo cristiano proporciona un adecuado conocimiento del hombre. “Para conocer al hombre, al hombre verdadero, al hombre integral, es necesario conocer a Dios; basta (...) recordar la encendida palabra de Santa Catalina de Siena: 'En tu naturaleza deidad eterna, conoceré mi naturaleza' ²⁷. Por otra parte, también es verdad, en virtud de esta unidad, que “para conocer a Dios es necesario conocer al hombre”²⁸

La coexistencia con el humanismo agnóstico no es fácil para el humanismo cristiano. El sacerdote católico Percy Franklin, otro de los protagonistas de *El amo del mundo*”, explica Benson, conservaba su fe, aunque: “Envuelta al cabo en el fascinador y triunfante torbellino de la Humanidad Nueva. Precisamente a la sazón la realidad de los hechos externos se mostraba terrible y abrumadora; y la fe -exceptuando para los que habían aprendido a fondo que la voluntad y la gracia lo eran todo, y la emoción nada-, parecía un niño arrastrándose por entre la enorme maquinaria de una fábrica gigante”²⁹.

En este ambiente nada favorable, e incluso hostil: “Podría esa fe triunfar o sucumbir en la prueba, pero el mantenerse firme en ella requería nervios de acero y corazón de roca (...) En otras épocas, cualquier ligero tinte de religiosidad pudo ser de algún valor; pero en aquellos días de implacable criticismo, solamente los puros y los humildes eran capaces de resistir con perseverancia

²⁶ PABLO VI, *El valor religioso del concilio*, Discurso de clausura del Concilio Vaticano II, 7 de diciembre de 1965, n. 8.

²⁷ Ibid., n. 14. El Concilio Vaticano II había declarado que: “En realidad el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado, porque Adán, el primer hombre, era figura del que habría de venir, es decir, Cristo Nuestro Señor. Cristo el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su Amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación” (*Gaudium spes*, n. 22).

²⁸ Ibid. n. 16. Proposición que se concluye de la siguiente argumentación: “En el rostro de cada hombre, especialmente si se ha hecho transparente por sus lágrimas y por sus dolores, podemos y debemos reconocer el rostro de Cristo (cf. Mt 25,40), el Hijo del hombre, y si en el rostro de Cristo podemos y debemos, además, reconocer el rostro del Padre celestial: ‘Quien me ve a mí -dijo Jesús- ve también al Padre (Io 14,9), nuestro humanismo se hace cristianismo, nuestro cristianismo se hace teocéntrico” (Ibid.).

²⁹ R. H. BENSON, *El amo del mundo*, op. cit pp. 50-51.

inalterable. La alianza de la Psicología y del materialismo, considerada desde cierto punto de vista, parecía, en efecto, dar razón de todo; y para comprender bien su insuficiencia práctica, se necesitaba el auxilio de una robusta percepción sobrenatural”.

Un efecto de la influencia del escepticismo, según Benson, es que en aquella época se daba: “excesiva importancia a exterioridades ritualísticas, desdeñando los ejercicios de la vida interior y la práctica constante de la oración mental. El hombre exterior había absorbido por completo al interior”³⁰. Era un verdadero peligro, porque en la vida interior: “Se descubre que los dogmas de fe son verdaderos, y los motivos de credibilidad aparecen iluminados con los fulgores de una evidencia particular”³¹.

Había que recordar siempre que: “La fe y el amor (...) son tan reales como las emociones y facultades artísticas, y reclaman un cultivo semejante; que esa fe y amor engendran la convicción, siendo ellas mismas verdaderas convicciones; que, mediante ellas, se logra la percepción y goce de superiores deleites, los cuales, una vez percibidos y gustados, sobrepujan inmensamente en realidad y valor objetivo a los placeres sensuales”³².

El ateísmo de la modernidad no ha muerto totalmente, convive complementándose con el agnosticismo de la postmodernidad, y coincidiendo también en la actitud antropocéntrica imanentista. Un nuevo positivismo parece haber heredado la actitud esperanzada y autodivinizadora del antropocentrismo ateo de la modernidad. Esta mentalidad positivista está presente en el científicismo, que, optimista en el progreso, gracias a las actuales conquistas científicas y técnicas, y escéptico ante toda metafísica y moral, parece intentar el poder absoluto sobre la naturaleza y sobre el hombre mismo, que conseguirá al fin pleno dominio de su propio destino.

También, en la época que Benson sitúa su relato, cien años después de su publicación: “La totalidad de adelantos y descubrimientos llevados a cabo en las últimas centurias, tendían a desviar las almas inmortales de la contemplación de las verdades eternas. Y no es que tales descubrimientos debieran ser considerados como intrínsecamente malos, puesto que eran derivaciones de las leyes maravillosas dictadas por el Creador, pero en el momento presente, absorbían demasiado la atención de los hombres y ofuscaban sus entendimientos”³³.

³⁰ Ibid., p. 50.

³¹ Ibid., p. 51.

³² Ibid., pp. 51-52. Además, el P. Percy: "Para librarse de un seguro naufragio, apelaba al supremo recurso de clavar el ancla de la determinación volitiva en la resolución inquebrantable de que ningún poder del cielo ni del infierno sería capaz de apartarle de la religión católica, puesto que ella era no solo la única que se hallaba en posesión de la verdad absoluta, sino también la única que hacía tolerable la vida" (Ibid., p. 144).

³³ Ibid., p. 153.

En la extraña novela de Benson, se explica que uno de los personajes pasa a vivir en: “Una ciudad excepcional, el único ejemplar superviviente de los tiempos pasados. En ella perduraban las viejas deficiencias e incomodidades; aquello era la encarnación de un modo que vivía fuera de la realidad”³⁴. Sin embargo, nota que a diferencia del mundo moderno: “La vida, aquí parecía infinitamente más sencilla, el mundo interior era reconocido como en ninguna otra parte, sin que su existencia se considerara asunto discutible; antes bien la objetividad de ese mundo imperaba con absoluto dominio hasta en los menores detalles, y a través de él brillaban esplendorosas ante los ojos del alma las viejas figuras que el fastuoso progreso del siglo condenaba a vivir a escondidas, a manera de momias amortajadas de civilizaciones anacrónicas y muertas para siempre”³⁵.

En la voluntad de autoafirmación del hombre, como sujeto creador y absolutamente libre, o en la autodivinización de lo humano, el cientificismo pretende la autosalvación. En el mundo “civilizado” por la ciencia, que describe Benson, no se necesita nada sobrenatural. Lo natural es suficiente. “La filantropía ha reemplazado a la caridad; la hartura de comodidades y goces a la esperanza de los bienes de la otra vida; y la hipótesis científica a la fe en las verdades reveladas”³⁶.

Advierte que, como consecuencia: “El amor al hombre por el hombre se había difundido repentinamente en todas partes; parecía que la naturaleza había penetrado de pronto en una atmósfera de puro sentimentalismo. Innumerables personas se asombraban de haber podido jamás creer, ni siquiera soñar, que hubiera un dios desconocido a quien rendir tributo de amor; y se preguntaban por qué especie de extraño sortilegio habían permanecido años y años, en tan absurda ceguera. La religión cristiana y el deísmo comenzaban a desaparecer del cerebro y corazón de la humanidad y eran substituidos por el más satánico orgullo”³⁷.

Sin embargo, tal como ha mostrado la experiencia de la modernidad, todo antropocentrismo, ateo o agnóstico, termina negando la dignidad personal y la libertad humana. Se convierte en enemigo del hombre. Los ídolos siempre van contra el hombre los que crea.

La escritora y ensayista noruega Sigrid Undset (1882-1949), Premio Nobel de 1928, en *La zarza ardiente*, escrita en 1930, pocos años después de su conversión al catolicismo, en 1923, lo que le había acarreado la solicitud del divorcio por parte de su esposo, que le fue concedido en 1925, expresa muy bien la lucha personal que hay que librar para vencer la “eterna rebelión

³⁴ Ibid., p. 147.

³⁵ Ibid., p. 148.

³⁶ Ibid., p. 159.

³⁷ Ibid., p. 142.

en contra de Dios”³⁸. Explica que el protagonista, Paul Selmer, en un determinado momento de la trama, comprendió que la rebeldía que sentía: “No era la constante protesta, renovada mil veces a diario, contra el proponer del hombre y el disponer de Dios. Ahora alcanzaba a ver los cimientos en que todo ello se basaba: 'Queremos librarnos de Dios y nos negamos a saber nada de nuestro Creador; reclamamos el derecho a no enterarnos de nada y a ser capaces de ejercitar libremente nuestra imaginación con respecto a la isla desconocida del espacio en la cual hemos venido a parar, juzgando que hemos llegado desde nadie sabe donde a un 'tierra de nadie', en la que nadie conoce nuestra existencia. Queremos formular preguntas para las cuales no deseamos recibir contestación. Queremos fantasear y creer que nuestras fantasías se van a realizar. Y todo ello sería el infierno, pues el infierno es el lugar en donde no está Dios”³⁹.

La paradoja vital que descubre es que lo más real, lo más individual o personal, lo más verdadero, lo más bueno y más bello, es considerado como irreal, y, en cambio, se tiene por real, como coherente, verdadero, bueno y bello lo que es inexistente en la realidad. Confiesa el personaje del novela que: “Hasta ahora nunca creí realmente que nadie que Te conociera pudiera estar, no obstante, contra Ti. Y ahora todo mi ser está contra Ti, porque Tu eres la verdad; y un sueño, del cual yo apenas creía que fuera más que un sueño, ha resultado no ser cierto, y lo que yo consideraba como irreal es real (...) y yo y todos los hombres somos como Tú nos creaste y como el pecado nos ha mancillado. Las imágenes que de los hombres nos formamos carecen de existencia”.

Se explica así el sentido del egoísmo, el amor desordenado de sí mismo, y de la soberbia, el deseo inmoderado de la propia excelencia. “Tú nos mandas que reneguemos de nosotros mismos, porque somos irreales, y en cambio, yo, si ahora pudiera renegaría de Ti porque Tú eres real. No quiero someterme a tu voluntad porque es la única voluntad creadora. ¿Es tan duro tener que someterse y comprender que solo podemos vivir y obrar dentro de lo que existe? ¿Tan duro es comprender que no podemos crear nada de cuanto no existe?”⁴⁰.

Sólo Dios es creador. El hombre sólo puede crear el mal, que no es una autentica creación, porque el mal no tiene entidad, no es nada, aunque exista negando el bien que debería tener la realidad, por su misma naturaleza. De ahí como también escribe Undset, en esta novela, en la que explica su proceso de conversión del luteranismo al catolicismo, que el protagonista: “Sabía

³⁸ SIGRID UNDSSET, *La zarza ardiente* (Trad. Fernando Arias Beristain), Col. Crisol, n. 384, Madrid, Aguilar, 1963, 2ª ed., parte III, c. IV, p. 636.

³⁹ Ibid., pp. 636-637.

⁴⁰ Ibid., p. 641.

perfectamente que resultaba pueril sentirse como castigado por Dios al tener que pagar las consecuencias de sus propias acciones. La ira de Dios es lo único que conocen en la Divinidad, quienes chocan contra ella por no saber aceptarla⁴¹.

En todas sus obras, se presenta el mal y la infelicidad de los personajes como fruto de sus hechos. La culpa y responsabilidad siempre es propia⁴². No quiere decirse, con ello, que Dios abandone al hombre. Dios siempre le busca y le ayuda. En esta novela, lo explica gráficamente de este modo: "Dios había derrumbado la muralla en la que Paul se había encerrado. Le había proporcionado luz y aire, dándole la mano para que pudiera salirse de entre la montaña de ruinas y escombros dejados por su encierro al desmoronarse. Es una herejía el desear que Dios haga desaparecer los escombros como por arte de magia, en lugar de hacérselos recoger a los propios constructores de la muralla. Es una herejía confundir el perdón de los pecados con la dispensa de las consecuencias de las propias acciones"⁴³.

Undset no hace más que obtener una consecuencia de la esencia metafísica de Dios, tal como la precisó Santo Tomás de Aquino⁴⁴, y que Santa Catalina de Siena oyó como revelación de Dios, tal como cuenta su primer biógrafo: "¿Sabes, hija mía, lo que eres tú y lo que soy yo? Si aprendes estas dos cosas, serás dichosa: Yo soy el que soy, tú eres la que no eres"⁴⁵.

6. LA RELACIÓN ARMÓNICA CIRCULAR DE LA FE Y LA RAZÓN

La ceguera ante el teísmo, del agnosticismo postmoderno, que considera a la filosofía como expresión de un "pensamiento débil", y del ateísmo cientifista, que la margina totalmente, y que coinciden ambos en el antropocentrismo, tiene su origen histórico remoto en la pérdida de la sabiduría cristiana, en la unidad diferenciada de la razón y de la fe.

⁴¹ Ibid. p. 404.

⁴² Véase sus novelas históricas dedicadas a la edad media noruega: *Kristina Lavransdatter* (Trad. Rosa S. de Naveira), Barcelona, Plaza y Janés, 1964; y *Olav Audunssøn* (Trad. Manuel Bosch Baret), en *Obras escogidas*, Madrid, Aguilar, 1958.

⁴³ Ibid., pp. 404-405.

⁴⁴ Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 3, a. 4, in c.

⁴⁵ BEATO RAIMUNDO DE CAPUA, *La leggenda maior o Vida de Santa Catalina de Siena*, Barcelona, 1926, p. 71. Comenta la escritora noruega, en su obra que le dedica, y que fue la última que escribió, que: "¿Era Catalina realmente sincera cuando a veces se llamaba a sí misma el peor de todos los pecadores? (...) Catalina medía la perfección e imperfección con una medida que las personas corrientes no conocen. Sólo Dios es perfecto: esto lo había podido ver ella en sus visiones; y todo lo que no es Dios es imperfección (...) A los ojos de los santos las nubes de polvo de los pecados veniales, en los que apenas nos fijamos, siempre son visibles al fuego de la luz de lo alto" (*Santa Catalina de Siena*, Trad. Manuel Bosch/Javier Armada, Madrid, Encuentro, 199, p. 141).

Santo Tomás había enseñado que hay un neta distinción entre razón y fe. Son distintos sus objetos, sus principios y hasta sus métodos. La distinción y primacía de la fe sobre la razón no implica el conflicto entre ambas. Si se presenta una contradicción, es únicamente aparente.

Además, por ser Dios autor y origen de toda verdad, debe concluirse que la fe y la razón están unidas en la verdad. Son distintas pero no están aisladas. Por ello, se ayudan mutuamente. La razón ayuda a la fe, asentándole una serie de verdades racionales preliminares e indispensables, confirmando y ordenando el desarrollo de la fe en la teología. A su vez la fe aporta a la razón muchas verdades racionales, le da seguridad en verdades comunes y le sirve de norma negativa en muchos errores. Su relación mutua es armónica.

Así se explica, como se indicó en el Concilio Vaticano I, que, en primer lugar, la Iglesia haya contribuido al nacimiento y desarrollo de las ciencias. También se comprende, en segundo lugar, que la Iglesia haya velado por la justa libertad de la ciencia. “A la verdad, la Iglesia no veda que esas disciplinas, cada una en su propio ámbito, use de sus principios y método propio; pero, reconociendo esta justa libertad, cuidadosamente vigila que no reciban en sí mismas errores, al oponerse a la doctrina divina, o traspasando sus propios límites invadan y perturben lo que pertenece a la fe”⁴⁶.

Con respecto a esta doctrina, la encíclica *Fides et ratio* ha aportado una importante novedad, que representa un avance en la comprensión de la sabiduría cristiana. Juan Pablo II ha delimitado esta relación armónica con la noción de circularidad. Afirma, en este documento dedicado a la defensa de la razón y de la filosofía, que: “La relación que ha de instaurarse oportunamente entre la teología y la filosofía debe estar marcada por la circularidad”⁴⁷.

La ayuda mutua entre la fe y la razón consiste en su vinculación circular, que se realiza: “ejerciendo recíprocamente una función tanto de examen crítico y purificador, como de estímulo para progresar en la búsqueda y en la profundización”⁴⁸.

El antiguo título que se daba a la filosofía de “*ancilla theologiae*” no puede, por tanto, significar: “una sumisión servil o un papel puramente funcional de la filosofía en relación con la teología”. En todo caso, sólo serviría para “indicar la necesidad de la relación entre las dos ciencias y la imposibilidad de su separación”⁴⁹. No denota, sin embargo, su autonomía, ni la relación de circularidad.

⁴⁶ CONCILIO VATICANO, I, *Constitutio dogmatica de fide catholica, Dei Filius*. Cap. IV.

⁴⁷ JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, VI, n. 73.

⁴⁸ *Ibid.*, Concl., n. 100.

⁴⁹ *Ibid.*, VI, n. 77.

La filosofía debe ejercer sobre la teología esta función crítica y estimulante. Ciertamente: “Para la teología, el punto de partida y la fuente original debe ser siempre la palabra de Dios revelada en la historia, mientras que el objetivo final no puede ser otro que la inteligencia de ésta, profundizada progresivamente a través de las generaciones. Por otra parte, ya que la palabra de Dios es Verdad, favorecerá su mejor comprensión la búsqueda humana de la verdad, o sea el filosofar, desarrollado en el respeto a sus propias leyes”.

Queda así ampliada la ayuda de la razón, porque: “No se trata simplemente de *utilizar*, en la reflexión teológica, uno u otro concepto o aspecto de un sistema filosófico, sino que es decisivo que la razón del creyente emplee sus capacidades de reflexión en la búsqueda de la verdad dentro de un proceso en el que partiendo de la palabra de Dios, se esfuerza por alcanzar su mejor comprensión”⁵⁰.

La misma historia de la teología revela: “La riqueza que ha significado para el progreso de la humanidad el encuentro entre filosofía y teología, y el intercambio de resultados”⁵¹.

La teología también, por su parte, ayudará con estas mismas funciones de crítica y estímulo a la filosofía, porque: “Moviéndose entre estos dos polos -la palabra de Dios y su mejor conocimiento-, la razón está como alertada, y en cierto modo guiada, para evitar caminos que la podrían conducir fuera de la Verdad revelada y, en definitiva, fuera de la verdad pura y simple; más aún, es animada a explorar vías que por sí sola no habría siquiera sospechado poder recorrer. De esta relación de circularidad con la palabra de Dios la filosofía sale *enriquecida* porque la razón descubre nuevos e inesperados horizontes”⁵².

Igualmente la historia de la filosofía confirma que la teología. “Ha estimulado ciertamente la razón a permanecer abierta a la novedad radical que comporta la revelación de Dios. Esto ha sido una *ventaja* indudable para la filosofía, que así ha visto abrirse nuevos horizontes de significado inéditos que la razón esta llamada a estudiar”.

Confiesa, por ello, que en esta encíclica: “De la misma manera que he reafirmado la necesidad de que la teología recupere su legítima relación con la filosofía, también me siento en el deber de subrayar la oportunidad de que la filosofía, por el bien y el progreso del pensamiento, *recupere* su relación con la teología. En ésta la filosofía no encontrará la reflexión de un único individuo que, aunque profunda y rica, lleva siempre consigo los límites propios de la capacidad de pensamiento de uno solo, sino la riqueza de una reflexión común”⁵³.

⁵⁰ Ibid., VI, n. 73.

⁵¹ Ibid., Concl., n. 101.

⁵² Ibid., VI, n. 73.

⁵³ Ibid., Concl., n. 101.

La no recuperación de la circularidad entre la filosofía y la teología llevaría a una situación paradójica para las dos. “Si el teólogo rechazase la ayuda de la filosofía, correría el riesgo de hacer filosofía sin darse cuenta y de encerrarse en estructuras de pensamiento poco adecuadas para la inteligencia de la fe”. De modo parecido: “Si el filósofo excluyese todo contacto con la teología, debería llegar por su propia cuenta a los contenidos de la fe cristiana, como ha ocurrido con algunos filósofos modernos”.

Con ello, el pretendido afán de independencia de ambas disciplinas termina en su negación, porque: “Tanto en un caso como en otro, se perfila el peligro de la destrucción de los principios basilares de autonomía que toda ciencia quiere justamente que sean garantizados”⁵⁴. La relación circularidad es la que garantiza la justa y beneficiosa autonomía de ambas.

Esta doctrina de la circularidad entre la filosofía y la teología implica, en primer lugar, el reconocimiento de la “racionalidad” de la fe. Juan Pablo II recuerda, en la encíclica, que para Santo Tomás “la fe es de algún modo 'ejercicio del pensamiento'; la razón del hombre no queda anulada ni se envilece dando su asentimiento a los contenidos de la fe, que en todo caso se alcanzan mediante una opción libre y consciente”⁵⁵.

En la actualidad, la circularidad entre la filosofía y la teología es imprescindible para ambas. No sólo hay una “filosofía débil”, sino también una teología débil. En estos momentos: “Tanto la fe como la razón se han empobrecido y debilitado una ante la otra. La razón, privada de la aportación de la Revelación, ha recorrido caminos secundarios que tienen el peligro de hacerle perder de vista su meta final. La fe, privada de la razón, ha subrayado el sentimiento y la experiencia, corriendo el riesgo de dejar de ser una propuesta universal”.

El olvido de la Filosofía de su camino no sólo le perjudica a ella, sino también a la Teología; e igualmente el descuido de la catolicidad, por parte de la Teología, afecta negativamente a la Filosofía. “Es ilusorio pensar que la fe, ante una razón débil, tenga mayor incisividad; al contrario, cae en el grave peligro de ser reducida a mito o superstición. Del mismo modo, una razón que no tenga ante sí una fe adulta no se siente motivada a dirigir la mirada hacia la novedad y radicalidad del ser”⁵⁶.

⁵⁴ Ibid., VI, n. 77.

⁵⁵ Ibid., IV, n. 43.. Ha notado el cardenal Ratzinger que esta relación lleva a una actitud de diálogo con la filosofía (JOSEPH RATZINGER, *Fe, verdad y cultura. Reflexiones a propósito de la encíclica 'Fides et ratio*, op. cit., Concl.). Sin diálogo: “la fe pierde el aire en que respira” (Ibid., Introd.). La carencia de esta actitud de diálogo en el pensamiento filosófico, es también, concluyó, muy grave para él, porque “se va vaciando de contenido” (Ibid., Concl.).

⁵⁶ JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, IV, n. 48.

7. NATURALEZA DE LA FILOSOFÍA CRISTIANA

Una segunda aportación de la Encíclica a la noción de sabiduría cristiana, con sus relaciones entre la fe y la razón, todavía de mayor importancia, es la caracterización de la filosofía cristiana. El llamado “problema de la filosofía cristiana” comenzó con la negación de su existencia y de su posibilidad por el racionalista francés Emile Bréhier. En su conocida *Histoire de la philosophie*, sostenía que no hubo influencia del cristianismo en la filosofía, y que “el desarrollo del pensamiento filosófico no estuvo fuertemente influenciado por el acontecimiento del cristianismo y (...) que no hay filosofía cristiana”⁵⁷.

En la polémica que suscitó, León Brunschvicg admitió el influjo del cristianismo en la filosofía, pero no, en cambio, la existencia de la filosofía cristiana, porque el adjetivo niega al sustantivo. Por el contrario, otros muchos, entre ellos Etienne Gilson y Jacques Maritain⁵⁸, apoyándose en la *Aeterni Patris*, afirmaron que existe y es auténtica filosofía.

Para el tomista francés Gilson, la expresión “filosofía cristiana”, designa, tal como León XIII indicó, a la que se guía por la luz de la fe y se pone a su servicio. Según Gilson, por consiguiente: “Filosofía cristiana es el método filosófico en el que la fe cristiana y el intelecto humano unen sus fuerzas en la investigación conjunta de la verdad filosófica”⁵⁹.

De estas dos relaciones esenciales y nucleares la filosofía cristiana, se fijó especialmente en la primera. La filosofía cristiana sin dejar de ser filosofía y sin convertirse formalmente en Teología, recibe de ésta ayuda perfecta, no formal o esencial sino, accidental, pero intrínseca, y tanto negativa -prevención de errores-, como positiva -sugerencia de temas y adiestramiento mental-.

Declaró, por ello: “Llamo filosofía cristiana toda filosofía que, aunque distinguiendo formalmente los dos órdenes, considera a la revelación cristiana como un auxiliar indispensable de la razón”⁶⁰. Su solución -explicó- queda reducida a esta cuestión: “Se trata simplemente de saber si se admite o se niega que el ejercicio de una razón natural, con la ayuda de la revelación, sea todavía un ejercicio racional, y si la filosofía que ella produce, aún merezca

⁵⁷ E. BREHIER, *Histoire de la Philosophie*, Paris, Alcan, 1927, v. I, pp. 494.

⁵⁸ JACQUES MARITAIN, *Humanisme integral*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, p. 173. Véase: JESÚS GARCÍA LÓPEZ, *Elementos de Filosofía y cristianismo*, Pamplona, EUNSA, 1992, pp. 21-47.

⁵⁹ E. GILSON, *Elements of Christian Philosophy*, New York, Doubleday, 1960. Trad. esp. *Elementos de filosofía cristiana*, Madrid, Rialp, 1970, p. 9. Véase: ANTONIO LIVI, “Étienne Gilson”, Voz en GER, Gran Enciclopedia Rialp. Madrid, Rialp, 1987, v. XXV, cc. 850-857.

⁶⁰ E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1948, p. 33. Más explícitamente escribe: “El filósofo cristiano considera la revelación como una fuente de luces para su razón” (IDEM, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, Vrin, 1949, p. 319).

el nombre de 'filosofía' (...) En efecto, aquí está el fondo del debate y lo que le confiere su verdadero significado"⁶¹.

El debate se ha mantenido hasta nuestros días, apareciendo posiciones que se han limitado a modificar algunas las características indicadas de la filosofía cristiana⁶². Se ha dicho que: "Desde el surgimiento del problema hasta nuestros días los defensores de la filosofía cristiana coinciden en lo sustancial. En realidad pocos son los elementos nuevos"⁶³.

Sin embargo, no puede mantenerse ya esta apreciación, porque Juan Pablo II ha proporcionado una nueva y original solución. A ello apunta Abelardo Lobato, en su estudio de la teología en la *Fides et ratio*, al escribir: "Otro estadio de la filosofía es el designado como filosofía cristiana. Esta discutida expresión, que Heidegger mismo trató de ridiculizar por contradictoria, como si fuera un hierro ligneo, ha sido aceptada por la Encíclica, que propicia una adecuada interpretación"⁶⁴.

Sobre la expresión "filosofía cristiana"⁶⁵, que aparece ya en la encíclica *Aeterni Patris*, afirma Juan Pablo II: "La denominación es en sí misma legítima, pero no debe ser mal interpretada: con ella no se pretende aludir a una filosofía oficial de la Iglesia, puesto que la fe como tal no es una filosofía"⁶⁶.

No existe una filosofía que sea la del cristianismo, que es una religión, y que en este sentido se llame "filosofía cristiana". Un poco antes, en el capítulo anterior, dedicado a explicar las intervenciones de la Iglesia en temas filosóficos, se dice: "La Iglesia no propone una filosofía propia ni canoniza una filosofía en particular con menoscabo de otras"⁶⁷.

Esta declaración de que a Iglesia no tiene una filosofía, ni declara a

⁶¹ E. GILSON, *Christianisme et Philosophie*, Vrin, París, 1936, p. 109. Cf. JOSÉ RUBÉN SANABRIA, *¿Es posible una filosofía cristiana?*, en JOSÉ RUBÉN SANABRIA (Ed.), *El problema de la filosofía cristiana*, Cuaderno de Filosofía, nº 33, México, D.F., Universidad Iberoamericana, 1999, pp. 59-102.

⁶² Véase: YVES FLOUCAT, *Pour une philosophie chrétienne. Éléments d'un débat fondamental*, París, Téqui, 1983.; LUIGI BOGLIOLO, *La filosofía cristiana. El problema, la historia, la estructura*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1986, 2ª ed.;

⁶³ JOSÉ RUBÉN SANABRIA, *¿Es posible una filosofía cristiana?*, op. cit., p. 80. Cf. ABELARDO LOBATO, *Fenomenología y Metafísica. La 'Filosofía cristiana' de Edith Stein y el encuentro entre Husserl y Tomás de Aquino*, en "Aquinas" (Roma), XXXVII/2 (1994), pp. 335-352.

⁶⁴ ABELARDO LOBATO, *La Encíclica "Fides et Ratio" y el futuro de la teología*, op. cit. p. 56.

⁶⁵ JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, VI, n. 76. Cf. JOSÉ LUIS ILLANES, *Fe y razón, Filosofía y Teología. consideraciones al hilo de la 'Fides et ratio'*, en "Scripta Theologica" (Pamplona), XXXI/3 (1999), pp. 783-820, p. 807).

⁶⁶ JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, VI, n. 76.

⁶⁷ *Ibid.*, V, n., 49.

ninguna como propia, remite, en una nota de pie de página, a estas palabras equivalentes de la *Humani generis* de Pío XII: “la Iglesia no puede ligarse a un efímero sistema filosófico”⁶⁸

Se añade seguidamente en este mismo capítulo: “El motivo profundo de esta cautela está en el hecho de que la filosofía, incluso cuando se relaciona con la teología, debe proceder según sus métodos y sus reglas; de otro modo, no habría garantías de que permanezca orientada hacia la verdad, tendiendo a ella con un procedimiento racionalmente controlable. De poca ayuda sería una filosofía que no procediese a la luz de la razón según sus propios principios y metodologías específicas”.

La Iglesia con ello respeta la autonomía de la filosofía. “En el fondo, la raíz de la autonomía de la que goza la filosofía radica en el hecho de que la razón está por naturaleza orientada a la verdad y cuenta en sí misma con los medios necesarios para alcanzarla”. Por su parte, la filosofía debe respetar las verdades que enseña la Iglesia. “Una filosofía consciente de este 'estatuto constitutivo' suyo respeta necesariamente también las exigencias y las evidencias propias de la verdad revelada”⁶⁹.

La enseñanza de la Iglesia trasciende la filosofía. No es un elemento filosófico ni parte de ninguna filosofía. Como se indica, al principio de la Encíclica: “La fe, que se funda en el testimonio de Dios y cuenta con la ayuda sobrenatural de la gracia, pertenece efectivamente a un orden diverso del conocimiento filosófico. Éste, en efecto, se apoya sobre la percepción de los sentidos y la experiencia, y se mueve a la luz de la sola inteligencia”⁷⁰.

Una vez explicado lo que no es la “filosofía cristiana”, se determina su naturaleza. Para ello, se afirma que tiene dos aspectos. “Uno subjetivo, que consiste en la purificación de la razón por parte de la fe”⁷¹. En este sentido: “Con este apelativo se quiere indicar más bien un modo de filosofar cristiano, una especulación filosófica concebida en unión vital con la fe. No se hace referencia simplemente, pues, a una filosofía hecha por filósofos cristianos, que en su investigación no han querido contradecir su fe”. Para que una filosofía sea cristiana no basta que no se oponga en nada al mensaje cristia-

⁶⁸ Pío XII, *Humani generis*, n. 10.

⁶⁹ JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, V, n. 49.

⁷⁰ *Ibid.*, I, n. 9.

⁷¹ *Ibid.*, VI, n. 76. Precisa, a continuación, que: “Como virtud teologal, la fe libera la razón de la presunción, tentación típica a la que los filósofos están fácilmente sometidos. Ya san Pablo y los Padres de la Iglesia y, más cercanos a nuestros días, filósofos como Pascal y Kierkegaard la han estigmatizado. Con la humildad, el filósofo adquiere también el valor de afrontar algunas cuestiones que difícilmente podría resolver sin considerar los datos recibidos de la Revelación. Piénsese, por ejemplo, en los problemas del mal y del sufrimiento, en la identidad personal de Dios y en la pregunta sobre el sentido de la vida, más directamente, en la pregunta metafísica radical: «¿Por qué existe algo?»” (*Ibid.*).

no, y pueda ser sea así asumible por él. Además de la posibilidad del servicio a la fe, esta filosofía debe estar guiada por la fe extrínseca e intrínseca, y, por tanto, por la gracia de Dios.

El segundo aspecto de la filosofía cristiana es “objetivo”, se refiere a sus contenidos. “Además está el aspecto objetivo, que afecta a los contenidos. La Revelación propone claramente algunas verdades que, aun no siendo por naturaleza inaccesibles a la razón, tal vez no hubieran sido nunca descubiertas por ella, si se la hubiera dejado sola”.

Santo Tomás explica el hecho de que verdades naturales hayan sido reveladas junto con las sobrenaturales, porque sin la vía de la fe, en primer lugar “muy pocos hombres conocerían a Dios”. A los restantes se lo habría podido imposibilitar tres causas: «La mala complexión fisiológica (...) el cuidado de los bienes familiares (...) la pereza”. Además estos pocos lo habrían hecho “después de mucho tiempo”. Por tres motivos: «Por su misma profundidad (...) por lo mucho que se requiere saber de antemano”, y porque se necesita la madurez, que proporcione la paz y la tranquilidad, de no estar sujeto “al vaivén de los movimientos pasionales”. Estos pocos hombres maduros poseerían estas verdades naturales con gran incertidumbre. Ello por tres razones: “La falsedad se mezcla en la investigación racional (...) viendo que los mismos sabios enseñan verdades contrarias (...) y que entre muchas verdades demostradas se introduce de vez en cuando algo falso (...) que se acepta por una razón probable o sofisticada”.

Concluye el Aquinate que: “Por eso, fue conveniente presentar a los hombres por vía de fe, una certeza fija y una verdad pura de las cosas divinas. La divina clemencia proveyó, pues, saludablemente al mandar aceptar como de fe verdades que la razón puede demostrar, para que así todos puedan participar fácilmente del conocimiento de lo divino sin ninguna duda y error”⁷².

Estas verdades pertenecen por su contenido a la filosofía y, por su origen, pueden denominarse cristianas. A su conjunto se le puede denominar filosofía cristiana. Por ello, en este sentido, como se indica en la Encíclica: “Hablando de filosofía cristiana se pretende abarcar todos los progresos importantes del pensamiento filosófico que no se hubieran realizado sin la aportación, directa o indirecta, de la fe cristiana”. La filosofía cristiana no es la filosofía de la de la religión cristiana, pero sí los elementos filosóficos que ha proporcionado a la filosofía.

Estos contenidos filosóficos del mensaje cristiano pertenecen a todas las partes de la filosofía, porque: “En este horizonte se sitúan cuestiones como el concepto de un Dios personal, libre y creador, que tanta importancia ha tenido para el desarrollo del pensamiento filosófico y, en particular, para la

⁷² SANTO TOMAS, *Summa Contra Gentiles*, I, 4

filosofía del ser. A este ámbito pertenece también la realidad del pecado, tal y como aparece a la luz de la fe, la cual ayuda a plantear filosóficamente de modo adecuado el problema del mal. Incluso la concepción de la persona como ser espiritual es una originalidad peculiar de la fe. El anuncio cristiano de la dignidad, de la igualdad y de la libertad de los hombres ha influido ciertamente en la reflexión filosófica que los modernos han llevado a cabo. Se puede mencionar, como más cercano a nosotros, el descubrimiento de la importancia que tiene también para la filosofía el hecho histórico, centro de la Revelación cristiana⁷³.

Todavía a estas verdades naturales y reveladas podrían añadirse otras también racionales relacionadas con la Revelación, y con ello ampliarse la extensión de la filosofía cristiana. Es posible hablar de un segundo tipo de contenidos de la filosofía cristiana, porque: “Entre los elementos objetivos de la filosofía cristiana está también la necesidad de explorar el carácter racional de algunas verdades expresadas por la Sagrada Escritura, como la posibilidad de una vocación sobrenatural del hombre e incluso el mismo pecado original. Son tareas que llevan a la razón a reconocer que lo verdadero racional supera los estrechos confines dentro de los que ella tendería a encerrarse”.

Todos estos temas de la filosofía cristiana, “amplían de hecho el ámbito de lo racional”. Al igual que los anteriores contenidos en la Revelación, no modifican la formalidad filosófica de la filosofía cristiana, porque: “Al especular sobre estos contenidos, los filósofos no se han convertido en teólogos, ya que no han buscado comprender e ilustrar la verdad de la fe a partir de la Revelación. Han trabajado en su propio campo y con su propia metodología puramente racional, pero ampliando su investigación a nuevos ámbitos de la verdad⁷⁴”.

Esta nueva posición de la Encíclica sobre el contenido de la “filosofía cristiana” permite recuperar el sentido clásico de la expresión, pero ya sin toda la problemática, que se discutió en los debates. Toda filosofía que asu-

⁷³ JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, VI, n. 76. A estos contenidos de la filosofía cristiana se les puede llamar "preámbulos de la fe", en el sentido que le da Santo Tomás a esta expresión: la base racional inmediata a los artículos de la fe, que no es cognoscible por la razón natural, y que le sirve de apoyo. Este saber natural o racional, para muchos hombres no es conocido, o lo es con dudas y errores, De ahí la necesidad de la revelación de estas verdades naturales. Como explica el Aquinate: "Las cosas que pueden probarse demostrativamente son incluidas entre las materias de fe, no porque sobre ellas verse específicamente la fe de todos, sino porque se preexigen a las verdades de fe y deben ser presupuestos por ella, al menos en los que carecen de su demostración" (SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 1, a. 5, ad 3), ya que: "es imposible que una misma realidad sea por un mismo sujeto conocida y creída". Aunque, como en este caso: "puede, sin embargo, acaecer que lo que para uno es visto o sabido, sea creído para otro" (Ibid., II-II, q. 1, a. 5, in c.).

⁷⁴ JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, VI, n. 76. Entre los contenidos naturales o racionales y al mismo tiempo revelados, pueden todavía distinguirse los que constituirían una especie de "filosofía bíblica" (Ibid., VII, n. 80.)

ma íntegramente esta “filosofía cristiana” o a estos contenidos relacionados con la Revelación, pero que material y formalmente son filosóficos, puede denominarse “filosofía cristiana”. Existirán, por tanto, muchas modalidades de filosofía cristiana, distintas sistematizaciones y desarrollos de la “filosofía cristiana”, que sería así el contenido común de todas ellas.

En la Encíclica se reconoce la pluralidad de filosofías cristianas, pero se recomienda por encima de todas las demás la filosofía cristiana de Santo Tomás, porque sobre este patrimonio común cristiano edificó el edificio de su sistema, que es el que ha alcanzado mayor altura. Santo Tomás “alcanzó 'cotas que la inteligencia humana jamás podría haber pensado’”⁷⁵, consiguió “la síntesis más alta que el pensamiento haya alcanzado jamás”⁷⁶ y posee un “valor incomparable”⁷⁷ y una “novedad perenne”⁷⁸.

⁷⁵ Ibid., IV, n. 44.

⁷⁶ Ibid., VII, n. 78.

⁷⁷ Ibid., V, n. 57.

⁷⁸ Ibid., V, n. 44.

RAZÓN AUTÓNOMA Y RAZÓN MÍSTICA. APROXIMACIÓN AL PENSAMIENTO DE SAN JUAN DE LA CRUZ¹

Por M^a JESÚS CARRAVILLA
Universidad Católica de Ávila

1. JUSTIFICACIÓN DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA

-Experiencia mística y racionalidad. Inmediatez

Grandes recelos ha supuesto la mística y también la mística sanjuanista; a veces, presentados por lo mejor de la intelectualidad. Un tipo de recelos ha venido por la *consideración de la mística como algo inferior a la razón especulativa*. Recordemos aquel juicio de Ortega cuando se refería a San Juan de la Cruz como “el lindo frailecito de corazón incandescente que urde en su celda encajes de retórica extática”. Lo sacaba a colación contra Unamuno, que parecía preferir la mística al racionalismo, la cardíaca a la lógica. “Lo único triste del caso es que a D. Miguel, el energúmeno, le consta que sin Descartes nos quedaríamos a oscuras y nada veríamos, y menos que nada el pardo sayal de Juan de Yepes”². Es verdad, según hemos visto, que el mismo Ortega encumbró la mística más tarde. En aquel primer momento, más que contra San Juan de la Cruz, profería sus diatribas contra Unamuno. Pero le sirvió de medio “la retórica extática”, con que peyorativamente aludía a la mística, minusvalorándola frente a la razón; es ésta la que permite “ver”, la mística quedaría en la penumbra de lo meramente retórico. Y, en este caso, es sencillamente un poner por encima a la razón; en otros casos la mística ha sido, además, postulado de irracionalidad.

La mística de San Juan de la Cruz no se presenta contra la razón ni al margen de un pensamiento racional, no es postulado de irracionalidad. No es esa su posición, ni es ese el juicio de la mayor parte de los pensadores que se

¹ Estas reflexiones son parte de las conclusiones que señalé en mi tesis doctoral, de próxima publicación en la F.U.E. Lleva por título *Razón mística. Aproximación filosófica a la obra de San Juan de la Cruz*.

² J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, I, 128.

han acercado a su obra; incluido Ortega que, al margen de su querrela contra Unamuno, reconocía a los místicos y su gran aportación: “Más que nunca hoy tenemos que aprender de ellos muchas cosas. Inclusive la idea de éxtasis –ya que no el éxtasis mismo- no carece de significación”³. Y también señala: “sus palabras –sus *logoi*- nos seducen. Los místicos han solido ser los más formidables técnicos de la palabra”⁴. Su dominio del lenguaje es fruto de su dominio del conocimiento. Los místicos nos presentan una visión de la realidad desde una altura excepcional; nos trasladan a un sentido superior en su visión del hombre. No es, pues, irracionalismo sino, en todo caso, “suprarracionalidad”. En este sentido los místicos son guías para la razón y también para la vida, para una razón imbricada en la vida; nos aportan “la experiencia integral”, que diría Bergson, por la que “han indicado al filósofo de dónde venía y a donde iba la vida”⁵.

La mística no es irracionalidad, pero tampoco es racionalismo. No se trata de un sistema de pensamiento que termina deduciendo la realidad de unos presupuestos teóricos sino de un contacto directo con la realidad y la exposición diáfana de esa vivencia superior. Hay, por tanto, una experiencia y un pensamiento sumamente depurados que nos muestran la subjetividad y, al mismo tiempo, la realidad al desnudo. Esto requiere, eso sí, una trayectoria vivencial, experiencial, un dinamismo de interiorización. En la mística, porque es toda la persona la que entra en juego, no se puede hablar de “sistemas” meramente especulativos. Sí hay un pensamiento, pero es teórico-práctico a un tiempo. Emanada de la unidad interior y presenta esa unidad personal como premisa gnoseológica y práctica a la vez.

Podríamos decir que la mística se caracteriza como pensamiento inmediato, directo, depurado de toda “mediación”; es por ello ajena a “sistemas” especulativos. Ahora bien, esa inmediatez es un logro tras un proceso de depuración mental, conseguido por la transformación y unidad interior. Esa inmediatez supone la primacía de la intuición originaria sobre otros modos o procesos de conocimiento deductivo; intuición que será al mismo tiempo de signo intelectual, volitivo y afectivo -Por ello serán el símbolo y la alegoría los recursos más utilizados en la descripción de la vivencia, frente al esquema conceptual y la deducción de los sistemas teóricos-. Esa inmediatez es muestra de la unidad interior de donde procede. Al presentarse en su pureza y radicalidad el pensamiento místico denuncia, sin denunciar, las desviaciones, los errores en otros pensamientos. Es, podríamos decir, piedra de toque para el pensamiento meramente especulativo o meramente pragmático.

³ *Ibid.*, VII, 343.

⁴ *Ibid.*, V, 454.

⁵ H. Bergson, *Las dos fuentes de la moral y la religión*, Méjico, Porrúa, 1990, pp. 130-132.

-Experiencia concreta y proceso experiencial. Trascendencia

Otro recelo, derivado también del racionalismo, consiste en acentuar peyorativamente la vertiente experiencial de la mística -es el recelo que ofrecen al racionalismo todas las formas de experiencia-. Se considera a este respecto que la mística es algo reducible al *terreno de lo individual, lo fenoménico, lo puramente inmanente*; se trata, de una experiencia extraordinaria, inefable, pero como en definitiva es meramente individual, no puede ser extendida a todo ser humano ni ser objeto de conocimiento “científico”.

Ciertamente, se trata de una experiencia individual, poco común, inefable, pero puede ser, y es, objeto de análisis riguroso. Son numerosos los estudios que se vienen realizando acerca de la mística y específicamente acerca de San Juan de la Cruz. Y son muy fructíferos los resultados. Se deduce de ellos que el místico posee una experiencia lúcida; que, siendo individual, ahonda, sin embargo, en factores universales del ser humano. Sólo el místico ha recorrido lo más recóndito del alma, hasta los umbrales más ocultos. Precisamente en esas experiencias hondas se trasciende a sí mismo. Por ello nos puede mostrar su sentido y su significado para todo ser humano. Nos revela, así, la estructura de nuestra propia interioridad, esos lugares inéditos, desconocidos para nosotros mismos, pues sólo recorriéndolos se descubren. Desde su experiencia, individual pero límite -situada en la “frontera”-, nos indica el papel fundamental del entendimiento, la voluntad, la memoria, de los sentidos; las dimensiones y el valor de las acciones humanas; nos revela la situación del hombre interior, el proceso sensitivo y el espiritual. Cuando se leen estas experiencias -aún sin haberlas vivido- se tiene la impresión de descubrir la propia interioridad, la verdad de nosotros mismos y, al mismo tiempo, la verdad de las cosas. Nos ofrecen, en este sentido, un conocimiento esencial del hombre y del mundo.

Por otro lado, -ahondando en cuestiones metodológicas- detrás de toda teoría hay, en definitiva, una experiencia individual, y el análisis de la misma es lo que nos permite dilucidar su validez y su verdad. La experiencia individual, originaria, es en último término, la fuente de todo conocimiento, de toda percepción, de toda intuición intelectual, es donde aparece el dato originario, de donde parte toda reflexión, toda especulación filosófica; y es, al mismo tiempo, donde revierte singularmente todo proceso de conocimiento.

La tarea de la filosofía consiste, en definitiva, en dar cuenta de lo que hay, de lo que es y cómo es. Y ello supone dar cuenta de la experiencia concreta. Experiencia que es vivencia, existencia humana que se concreta en un momento pero con el trasunto de una trayectoria; y ahí está toda la dificultad y, al mismo tiempo, toda la posibilidad de la filosofía. Somos nosotros y las cosas, yo y mundo, y el acto de conocer y el resultado de lo conocido, que son parejos a mi yo y al mundo estrechamente entrelazados. Por ello se requiere la vivencia concreta, pero también el proceso experiencial -que es

también proceso de conocimiento- que la depure y la acredite. Se requiere ahondar en la inmanencia y trascenderse al mismo tiempo. Esto sólo es posible tras un largo proceso de maduración vital, experiencial. Proceso del que ningún pensador está exento. Pero hay procesos y procesos; unos pueden acercarnos a la realidad, otros separarnos de ella encerrándonos en la subjetividad.

Ya nos decía Aristóteles que lo más difícil es precisamente conocer lo individual, atender a lo único e irrepetible, atinar a lo específico de cada ser, de cada individuo, al margen de pre-juicios. Desde Sócrates a Husserl esa preocupación por llegar a *las cosas mismas* ha caracterizado toda actitud realista. Siempre ha supuesto también unos *procesos de reflexión*, de dilucidación -es lo que conllevan, por ejemplo, el proceso dialéctico de los griegos o la *reducción trascendental* y la *reducción eidética*, que postulara Husserl-. Lo sorprendente es cómo la vivencia mística, el proceso de interiorización que conlleva, el conocimiento y experiencia unitarios, la trascendencia e inmediatez que la caracterizan, permiten ese especial atemimiento a lo singular, a lo irrepetible y único de nuestros contactos vitales; permite, en fin, descubrir el ser y valor de lo vivenciado, de las cosas mismas, de la misma vivencia y del sujeto que la posee.

La experiencia mística es, pues, una experiencia, pero no irrelevante sino muy rica, depositaria de un *proceso vital* que es también proceso de conocimiento, al final del cual se nos revelan las cosas en su ser y el alcance de nuestro conocer y, al mismo tiempo, la estructura de nuestra interioridad.

Son precisamente las descripciones de esa experiencia que el místico ofrece las que nos revelan las condiciones de la misma. La experiencia mística conlleva *procesos de depuración mental*, aunque se logren sin esa directa pretensión -es necesario que sea así, pues no es un propósito gnoseológico el que se persigue-; sin embargo, el sujeto consigue tras un proceso de purificación interior esa *lucidez mental* que le permite llegar a *las cosas mismas*. Noesis y noema llegan a ser fundamentales -en cuanto que llegan al fundamento de las cosas, de la vida y el sentido-. Esto es lo que se aprecia en las descripciones de las experiencias concretas, de las vivencias que nos ofrece el místico. Así, San Juan de la Cruz nos revela que se ha pasado de “la tiniebla del conocimiento” al “conocimiento sosegado”, por el que ya se pueden “entender en espíritu las cosas” y “gozar de la verdad de ellas”; que se ha pasado, al mismo tiempo, del hombre sensitivo, escindido en su ser, al hombre espiritual, unificado interiormente, en mayor o menor grado. Éste es el que posee la experiencia de la verdad de sí mismo y de las cosas en unidad de sentido.

La experiencia mística nos muestra, pues, un conocimiento experiencial concreto pero, al mismo tiempo, depositario de un proceso de trascendencia. Podríamos decir que en la experiencia mística inmanencia y trascendencia se

dan la mano; se trata de una inmanencia que refleja una trascendencia y de una trascendencia que se ofrece en la inmanencia. Esta unidad de contrarios tras un proceso transformativo, es lo que caracteriza la mística. Curiosamente ese proceso supone unidad, no unificación; no es que la trascendencia se diluya en la inmanencia, ni al contrario. Lo trascendente, el mundo, Dios, lo conocido, es ello mismo; se les deja ser ellos mismos. Y lo inmanente, el yo con toda su interioridad, se presenta, se descubre, en toda su diafanidad, con todas sus diferenciaciones estructurales. Pocas experiencias como la mística nos han mostrado con tanto realismo, con tal transparencia el ser de las cosas y el propio ser del hombre. Pocas nos han especificado tan profundamente la cualidad esencial del entendimiento, la voluntad, la memoria, los modos de conocimiento, sensitivo, intelectual; los procesos interiores psicológicos y éticos, la transformación que conllevan. Todo ello en referencia a realidades espirituales, a Dios en último término, que requiere precisamente el mayor nivel de autenticación –nunca conseguido del todo- para ser descubierto como tal.

Así pues, ni irracionalismo ni racionalismo ni fenomenismo, sino experiencia vital enriquecida que testifica de un sentido racional amplio y abierto y de un proceso existencial que es teórico-práctico e inmanente-trascendente al mismo tiempo. No se hablará de sistema, en el sentido deductivista del racionalismo o el idealismo; si se habla de “sistema sanjuanista” será en el sentido del proceso experiencial, existencial, de transformación y unión que, precisamente, permite un conocimiento inmediato, un contacto directo con la realidad, con “la verdad de las cosas”. Por ello tampoco se hablará de fenomenismo inmanente, pues si algo destaca en la experiencia mística es su nota de radical trascendencia. Y estas versiones gnoseológicas y ontológicas no pueden separarse de una antropología que cobra sentido desde ese proceso de transformación y unión interior, desde la cual alcanzan su significado tanto estructuras, facultades humanas, como el mismo proceso dinámico que corre parejo a las mismas.

Quizá estas características se deban al hecho de que la mística supone la culminación de una experiencia religiosa y dentro del cristianismo. Es una experiencia de fe pero que supone la racionalidad. En el cristianismo, en nuestra cultura occidental, la fe no es racionalidad, pero tampoco irracionalidad; es, en todo caso, “razonabilidad”. No se trata de un aspecto meramente gnoseológico, sino antropológico, existencial.

Si enjuiciamos la misma experiencia de fe vemos que es una actitud razonable, y que ambas, fe y razón, pretenden desentrañar la verdad del hombre, de su existencia; verdad que no se da al margen de su realización en la libertad.

Si consideramos la vía de la razón vemos que de suyo se orienta a una trascendencia, pues reclama el sentido no de la propia razón sino de la propia

existencia. “¿Qué es el hombre y para qué puede servir? ¿Cuál es su bien y cuál es su mal?... Estos interrogantes constituyen la expresión más alta de la naturaleza del hombre: por consiguiente, la respuesta a ellos mide la profundidad de su compromiso con la propia existencia. En particular, cuando el por qué de las cosas se investiga en su totalidad para buscar la respuesta última y más exhaustiva, entonces la razón humana se abre a la religiosidad. Efectivamente la religiosidad representa la expresión más elevada de la persona humana, porque es la cima de su naturaleza racional. Brota de la aspiración profunda del hombre a la verdad y es la base de la búsqueda libre y personal que él hace de lo divino”⁶.

2. RAZÓN MÍSTICA

La mística no es gnoseología pero enseña el conocer fundamental, no es ética pero toca el fundamento moral, no es religión pero señala la actitud fundamental religiosa, no es antropología pero muestra la condición humana y sus facultades y procesos. La mística es ante todo proceso de transformación y unión por amor. Esta *primacía del amor* y el proceso de *unidad* que conlleva es lo tematizado en la *razón mística*. Así pues, razón mística es razón de unión de amor.

Veamos brevemente las repercusiones de esa primacía del amor y la unidad para una consideración del conocimiento, que, por tanto, ha de postularse como conocimiento teórico-práctico; para una acción que es enjuiciada desde la perspectiva del amor; para una concepción del hombre desde esa trayectoria hacia la unidad y el proceso amoroso y transformativo que conlleva; para una concepción de Dios trascendente e inmanente a un tiempo y las repercusiones para la religión que ello conlleva.

Las aportaciones que este pensamiento ofrece pueden muy bien contrastarse con el pensamiento moderno y posmoderno.

-Razón mística como conocimiento teórico-práctico. La vivencia de unidad de sentido. El estado de confianza

Razón mística supone un conocimiento teórico-práctico a la vez, un “conocimiento amoroso”, en palabras de San Juan de la Cruz. Amor y conocimiento o conocimiento y amor irán unidos.

En la historia del pensamiento lo normal ha sido la prevalencia del conocimiento sobre el amor. Es sentencia común que para amar previamente hay que conocer. El mismo San Juan de la Cruz consideraba que en el orden

⁶ Juan Pablo II, Audiencia General del Año Santo, 19 de octubre de 1983.

natural el conocimiento es primero. Sin embargo, cuando describe su experiencia no duda en señalar la primacía del amor sobre el conocimiento. Es verdad que en otras ocasiones señala cómo se da sólo conocimiento, o sólo amor –lo cual permite diferenciar lo uno de lo otro–; pero lo normal es que se den unidos. La experiencia mística, de suyo, es experiencia amorosa que conlleva un conocimiento.

La unidad entre el conocer y amar se da también en nuestra experiencia cotidiana, en nuestro vivir. Conocimiento y vida no pueden separarse. Vivir es conocer y obrar conjuntamente. No tiene sentido un conocer al margen del obrar ni un obrar al margen del conocer. El sentido brota de una interna armonía entre el conocer y el obrar.

Los hombres encuentran en su vivir, en su conocer y obrar conjuntamente, ese marco de *sentido*. Lo encuentran, no lo proponen ni lo postulan. A veces también lo pierden; entonces ven que ese sentido no está en su mano, no pueden crearlo, fabricarlo, ni tampoco pueden deducirlo o definirlo teóricamente; sólo pueden buscarlo. Entonces surge la magna pregunta, la radical cuestión acerca de la vida misma, que no es meramente especulativa sino vital: cuál es su sentido. Todo el hombre queda implicado en su búsqueda y hasta que lo encuentra no alcanza sosiego. Perder el sentido supone constatar una quiebra interior. Recuperarlo es resultado de la armonía y la unidad interior.

El marco de sentido en el que se desenvuelve nuestra vida común encierra un quehacer, una trayectoria que siempre supone, de un modo u otro, una realización en el amor y, en último término, una transformación hacia la unidad interior y exterior con la o las personas amadas.

Ese marco de sentido y la realización en el amor que subyace al mismo, se traducen en un *estado de confianza*. No hemos reflexionado suficientemente en el significado de la *con-fianza* en nuestra vida.

Confiar supone vivir en *relación con* los otros, con las cosas, en un marco de sentido. Supone una tácita relación de amor. El hombre es constituido, formado y transformado por la relación de amor; en ella es donde se da el conocimiento. Esa relación de amor se traduce en el *estado de confianza*, tanto más estrecho cuanto mayor sea la relación de amor. Bien puede decirse que la comunicación de amor es la más constitutiva del ser humano; definido entonces por una razón de amor.

Este trasfondo del estado de confianza es común tanto a la vivencia de sentido que posee el hombre en su vivir habitual como la que nos presenta el místico en su experiencia vital. Sentido que abarca tanto al mundo como al mismo hombre, sentido que poseerá distinta amplitud y horizonte, pero que se dará siempre en referencia a un *estado de confianza* configurado desde una relación de amor y que contiene unas notas de trascendencia y unidad en diverso grado.

La experiencia que nos ofrece el místico aparece también fundamentalmente como *vivencia de sentido*, un *sentido trascendente*, que se da y que descubre; es más, que va descubriendo a medida que el proceso de interiorización se va logrando. Al final, un sentido global, unitario, que abarca tanto al hombre -su ser, conocer y obrar, su vida- como al mundo. Por tanto, un *sentido* que no se le ofrece al místico como resultado de sus elaboraciones mentales, de un “sistema” gnoseológico, sino que es “descubierto” tras una experiencia superior.

Ahondando en esa experiencia de sentido que nos ofrece el místico, encontramos bases naturales, gnoseológicas, éticas, antropológicas, elevadas a un grado supremo. Esas bases pueden analizarse en la *trayectoria de confianza* que conlleva, al mismo tiempo, la experiencia mística y cualquier experiencia vital de sentido.

La confianza aún en sí fe, esperanza, amor. Una situación interior en la que el conocimiento va a la zaga del amor. Se trata fundamentalmente de una comunicación de amor. Un amor que aporta conocimiento. La experiencia mística nos señala que es el amor el que conoce; es la relación de amor la que permite el conocimiento. El amor es más amplio, es el suelo nutricio donde se da el conocimiento. Pero en un contexto meramente natural descubrimos también estas mismas notas -si bien en la experiencia mística son sobresalientes-.

Así pues, ahondando en el *sentido* que nos ofrece el místico en su experiencia y el *sentido* que posee el hombre en su vivir cotidiano, descubrimos unas características comunes muy elementales: el contexto de la relación de amor traducido en estado de confianza, la trascendencia del mundo, de la propia existencia humana, de Dios, la constatación de un proceso vital de perfeccionamiento amoroso, en el cual tiene su significado el hombre en general y cada existencia humana en particular.

El místico, cuando el proceso amoroso se ha consumado, nos revela la *unidad de sentido* de la existencia humana, precisamente en esa dirección de unidad en el amor. Unidad que es interna, en el modo de conocer y amar conjuntamente, y externa: unidad con el amado.

Por ser esa unidad de sentido fruto de un proceso vital sólo se puede *describir* cuando se ha logrado. En esas descripciones vemos el significado de la unidad para el ser humano, así como para su conocimiento y acción.

La unidad de sentido y su trascendencia así como su estrecha conexión con la comunicación de amor y el estado de confianza que de ella se deriva, nos remiten, pues, a la unidad del ser humano, -en más o en menos, como diría San Juan de la Cruz-, nos remite a un conocimiento teórico-práctico al mismo tiempo; una razón de amor; una razón mística.

El resultado de esa experiencia de unidad es un conocimiento fundamental, teórico-práctico a la vez; no meramente especulativo. Las intuiciones que

nos presenta San Juan de la Cruz son, sin duda, de una riqueza y profundidad extraordinaria. Pocos hombres han revelado tan prodigiosamente la interioridad, el ser mismo del hombre; la naturaleza, su propia esencialidad y consistencia; el “inmenso y profundo ser de Dios”, al tiempo que “el sencillo ser de Dios”. Son intuiciones muy valiosas para la especulación filosófica, pero hay que mirar su origen. Se trata de un conocimiento especial, fruto de un proceso amoroso; tienen su razón de ser en ese proceso.

La unidad de donde brota este conocimiento hace que resalten, al mismo tiempo, las notas de inmediatez y trascendencia. Un conocimiento “sustancial”, que diría San Juan de la Cruz, y que abarca igualmente el resultado, -lo conocido-, como el mismo acto de conocer.

No podemos pretender un tipo de conocimiento así. Es un regalo para la humanidad contar con hombres que lo han logrado. Pero sí podemos descubrir en él las premisas de todo conocimiento fundamental: ha de partir de la unidad de la persona, postular esa unidad, procurarla. Sólo así se deja ser al ser, y se puede referir el ser del ser en nuestro lenguaje.

Un conocimiento así eleva el lenguaje a niveles muy altos. El místico es el “verdadero técnico del lenguaje”.

-Razón mística, conocimiento y lenguaje

Razón mística es, pues, expresión de un conocer y de un conocimiento en la unidad del ser y que remite a la unidad del ser. Un conocer y un conocimiento fundamentales que aparecen así en el mismo lenguaje.

Sólo de este modo se puede llegar a conocer, realmente, lo que la metafísica sólo puede balbucear. Y aun los místicos mismos, según ellos nos señalan, se quedan últimamente en un mero balbuceo, pues la experiencia, de suyo inefable, va mucho más allá de las posibilidades del lenguaje; sólo se comprende integralmente mediante otra experiencia similar. Sin embargo, ese “balbuceo” no deja de ser verdadera sabiduría. “Ciencia de voz, ciencia de amor”, que diría nuestro autor. –Es significativa, a este respecto, la actitud de Santo Tomás cuando, después de haber escrito las grandes *Summas*, tuvo cierta experiencia mística, todo lo escrito “le parecía paja” y ya no hubo manera de hacerle escribir más-. En este sentido, no es extraña la continua recurrencia a la inefabilidad por parte del místico cuando se atreve a escribir algo de lo vivido.

Así, la experiencia mística y la *inefabilidad* que la caracteriza nos descubre, al mismo tiempo, los *límites y las posibilidades del lenguaje*. Los místicos, precisamente “los técnicos” del lenguaje, parece que nos interpelan para superar ese reduccionismo de la metafísica a lo lingüístico, en que tantas veces se ha ocultado un mero fenomenismo inmanentista. Al mismo tiempo, han potenciado las posibilidades lingüísticas hasta cimas insospechadas. En

los escritos místicos nos encontramos con que el lenguaje supera al lenguaje. La alegoría, los diversos recursos lingüísticos pero, sobre todo, el símbolo, les permite ahondar en ciertos significados, presentar otros que nos resultan novedosos, bucear en la misma realidad simbolizada. San Juan de la Cruz nos habla, incluso, de un lenguaje “sustancial”, que “imprime sustancialmente en el alma aquello que significa”⁷.

En la mística, experiencia de suyo inmediata, queda superada la mediación del lenguaje; ahí tenemos una clara superación del fenomenismo lingüístico. No hace falta demostrar que tras el nombre “está” la rosa, pues el nombre, la palabra, en la experiencia propiamente mística, “conlleva” la rosa.

Se trata, en definitiva, de un saber, mejor, de una *sabiduría teórico-práctica* que nos “muestra” –no demuestra, ni postula teóricamente- la interioridad humana y el modo de guiarnos en ese recorrido hacia “el más profundo centro”⁸ de nosotros mismos; al mismo tiempo, nos muestra “el conocimiento de la verdad de las cosas en sí”⁹, “penetra la verdad y valor de las cosas”¹⁰. Los místicos han recorrido ese camino de la verdad de sí mismos y la verdad de las cosas hasta el final. Ciertamente no es un camino a recorrer por todos, pero no por ello es menos verdadero, y queda claro cuáles son los hitos fundamentales del mismo, -hitos que, por otro lado, se nos muestran a todos y que entendemos todos-. San Juan de la Cruz y muy similarmente a él Santa Teresa y, en líneas generales, los místicos cristianos, nos han señalado los caracteres comunes de ese itinerario¹¹. Quizá pocos como los dos grandes místicos españoles nos lo han mostrado tan detalladamente; Santa Teresa en un estilo más descriptivo, San Juan de la Cruz más analizador y especulativo.

3. RAZÓN MÍSTICA Y RAZÓN AUTÓNOMA

El postulado de unidad de la razón mística permite enjuiciar los desvíos de la razón en la modernidad o posmodernidad, desvíos precisamente de esa unidad. La razón no puede ser meramente especulativa ni meramente práctica, como se ha venido formulando en la modernidad. No es una razón autónoma.

La razón meramente especulativa ha derivado en una razón absoluta, idealista, finalmente autónoma y solipsista. La razón autónoma viene a ser el

⁷ 2S, 31, 1.

⁸ L, 1, 8.

⁹ 2S, 26, 11.

¹⁰ 3S, 20, 2.

¹¹ Cf. J. Martín Velasco, *El fenómeno místico, estudio comparado*, Madrid, Trotta, 1999.

punto final del idealismo especulativo. Nació de una escisión y postula esa escisión entre un pensar teórico y práctico.

El análisis de la experiencia mística, nos muestra que la autonomía no es una premisa propia de la razón, ni del hombre, que de suyo es un ser en relación, un ser cuya vivencia básica es la con-fianza, la relación de amor.

La autonomía se postuló como una condición de la libertad y responsabilidad humanas; pero tanto una como otra se definen en un contexto relacional. La libertad no es un absoluto, sino una libertad *para*, la responsabilidad es siempre *de* algo o alguien. Tampoco la razón especulativa es autónoma en un sentido absoluto, menos aún que en la dimensión práctica; el pensamiento está de suyo sujeto a leyes, sujeto también a evidencias.

Nos encontramos, pues, con la paradoja del pensamiento y la libertad humanas, que siendo de suyo libres son también condicionados. Ambas dimensiones nos señalan, en definitiva, la paradoja del ser humano, que es libre pero dependiente. No se basta a sí mismo; ésta es la razón última de su paradoja.

Prodigiosa paradoja, porque en ella descubrimos su ser relacional. El hombre está hecho para amar. Su ser tiene sentido en el contexto del amor, su pensamiento y su libertad también. Es un ser en relación, le define una razón en relación, razón de amor.

La experiencia mística nos descubre esa interna unidad entre pensamiento y libertad, entre razón especulativa y práctica. Nos descubre la primacía del amor en la vivencia concreta; el estado de confianza como el primario, el más básico, en el hombre. Estado que define el proceso vital natural y también el logrado desde una colaboración personal. La confianza es el estado habitual del niño, pero también del joven y del adulto. Pasamos de una confianza dada, encontrada, a una confianza lograda. Ambas tienen sentido sólo en el contexto del amor. De un amor que también supone un proceso de perfeccionamiento.

Pues bien, una similar *trayectoria de confianza* es la que preside la experiencia mística, solo que el logro va en dirección inversa al proceder natural: no está la clave en lo que se procura con el propio esfuerzo sino en lo que se encuentra como a la espalda del propio esfuerzo –no en lo activo sino en lo pasivo-. De ahí que el místico sienta la importancia de llegar a lo que Teresa de Lisieux definía como *infancia espiritual* y San Juan de la Cruz como el *saber recibir*: “La contemplación pura consiste en recibir”¹².

Así pues, no sólo en la mística el amor es primero, sino que lo es también en todo hombre, en su trayectoria personal. Lo descubrimos si analizamos el significado de la con-fianza radical que define su ser y también su personalidad.

¹² LI, 3, 36.

La mística nos lleva a un nuevo realismo que quiere ahondar en la estructura del ser humano y en el proceso de personalización. El hombre está hecho para amar, su cuerpo y espíritu tienen su razón de ser en el contexto del amor. Es un ser en relación, pero primariamente en relación de amor, de con-fianza. Un conocer, un pensar -y un pensamiento, un conocimiento- totalmente ajenos a esta relación no tienen, de suyo, sentido. Se puede aducir que hay pensamientos totalmente asépticos, una fórmula matemática o lógica los son. Sí, lo son mientras el hombre no haga uso de ellos. En ese momento saldrán de la neutralidad. El hombre no es razón meramente especulativa, ni meramente práctica. Es ambas cosas a la vez. La interdependencia de una respecto de la otra exige revisar el concepto de autonomía de la razón.

Una doble dirección en esa revisión. Por un lado no hay autonomía estructuralmente hablando, pues el pensar se da en relación al obrar. Por otro, tanto el pensar como el obrar se dan en relación al itinerario de personalización, de perfeccionamiento del hombre. De ahí que, especulativamente hablando, el pensar más puro debiera darse en el hombre más perfecto, más ajeno a *intereses*, -entre los cuales no ha de omitirse, en su caso, el de la misma especulación-. El orden práctico, a su vez, en ese itinerario de perfección, requiere una agudeza en el pensar, en el discernir. Si no se tiene en cuenta esta estrecha relación la especulación corre el riesgo de terminar en un mero idealismo; cuyas premisas, que nacen al margen de esa estrecha relación teórico-práctica, culminan en la tesis de un hombre escindido. Igualmente ocurriría en la versión meramente práctica, que culminaría necesariamente en un utilitarismo. Así el hombre más que autónomo resultaría escindido en su pensar y su obrar, en su ser; guiado -quizá ciegamente en muchos casos- por esos intereses.

Sólo puede postularse verdadera autonomía en aquel caso que señalaron, a su manera, tanto San Pablo como San Juan de la Cruz cuando, concretamente éste último, en la cima del Monte Carmelo señala: *ya por aquí no hay camino porque para el justo no hay ley, él para sí se es ley*¹³. Pero sería una autonomía como resultado de una unificación interior. En este sentido su vida misma es ley, ley de amor. Una autonomía que supone máxima relación y dependencia amorosa, máxima con-fianza. -De ahí el nuevo sentido de la soledad como abandono de todo lo que estorbe el amor, de ahí la imagen del *pájaro solitario*, que no es el solipsista, sino aquel que le define la relación de amor, expresión del *estado* de confianza-.

¹³ Esquema del Monte Carmelo, cima.

-Razón mística, confianza y desvelamiento del sentido del ser

La pregunta por el sentido nos remite, ontológicamente, a la razón-criatura, experiencialmente a la razón mística. El sinsentido al escepticismo y al nihilismo, a la razón fragmentada. La razón-criatura es razón en relación de amor, no es autónoma, ni fragmentada, es relacional.

Esa relación es sumamente respetuosa con la realidad. Así, la experiencia del místico nos remite a la verdadera realidad; el místico deja ser al ser. Restaura un nuevo realismo que es gnoseológico y práctico a la vez. La realidad y su sentido se *descubren* en el *recibir* del místico.

Entonces es cuando descubre que el sentido o es dado originariamente e independientemente del hombre o no es posible; o es trascendente o no lo hay.

Según hemos visto en la experiencia que nos muestra San Juan de la Cruz, se puede ahondar en ese sentido, se descubre gradualmente, según se avance en el proceso de unificación interior. Al final el místico descubre la unidad de sentido total.

El recibir, el descubrir y el describir serán los procesos primordiales del conocimiento teórico-práctico que el místico ofrece. Pero ello sólo es posible por el modo de recibir que ha logrado. En esos procesos queda patente la primacía del amor.

El amor descubre, desvela. Pero el amor es esencialmente respuesta y respuesta afectiva, como señalaba Hildebrand. En este sentido supone el ser, deja ser al ser, responde al ser. El amor respeta el ser. El respeto supone mantener la mirada, la presencia (de *re-spicio*, donde *aspicio* es mirada, y el *re-* indica la permanencia). El amor es lo más respetuoso en el orden del ser. Pero la respuesta afectiva, si bien supone una previa presencia, -una dirección del objeto al sujeto- supone también una toma de posición -una dirección del sujeto al objeto. En este sentido respeta el ser y su valor pero también engendra valor, es lo más creativo en el orden del valor.

En la actitud amorosa conocer, respetar y con-fiar se unen. Sólo esta actitud permite el desvelamiento del ser, el desvelamiento del valor. Pero, al mismo tiempo, esta actitud engendra valor, en palabras de Hildebrand, el valor por excelencia; el amor es fuente de *sobrevalor*.

-Razón mística y razón práctica

Esta actitud de amor y el marco de sentido en que se da, que postula la razón mística, es fundamento de la moralidad.

La moralidad tiene su razón de ser en el contexto de la persona en su realización en el amor. La moralidad conlleva respuestas volitivas y afectivas. El amor en su cualidad de respuesta fundamental a personas supone el

concurso de toda la persona, en su condición libre, -típicamente volitiva, activa-, pero también y quizá fundamentalmente, en su condición afectiva, de suyo más pasiva.

Nuevamente en la relación al otro, la confianza, pero también la esperanza, salen al paso inevitablemente. El comienzo de nuestros actos no proviene de lo que los ojos ven sino de un abrazo a lo que el corazón espera. Y las aspiraciones del corazón son siempre más altas, trascienden, por principio su propia capacidad.

He ahí la razón por la que la nota de trascendencia del amor es la más importante para entender también el sentido de la moralidad. Trascendencia que se puede apreciar en el propio acto amoroso, que de suyo será intencional y espiritual, y se aprecia también en la propia aspiración moral. Pero justamente esa tensión hacia la perfección, hacia la unidad, que descubrimos en la relación amorosa, revelan que los fundamentos de la moralidad tocan el misterio, señalan la relación con lo divino.

Esa misma tendencia a la unidad en el amor, en la que el querer y el amar, la voluntad y el corazón se unen, conllevan una vocación a la trascendencia.

La razón mística, que es de suyo razón de amor, expresa la especial trascendencia que Hildebrand señalaba en la respuesta al valor por excelencia, que es el amor. Pero además la premisa de *unidad* en el amor que conlleva la mística, hace que esa respuesta aúne en sí los aspectos volitivos y afectivos. Ahora bien, a medida que la unión se va logrando y lo pasivo se imponga sobre lo activo, la voluntad irá cediendo, en su obrar. La comunicación de amor cuanto más alta es más requiere el protagonismo del corazón. La prioridad del amor en su dimensión más alta supone, por tanto, la preeminencia de la esfera afectiva. San Juan de la Cruz alude a ella cuando, al margen de la voluntad, señala que es la *sustancia* del alma, el *centro* del alma, el afectado en esa comunicación de amor.

Pero además la experiencia concreta que nos ofrece San Juan de la Cruz nos remite a un alto estado moral, fruto precisamente de esa unidad lograda. *Obra con lucidez* asombrosa; su obrar es "sustancial". "Siente la fortaleza y brío para obrar en la sustancia que le da el manjar interior"¹⁴. Asombra la seguridad y confianza que presenta el místico en su acción. Esa seguridad nace de un conocimiento práctico superior, fruto de la virtud lograda. De este modo el místico nos desvela una seguridad extraña, una *confianza radical*. Desde esa unidad interior, que es fruto del amor, anclado en un saber fundamental y, al mismo tiempo, en una confianza radical, el místico se nos presenta con una *perfecta libertad de espíritu*; que le lleva a estar sujeto a todo y a todos, estando, al mismo tiempo, libre de todo y de todos. Así, el dominio

¹⁴ 1N, 9, 6.

de sí le lleva a ser señor del mundo entero. Por ello puede decir verdaderamente aquello que ponía en boca del “alma enamorada”: “míos son los cielos, mía es la tierra...”; o puede afirmar que “un solo pensamiento del hombre vale más que todo el mundo”¹⁵, o que “un poco de ese amor tiene más valor que todas las obras juntas”¹⁶.

En este contexto bien puede afirmarse que para él *no hay ley, él para sí se es ley*. El amor supone la supresión de la ley, conlleva la máxima libertad. Entonces esa persona es guía, es “ley”, modelo atractivo, para otros.

4. DE LA UNIDAD DE SENTIDO A LA UNIDAD DE LA PERSONA

Todos estos análisis nos llevan a la visión antropológica que nos ofrece San Juan de la Cruz. Razón mística es también expresión de su visión del hombre como una unidad lograda por y según el amor.

Si en algo sobresale San Juan de la Cruz es precisamente en el *descubrimiento que nos hace del propio hombre*. Cuando se leen sus obras surge espontáneo el asombro ante la grandeza del propio hombre; verdaderamente tenía razón Karol Wojtyła, cuando afirmaba que “para comprender la dignidad del hombre, las posibilidades de la persona humana, es necesario pasar -al menos una vez- por la dimensión del hombre que nos descubre San Juan de la Cruz. Entonces se sabe lo que quiere decir ‘hombre’. Luego uno no puede olvidarse de su dignidad”¹⁷. La excelencia de esa dignidad está precisamente en ese misterio de unidad interior al que llega el místico.

La experiencia mística que nos presenta nos refiere un concepto de la persona como una dualidad unitaria o una unidad dual. Parece paradójico, pero así es. Habla mil veces de “los contrarios” que son cuerpo y espíritu o carne y espíritu o sentido y espíritu, a veces apetito y espíritu. También habla de modos “natural” y “sobrenatural” que estarán en lucha, pues “no caben juntos en un mismo sujeto”. El alma es, en cambio, el supuesto de ambas “partes” sensitiva y espiritual, la que sufre o goza o se ejercita en los dos modos: natural y sobrenatural. Cuando San Juan de la Cruz habla del alma se refiere al hombre, al espíritu encarnado, sujeto de transformación y, a la postre, de unificación interior con prevalencia de lo espiritual y -sólo entonces- de unión mística con Dios.

Así pues, la unidad de la persona se nos presenta en dos respectos. Uno, estructuralmente hablando, como un solo sujeto con dos “partes” sensitiva y espiritual. Otro, místicamente hablando, como “unión transformante”, como unificación interior tras un proceso de transformación que lleva a una

¹⁵ A, 1, 32.

¹⁶ C, 29, 2.

¹⁷ Juan Pablo II, en *Teresianum* de Roma, 22 abril, 1979. Tomado de Alfonso Baldeón, *El hombre una pasión de amor*, Karmel, 1991, Introducción.

“unión” especial lograda tras un proceso de perfeccionamiento espiritual, con sucesivas etapas –principiante, aprovechado, perfecto–.

La experiencia del místico es, pues, revelación de la *verdad* del hombre y de las premisas fundamentales de toda *acción*. No se trata de una teoría acerca de lo que puede llegar a ser el hombre; en el caso de la mística la realidad supera las previsiones teóricas. Así, la perfecta unidad de amor interior, lograda, realizada, se convierte en fuente de luz para una *antropología integral*, donde se pueden esclarecer los fundamentos de la metafísica de la persona y de la acción moral; los fundamentos de una metafísica del amor. Se trata, podríamos decir, de una *antropología de la unidad* que da razón, al mismo tiempo, de la verdad del hombre y de los fundamentos de su acción. Precisamente esa verdad se va configurando en la acción y resplandece después en el modo de ser, de obrar. Es el amor el que configura últimamente a la persona. El amor da razón de su unidad, de su ser y de su obrar.

Magníficamente expone San Juan de la Cruz esta configuración interior, según el grado de amor, de unidad, con la idea del “centro” del ser humano. Cada cual llega a “un centro” de sí mismo, que le define y que, a su vez, define; pues somos, al mismo tiempo, padres e hijos de nuestras obras. Así, alcanzamos diversos centros de nosotros mismos, según la profundidad de nuestro obrar, de nuestro ser; según el grado de amor, así será la unidad interior lograda. “El alma, en cuanto espíritu, no tiene alto ni bajo, ni más profundo, ni menos profundo en su ser... porque no puede estar en una parte más ilustrada que en otra, como los cuerpos físicos, sino *toda en una manera, en más o en menos*... El amor es la inclinación del alma y la fuerza y virtud que tiene para ir a Dios, porque mediante el amor se une el alma con Dios; y así, cuantos más grados de amor tuviere, tanto más profundamente entra en Dios y se concentra con él. De donde podemos decir que cuantos grados de amor de Dios el alma puede tener, tantos centros puede tener en Dios, uno más adentro que otro; porque *el amor más fuerte es más unitivo*”¹⁸.

Unión en sí, unión con Dios, en más o menos profundidad, según el amor, trascendiendo más o menos el nivel de los sentidos –del apetito– y ahondando en el puramente espiritual; esa es en definitiva la visión del hombre que nos ofrece San Juan de la Cruz. Ahí es donde tienen su razón de ser sentidos, entendimiento, memoria, voluntad; apetitos y potencias humanas.

-Razón mística y antropología de la presencia

Una antropología de la unidad según el amor, bien pudiera traducirse en una antropología de “la presencia”. El misterio de la unidad en el amor se traduce en misterio de presencia. “¡Qué hombre tan profundo es éste!”, pudieron

¹⁸ L, 1, 10-13.

exclamar asombrados aquellos doctores de la Universidad de Baeza cuando conocieron a San Juan de la Cruz. La presencia refleja a la persona que se define en su relación de amor con Dios, con los demás. La presencia denota el ser amoroso del hombre; por la presencia, por los gestos, las palabras, mostramos, sin mostrarlo, “el centro del alma”, “en más o en menos”, que hemos alcanzado y que, a su vez, nos define.

Esa antropología de la unión según el amor, de la presencia, da razón de la trascendencia, de la temporalidad, del gozo y el dolor humanos, del modo de asumir el mal; en definitiva, del sentido de la vida y la muerte con que, de hecho, se vive. Por la presencia el hombre revela a los demás hombres su interioridad. La presencia es el lenguaje fundamental del hombre; la comunicación primaria. La presencia es el lenguaje del amor antes que la palabra. La mística es presencia antes que palabra. El silencio es tan importante como la palabra para la comunicación fundamental de amor. Más importante si la comunicación es con Dios, “comunicación sustancial”¹⁹, “por contemplación”²⁰, “en secreto y silencio”²¹, “comunicando en un acto luz y amor juntamente... informando igualmente entendimiento y voluntad, con inteligencia y amor -“²², que diría San Juan de la Cruz. Por ello el itinerario místico se nos presenta por símbolos, -más que por conceptos- que es un lenguaje más inmediato. Así, hemos recorrido ese itinerario interior de “la noche del sentido y del espíritu”, o del “cántico nupcial”, expresiones de la dialéctica existencial de presencia-ausencia, todo-nada, palabra-silencio. Itinerario de trascendencia y temporalidad, gozo y dolor, vida y muerte.

-Razón mística, religión y posmodernidad

La antropología de la unidad y la presencia es la que puede dar razón de una metafísica de la persona y una metafísica del amor. Es la que puede restaurar un pensamiento que se ha trocado débil, una razón que se ha fragmentado, una tal desorientación práctica como la que padecemos en la postmodernidad. Vienen oyéndose voces que califican esta situación como noche epocal, “noche de la nada, del nihilismo contemporáneo”²³. No sirven prescripciones meramente teóricas para el hombre desencantado, secularizado, nihilista. Es crisis de pensamiento, pero es crisis existencial, de confianza en sí, en los otros, en Dios. Esa es, en definitiva, la crisis que subyace a la postmoderni-

¹⁹ C, 26, 5.

²⁰ L, 3, 36.

²¹ L, 3, 46.

²² L, 3, 49.

²³ Cf. J. Martín Velasco, *La experiencia cristiana de Dios*, Madrid, Trota, 1995.

dad. Crisis que se viene arrastrando desde la modernidad, con la doble secularización –primera, de la noción de Dios, de lo sagrado, por medio de la razón, y segunda, de los mitos creados por la misma razón-. Pero los intentos de restauración no han tenido en cuenta al hombre completo. Nacían de la autonomía y derivaban en la escisión, en la fragmentación.

Así, hemos podido observar cómo, en ocasiones, los mismos estudios de la religión se hacían eco de esa fragmentación, reduciendo la religión a psicología o a antropología o a sociología o a analítica del lenguaje. Y la propia teología sucumbía a los parámetros racionalistas que pretendía superar, como en el caso de la teología dialéctica, o la teología liberal o filosófica. No faltaron voces, y en los mismos comienzos, que denunciaron el exceso de racionalismo, fue el caso de Rudolf Otto; reivindicando “lo santo” como categoría fundamental del hecho religioso; si bien, circunscribiéndolo al terreno de la irracionalidad.

Por otro lado, se pretendió remediar la situación centrándose en la condición histórica de la religión, fue el caso de la teología historicista, acentuando el mero acontecer de los hechos religiosos, eliminando toda trascendencia. O se buscó anclar en la propia existencialidad humana, y entonces se terminó negando la misma religión, aceptando el ateísmo como premisa de cristianismo actual, la “honestidad intelectual” como precepto de autenticidad religiosa; ha sido el caso de la teología existencial, o la teología moderna o de la secularización. Ciertamente hay que partir de los hechos, de la situación concreta que vivimos, pero la constatación de un mundo secularizado no puede erigirse, precisamente, en dogma de autenticidad, ni postularse como premisa de religiosidad, o suponer una irreversibilidad y hacer de ello punto de partida religioso. Ello supondría un reduccionismo de la teología a sociología, de la religión a antropología, del culto a actitudes éticas. Y no cabe duda que esos excesos se han dado. Una nota común los caracteriza: la pérdida del sentido de lo sagrado, de la trascendencia.

Todas estas corrientes de pensamiento teológico y filosófico, más que religioso, nos han presentado un análisis exhaustivo, muy valioso, de la situación de quiebra interior del propio hombre. Esta ha sido la nota común que nos han mostrado las diversas teologías especulativas protestantes que, de un modo u otro, buscaban precisamente remediar esa fragmentación. En este sentido sintéticamente señalaba Tillich en su estudio una consecuencia del proceso de secularización: la reducción o anulación de la propia religión, y una causa: el abandono total de la mística. “Un protestantismo que no tiene sitio para la contemplación y la unión mística ha dejado de ser religión y se ha convertido en sistema moral e intelectual”²⁴. En ese sentido afirmará también Blathasar que *Sólo el amor es digno de fe*.

²⁴ *Ibid.*, pp. 96 ss.

Pero quizá sea la razón mística y el postulado de la primacía del amor en la religión la que nos redescubra un concepto de Dios y encamine una auténtica actitud religiosa. El místico, desde su experiencia, nos revela el rostro de Dios, un Dios trascendente e inmanente al mismo tiempo, un Dios soberano de todas las cosas pero que llega a hacerse a la persona humana de tal modo “como si El fuese su esclavo y ella fuese su Dios: tan profunda es la humildad y dulzura de Dios”²⁵. Un Dios totalmente Otro, pero más íntimo al hombre que él mismo. Un Dios que sólo siendo él, acogiéndole según es, puede el hombre llegar a ser también el mismo.

La restauración de la religión, de la razón, del propio hombre, -o tal vez más que restauración renovación- quizá deba comenzar por buscar “sitio para la contemplación y la unión mística”. La mística, más que nunca, puede convertirse hoy en “mesa de la sabiduría”²⁶. Mesa del nuevo encuentro del hombre con Dios, encuentro, por otra parte, tan solicitado, precisamente en nuestra noche. Quizá en esa “mesa de la sabiduría” puedan restaurarse los valores, o presentarse otros nuevos, que la mística puede proporcionar. Debemos estar abiertos a nuevas aportaciones, o a aportaciones del pasado pero que ahora se hacen relevantes, en virtud de la perenne actualidad que la experiencia universal de los místicos encierra. Bien puede decirse, en este sentido, que la mística empieza a tener su lugar propio y relevante en el pensamiento contemporáneo.

²⁵ C, 26, 17.

²⁶ Juan Pablo II, en la última encíclica sobre fe y razón, concluía hablando de la Virgen María como “mesa intelectual de la fe”, como “la imagen coherente de la verdadera filosofía”, proponía el *philosophari in María* como un modo de restaurar un pensamiento que, sin perder su autonomía, se oriente hacia una “búsqueda de su más alta realización”. *Fides et ratio*, n. 108. Quizá la mística no esté lejos de estos presupuestos; un pensamiento global, no meramente lógico-racional, intuitivo más que argumentativo; un pensamiento muy en consonancia con valores femeninos podría reorientar la razón, la filosofía, y salvarlas de sus extravíos actuales.

EL INELUDIBLE DESEO DE INMORTALIDAD

Por M^a LOURDES REDONDO

1.- LA EXPERIENCIA DE LA MUERTE

1.1.- *Patencia de la muerte, compañera inseparable*

Es obvio que nos vamos a morir. Vemos que todos se mueren. Por razonamiento inductivo, inferimos que yo también me moriré, y tú y todos... Tenemos experiencia de la muerte.

La muerte nos rodea como supuesto previo a nuestra naturaleza y a nuestras vivencias psicológicas. A nuestra naturaleza, porque los seres vivos corpóreos nacemos, nos desarrollamos, nos reproducimos y..., cumplido este fin, nos morimos. La reproducción implica muerte. Habiendo dado a luz a otros, los progenitores ya no tienen razón de ser en el curso meramente natural. Para que el grano de trigo germine tiene que morir. Analizar un ser vivo es descubrir su mortalidad natural. “¡Hermana muerte!”, la llamaba Francisco de Asís, compañera. No podemos separarnos de ella, está en el fondo de nuestras vivencias psicológicas y del curso vital. Así lo afirma Max Scheler en su escrito, que no llegó a publicar en vida, *Muerte y supervivencia*¹. Sin la muerte no entenderíamos nuestra vida.

Nuestras vivencias psicológicas no pueden darse sino en la conciencia de la temporalidad. Vivir del modo como vivimos los hombres es ir intuyendo, más o menos conscientemente, cómo se prolonga la línea del pasado y se va acortando la del futuro. Sentimos cómo el “ya” aumenta y el “todavía no” decrece, que cada vez son menos las posibilidades que nos quedan. Cada minuto que pasa vemos cómo se traga el pasado al futuro y tenemos la sensación de que “ya queda menos”.

“Pues si vemos lo presente,
cómo en un punto es ido y acabado,

¹ SCHELER, Max: *Muerte y supervivencia*. Eds. Encuentro, Madrid, 2001. Trad. Xavier Zubiri.

si miramos sabiamente,
tendremos lo no venido por pasado.
No se engañe nadie, no,
pensando que ha de durar lo que espera
más que duró lo que vio...” (Jorge Manrique)

Suponemos que hay un término. Con la sensación de eternidad por delante sería imposible vivir, acometer ninguna empresa. Tendríamos quizá la sensación de andar incansablemente sin avanzar nada, de recorrer un círculo inacabable, de vivir la condena de Sísifo.

1.2.- *Horror de la duración infinita*

Piénsenlo un momento y sentirán una especie de horror, como en la novela de *Los inmortales* de Borges: Unos personajes han bebido un agua que les hace inmortales y, pasado un tiempo, están indolentes sin hacer nada, todo les da igual, y la ciudad que han construido es absurda. Dice así el protagonista que, después de pasar incontables penalidades buscando el río de la inmortalidad, por fin lo encuentra y, junto a él la ciudad de los Inmortales. El mismo bebe de su agua y se convierte en inmortal:

“La nítida Ciudad de los inmortales me atemorizo y repugnó (...) la arquitectura carecía de fin. Abundaban el corredor sin salida, la alta ventana inalcanzable, la aparatosa puerta que daba a una celda o a un pozo, las increíbles escaleras inversas con los peldaños y la balaustrada hacia abajo (...). Ignoro si todos los ejemplos que he enumerado son literales; sé que durante muchos años infestaron mis pesadillas; no puedo ya saber si tal o cual rasgo es una transcripción de la realidad o de las formas que desatinaron mis noches. *“Esta Ciudad (pensé) es tan horrible que su mera existencia y perduración, aunque en el centro de un desierto secreto, contamina el pasado y el porvenir y de algún modo compromete a los astros. Mientras perdure, nadie en el mundo podrá ser valeroso o feliz”*. No quiero describirla; un caos de palabras heterogéneas, un cuerpo de tigre o de toro, en el que pulularan monstruosamente, conjugados y odiándose, dientes, órganos y cabezas, pueden (tal vez) ser imágenes aproximativas. (...)

Describe el comportamiento de uno de los habitantes, un troglodita indolente, que escribía y borraba signos irreconocibles sin, al parecer, decir nada. Su humildad y miseria le trajeron a la memoria a Argos, el perro de Ulises en la Odisea. Le puso este nombre y trató de enseñárselo. Fracasó:

“Inmóvil, con los ojos inertes, no parecía percibir los sonidos que yo procuraba inculcarle. A unos pasos de mí, era como si estuviera lejos. Echado en la arena, como una pequeña y ruinoso esfinge de lava, dejaba que sobre él giraran los cielos, desde el crepúsculo del día hasta la noche”

Resulta que, por acción de una lluvia, se despertó en el troglodita el recuerdo. Pronunció el nombre de Argos y preguntado, resultó que era Homero, o lo había sido, y habían pasado mil cien años desde que escribió *La Odisea*.

Total que, hartos, decidieron ir en busca de otro río, el río de la muerte.

“Existe un río cuyas aguas dan la inmortalidad; en alguna región habrá otro río cuyas aguas la borren. El número de ríos es finito. Un viajero inmortal que recorra el mundo acabará algún día, por haber bebido de todos. Nos propusimos descubrir ese río”

Y efectivamente, al cabo de muchos años, ya en el siglo XX, lo descubrieron y este viajero murió. Y termina diciendo:

“Yo he sido Homero; en breve seré nadie; en breve, todos: estaré muerto”.

¡Qué angustia imaginarse inmortal así! Piensen: siempre, siempre, siempre... así. Incluso sin envejecer... o incluso reencarnándose en distintos hombres... Creo que resulta imposible hacerse a la idea de la ausencia de la muerte. Tenemos horror a la duración infinita. Precisamente por eso, frente al hinduismo, que habla de un eterno retorno de lo mismo, de un infinito reciclarse y volver al seno de la tierra madre, en un número indefinido de reencarnaciones, Buda ofrece el Nirvana, que supone, por fin, la aniquilación, el fin de la interminable reencarnación. Se puede descansar, al fin, tranquilo, en la nada, en la disolución del yo.

1.3.- Horror a la muerte

Pero, al mismo tiempo que está presente y la necesitamos, nos da horror. Por eso el hombre del cuento de Borges, y todos los hombres, pasamos mil y una fatigas para lograr beber del agua de la inmortalidad. Tenemos horror a la nada.

Hildebrand, en su libro *Sobre la muerte*², nos habla de este horror, que lo

² HILDEBRAND, Dietrich von: *Sobre la muerte*. Madrid, Encuentro, 1983. Trad. Rogelio Rovira.

es porque es un error metafísico. Decimos de la muerte, consolando a otros: “Es ley de vida”. Pero no, es un absurdo. La vida no es para negarse a sí misma. Todo ser vivo repele la muerte. Pero entonces, ¿por qué la vida misma la conlleva? Ese “no somos nadie” y “es ley de vida” que pronunciamos al dar el pésame, sin saber lo que decimos, bien pensado, es un absurdo inexplicable; el absurdo de “la infinita vanidad de todo” (Leopardi). Vanidad es vaciedad. Esta perspectiva de lo real, como infinita vanidad, encierra una gran verdad: la insuficiencia de este mundo. Es verdad pero sólo en una perspectiva. Por absolutizarla ha nacido el nihilismo: “Todo es nada, todo da igual, pasemos”. Ambas posturas extremas: la de ausencia de inmortalidad y la de la inmortalidad en nuestra condición terrena, en el fondo se tocan y llevan a la inacción.

El horror a la muerte, sigue diciendo Hildebrand, se nos aparece en dos experiencias: La muerte de los seres queridos y la muerte propia.

Ante la muerte de los seres queridos. Nos invade un *tedium vitae*. Experimentamos la contradicción de que el mundo siga existiendo cuando la otra persona falta. “Pero, ¿dónde está?” preguntamos. En comparación con la muerte del ser más querido, todas las otras penas nos parecen accidentales.

Es dramático el texto de San Agustín en las *Confesiones*, cap. IV; al recordar la muerte de su amigo:

“¡Con qué dolor se entenebreció mi corazón! Cuanto miraba era muerte para mí. La patria me era un suplicio, y la casa paterna un tormento insufrible, y cuanto había comunicado con él se me volvía sin él crudelísimo suplicio. Buscábanle por todas partes mis ojos y no parecía. Y llegué a odiar todas las cosas, porque no le tenían ni podían decirme ya como antes, cuando venía después de una ausencia: “He aquí que ya viene”.

“Es incomprendible, dice Hildebrand, que alguien que ama profundamente pueda ser feliz un único día cuando sólo conoce el aspecto natural de la muerte, cuando sólo se opone a este temible aspecto la convicción racional de la inmortalidad del alma”.

- En segundo lugar, ante la muerte propia. No se trata de saber racionalmente que vamos a morir, sino del aspecto que reviste la muerte, ante un peligro inminente. Nos percatamos de que “¡voy a morir...!”

Y entonces empezamos a percibir nuestro cuerpo, y que estamos unidos substancialmente a él (cf. Hildebrand, 36 ss.) y por ello nos resulta absurdo pensar o imaginar que no lo tenemos, que no podemos movernos, ni ver, ni oír... La muerte es precisamente lo que nos separa de todo el mundo que tenemos en torno, especialmente de todo lo que conocemos.

1.4.- Olvido y represión de la idea de la muerte

Por este horror tenemos que olvidarla. Por eso, a la vez que “todos sabemos que nos vamos a morir”, como decimos, pocos son los que en verdad lo “saben”. Tan es el fondo de todas nuestras vivencias, que hemos dejado de percibirla, absortos por las miles de imágenes virtuales que “pasan”. Vivimos como si fuéramos a vivir siempre aquí. Y es que, con la conciencia permanente de la muerte nos sería igualmente imposible vivir. Piensen ustedes cómo estarían si tuviesen presente su muerte en primer plano, no sólo como una idea sino como vivencia cierta de que ha de ser.

Necesitamos, hasta cierto punto, olvidarnos de la muerte, de la propia y de la de los seres queridos, para poder vivir. Si bien, es necesario también recordarla de vez en cuando, para vivir una vida verdaderamente humana. El animal no vive “para-la muerte”. El hombre, en cambio, era definido por Heidegger precisamente así, “ser-para-la-muerte”. Necesitamos “ponernos en verdad”, repetir, con Jorge Manrique: “Recuerde el alma dormida, avive el seso y despierte, contemplando cómo se pasa la vida, cómo se viene la muerte, tan callando, cuán presto se va el placer cuando después de acordado da dolor, cómo a nuestro parecer cualquiera tiempo pasado fue mejor”.

¡Cuánto ayuda el haber experimentado la muerte de un ser querido o el haber estado a punto de morir para relativizar las cosas y percatarse de lo verdaderamente importante! Fenómenos como el de las Torres Gemelas han cuestionado tantas cosas... Nos hemos visto como niños jugando a la orilla de la eternidad, peleándonos por “cromos” o billetes de banco.

Pero me voy a referir de modo especial a un tipo de olvido de la muerte que no es natural sino provocado, premeditado, malévolo y maléfico, una represión de la idea de la muerte: el olvido del hombre moderno de la sociedad occidental. Lo decía ya Max Scheler a principio de siglo, en el escrito mencionado. Esta represión se ha ido introduciendo desde los comienzos del capitalismo, y venía precedida teóricamente desde los albores de la modernidad.

La filosofía moderna, con Kant a la cabeza, pone al hombre “constructor” en el centro. La filosofía, la moral, la ciencia... es trabajo, esfuerzo, construcción del mundo desde el “YO”. Va a comenzar a dominar la voluntad de poder sobre la realidad ya constituida. La contemplación, el registro de la realidad, a la que debo acomodarme, el abandono en un Dios del que recibimos bienes y males se cambia por la actividad. “Todo se puede superar”, hasta la velocidad de la luz... -piensan algunos-; se puede construir al hombre artificialmente y, por supuesto, se podrá conseguir no morir nunca... El mundo está lanzado frenéticamente a producir y a consumir, para producir más... En este frenesí, no hay tiempo para pensar en la muerte. Calculamos, no pensamos. Toda la realidad es cálculo, medida, matemática, digitalización... “Vivir -decía ya Max Scheler a principios de siglo- es un caso límite de

complicaciones muertas, y todos los valores vitales tienden a subordinarse, lo mismo en moral que en derecho, a la utilidad y a la máquina” (o.c. 38). Como lo no material no es calculable, y toda la realidad es materia, lo no material no es real: valores, moral, etc. es algo irreal, subjetivo... poesía, muy bella, pero “de eso no se vive”. Sólo de dinero.

Y como éste es indefinido, el número de seguridades que el dinero alcanza, también lo será. Se descubrirá cómo tener hijos a los sesenta años, en probetas, en el número que sea, se descubrirá como no envejecer, y cómo no morir. Vivimos seguros con nuestra técnica.

Por eso fue terrible lo de las Torres Gemelas, y suscitó una gran vuelta a Dios en los norteamericanos, que abarrotaron iglesias.

Pero tras unos meses nos hemos vuelto a olvidar. Hay que volver “a la normalidad”, es decir, al sueño de la caverna. Hablar de muerte no es de buen gusto, es tabú. En los tanatorios se aprecia frialdad, asepsia, azafatas lindas como si de un centro comercial se tratase. Me recuerda el libro de Un mundo feliz, donde los moribundos, súbitamente mostrando síntomas de muerte, oculto su envejecimiento por efectos químicos de pastillas, se sumían en la muerte, solos, sin familia que les llorase, como en un dulce sueño, mientras eran entretenidos por la televisión y música relajante.

La idea de la muerte ha sido sustituida por la del progreso indefinido, pero progreso sin finalidad, sin sentido, progreso en el que el progresar es el sentido del progreso, el negociar el sentido de los negocios, etc. La muerte no está en el horizonte de la vivencia del hombre. Es un mero concepto, no una vivencia.

Por ello, cuando el hombre de hoy se enfrenta con ella, la siente como “catástrofe”, como un “accidente”. “Pero ¿cómo? -se dice- ¡no puede ser!”, como si de un fallo del ordenador se tratase. El hombre no vive con vistas a la muerte, no vive *su muerte*. Vive al día, pensando en la seguridad de la máquina perfecta. No hay muerte natural. Y si es fallo de máquina, el progreso hará que las máquinas vayan siendo más y más perfectas. Y si es fallo del médico, se le denuncia. No puede haber fallos.

En definitiva, desde la modernidad, la ciencia no nos ha dado la realidad de las cosas, la verdad, sino un plan para dominar la realidad. Por ello la ciencia tiene que negar la muerte. Todo es válido para el afán investigador, hasta sacrificar embriones para obtener células totipotentes y pervivir en tu doble.

Sin embargo, todo este afán de olvidar la muerte, ¿no es señal de que no se puede olvidar? ¿de que se la ve quizá con más angustia que nunca? ¿no está por ello, más presente? La obsesiva preocupación por evitar riesgos ¿no nos recuerda el cuento de Borges, del buscador por encima de todo de la inmortalidad? Por otra parte “una existencia humana que a fuerza de evitar riesgos se hiciera invulnerable, de ningún modo merecería el nombre de

felicidad”³. El título “Un mundo feliz” de la novela de Huxley es una ironía y nadie que lea el libro entiende que nos describe un mundo feliz. En cambio, encanta *El principito*, aunque termine con la serpiente, enviándole a su país de origen. Matándole. Lo digo por experiencia. Mis alumnos de bachillerato leen siempre estos dos libros, entre otros. Aborrecen el mundo que describe Huxley y quieren el mundo que representa el principito, y no piensan que acaba mal.

1.5.- Grandeza y soledad ante la muerte

Estos aspectos de la muerte están muy bien tratados por Hildebrand en el libro mencionado.

Por una parte, la soledad. La muerte es un fenómeno universal pero al mismo tiempo singularísimo. Cada hombre muere su propia muerte. En nuestra muerte no podemos incluir al ser querido. Nadie nos acompañará al morir.

De otro modo se ve en una visión sobrenatural: “*Ecce sponsus venit*”, pero en el aspecto natural de la muerte, hay soledad.

Por otra parte, encontramos en ella grandeza. No es cosa valadí. Por eso a mí, sinceramente, me repugnan fenómenos como los del “entierro de la sardina” y semejantes. La muerte entraña oposición a lo inauténtico e innecesario. Posee grandeza y autenticidad. Ante ella somos iguales. Sólo queda nuestro ser moral. Bien lo expresa Manrique: “En llegados son iguales, los que viven por sus manos y los ricos. ¿Qué se hizo del rey D. Juan... Las huestes y los torneos, paramentos, bordaduras y cimbras, ¿fueron sino devaneos? ¿qué fueron sino verdura de las eras?”

Hay que preparar ese gran momento, el ACTO de morir. Es un “acto”, dicen Hildebrand y Scheler, un acto libre. No una mera cesación o corte de electricidad. El que agoniza es precisamente, entonces, “protagonista”, entonces se pone en juego todo su ser de persona, libre, protagonista de la gran batalla final del drama de su vida. “En el acto de morir -dice Hildebrand- irradia de manera especial la nobleza del hombre, fuera cual fuera la conducta de cada uno en particular” (56) Recordemos al Buen ladrón, a Cristo, a Sócrates, la muerte de los mártires... “Tu última obligación será la muerte y deberás afrontarla voluntaria y amorosamente” dice el cardenal Van Thuang⁴.

En el momento de la muerte “cada hombre palpa de un modo objetivo algo misterioso, grande, definitivamente serio y noble, a pesar de todo ese horror antes mencionado. Este aspecto presupone implícitamente la subsis-

³ RODRIGUEZ DUPLA, L: "La recuperación de la teoría de la felicidad en la filosofía contemporánea". En Revista *Diálogo Filosófico*, mayo-agosto 2001

⁴ *El camino de la esperanza*, Edicep, 2001

tencia del alma e incluso, de un modo indirecto, la visión sobrenatural de la muerte” (Hildebrand, (57).

Esta grandiosidad se refleja en el canto gregoriano, por ejemplo, o en tantos Requiem de grandes autores, en las grandes obras de teatro, tragedias... y está ausente por completo de las palabras superficiales de la reina del *Hamlet*: “Ya sabes que ésta es la suerte común; todo cuanto vive ha de morir”.

1.6.- Anhelos de la muerte

La muerte es horror y es grandeza. Paradojas. También encontramos anhelos de muerte. Los describe Hildebrand y menciona varias causas:

a) Se anhela la muerte a veces como liberadora de sufrimientos: “¡Tierra, trágame!” -decimos-. Yo, muchas veces, ante la angustia de enfrentarme a una situación difícil, he pensado: “Tranquila, si a lo mejor me muero!”

b) También se desea morir por no tener sentido de la vida. Camus, en *El mito de Sísifo* dice claramente que la cuestión más importante, o la única, es la cuestión del sentido: si la vida merece o no ser vivida. Si no lo merece, queda justificadísimo, como única medida coherente, el suicidio. Sobre esto del suicidio por la falta de sentido, me gustaría leerles unas palabras de Raissa Maritain, en el libro *Las grandes amistades* en que narra su biografía y la de Jacques Maritain, su marido. Cuenta la impresión que tuvieron ambos siendo jóvenes estudiantes de la Sorbona cierto día al pasear por unos jardines. Veían flores, animales, niños jugando... pero “no éramos felices sino más bien desgraciados” -dice-. Pensaban en todo lo que habían oído en la universidad: un bagaje de conocimientos particulares, científicos, filosóficos, minados por el relativismo y el escepticismo. Dice que sentía

“...la pena profunda de mi corazón desfallecido de hambre y sed de verdad. Esta angustia metafísica que penetra en las fuentes mismas del deseo de vivir, es capaz de convertirse en una total desesperación, y de conducir al suicidio (...) Acabábamos de decirnos aquel día que si nuestra naturaleza era desdichada por no poseer más que una pseudointeligencia capaz de todo excepto de la verdad, si al juzgarse a sí misma, tenía que humillarse hasta tal punto, no podíamos nosotros ni pensar ni obrar dignamente. Entonces todo se hacía absurdo e inaceptable (...) y nos sentíamos capaces de vivir una existencia dolorosa, pero no absurda (...) No queríamos querer ciegamente. Este “sublime absurdo” -estaba de moda el existencialismo y la filosofía del absurdo, la “pasión inútil” de Sartre- nos parecía un monstruo, nos daba horror (...) Y la ausencia de Dios despoblaba el universo (...) O bien la justificación del mundo era

posible y no podía hacerse sin un conocimiento verdadero; o bien no merecía la pena prestar un instante más a la vida”.

Decidieron consagrarse con empeño a buscar tal justificación, tal fundamento.

“Y -dice- si esta experiencia no tenía éxito, la solución sería el suicidio (...) Queríamos morir con libre determinación si era imposible vivir según la verdad”.

Cuenta que lo que les salvó fue precisamente el sufrimiento, la angustia de no tener aquello que se ama. Sentía -dice- “la pena profunda de mi corazón desfallecido de hambre y sed de verdad”. Tenían esa angustia metafísica que “es capaz de conducir al suicidio”. Pensaban que era “inaceptable” tener una “pseudointeligencia capaz de todo excepto de la verdad”. Si eso era así, entendían que no merecía la pena seguir viviendo.

Pero tal vez no fuese así. Había que decidirse a buscar la verdad por sí mismos, aunque fuese contra los sistemas filosóficos dominantes. La encontraron y no se suicidaron, gracias a Dios. Uno de los libros de Maritain, de su amplia producción, se titula *Humanismo integral*.

Pero, de hecho, hay suicidios por no encontrar sentido a la vida.

c) También puede uno desear la muerte por amor al amado muerto. “En este deseo, el motivo no es sólo el querer no quedar separado del otro por la muerte, sino también el querer llevar a cabo juntos ese acto importantísimo y definitivo, tan personal y solitario en sí mismo, de morir, el querer decir juntos esa última e irrevocable palabra. En innumerables canciones, incluso de carácter popular, encontramos este deseo de morir solidariamente. La muerte se despoja, por así decirlo, de su horror merced a la postrera unión amorosa con el amado” (Hildebrand, 59). Es el caso de *Tristán e Isolda* (Wagner)

Esta visión de la muerte como *intentio unionis* sólo es posible bajo el supuesto de la supervivencia más allá de la muerte.

d) Por último, se puede anhelar la muerte por amor a Dios. Esto no conduce al suicidio, como en el caso anterior pues la fe en Dios y en la bienaventuranza con el ser querido en la eternidad no puede separarse de la conciencia del terrible pecado del suicidio. Los santos han estado anhelando morir (“Que muero porque no muero” de Santa Teresa) pero aceptan, sobre todo, la voluntad de Dios y con gusto viven y sufren por amor a Él.

2.- EL DESEO DE LA INMORTALIDAD

2.1.- *Esto se da incluso en ateos como Nietzsche, Sartre...*

Nos estamos encontrando con múltiples paradojas: presencia de la muerte, olvido de la muerte, anhelo de muerte, horror a la muerte, deseo de inmortalidad, horror a la inmortalidad, afirmación de la inmortalidad, negación de ella... Yo diría que tras todo ello hay DESEO DE INMORTALIDAD. También hoy, e incluso en sus mayores detractores como

Nietzsche:

“Nosotros no queremos entrar en modo alguno en el reino de los cielos: nos hemos hecho hombres. Y por eso queremos el reino de la tierra”. “Yo os conjuro, hermanos míos, permaneced fieles a la tierra y no creáis a los que os hablan de esperanzas supraterrrestres”.

“¿Qué es bueno? - Todo lo que eleva el sentimiento de poder, la voluntad de poder (...) ¿Qué es la felicidad? - El sentimiento de que el poder crece, de que una resistencia queda superada. No apaciguamiento sino más poder...”

Blas de Otero:

“No sigáis siendo bestias disfrazadas
de ansia de Dios. Con ser hombres os basta”

Sartre:

“El hombre es fundamentalmente deseo de ser Dios”. “Pasión inútil”.

La tele:

“seguros de vida...”, “pásatelo bien”.

Todo esto, en el fondo es deseo de felicidad sin fin. Creyentes y ateos coinciden: el hombre busca, está sediento como “tierra reseca, agostada, sin agua”, como “cierva herida”, según los Salmos. Sed de infinito, de eternidad. Lo dice Nietzsche: “La alegría pide eternidad”. Sentimos que “esto no es vida”.

3.2.- *En agnósticos*

La nada es lo que daba horror a Unamuno. Leamos algunos de sus textos tomados de *El sentimiento trágico de la vida*:

“No quiero morirme, no; no quiero, ni quiero quererlo; quiero vivir siempre, siempre, y vivir yo, este pobre yo que me soy y siento ser ahora y aquí, y por esto me tortura el problema de la duración de mi alma, de la mía propia”

“Tiemblo ante la idea de tener que desgarrarme de mi carne; tiemblo más aún ante la idea de tener que desgarrarme de todo lo sensible y material, de toda substancia” El volver a la nada confiesa que le produce más terror que “las torturas del infierno, y sentí siempre ser la nada mucho más aterradora que él”. Se anticipa al existencialismo sartriano al decir que sin la perduración de la vida nada tiene sentido: “Si del todo morimos, ¿para qué todo?”

Y hay en él una actitud de rebeldía ante la muerte:

“Con razón o sin ella, no me da la gana de morirme. Y cuando al fin me muera, si es del todo, no me habré muerto yo, esto es, no me habré dejado morir, sino que me habrá matado el destino humano (...) yo no dimito de la vida, se me destituye de ella”.

Afirma que la razón no puede demostrar la existencia del alma, su espiritualidad e inmortalidad. Las pruebas que se han dado, dice, son debidas a la necesidad psicológica que existe en el hombre de no morir. “No son sino “abogacía y sofistería”. Pero esta negación racional presenta un gran problema para el hombre, que ansía sobrevivir. De ahí la angustia:

“Yo necesito la inmortalidad de mi alma; la persistencia indefinida de mi conciencia individual la necesito; sin ella, sin la fe en ella, no puedo vivir, y la duda, la incredulidad de haber de lograrla, me atormenta, y, como la necesito, mi pasión me lleva a afirmarla, y afirmarla arbitrariamente y (...) violento a la lógica” (Ensayo *Sobre la europeización*).

Y dice comentando esta proposición de Spinoza: “cada cosa, en cuanto es en sí, se esfuerza (*conatur*) por perseverar en su ser”:

“Quiere decirte que tu esencia, lector, la mía, la del hombre Spinoza, la del hombre Kant y la de cada hombre que sea hombre, no es sino el conato, el esfuerzo que pone en seguir siendo hombre, en no morir... El esfuerzo con que cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser, no implica tiempo finito, sino indefinido. Es decir, que tú, yo y Spinoza queremos no morirnos nunca y que este nuestro anhelo de nunca morirnos es nuestra esencia actual. Y, sin embargo, este pobre judío portugués, desterrado en las nieblas holandesas, no pudo llegar a creer nunca en su propia inmortalidad personal, y toda su filosofía no fue sino una

consolación que fraguó para esa falta de fe. Como a otros les duele una mano o un pie o el corazón o la cabeza, a Spinoza le dolía Dios. ¡pobre hombre! ¡Y pobres hombres los demás!” (*Del sentimiento trágico*, I).

El deseo de inmortalidad es también para Unamuno:

“El punto de partida personal y afectivo de toda filosofía y de toda religión. Es el sentimiento trágico de la vida” (Ib).

¿De dónde vengo? ¿adónde voy...? Toda pregunta por las causas es pregunta por la finalidad ¿Por qué quiero saber de dónde vengo y de dónde voy? Porque quiero no morirme del todo. La Filosofía es eros, deseo de eternidad.

También Platón vincula la Filosofía con esta búsqueda de la eternidad, del mundo de las ideas. Es el afán de salir de la caverna, de liberarnos del cuerpo, fuente de engaños y apariencias. Decía que la Filosofía es meditación sobre la muerte. Es enseñar a morir (*Fedón*)

3.3.- *En todos*

Todos los años comienzo las clases lanzando a los alumnos una pregunta, a la que han de responder anónimamente: “¿Qué es lo que más te gustaría saber?” Procedo a leer sus respuestas en alto y siempre me encuentro con que aproximadamente un 80 % preguntan: “¿Qué hay después de la muerte?, ¿existe Dios?, ¿quién creó el mundo?”; cerca de un 15 %: “¿Por qué existe el mal en el mundo?, ¿qué hacer para ser feliz? ¿qué es el amor?”; el resto giran sobre “¿Cómo vivir bien sin esfuerzo? ¿cómo aprobar sin estudiar?”, etc. En el fondo, la felicidad.

Preguntas metafísicas y éticas en su mayoría, o todas, en el fondo. Les interesa la felicidad, y una felicidad que no acabe. El sentido de su vida, como hemos visto en los textos de Camus o Raissa Maritain.

El montaje de la enseñanza oficial no les contesta a estas preguntas, las más básicas e importantes. Ha hecho, además, todo lo posible por hurtárselas e inflar la importancia de lo efímero y del cálculo. Los programas están llenos de conocimientos particulares, científicos, y cuando son conocimientos humanísticos o morales, aparecen minados de relativismo o escepticismo. Y damos por incuestionables los dogmas de la filosofía moderna y postmoderna: que la ciencia experimental es la ciencia y que sus preguntas fundamentales no son científicas, que no tienen respuesta; que está muy bien que se las hagan, pero... “no hay respuestas”, o mejor, sólo hay una respuesta: Que no la hay. Que sepan muchas cosas, matemáticas, informática, idiomas...

y nada más. ¿Y nos extraña que beban por la noche? ¿que se rompan los matrimonios? ¿que no hay hijos? ¿para qué? ¿para qué traer hijos al mundo?

“Algo tiene que haber”, dicen los chicos. Y como está de moda, dicen: la reencarnación, la vuelta a la madre naturaleza...

3.4.- *La ineludible pregunta por el sentido de la vida*

La respuesta al sentido de la vida es la clave de todo. Ya lo decía Camus.

Imagínense que hemos ido viendo levantar día a día una gran universidad. Bien, tras unos años, ya está. Se va a inaugurar. Vienen el rey, el presidente del gobierno, alcalde, autoridades... La música, las cintas, televisión... aplausos... De pronto aparece por un extremo una gran máquina excavadora que va demoliendo todo. Chan, chan, chan... Montón de escombros. Asombro, indignación en los espectadores. Si son sensatos preguntarán: “¿Tanto para nada?”. Imaginémonos que hay entre ellos unos pocos filósofos de última moda, nihilistas. Responden dogmáticamente a los periódicos y a la gente ingenua: “Efectivamente, tanto para nada. Así es. Nada tiene sentido. Acéptalo, y no seas irracional y acientífico: La Universidad se ha hecho para ser destruida, o ni siquiera para eso, para nada o para lo que a cada uno se le ocurra”...

“El hombre es un ser para la muerte” decía Heidegger. Los filósofos ateos se esfuerzan por hacernos creer que eso es lo racional, y lo otro, el creer en la inmortalidad es fruto de fe irracional, muy consoladora pero poco científica. Lo científico es el absurdo, el sinsentido es lo lógico. ¡Viva el sinsentido!

Precisamente son dos científicos ingleses, J.D. BARROW y F.J. TIPLER quienes hablan de inmortalidad partiendo de los datos de la ciencia experimental, la física. Llevan a las últimas consecuencias el principio antrópico de CARTER, que dice que la evolución del universo según los descubrimientos astrofísicos parece indicar que ha ido buscando el surgimiento del hombre. El hombre parece ser, así, el fin de la evolución, el que da sentido al universo. Pues bien, estos científicos hablan audazmente del “principio antrópico terminal”:

“En el universo debe llegar a la existencia una inteligente elaboración de la información, pero una vez llegada a la existencia, no morirá jamás”⁵.

Es ilógico tanto para nada.

Decir que no hay nada después de la muerte no es la experiencia primi-

⁵ *The antropic Cosmological Principle* Oxford, 1986. En VALVERDE, Carlos: *Antropología filosófica*. Valencia, Edicep, 1994. P. 105

genia y universal, la que en el fondo tenemos todos. Y si no, fíjense: Ante una persona muerta, querida, nos preguntamos: “¿Dónde está?” Sabemos que ella no está allí, que ese cuerpo inmóvil y corrupto no es ella. Sabemos que tiene que estar en alguna parte. Están los accidentes de la persona, no le falta ni un gramo de materia... pero no es ella. Falta la sustancia, falta el alma.

“¿Qué pasa después de la muerte?”.

Sí, ¿qué pasa? seguro que preguntan ustedes, y seguro que esperaban al venir encontrar una cierta respuesta. Damos por sentado que pasa algo. Espontáneamente todos creemos en la inmortalidad.

Y por eso ese afán del hombre moderno de borrar la idea de la otra vida parece una obsesión enfermiza, pero es porque quiere eternizar ésta. Pero la idea del eterno retorno produce náuseas. La pretensión de Nietzsche no parece sino el pataleo adolescente del “quiero y no puedo”. Al limitar al hombre a la tierra con su “permaneced fieles a la tierra”, queriendo hacer al hombre un superhombre, le ha hecho una lombriz, “estúpida lombriz de tierra”, una de las opciones que tiene el hombre, según Pascal -la otra es ser águila-. Está claro que los presupuestos imanentistas de la modernidad terminan en un antihumanismo.

3.- LO RAZONABLE DE LA INMORTALIDAD

3.1.- *Inmortalidad personal e impersonal*

Unamuno critica a Spinoza que no ha sabido resolver el problema de su inmortalidad personal, y que, como sucedáneo se ha inventado su filosofía panteísta. Si yo formo parte del mundo, y el mundo es Dios (única substancia. “Dios o naturaleza o substancia” -dice-), no me moriré, como ocurre también en el hinduismo y en las sectas naturistas. Esta concepción pasa al idealismo y al romanticismo.

Hildebrand, en la citada obra, recuerda a Wagner, Goethe y dice, que, si bien confiesan una concepción panteísta, su genio de artistas y de hombres les traiciona haciéndoles ir más allá de su concepción teórica del mundo. Se ve, por ejemplo, en Wagner -que recibe un gran influjo de Schopenhauer-, en *Tristán e Isolda*, cuyo tema es la muerte por amor. Para que éste pueda ser pleno, sin estar sometido a las contingencias del tiempo, ha de ser inmortal. Pudiera parecer que no se habla de inmortalidad personal sino de fusión inconsciente en la nada o en el nirvana, puesto que se dice, es verdad: “*Inconsciente... supremo placer*”. Pero en el segundo acto, escena segunda: “*Así moriríamos para vivir sólo para el amor, juntos, eternamente unidos...*” “*vivir sólo para el amor*” presupone la conciencia, la existencia plenamente consciente de ambas personas. Se está hablando de inmortalidad personal.

Así ocurre también en *Fausto*. Al preguntarle Margarita a Fausto sobre su fe, responde con una confesión panteísta, la que tenía Goethe. Pero al final de la obra, cuando el ángel exclama: “*Está salvada*” todas las ideas panteístas desaparecen. Goethe pone de manifiesto el verdadero mundo de la verdad, el verdadero mundo cristiano. Esta verdad triunfa sobre su concepción teórica del mundo “ (Hildebrand, 64).

Creo que, como dice Unamuno, no nos satisface una inmortalidad impersonal. Porque propiamente no es inmortalidad. Si no soy yo, yo he muerto.

3.2.- Argumentos a favor de la inmortalidad

Brevemente vamos sólo a enunciar los argumentos más comunes a favor de la inmortalidad personal, puesto que no era propiamente éste el objeto de la conferencia sino mostrar la inevitable ansia de inmortalidad:

- Argumento metafísico. Basado en la misma naturaleza del alma. Es defendido por Platón (*República, Fedón*) y Santo Tomás (S. Th, I, 75, 6).

El alma es simple, espiritual, subsistente. Un ser simple no se puede descomponer, ni corromper porque no es cuerpo, y como es subsistente, no depende del cuerpo para existir. Quedaría como un modo posible de destrucción del alma el que Dios, que le ha dado el ser, la aniquilase. Pero esta decisión de Dios sería ilógica, iría contra la bondad y misericordia de Dios.

Max Scheler afirma que podría darse, pues los planes de Dios son inescrutables. Por ello no se puede probar la inmortalidad del alma, pero desde luego tampoco se puede probar su mortalidad, pues la muerte del cuerpo, como hemos visto, dada la espiritualidad y subsistencia del alma, no tiene por qué afectarle. Sería el que niega la inmortalidad el que tiene que probar que la muerte del cuerpo acarrea la del alma.

- Argumento moral (Kant): La justicia exige la inmortalidad.

Este argumento, no desprovisto de valor, no tiene sentido si no se admite previamente la naturaleza espiritual del alma y la existencia de un Dios creador, sabio y justo. Kant admite, como postulado de la moralidad la existencia de Dios, sabio y justo que premia al bueno.

Hay realmente injusticias que “claman al cielo”. Encontramos que la justicia en la tierra no es posible. Y sentimos como una enorme contradicción que el malo lo pase bien y el rico mal y todos acaben iguales. Es justo recompensar. Como en la tierra no es posible, no hay la felicidad adecuada, debe haberla en otro mundo. Por otra parte, el deber ser, el reino de los fines, el reino de los valores, en su plenitud, debe poder realizarse, porque si no, ¿para qué? “La profunda promesa que se contiene en los valores sería una mentira”, dice Hildebrand, añadiendo que la eternidad que envuelve al amor en su

más radical esencia, haría del amor un sinsentido. Absurdidad terrible. Error metafísico.

- Argumento psicológico: Es prácticamente el argumento que hemos empleado a lo largo de esta exposición. El ineludible deseo de inmortalidad la prueba. La sed prueba la existencia del agua.

El hombre es deseo de infinitud, lo hemos visto desde el nihilista Nietzsche, hasta san Agustín; lo vemos en Sartre, Unamuno...

La inmortalidad y la mortalidad son el supuesto de nuestras vivencias y deseos, valoraciones, de la infinitud y la finitud a la vez.

“Todo auténtico valor -dice Hildebrand- contiene la promesa de un más allá, de una plenitud. En toda vivencia profunda y central experimentamos la referencia a la eternidad. Las bellas palabras de Marcel: “Tú no morirás” referidas a la persona amada, valen también, de modo análogo, para nuestra propia persona. En nuestro amor relumbra un indicio de eternidad. Vivimos algo que, en su más profundo sentido, remite, más allá del morir, a una subsistencia ilimitada” (o.c., 26).

Del permanente fondo de infinitud y de la experiencia de la finitud surge la insatisfacción cotidiana: nunca encontramos las cosas demasiado a gusto. Siempre queremos más, ser más felices, tener más... la ruptura del placer nos decepciona y nos hace poner mueca de absurdo. “El dolor grita ‘pasa’, pero la alegría pide ‘eternidad’ ”, decía Nietzsche.

La inmortalidad es el supuesto de nuestras valoraciones: Decir de algo que es bueno, que es mejor, que es bello, más bello... supone la referencia a lo óptimo. Pero nada temporal es óptimo, absoluto, infinito.

En el fondo, este argumento psicológico está ligado al argumento metafísico y al principio de que todo ser tiende a perseverar en el ser. El animal no conoce más que el presente, por eso no teme la muerte; pero el hombre conoce el ser de un modo absoluto, con abstracción del tiempo, o mejor, según todo tiempo. Desea, pues, existir siempre. Dice Santo Tomás:

“El deseo en los seres cognoscentes sigue al conocimiento: el sentido no conoce el ser sino bajo el aquí y el ahora; pero el intelecto aprehende el ser absolutamente y según todo tiempo. De ahí que tenga el intelecto un deseo natural de ser siempre. Un deseo natural no puede ser superfluo. Por consiguiente la sustancia intelectual es incorruptible” (S. Th. I, 75, 6).

Decía también santo Tomás que “el hombre no es perfectamente feliz mientras le queda algo que desear y buscar” y por eso la felicidad sólo está

en la contemplación de Dios. Todo el mundo busca la felicidad, luego todo el mundo busca, lo sepa o no, a Dios.

- Argumento histórico. Consiste en la creencia unánime de todos los pueblos en la inmortalidad, indicio de una verdad que el género humano admite en virtud de una inclinación natural (argumento psicológico).

Max Scheler, en *Muerte y supervivencia* afirma que no hay pruebas racionales de la inmortalidad, porque no se puede pasar de la esencia del alma a su existencia, ni “nadie ha visto a un muerto”. Pero hay vías que radican en las vivencias mismas de la vida: la excedencia que en cada vivencia hay; el “más” que percibimos, más allá del cuerpo y de los actos psíquicos y corpóreos. Ello nos muestra la independencia de la persona y lo espiritual respecto al cuerpo. Y por ello, muerto éste, no tiene por qué desaparecer el alma. Si se dice que sí desaparece, hay que probarlo. ¿Que el alma no se ve cuando el cuerpo muere? Ni siquiera -dice- la vemos mientras la persona está viva. No la vemos sensiblemente pero la intuimos detrás de sus actos. Sabemos que la persona no se agota en sus actos. ¿Por qué habría de desaparecer al desaparecer éstos?

4.- ASPECTO SOBRENATURAL DE LA MUERTE: EL CRISTIANISMO

Para terminar, unas pinceladas sobre el aspecto sobrenatural de la muerte tal y como se entiende en el Cristianismo.

Para los cristianos, la vida terrena es un camino, una peregrinación. Vivimos esperando la Bienaventuranza eterna. La razón de ser de la existencia es llegar a ser transformados en Cristo y glorificar a Dios.

Sin embargo, la vida sobre la tierra, lejos de lo que algunos han dicho, por ignorancia o mala voluntad (“la religión es el opio del pueblo”, por ejemplo), adquiere mucha importancia, porque es en la tierra donde se ha de realizar esta transformación. El cristiano no se desentiende de este mundo por el hecho de considerarse desterrado y peregrino, todo lo contrario. Pero camina con la mirada en una meta, en la Meta, que será su morada permanente. Sólo el que tiene meta camina bien.

Pero, como entiende el cristiano que éste camino es sólo camino, y como tal, pasajero, no se desazona demasiado por los sucesos prósperos o adversos sino a que todos les da trascendencia de eternidad. Todo lo que ocurre o vive es prueba para demostrar el amor, del que se ha de examinar al final. La eternidad hace aumentar la importancia de esta vida, le confiere pleno sentido.

La muerte, entonces, para el cristiano, cobra un nuevo rostro y un doble sentido: es la hora del Juicio, de ponerse delante de Dios, el Juez; pero por otro lado, es la hora del Encuentro con Jesús cara a cara.

Temor y esperanza. No es el temor a la aniquilación, sino al Juicio, al examen del amor -“Al final de la vida seremos examinados del amor” (San Juan de la Cruz)-. Esperanza, pues sabemos que “seremos juzgados por el mejor de los amigos” (Santa Teresa).

La muerte es, entonces, Encuentro. El encuentro definitivo con Jesucristo, contemplación de la Santísima Trinidad y la comunión con todos los santos. Es el “abrazo perfecto de duración eterna”, la consumación del hombre, su deificación, su inserción en la Trinidad, la Felicidad, inefable.

Hildebrand repara en la diferencia entre el aspecto natural y el aspecto cristiano de la muerte. Resumimos, haciéndolas nuestras, sus palabras:

En el aspecto natural, la muerte aparece como lo misterioso, lo oscuro, lo que carece de sentido; pero en el aspecto sobrenatural la muerte revela la grandeza del destino del hombre, su vocación eterna, la profunda plenitud de sentido, la seriedad última de lo ético, la consumación de lo que se asienta sobre la tierra, el estado final, el temor ante el infierno y la esperanza de la bienaventuranza eterna.

Tanto en el aspecto natural como en el sobrenatural, el modo como existiremos tras la muerte sigue siendo un misterio inimaginable; y también, en ambos aspectos aparece el Juicio como lo decisivo (cf. Platón, *La República*, X), y el convencimiento en la inmortalidad del alma. Pero no se afirman estas tesis de la misma manera:

En el aspecto natural, en la inmortalidad conocida racionalmente no hay conciencia de pecado contra un Dios personal. Dios es reconocido como juez, pero falta la relación totalmente nueva con la persona de Dios, a la que se ofende.

En cambio, la muerte adquiere una faz totalmente nueva en la dimensión sobrenatural de la fe cristiana. El que vive un amor profundo y definitivo a Jesús se consume anhelando su encuentro cara a cara. Es el *Ecce sponsus venit, exite obviam ei* (“He aquí que viene el Esposo. ¡Salid a recibirlo!”

¡Qué admirable y misterioso movimiento del alma hacia su Salvador, hacia su Esposo y amado! ¡Qué victoria sobre el aspecto natural de la muerte, que no deja, por otro lado, de ser realmente vivida en auténtica “agonía”.

Hay muchos grados en el amor a Jesús, desde el amor reverente que se esfuerza en el seguimiento de Jesús cumpliendo sus mandatos, hasta la entrega ardorosa del corazón a Jesús en la intimidad. En este amor la *intentio unionis* alcanza su punto culminante. Como la cierva herida de los Salmos, anhela el Encuentro para apagar su sed. Es el amor anhelante de Jesús, el deseo más íntimo con Él, el amor ardiente el que nos hace suplicar: “En la hora de mi muerte llámame y mándame ir a Ti...” (San Ignacio)

Reparemos en el fervor y la impaciencia del “mándame”.

Este amor impaciente y rebosante del anhelo es el alma de la visión

gloriosa cristiana de la muerte. Hace estremecer de gozo nuestro corazón con las palabras: *“Ecce soponus venit, exite obviam ei”*

Realmente, Cristo, con su Resurrección, ha vencido la muerte. “¿Dónde está su aguijón?”

Sólo hay que temer a la muerte eterna.

¿ÉTICA HOY?

Por FRANCISCA TOMAR ROMERO
Universidad "Francisco de Vitoria". Madrid

En primer lugar, y en relación con la temática y contenido de este Curso dedicado a la Ética, considero obligado destacar que no sólo es importante en la medida en que intenta dar satisfacción a inquietudes personales, filosóficas o intelectuales, sino también en cuanto constituye una respuesta a una exigencia humana y social que, como veremos, es crucial en nuestro presente histórico, pues de ella depende nuestro futuro. De hecho, la propia realidad de este curso que hoy se inaugura es ya, en sí misma, una respuesta positiva, afirmativa a esa pregunta, “¿Ética hoy?”, que constituye el tema genérico de sus sesiones, y que también da título a la conferencia que hoy nos reúne.

Esa pregunta está formada por dos palabras que van a marcar la estructura de la exposición. Así, en primer lugar, analizaremos qué es la ética, no sólo como disciplina filosófica, sino como algo esencial y específico de la vida del hombre. En este sentido, también abordaremos, aunque sea brevemente, sus fundamentos antropológicos y metafísicos. En segundo lugar, vamos a analizar nuestro hoy o presente desde diferentes ámbitos, con la intención de señalar cuáles son los problemas actuales del hombre, sus causas y posibles vías de solución. De esta manera, se pretende que la exposición suscite una reflexión paralela y conjunta que, al final, nos permita a todos y cada uno de nosotros dar respuesta a esa pregunta, “¿ética hoy?” con la que iniciamos este curso.

El hombre posee un deseo natural o afán de conocimiento que lleva implícita una exigencia de verdad. La búsqueda de la verdad está al servicio de la vida humana; es el medio que permite al hombre ser y obrar como tal y, si profundizamos un poco más en esta cuestión, vemos que esta búsqueda aparece como respuesta a una triple necesidad:

En primer lugar, la búsqueda de la verdad obedece a la necesidad de vivir. A diferencia del animal, que encuentra innatos en sí mismo los conocimientos necesarios para realizar su existencia y afirmarla en el mundo, el hombre básicamente carece de instinto. Por otra parte, el instinto también resultaría insuficiente para el hombre frente a la complejidad de los proble-

mas con los que debe enfrentarse. Por todo ello, para afirmarse y conservarse en el mundo, al hombre le es necesario conocer la naturaleza, buscar su verdad. Y éste es el motivo que le impulsa a la ciencia y a la técnica, a la instrucción escolar, a la investigación científica.

En segundo lugar, la búsqueda de la verdad está también motivada por la necesidad de encontrar el sentido a la existencia. Para vivir humanamente es necesario saber qué es el hombre y para qué vive; en otras palabras, el hombre debe conocer “su” verdad: debe conocer el sentido de su origen, existencia y destino.

Por último, el hombre se siente impulsado a la búsqueda de la verdad no sólo motivado por una intención científico-técnica que, como hemos señalado, obedece a la necesidad de vivir y afirmarse en el mundo; o por la exigencia, llamémosla antropológico-metafísica, de conocer el significado fundamental de la existencia humana, sino también por una exigencia o necesidad ética que le lleva a plantearse en qué sentido es preciso obrar y cómo hay que vivir humanamente en este mundo. En la búsqueda y hallazgo de la verdad, el hombre no sólo satisface su natural afán de saber, sino que encuentra el sentido a su propia existencia y la respuesta a la pregunta de cómo es preciso obrar. Es decir, encuentra la respuesta a cómo hay que vivir humana y, por tanto, libremente, en este mundo. La verdad marca el sentido de la libertad, ya que no puede haber libertad donde no se sabe qué son las cosas. Verdad y libertad son realidades y categorías distintas, pero íntimamente relacionadas, ya que la verdad es la fuente de la libertad. Así pues, la ética no es cuestión de normas y prohibiciones; tampoco de máximas o indicaciones concretas. Es algo más radical y profundo: es el problema de ser o no verdaderamente hombre; de comportarse o no como tal. La ética trata de acciones humanas, pero no tanto de lo que debe o no debe hacerse cuanto de lo que el hombre debe ser.

Indudablemente, todo hombre y mujer es persona. Ser persona, ser un individuo subsistente de naturaleza racional, es una categoría metafísica, ontológica, y no se puede ser más o menos persona. Ahora bien, podemos o no obrar de acuerdo con nuestra naturaleza humana o personal, pero eso entra ya dentro de una consideración ética. Así, se puede ser una buena o mala persona, según nuestro modo de vivir sea ético o no; pero en cualquiera de los casos se sigue siendo persona.

El hombre, a diferencia del animal, no sabe genética o instintivamente lo que tiene que hacer. Ciertamente, nace con capacidades: de hablar, de pensar, de amar... pero necesita aprender a hablar, pensar, amar. El hombre es consciente, o debe serlo, de que entre lo que es y lo que debe ser existe una diferencia que debe recorrer. Ese hiato abarca todos los campos, no solamente el ético, sino también el intelectual o afectivo. Vivir personalmente, llevar una vida fecunda, es ir creciendo, alcanzando etapas. A la vez que a nivel

individual se va creciendo, se consigue que la sociedad en la que se vive y la humanidad en general, vayan creciendo y perfeccionándose, ya que también las sociedades y culturas humanas pueden crecer o no. Por tanto, hemos de ser conscientes -y así hemos de transmitirlo a las nuevas generaciones- de que el hecho de que se hayan alcanzado cotas de libertad, de racionalidad y respeto a los derechos humanos no garantiza que la sociedad actual o futura los siga manteniendo. Por ser el hombre libre, el crecimiento moral de la humanidad puede avanzar o, por el contrario, retroceder¹. El hombre puede, y así lo hace frecuentemente, transgredir la naturaleza, la frontera entre el bien y el mal, y lo que es más grave, difuminar los límites entre ambos. A medida que obramos mal no sólo nos convertimos en malas personas, sino que también dejamos de ver o reconocer el mal².

Una sociedad que no aspira al deber ser, que no es consciente de este esfuerzo por el desarrollo moral, es una sociedad que está minando las normas de convivencia y, lo que es más peligroso todavía, está cerrando el futuro a las próximas generaciones. Tomar conciencia del recorrido entre lo que es y lo que debe ser, ese es el objetivo de una buena educación, de una educación que ayuda a avanzar en ese crecimiento de forma constante.

Las normas éticas tienen como finalidad el crecimiento o desarrollo y libertad personal. El hombre no puede vivir sin normas, sin valores, y si faltan los auténticos, otros ocupan su lugar. Inevitablemente, la pregunta nos surge al paso: ¿Cuáles son los auténticos valores?. La respuesta es relativamente sencilla: los valores verdaderos son aquellos que ayudan a un crecimiento personal y redundan en un crecimiento colectivo de la sociedad. Son valores que ayudan a alcanzar mayores cotas de libertad, de racionalidad, de solidaridad. En definitiva, todos aquellos valores que colaboren al crecimiento de la Verdad y del Bien serán valores positivos.

La ética es algo específico del hombre, algo que le compete en cuanto ser racional, y por lo tanto, en cuanto dotado de inteligencia y libertad. En cuanto ser inteligente, el hombre es capaz de conocer la realidad y de enfrentarse a ella, del mismo modo que en cuanto ser libre tiene la capacidad de ponerse fines y de ajustar su obrar conforme a ellos. Eso es, en definitiva, la ética.

Por consiguiente, tenemos entre manos la necesidad de reflexionar sobre lo que atañe más de lleno al hombre en cuanto tal, en cuanto capaz de hacer su vida o, mejor dicho, en cuanto está obligado a hacer su vida. Hay una parte de la vida de cada uno que queda totalmente al arbitrio del sujeto, y en la que las decisiones tienen trascendencia, como todo lo que hacemos, pero

¹ Cf. SAFRANSKI, R., *El mal o el drama de la libertad*, Barcelona, Tusquets Editores, 2000.

² Podríamos afirmar que el mal sólo lo ve quien lo evita, y el bien quien lo practica.

sólo en cierta medida. Es decir, no es lo mismo que yo haya decidido ser bombero o abogado, ya que el devenir subsiguiente a la decisión tomada no puede ser igual. Pero no hay nada que me obligue a ser bombero antes que abogado, fuera de mis gustos, preferencias, e incluso capacidades físicas o intelectuales. Ahora bien, estafar dinero a un amigo no es una opción indiferente. Puede quedar incluso sin consecuencias aparentes, salvo tener mayor liquidez económica, pero hay algo que ha sido vulnerado y que no depende de mis gustos o preferencias: no se trata que quiera o no hacerlo, sino que tengo que hacerlo así, o no puedo actuar de esa otra manera.

La ética ha de guiarnos por el intrincado mundo de las decisiones normativas. No va a ser nada fácil, pero se trata de descubrir lo más acertado, de saber qué tenemos que hacer y conforme a qué criterios, de discernir si algo se adecua o no con nuestra naturaleza, de poder dar cuenta y razón de los motivos que han de intervenir en toda decisión. No se trata de una moda, sino de un modo. Y realmente, como problema, siempre ha estado presente en la historia, porque el hombre siempre tiene que pronunciarse sobre su porvenir.

Etimológicamente, la palabra *ética* viene del griego *éthos*, que significa costumbre, modo habitual de actuar, carácter...; ese es el mismo sentido y significado que tiene la palabra latina *mos*, *moris*, de donde proviene en castellano el término *moral*. Por ello, a pesar de que, sobre todo en el mundo anglosajón se pretende hacer una distinción entre estas dos palabras, lo cierto es que podemos utilizar indistintamente “ética” o “moral” para referimos a la ciencia o filosofía de la acción humana, ya que ambos términos son básicamente equivalentes³.

Teniendo en cuenta la etimología, se podría llamar ética a la simple descripción de las costumbres o modos de actuar de los hombres en general, o de una sociedad en particular. De hecho, hay quienes consideran que la ética debería ser algo así como una especie de “ciencia de las costumbres”, descriptiva de las costumbres, juicios y sentimientos morales propios de las diferentes sociedades. Por otra parte, hay quienes, influidos por el análisis lingüístico, sólo ven en la ética una lógica del discurso moral definidora de los términos o conceptos morales y de sus relaciones. Pero ninguna de estas dos concepciones (ya sea como ciencia positiva de las costumbres o como lógica del discurso moral) tiene un carácter normativo y práctico. Sin embargo, la ética es normativa, en cuanto tiene que ver con la marcha de la vida, con la recta orientación de la propia existencia. Y es una ciencia práctica, no sólo porque tiene que ver con la praxis humana, sino porque trata de orientarla y dirigirla. No basta con describir las costumbres: se trata de juzgarlas y de rectificarlas dado el caso. En este sentido, podemos decir que la ética es una

³ Cf. PIEPER, A., *Ética y moral. Una introducción a la filosofía práctica*, Barcelona, Editorial Crítica, 1990, pp. 21-26.

ciencia normativa de los actos humanos en cuanto que comporta una obligación absoluta, un deber propiamente dicho. La ética es la ciencia de lo que el hombre debe hacer para vivir como debe vivir, para convertirse en lo que debe ser, para alcanzar su valor supremo, para realizar su naturaleza, aquello para lo que existe. De este modo, pues, podemos definir la ética como *la ciencia categóricamente normativa de los actos humanos a la luz natural de la razón*⁴.

La ética es una ciencia práctica de carácter filosófico⁵: Toda ciencia es un conjunto ordenado de verdades ciertas y universales, que se demuestran y fundamentan por el conocimiento de sus causas. La Ética expone y fundamenta científicamente principios universales sobre la moralidad de los actos humanos. Es una ciencia práctica porque no se detiene en la contemplación de la verdad, sino que aplica ese saber a las acciones humanas. El conocimiento ético no se alcanza cuando sólo se tiene el conocimiento de esos principios, sino cuando se posee también la vivencia de los mismos. La ética es un saber práctico; se adquiere cuando se vive. Al mismo tiempo, es una disciplina filosófica que se fundamenta en la antropología, en cuanto que los juicios éticos presuponen el conocimiento del ser del hombre, de su naturaleza y exigencias; y también se fundamenta en la metafísica en cuanto que el deber ser se fundamenta en el ser.

Además, la ética es una sola ciencia o ciencia unitaria, porque estudia todos los ámbitos donde interviene la libertad humana bajo unos mismos principios fundamentales. Los criterios morales generales son válidos para los distintos aspectos de la vida humana: personal, familiar, social, etc. No obstante, a efectos prácticos, la Ética suele dividirse en varias partes⁶. Los antiguos, siguiendo a Aristóteles, hablaban de ética monástica o personal, económica o familiar, y política o social. A partir de Grocio, Thomasius y Kant, comenzó la costumbre de separar la Moral del Derecho, con la intención de señalar que la moralidad interior y la justicia exterior se rigen por principios completamente heterogéneos. Esta división no parece aceptable, pues si bien la Moral y el Derecho no se identifican, ni sus ámbitos coinciden perfectamente, lo cierto es que el Derecho y el orden de la justicia tienen, o deberían tener, una esencia moral.

A fin de simplificar, nosotros vamos a distinguir entre una Ética General y una Ética Especial o Social. También podemos hablar de una ética profesional como aplicación a un marco profesional concreto de los principios morales. Así, la Ética General estudia los principios básicos que determinan

⁴ Cf. LÉONARD, A., *El fundamento de la moral. Ensayo de ética filosófica general*, Madrid, B.A.C., 1997, pp. 3-11.

⁵ Cf. RODRÍGUEZ LUÑO, A., *Ética*, Pamplona, Eunsa, 1982, pp. 18-21.

⁶ *Ibid.*, pp. 21-22.

la moralidad de los actos humanos: el fin último, la ley moral, la conciencia, las virtudes, etc. La *Ética Especial* o *Social* aplica esos principios a la vida del hombre en sociedad. Sus temas principales son: la familia, el bien común de la sociedad, la autoridad y el gobierno, las leyes civiles, la ordenación moral de la economía, etc. Efectivamente, podemos distinguir o diferenciar conceptualmente estos aspectos, pero no separarlos: En el ejercicio de cualquier actividad profesional, el hombre es, ante todo, persona; y el hombre es social por naturaleza, y se dirige al fin último personal en unión con los demás hombres. De ahí que todos estos aspectos sean, en sí mismos, inseparables.

Hemos afirmado que el objeto de la ética son los actos humanos en cuanto a su moralidad. Así pues, el objeto de la *Ética*, tomado materialmente, son los actos humanos. Es necesario distinguir entre los actos humanos y los actos del hombre. Aunque el lenguaje corriente no suele diferenciar estos dos conceptos, la *Ética* reserva el nombre de “actos humanos” para las acciones libres, aquellas que el hombre es dueño de hacer u omitir, de hacerlas de uno u otro modo. Estos actos proceden de la voluntad libre y deliberada, ya sea inmediatamente o a través de otras potencias. En cambio, se llaman “actos del hombre” a las acciones que no son libres, por falta de conocimiento o voluntariedad (como por ejemplo los actos de un demente), o bien porque provienen de una potencia no sometida al dominio directo de la voluntad (crecimiento, digestión, circulación de la sangre, etc). Únicamente los primeros, los actos humanos, son objeto de la *Ética*.

El objeto formal de la *Ética* -o punto de vista bajo el que estudia los actos humanos- es su rectitud moral o moralidad. Aunque tenemos una idea espontánea de la existencia y naturaleza de la moralidad, no es fácil definir su esencia de un modo exacto. Éste es precisamente uno de los primeros problemas que debe resolver la *Ética*:

Es necesario ponerse de acuerdo en cuanto al fundamento de la *Ética* se refiere. Y ahí, tal y como señalábamos, radica verdaderamente el problema. Es más, aunque pueda parecer paradójico o contradictorio, lo cierto es que, en muchas ocasiones, el simple planteamiento de la necesidad de buscar un consenso racional sobre el fundamento de la ética parece ser uno de los obstáculos más serios para llegar a ese consenso. Así, a menudo se prefiere empezar la casa por el tejado; es decir, intentar ponerse de acuerdo sobre actitudes o pautas de comportamiento concretas, intentando entrever la positividad o negatividad de sus consecuencias para el individuo y la comunidad. Por el contrario, el simple sentido común ya nos hace advertir que, si no estamos de acuerdo en los principios, difícilmente podremos coincidir respecto a las consecuencias.

Resulta evidente, por tanto, la necesidad de una fundamentación de la ética. Y respecto a esta fundamentación se han dado diferentes respuestas.

Así, nos encontramos con quienes confunden legalidad y moralidad, pues consideran que no existe otra base prescriptiva que el derecho positivo o lo que es legal. En relación con esta cuestión, sólo recordaremos que la Antígona de Sófocles ya nos legó la evidencia de dicha distinción, así como la constatación de que la moralidad va más allá, e incluso a veces en contra, de la propia legalidad.

Una segunda respuesta, bastante habitual aunque no siempre confesada, es la que considera que la ética no existe o, más bien, es un modo elegante de ocultar los propios intereses. Ésta es la respuesta que encontramos implícitamente en los consejos de Maquiavelo al gobernante. Así, en su obra *El príncipe*, afirma que el príncipe debe saber disfrazar sus a primera vista injustas e inmorales acciones, porque para la generalidad la política es el reino de las apariencias, ya que todos ven lo que parecen, pero pocos palpan lo que eres. La práctica invariable de las buenas cualidades es nociva, mientras que la apariencia de poseerlas es útil⁷. Platón, por su parte, también nos presenta en la *República* a un Sócrates y a un Trasímaco que debaten sobre qué es mejor: ser justo o simplemente parecerlo⁸. Hoy en día, esa concepción sigue estando plenamente vigente, y así la encontramos en diferentes ámbitos que reducen la ética a una estética “políticamente correcta” o a un valor añadido “económicamente rentable”.

Una tercera respuesta, hoy en día muy extendida, es el subjetivismo ético, el cual tiene su fuente u origen en el subjetivismo gnoseológico. El subjetivismo, tal y como indica su nombre, limita la validez de la verdad al propio sujeto que conoce y juzga. Es decir, sitúa en el hombre el poder de establecer lo que es verdadero o falso y, en consecuencia, lo que es bueno o malo. “Nada es verdad ni mentira, todo es según el color del cristal con que se mira”. En realidad, el subjetivismo es una vieja tesis que comparten muchos de nuestros contemporáneos. En el fondo se presupone que no podemos conocer las cosas tal como son. La verdad ya no es la *adecuación de un juicio con la realidad*, sino que se reduce la verdad a lo que a cada uno le parece que es o no es. Como diría Platón, se ha substituido la verdad, el conocimiento, por la opinión. En definitiva, es el hacer de cada individuo humano la medida de la verdad y del bien. Y todo ello se reviste bajo el ropaje de una falsa idea de tolerancia que, en la mayoría de las ocasiones, oculta en realidad mera indiferencia. La auténtica tolerancia tiene que suponer una apertura para el mutuo convencimiento o diálogo. Aparte de otras consecuencias (imposibilidad de una comunicación real o de conocimiento científico), en la práctica, las tesis del subjetivismo llevarían al caos social. De hecho, no habría modo de fundamentar unos derechos que protegieran a

⁷ Cf. MAQUIAVELO, *El príncipe*, cap. XVIII.

⁸ Cf. PLATÓN, *República*, 338c -368a.

las personas del capricho o arbitrariedad ajenos. No es posible una tolerancia ni una justicia sustentadas en el subjetivismo. Lo cierto es que no existe justicia sin unos principios verdaderos válidos para todos y para siempre. Es evidente que para que las leyes sean justas, han de ser leyes verdaderas; es decir, expresión de un auténtico deber ser. Pero el subjetivismo, al pretender que cada uno no puede hacer más que tener “su” verdad o idea particular de “bien”, está pretendiendo que cada uno tenga su norma, su ley, su ética particular. Pero esto, en la práctica, es el caos; aparte que, desde esta óptica, los comportamientos de Hitler y de la madre Teresa de Calcuta, por ejemplo, serían perfectamente equiparables pues, al fin y al cabo, ambos actuaron coherentemente de acuerdo con “su” verdad.

Una cuarta respuesta al fundamento último de la ética es el sociologismo o relativismo cultural. En realidad, éste es una proyección social del subjetivismo y, al igual que éste, también tiene su origen en un relativismo gnoseológico⁹. En síntesis, podríamos decir que el relativismo niega la inmutabilidad de la verdad y afirma su carácter mudable, en función de factores externos como son la influencia del medio, el espíritu del tiempo o momento histórico, la pertenencia a un determinado círculo cultural o nivel social. Por tanto, la tesis central del relativismo ético consiste en afirmar que la norma ética suprema es la que impera en un momento dado en una cultura determinada. No existe el bien, sino el interés social, lo útil, lo consentido y admitido socialmente; mientras que las conductas que se apartan de ello son moralmente reprobables.

Los estudios de una cierta antropología cultural que ha pretendido relativizar los usos, costumbres y normas éticas de las distintas culturas, han avalado esta tesis. Sin embargo, han olvidado que, a pesar de las diferencias culturales e históricas, en todas las culturas se ha apreciado siempre un núcleo de valores compartidos. Por otra parte, desde la lógica del relativismo cultural que confunde lo fáctico con lo normativo (o, lo que es lo mismo, el ser con el deber ser que es fundamento de la moral), resultaría que serían condenables todos los reformadores que han luchado o luchan por conquistar mayores cotas de justicia y de racionalidad; al mismo tiempo que estarían justificadas la esclavitud, el racismo o el machismo en cuanto prácticas pertenecientes a un determinado contexto, ya sea histórico o cultural.

Volvemos a plantear la pregunta ¿Cuál es el fundamento de la Ética?, ¿en qué se cimienta su existencia y validez?. Pues bien, se fundamenta en la persona, en el concepto y valor de la persona y sus características. La rectitud moral deberá entenderse a la luz de la relación que posee el acto libre con el fin último y definitivo del hombre.

La persona, según la definición clásica formulada por Boecio, es

⁹ Cf. MILLÁN-PUELLES, A., *Ética y realismo*, Madrid, Rialp, 1999 (2ª ed.), pp. 42-82.

la "substancia individual de naturaleza racional"¹⁰. La persona significa un cierto modo de existir, el modo de existir propio del hombre (aunque no exclusivo de él). Todo hombre, siempre y en cualquier circunstancia, condición o etapa de su vida es persona, aunque no se comporte como tal.

Ser persona significa, en primer lugar, ser una substancia, no un accidente, es decir, significa ser un sujeto, no estar en un sujeto. Por ello, las acciones, incluidas las éticas, son accidentes respecto de la persona. Ser persona significa ser una substancia particular, no universal, sino un individuo. Aunque el término "persona" tiene, desde el punto de vista lógico, un significado universal en cuanto aplicable a muchos sujetos, la persona sólo existe en lo individual, y precisamente es aquella cuya individualidad está más acusada. La persona es una substancia individual incomunicable que posee, no sólo determinaciones esenciales, sino también características accidentales que no pertenecen a su naturaleza singular. Sólo en este nivel ontológico los individuos tienen valor por sí mismos. Por debajo de las personas, los individuos sólo tienen valor en función de la especie. En cambio, dentro de la escala del ser, cada persona es única, irrepetible, irremplazable y, por tanto, posee un valor y dignidad¹¹.

La ética busca el bien propio, el bien de la persona. El bien, en sentido ontológico, es una propiedad del ente, de las cosas en cuanto tales. El bien moral, en cambio, es propio del hombre y de sus acciones libres: es el bien correspondiente a lo más específico de la naturaleza humana. De ahí que sea necesario conocer la naturaleza del hombre para saber qué es el bien humano, y por qué motivo ese bien se presenta como moral:

La naturaleza humana y los fines que ella nos señala, constituyen el fundamento ontológico de nuestra conducta, los indicadores que marcan el camino hacia nuestro bien. No obstante, podríamos preguntarnos ¿por qué este bien es moral?, ya que también los animales se comportan según su naturaleza y fines naturales, y sin embargo son incapaces de realizar acciones morales. Por tanto, podemos preguntarnos por qué surge la moralidad precisamente en el hombre.

La respuesta a esta cuestión, la respuesta al hecho de que el bien adquiere en el hombre carácter moral, radica en que, tal y como ya hemos señalado, el hombre es libre, de manera que la consecución de su bien depende y es causada por su libre autodeterminación. La conducta del animal es dirigida por instintos que le encauzan forzosamente hacia su bien, según una ley biológica. El hombre, en cambio, se gobierna a sí mismo mediante la inteligencia y la voluntad, según una ley moral. La persona humana no es llevada

¹⁰ BOECIO, M.S., *Liber de persona et duabus naturis, contra Eutychen et Nestorium*. En MIGNE, J.P., *Patrologiae. Cursus completus*, París, Vrayet de Surey, 1847, T. LXIV, col. 1338-1354.

¹¹ Cf. FORMENT, E., *Lecciones de Metafísica*, Madrid, Rialp, pp. 343-348.

necesariamente a sus fines, sino que los conoce como bienes morales que debe conseguir, y según los cuales debe autodirigir su vida, aunque puede no hacerlo. El orden moral se le presenta como algo que debe respetar: si lo hace así, el hombre es moralmente bueno, tiene buena voluntad; de lo contrario, es malo, tiene mala voluntad. En suma, la bondad moral es la bondad propia de las acciones libres, la rectitud de la voluntad libre del hombre, que depende de su obediencia o desobediencia al orden o ley natural.

Corresponde a la recta razón hacerse cargo de las legítimas exigencias de la naturaleza y proponerlas como fines morales. La razón que conoce sin error los fines que el hombre debe buscar con sus actos, se denomina recta razón. Ella es la guía natural de la buena voluntad. Por eso puede decirse que el bien moral es el bien conveniente a la naturaleza humana según el juicio de la recta razón, y que la moralidad consiste en la relación de las acciones libres al orden natural y teleológico (orden de la naturaleza al fin último) conocido por la misma recta razón.

Comprobamos, pues, que estos principios implican admitir la existencia de bienes objetivos para el hombre, que son señalados universalmente por la ley moral. Y suponen también aceptar la inmutabilidad esencial de la naturaleza humana, pues con referencia a ella es como se habla de bienes y males para el hombre. Resumiendo, el orden moral se fundamenta metafísicamente en el orden de la naturaleza humana a sus fines. Y esos son los fundamentos antropológicos y metafísicos de la ética.

Pasando ya a la segunda parte, al análisis de nuestro presente, de los problemas que afectan al hombre y, por extensión, a la humanidad, debo señalar que esta exposición es simplemente el fruto de una reflexión personal en la que he tratado de conciliar diferentes perspectivas: En primer lugar, la de una persona que vive inmersa en la cultura occidental, y que en su cotidiana rutina diaria percibe las ventajas e inconvenientes de esta sociedad. En segundo lugar, desde la mirada de alguien que entiende que existe un compromiso humano de todos los hombres respecto a sus semejantes, que es algo connatural o implícito en nuestra propia naturaleza o esencia, y cuyo “olvido” ha generado los graves males morales y materiales que asolan a la humanidad. En tercer lugar, desde el enfoque de una profesional de la filosofía (si se me permite la expresión) que, por una parte, intenta analizar críticamente la situación del hombre actual, sus problemas y las causas más profundas que los han originado, y que, por otra parte, comprueba que la filosofía actual no sólo no da respuesta a esos problemas sino que, en buena medida, es responsable de los mismos. Por último, desde la experiencia de una profesora, cuya docencia y contacto directo con los alumnos le hace constatar día a día la urgente necesidad de una verdadera educación que responda a las inquietudes y preguntas de muchos jóvenes y, lo que es más importante, lleve a muchos otros a plantearse las. Esa educación integral, fundamentada en la propia

naturaleza humana, será la semilla de la que brotará una auténtica ética, que es la necesidad más urgente que reclama el estruendoso silencio de nuestra falta de humanidad.

Las conclusiones son muchas y no sería posible ni adecuado expresarlas completamente aquí y ahora, pero todas ellas confluyen en una idea básica: A las puertas de este tercer milenio, el problema esencial del hombre es que se ha convertido para sí mismo en un problema¹².

El hombre actual vive inmerso en una situación cultural que, en gran medida, viene determinada a nivel mundial por la marcha de la cultura de Occidente. Esta cultura occidental vive hoy un tiempo de profunda e inevitable crisis. En principio ello no debería alarmarnos, ya que la historia está jalonada de períodos de crisis que simplemente señalan que ciertas convicciones han perdido su firmeza o valor y necesitan ser renovadas. Ciertamente la situación actual es compleja, ya que la crisis se manifiesta en muy diferentes órdenes y tiene su causa en diversos factores interrelacionados entre sí y que exigen una solución conjunta. En este sentido, los problemas centrales de la cultura presente no son otros que los del hombre de todos los tiempos, pero lo que sí ha variado substancialmente es el modo de afrontarlos y, por consiguiente, las posibilidades reales de darles una solución. Así pues, la verdadera dificultad no está simplemente en los problemas, sino en el desfase o falta de adecuación entre los problemas y la actitud que el hombre actual adopta ante los mismos: en muchas ocasiones el hombre no afronta en sentido propio la situación y ello hace que se sienta arrastrado por el acontecer, y que se suscite en él la decepción, el derrotismo, la apatía.

El *mito del progreso* que había inspirado la historia moderna de Occidente, está sufriendo en la postmodernidad un debilitamiento. Esta gran esperanza en el porvenir se fundamentaba en la confianza en la ciencia moderna: el descubrimiento de saberes y su aplicación técnica universal mejoraría la organización social, las condiciones de vida y, en general, la situación de la humanidad. Ciertamente, dentro de los elementos positivos de la sociedad actual es indudable que el extraordinario avance de la ciencia, junto con el consiguiente perfeccionamiento del sistema tecnológico, ha aumentado el bienestar, la calidad y la esperanza de vida hasta extremos que las generaciones pasadas no podían ni imaginar.

Sin embargo, en el orden práctico, en primer lugar no debemos olvidar que el desarrollo y avance científico-tecnológico no ha favorecido a toda la humanidad, ya que la miseria subsiste e incluso se agrava en grandes masas de la población. De hecho, uno de los verdaderos dramas del mundo contemporáneo es la pobreza de la ciencia aplicada frente al enorme caudal de conocimientos teóricos acumulados. En segundo lugar, el dominio de la técnica

¹² Cf. TOMAR, F., "Hacia una nueva antropología", en *Actas del IV Congreso Internacional de la S.I.T.A.*, Córdoba, Publicaciones Cajasur, 1999, t. IV, pp. 2089-2098.

sobre el hombre plantea serios problemas a la sociedad actual. La mentalidad tecnológica y productivista de nuestro tiempo ha llevado a una hegemonía de la técnica como valor absoluto. Esta situación de progreso tecnológico no siempre implica un progreso humano verdadero, pues conlleva dos peligros: un peligro físico o posibilidad de destrucción del hombre por la propia técnica; y un peligro moral que consiste en el sacrificio de la dignidad humana en pro de la eficacia técnica¹³. El reduccionismo que supone el *tecnicismo* implica la ausencia de un auténtico fin, y constituye una amenaza para la humanidad porque el hombre ha quedado subordinado al progreso de la técnica que, siendo en sí misma un medio, se ha transformado en un fin último o absoluto no regulado ni por la ética ni por los valores de la persona. De este modo, la técnica, creada por el hombre para controlar y dominar la Naturaleza, se ha ido convirtiendo progresivamente en dueña del mismo hombre y de su futuro.

Toda actividad humana presenta un aspecto técnico y otro moral, por lo que las inmensas y positivas posibilidades que la civilización técnico-industrial ofrece al hombre están llenas de ambigüedad. Ello hace que hoy en día no podamos mirar el progreso científico y técnico con la misma ingenua superficialidad que era característica en el siglo pasado. Además, el valor fundamental y dignidad de la persona no sólo se ven amenazados en nuestros días por la técnica, sino en ocasiones también por el despotismo de los estados, o la manipulación más sutil de los medios de comunicación. En definitiva, hoy en día el tema del hombre parece ser fundamental en nuestra sociedad: se reivindica la dignidad de la persona, la universalidad de los derechos humanos, etc. Pero, lamentablemente, la mayoría de las veces todo esto se queda en pura teoría, en hueca palabrería que oculta una realidad muy diferente.

Acostumbramos a hablar de “primer mundo” y de “tercer mundo”, pero eso son sólo palabras, expresión lingüística de unos conceptos que, a fuerza de repetir y repetirnos, hemos llegado a convertir en “realidad”. Pero la realidad es que existe un solo mundo integrado por personas, por seis mil millones de personas que en su conjunto forman la humanidad:

Los problemas que asolan al mundo, a nuestro mundo, son muchos y muy graves: Millones de niños en África, Asia y América Latina mueren cada año víctimas del hambre, las enfermedades curables o la violencia fratricida; entre los ochocientos millones de analfabetos, existen ciento diez millones de niños no escolarizados y otros cien millones abandonan prematuramente la escuela. El crecimiento demográfico, junto con los desequilibrios y conflictos que padece la humanidad, genera flujos migratorios cada vez

¹³ Tampoco debemos olvidar que la desmesurada mentalidad economicista y productivista en la aplicación técnica también ha perjudicado gravemente a la Naturaleza, cuya indiscriminada instrumentalización ha agotado sus recursos y dañado a los seres vivos, deteriorando el equilibrio del ecosistema.

más nutridos que, en muchos casos, contribuyen al empobrecimiento de las sociedades de origen, al tiempo que alimentan la exclusión y la xenofobia en las comunidades receptoras. El nacionalismo xenófobo y agresivo, el extremismo violento; el deterioro acelerado del medio ambiente; el incremento del narcotráfico y la drogadicción; la inseguridad ciudadana; la miseria extrema de los perímetros urbanos; la crisis de la familia; el reto planteado por la globalización y su falso dilema entre la homogeneización y la fragmentación cultural, etc¹⁴.

Efectivamente, la razón, el conocimiento humano, ha llevado a la humanidad a un progreso insospechado que parece no tener límites; prueba de ello son los avances y descubrimientos científico-tecnológicos que se suceden progresiva y vertiginosamente. Ciertamente conocemos muchas, muchísimas más cosas que nuestros antepasados, pero aunque dicho conocimiento progresara geométricamente durante otros mil años jamás podríamos afirmar que somos sabios, puesto que no somos mejores. Podríamos aducir mil y un ejemplos, o citar un sinfín de cifras y estadísticas, pero prefiero expresar una simple analogía:

La nave de la humanidad avanza rauda y veloz; no se sabe muy bien hacia dónde, pero lo cierto es que para muchos eso es lo de menos, pues el propio avance se ha convertido en la meta u objetivo. Cuando muchos ya no recuerdan cuál es el destino y otros ni tan siquiera se plantean su necesidad, ya no hay rumbo a seguir, por lo que está claro que, además de no llegar a buen puerto, nada garantiza que nuestra nave no embarranque en cualquier momento. Pero, lo más grave de todo, es que en nuestra vertiginosa travesía hemos arrojado por la borda o dejado caer (no voy a entrar ahora en esa polémica) a casi el 80% de la humanidad. Aligerados de carga hemos proseguido nuestra huida hacia adelante, cerrando nuestros ojos y oídos para no ver el sufrimiento ni escuchar el clamor de quienes se ahogaban. Ahora, cuando esa masa ingente de “náufragos” impide el avance de la nave y amenaza con hacerla zozobrar, algunos políticos, gobernantes y economistas se plantean la conveniencia de lanzar al mar “unos cuantos salvavidas”, los imprescindibles para despejar una brecha entre las aguas. ¿Razones éticas o humanitarias?. A la vista está que, lamentablemente, en la mayoría de las ocasiones los motivos son estrictamente utilitaristas¹⁵, aunque se presenten bajo un ropaje ético ya que la estética ética “está de moda”, es “económicamente rentable” y “políticamente correcta”.

Por poco que reflexionásemos sobre ello, la mente y el corazón nos

¹⁴ Cf. MAYOR ZARAGOZA, F., *Los nudos gordianos*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1999, pp. 15-45.

¹⁵ "... algunos países están alcanzando la lucidez suficiente para darse cuenta de que, al fin y al cabo, es su propia seguridad lo que está en juego. Y lo que no se hizo por solidaridad podrá hacerse por temor" (MAYOR ZARAGOZA, F., *Los nudos gordianos*, op. cit., p. 17).

harían concluir en la imperiosa necesidad de retomar el dominio de la nave y aunar nuestros esfuerzos para recuperar a todos sus “náufragos”. Se trata de enarbolar nuevamente en el mástil de nuestra nave su legítima y auténtica bandera, esa que nunca debería haber sido arriada: la de la humanidad. Se trata, en definitiva, de substituir la brújula del interés material y egoísta por el astrolabio ético de la justicia, solidaridad, igualdad y libertad. No sin enormes esfuerzos, pero sólo bajo la legitimidad esencial y validez universal de lo humano, lograremos convenir entre todos nuestro destino y acordar el trazado de ese itinerario a seguir que nos lleve a culminar con éxito nuestra travesía, sin perdernos ni abandonar a nadie por el camino. Ese sería un progreso humano auténtico, pues sería el verdadero triunfo de la humanidad.

La pobreza no es una circunstancia o situación ineludible, sino el resultado de cómo se organiza la distribución de bienes y oportunidades entre grupos sociales y entre naciones. Por consiguiente, la injusticia que implica la extrema pobreza no sólo es una lacra social sino también moral, que afecta por igual a los gobiernos y naciones, a los gestores económicos y a la humanidad, en general. La responsabilidad moral se cierne no sólo sobre los actos realizados, sino también sobre los omitidos y sobre quienes los inspiran, ejecutan o consienten.

En el contexto de la crisis actual, comprobamos que, en la mayoría de las ocasiones, ni la política, ni la economía, ni la técnica, ni la información cumplen sus respectivas funciones, ya que siendo originariamente medios o instrumentos al servicio del hombre, se han absolutizado como fines en sí mismos, no regulados ni por la ética ni por los valores de la persona. En el origen de esta situación no hay una única causa; legítimamente, no podemos afirmar que la responsabilidad sea únicamente política o estrictamente económica. Muy probablemente la causa esté en una compleja combinación de la política de los Estados y las directrices económicas del mercado, sustentadas y amparadas por una determinada mentalidad, la de nuestra civilización occidental, de la que todos participamos en mayor o menor medida.

Ya hemos comentado que el mundo civilizado está siendo, cada vez más, un mundo despersonalizado y, por consiguiente, menos civilizado o humano. Quizás abrir los ojos y el corazón a la realidad humana de la pobreza esté ya provocando ese necesario despertar de la conciencia (individual y colectiva); eso que actualmente denominamos solidaridad, y que no es sino la fraternidad, la caridad o, lo que es lo mismo, el amor que tiene como fin el bien de los demás, de nuestros semejantes.

En definitiva, estamos inmersos en una sociedad en la que el hombre está perdiendo su libertad e intimidad y sufre la dominación de las cosas que le rodean: del tecnicismo, del Estado, de la información.... Se establece una paradoja: Teóricamente se afirma el hombre, la persona, como un valor; en cambio, en la práctica es considerado como un medio, no como un fin. Se le

reduce a un número, a un dato estadístico más, se le trata como a una cosa, a un objeto, como a una simple pieza del engranaje social, como a un simple individuo de la masa; una masa homogénea y despersonalizadora. De hecho, una de las características más destacables de nuestra sociedad es su profunda despersonalización: los individuos no son reconocidos como personas concretas y singulares, únicas e irrepetibles, sino como consumidores, clientes, votantes, contribuyentes, pensionistas, parados, lectores, televidentes, pobres, inmigrantes

Nuestra sociedad es también muy individualista: no sólo distingue sino que separa completamente las esferas pública y privada. El hombre actual se siente solo, desamparado, pero su soledad no es fruto del conflicto con los demás hombres, sino que es producto de la mutua indiferencia. La indiferencia es lo que caracteriza principalmente a esta sociedad materialista, carente de convicciones, utilitaria y pragmática, en la que casi todo se juzga en función de su valor material y utilidad práctica. Elevar la indiferencia a tónica social es la destrucción de la sociedad, porque es la negación del hombre en el que la relación interpersonal es una exigencia de su propia naturaleza.

Por otra parte, el pluralismo de valores que constantemente se pondera desde diferentes ámbitos, la mayoría de las veces significa una ausencia real de valores e ideales, que son substituidos por el consumo y los bienes puramente materiales. En estas circunstancias la vertiente intelectual y volitiva del hombre han sido eclipsadas por la afectiva. Lo sentimental ha asumido funciones que ya no cumplen las otras dimensiones humanas: Ante un pensamiento inhibido y una voluntad debilitada, profundamente egoísta o pragmática¹⁶, la “ley del gusto” ha substituido a la verdad y al bien. En la sociedad actual los sentimientos son frecuentemente la regla de un comportamiento que refleja la ausencia de criterios objetivos de actuación. De este modo, el “me apetece”, “me gusta” o “lo siento así” se han convertido en los criterios habituales del obrar. En definitiva, el subjetivismo cognoscitivo y el relativismo moral han establecido la hegemonía de una voluble emotividad que es empujada por la sensibilidad, el capricho o el interés, cuando no manipulada.

Quizás lo más grave de toda esta situación es que difícilmente podrá el hombre solucionar estos problemas porque en la mayoría de los casos no es consciente de los mismos. La absolutización del poder económico y del poder político conlleva la utilización de la manipulación en sus fines, presentando lo falso como verdadero, lo negativo como positivo, lo degradante como beneficioso, o viceversa. El “pan y circo” de los romanos ha evolucionado a formas más sutiles y exitosas de manipulación que nos ahorran el esfuerzo y el tiempo de pensar por nosotros mismos. La verdad ya no viene impuesta por

¹⁶ Cf. MARINA, J.A., *El misterio de la voluntad perdida*, Barcelona, Anagrama, 1997.

la realidad, sino que es algo externo, prefabricado de acuerdo con determinados intereses, e introducido tan sutilmente en nuestras vidas y mentes que han pasado a formar parte de nuestra propia e incuestionable realidad.

Por otra parte, la tendencia humana a superar el tiempo que, en el plano del pensamiento, se refleja en la anticipación del futuro y en la memoria del pasado, en el orden práctico se plantea actualmente mediante la velocidad y la prisa, que ha llegado a ser un modo patológico de vivir nuestra condición temporal. Como el hombre no es dueño del transcurrir del tiempo, siempre trata de ganarlo, de tener más. La velocidad es productividad, competitividad, beneficio y rentabilidad. Vivimos bajo el imperio y tensión del reloj, pues la prisa y la rapidez obligatoria forman parte de nuestra vida cotidiana. En la mayoría de los casos la cuestión ya no consiste en hacer bien las cosas, ni siquiera en hacer muchas cosas, sino en hacer el mayor número de cosas en el menor tiempo posible.

Esta forma de vivir el tiempo hace que el hombre actual pase por la vida pero, en muchos de los casos, sin vivirla. Es decir, este febril hacer por hacer supone una acumulación de hechos, de actos, pero no supone un incremento de la experiencia personal, ya que el ritmo de la acción no está adaptado a la capacidad de atención y asimilación de los resultados. De esta manera, la mayoría de las cosas que hacemos no suponen un enriquecimiento de nuestra persona, de nuestra experiencia propia y real, ya que no existe una visión global y coherencia que las incorpore al conjunto de nuestra vida y tarea. Todo ello va en detrimento de nuestra personalidad, ya que frecuentemente no nos reconocemos a nosotros mismos en lo que hacemos, en nuestro obrar, pues buena parte de nuestras realizaciones no son expresión verdadera de nuestra interioridad¹⁷.

A pesar de todo, el hombre de hoy, en algún momento de su vida, sigue haciéndose las mismas grandes preguntas acerca de la existencia humana y del mundo que se ha formulado el hombre en todos los tiempos. Sin embargo, los tiempos que corren son, al menos aparentemente, poco propicios para una reflexión serena y profunda de la auténtica realidad humana: Persuadido de la incuestionable verdad y bondad del sistema, fatigado y agobiado por las prisas, limitado por la ciencia empírica, receloso de la capacidad del pensamiento humano o escéptico ante la utilidad y posible respuesta a tales planteamientos, la mayoría de las veces el hombre actual ahoga en sí mismo sus más personales y profundas inquietudes. Y, sin embargo, sólo esa reflexión puede “salvarnos”. De este modo, cuando los avances técnicos permiten un mejor conocimiento del hombre en sus distintos niveles, en plena era de la información, resulta la paradoja del desconocimiento del orden personal del

¹⁷ Cf. YEPES, R., *Fundamentos de antropología. Un ideal de la excelencia humana*, Pamplona, Eunsa, 1996, pp. 406-408.

ser humano. Y ésta es la situación ya denunciada por Max Scheler¹⁸, y comentada con agudeza por Heidegger¹⁹: sabemos mucho más que en las épocas anteriores acerca del hombre, pero ignoramos más que nunca su verdad.

Llegados a este punto cabe preguntarse dónde está el origen, las causas de esta situación que hemos descrito en su orden práctico. Aun a riesgo de simplificar la cuestión, podríamos decir que, en el plano teórico, los responsables de esta situación son la ciencia y la filosofía modernas: ambas han contribuido a ofrecer una visión limitada y deformada del hombre.

La pretensión cuantificadora de la ciencia moderna constituyó, ciertamente, su éxito pero también su limitación, ya que existen realidades no susceptibles de ser cuantificadas. Por otra parte, se ha olvidado el sentido auténtico de la ciencia que no es otro que el de ser conocimiento por causas, y se ha pasado a considerar como único objeto de conocimiento lo medible, contable, verificable; en definitiva, aquello que puede ser conocido a través de los sentidos y expresado numéricamente. La ciencia se ha reducido a la ciencia empírico-matemática, y la imposición de su método es quien ha determinado la realidad, reduciéndola a la realidad material. De esta manera la persona ha sido seccionada y diluida en el análisis, y el hombre se encuentra perdido entre lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño.

Sin embargo, el hombre es una realidad compleja que no se reduce a la materialidad. No se explica al hombre midiendo sus arterias, pesando su hígado o analizando bioquímicamente su cerebro. Ciertamente, no podemos decir que nuestros valores miden un quilómetro, tampoco podemos afirmar que el amor a nuestra familia pesa una tonelada o que depende del tamaño de nuestro corazón, ni ofrecer a los demás diez gramos de amistad, reclamar un átomo de justicia o describir la composición molecular de nuestros sentimientos. Sin embargo, todas estas realidades forman parte de nuestra vida, somos plenamente conscientes de ellas, pues poseemos la certeza evidente de su realidad.

No obstante, a pesar de la experiencia vivencial y el reconocimiento racional de las realidades inmateriales, lo cierto es que la mentalidad mate-

¹⁸ "En la historia de más de diez mil años somos nosotros la primera época en que el hombre se ha convertido para sí mismo radical y universalmente en un ser "problemático": el hombre ya no sabe lo que es y se da cuenta de que no lo sabe. Solamente haciendo tabla rasa de todas las tradiciones referentes a este problema, contemplando con sumo rigor metodológico y con extrema maravilla a ese ser que se llama hombre, se podrá llegar nuevamente a unos juicios debidamente fundamentados" (SCHELER, M., *Philosophische Weltanschauung*, Bonn, 1929, p. 62; Id., *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bonn, 1928, p. 13).

¹⁹ "Ninguna época ha sabido conquistar tantos y tan variados conocimientos sobre el hombre como la nuestra... Sin embargo, ninguna época ha conocido al hombre tan poco como la nuestra. En ninguna época el hombre se ha hecho tan problemático como en la nuestra" (HEIDEGGER, M., *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt, 1951, p. 189).

rialista y empírica está tan profundamente arraigada en nuestra sociedad que ha creado hábitos operativos e intelectuales que exigen una difícil, pero necesaria, reeducación de las generaciones actuales y una profunda renovación del sistema educativo dirigido a las futuras.

En lo que se refiere al panorama filosófico actual, éste se caracteriza por un retraimiento en cuya crisis se debate la pluralidad de las antropologías actuales que, incapaces de abordar el horizonte de la trascendencia y refugiadas en la subjetividad, abordan los problemas del hombre desde su superficialidad, planteando más preguntas que respuestas. Esta situación de desorientación y fracaso es el lógico desenlace de la quiebra moderna que ha supuesto el denominado "*giro antropológico*" de Feuerbach, cuyos precedentes se remontan a Kant. La crítica kantiana concluyó la imposibilidad de la metafísica como ciencia, y se impuso realizar el cometido de la antropología como tarea ineludible. El proyecto kantiano consideraba la antropología como el nuevo camino de la filosofía, pues de ella dependía el saber, el hacer y el esperar humanos; pero su pretensión no pasó de ser un deseo natural, un sueño no alcanzado. Sin embargo, en su intento colocó al hombre como punto de partida y piedra clave de todos los problemas; su inversión llevaba implícita la exigencia de comprender la realidad del mundo y de Dios a partir del hombre y no al revés como había ocurrido hasta entonces. Años más tarde, ese intento fue explicitado por Feuerbach en su *giro antropológico*, a partir del cual el hombre ha quedado prisionero de su propia immanencia: El hombre no sólo trata de la propia comprensión sino que alcanza la realidad desde sí mismo; parte del sujeto y vuelve al propio sujeto. En definitiva, se trata de la versión moderna de la *hybris* griega y el "ser como dioses" del *Génesis*: El hombre actual se siente un nuevo Prometeo, aunque luego no vaya más allá de Sísifo o Narciso.

Asimismo debemos reflexionar sobre el hecho de que hasta ahora no era estrictamente imprescindible una concepción del hombre para la tarea educativa, ya que en cada sistema o configuración sociocultural estaba vigente una concepción del mundo que, implícitamente, englobaba al hombre y sus diferentes relaciones. Sin embargo, la situación actual se caracteriza precisamente por una concepción del mundo inconsistente y fragmentaria, y ello conlleva en el hombre una crisis de identidad en el plano existencial autoconsciente. El hombre actual tiene la conciencia de estar perdido y, en el peor de los casos, está perdido sin tener conciencia de ello. Ante esta situación, ya no resulta simplemente conveniente, sino *máximamente necesaria* una concepción filosófica del hombre, y no sólo para la tarea educativa, sino también para la tarea de ser hombre²⁰.

Como conclusión del análisis de la situación actual del hombre y de sus problemas, y haciéndonos eco de una reiterada frase en los últimos tiempos,

²⁰ Cf. TOMAR, F., "Hacia una nueva antropología", op. cit., pp. 2095-2098.

podríamos decir que este siglo, el siglo XXI, será ético o no será. Nos encontramos ante el deber de adoptar nuevos rumbos que son moralmente ineludibles. El obrar moral es el que corresponde al hombre en cuanto tal, pero la crisis de nuestra civilización se ha generado precisamente porque el hombre ha olvidado su auténtica naturaleza: no se puede “ser” sin en cierta medida “saberse”. Personalmente, considero que ese es el problema fundamental que está en la base y origen de la compleja crisis actual que se manifiesta en muy diferentes órdenes; pero al mismo tiempo es también la vía para una solución conjunta.

Nuestro mundo reclama una ética real, ni emotivista ni utilitarista, sino fundamentada en la propia naturaleza humana. Sólo reconociendo y aceptando nuestro propio carácter personal podremos obrar como personas y reconocer en los demás ese mismo valor esencial. Esa exigencia ética inspira y reclama un cambio de actitud, una apertura de conciencia o conciencia universal.

El hombre ha logrado dominar el mundo externo (gran desarrollo científico, técnico, de la información...) a costa de perder el control de su mundo interno y ahora no sabe bien qué sentido tiene lo que ha hecho, y lo que es peor, tampoco sabe cómo controlar lo que él mismo ha fabricado. Pero la situación es más dramática porque para controlar el enorme potencial que la ciencia y la tecnología humana han despertado en la naturaleza, el hombre sabe que necesita previamente controlarse, y es aquí donde surge uno de los problemas cruciales de nuestro presente. El problema del mundo actual es un problema ético y no tecnológico: no sabemos qué es el hombre y, por consiguiente, ni obramos de acuerdo con nuestra naturaleza ni sabemos cómo educar adecuadamente a las generaciones presentes y venideras. Esa es, precisamente, nuestra asignatura pendiente: aprender a ser persona.

La civilización futura será ética o no será. La ética ha vuelto a ocupar las primeras páginas de la actualidad, de las revistas y de los libros. Asistimos a un recobrado e inusitado interés por la ética, la moral o la educación de los valores. Incluso en áreas aparentemente lejanas a ella como la empresa, los negocios o el periodismo, se vuelve a hablar de la necesidad de crear códigos deontológicos, éticas profesionales que autorregulen cada sector. Ciertamente, todo ello constituye un motivo de esperanza ya que muestra que el hombre ha descubierto, por fin, la raíz del problema. Ahora bien, a pesar de que ese resurgir del interés ético es una condición necesaria, no es una garantía suficiente, pues sin una fundamentación sólida y profunda de esos valores, la ética queda reducida a una simple estética, a una efímera moda más. Por otra parte, en muchas ocasiones no es tanto el amor a la Ética o al bien lo que la hace estar presente en esos foros, sino el miedo que engendra su ausencia. Así, en estos casos, el regreso o recuperación de la ética no es “sincero” o auténtico, pues no se da por amor al Bien, sino precisamente por temor al mal.

Hemos concluido un siglo, en el que podemos afirmar que no se han cumplido las expectativas con las que comenzó. El desarrollo tecnológico no ha ido parejo con un crecimiento moral. Cuando el progreso es falso, cuanto más corre el hombre, más se frustra. La desorientación y la desesperanza están en el amanecer de este siglo XXI: hemos perdido el norte al perder el concepto y la noción de persona, y ello nos ha llevado a un cierto desencanto, a una falta de ilusión frente al futuro.

Los autores existencialistas hablaban de las situaciones-límite, aquellas situaciones, como la muerte, el dolor, la lucha, la culpa o el sufrimiento, que se manifiestan a todo hombre como obstáculos insuperables y le empujan más allá del mundo. Análogamente, podríamos decir que nuestro mundo, nuestra civilización, se encuentra frente a una situación-límite, que hace ya tiempo que se ha estado forjando, pero que finalmente empezamos a vislumbrar con toda su realidad y crudeza. Por ello, frente a la disyuntiva: el siglo XXI será ético o no será, quedémonos con lo primero. El siglo XXI será ético, y esta afirmación no está fundamentada en el optimismo, sino en la esperanza. El optimismo, como actitud psicológica e historiográfica, es lo opuesto a la esperanza. El optimismo es la tácita o expresa creencia en que lo mejor viene por sí mismo, porque así lo disponen la constitución y el sentido del mundo o de la historia. La esperanza, en cambio, supone condición y esfuerzo.

El siglo XIX se cerró con el lema “Dios ha muerto”. Ese mismo hombre, ese Prometeo, autónomo e independiente, que con su razón y sus manos pretendía construir el paraíso en la tierra, ha olvidado por el camino quién es, su propia naturaleza y, consiguientemente, sus auténticos fines, convirtiéndose en un Sísifo o Narciso. No puede existir una ética sin una antropología de fondo, es decir, sin una idea del hombre y aquí nos encontramos con un agravante: el siglo XX concluye con la muerte del hombre. El mundo actual no sabe qué es el hombre. La muerte de la razón arrastra consigo la muerte del hombre, no sabemos quienes somos ni por qué importamos.

El hombre de finales del siglo XX no se atreve ni a susurrar que “el hombre ha muerto”, pues ha destruido su humanidad y con ella su moralidad; pero esa es la triste realidad. Hoy, en el año 2001, nos encontramos ante una encrucijada histórica y moral: de nuestro obrar y compromiso moral frente a las generaciones presentes y futuras depende que, en el ocaso del siglo XXI, alguien pueda afirmar que, efectivamente, éste fue un siglo ético o, lo que es lo mismo, que el hombre finalmente recuperó su humanidad. Esa es, como decíamos antes, nuestra asignatura pendiente: “aprender a ser persona”. Pero no se puede ser sin, en cierta medida, saberse. De ahí que el obrar ético, el obrar conforme a nuestra naturaleza o esencia, ese obrar que es el único auténticamente libre, requiera fundamentarse en una adecuada noción de persona. Sin una idea de hombre no es posible una escala de valores y por

ello nuestra civilización se resquebraja incapaz de sostenerse a sí misma frente al poder de la tecnología, de las leyes de mercado o de egoístas ambiciones personales.

Quizás pensemos que esta idea de un siglo ético, en el que el hombre obrará éticamente de acuerdo con su naturaleza, haciendo del mundo un marco más humano y justo, son sólo palabras: ¿atractivas?, sí; ¿cargadas de buenas intenciones?, también; pero al mismo tiempo idealistas y utópicas, totalmente alejadas de la realidad. De hecho, un paseo por la ciudad observando la cotidiana indiferencia en que se desarrolla nuestra vida, o las noticias de un telediario de una cadena cualquiera, constituyen una dosis de realismo suficiente como para plantearnos si, efectivamente, resulta razonable seguir manteniendo la esperanza de un mundo mejor, de una humanidad más ética.

Samuel Johnson afirmaba que: “Los vuelos naturales de la mente humana no la mueven de placer en placer, sino de esperanza en esperanza”. Por su parte, un autor por el que siento una especial predilección, Jaime Bofill, escribió que “donde la razón no concluye, la esperanza espera. Más: la esperanza salta por encima, no sólo de la carencia de razones, sino de razones que eventualmente se le opongan, acusándola de temeridad o de locura. La esperanza espera contra toda esperanza: es la respuesta de la fidelidad a la fidelidad”²¹.

En infinidad de ocasiones hemos oído y leído que “las ideas mueven el mundo”. Pero lo cierto es que las ideas son estáticas, impasibles, no mueven nada en absoluto. Si las ideas mueven el mundo es porque son ejecutadas por personas movidas, impulsadas por una pasión que ha llevado a su voluntad a querer ponerlas en práctica. Mucho se ha insistido, haciendo alusión a la propia etimología, sobre el carácter pasivo de la “pasión”. Así, la pasión sería algo que acontece o sucede, que se sufre o padece. Pero igual o más importante es el carácter activo de la pasión: la pasión como “motor que impulsa a la acción”. Y, en este sentido, la esperanza es la más humana y activa de las pasiones, en su calidad de condición y esfuerzo que antes habíamos señalado.

Llegados a este punto, no puedo evitar plantear la relación entre esperanza y utopía, y preguntar si ¿acaso no es la utopía el lugar de la esperanza?. Personalmente considero que, ciertamente, la utopía es el lugar de la esperanza. Pero, al mismo tiempo, la esperanza es el lugar de la utopía. En realidad, no hay utopía sin esperanza, ni esperanza sin utopía. No obstante, para comprender adecuadamente dicha afirmación, creo conveniente precisar el sentido de “utopía”: En primer lugar, la utopía no es una pura “entelequia”, algo fantástico, quimérico o ilusorio. La utopía no tiene su origen en la ingenui-

²¹ BOFILL, J., "Esperança i tradició". Recogido en VV.AA., *Homenatge a Jaume Bofill*, Barcelona, Edit. R. Alier, 1985, p. 244.

dad, ni en la ignorancia o renuncia frente a la realidad. “Utópico” significa etimológicamente “en ningún lugar”; la utopía es, simplemente, algo que de momento o todavía no se produce o realiza en ninguna parte. Por consiguiente, no existe una dicotomía entre utopía y realidad; y plantear la cuestión en dichos términos constituye un falso dilema. En segundo lugar, lo que comúnmente conocemos como realidad, lo que acontece o sucede, hemos comprobado que no siempre se corresponde con la naturaleza objetiva de las cosas. Que las cosas sean de un determinado modo no significa que necesariamente deban ser así, ya que el “ser” de la realidad no siempre se corresponde con su legítimo “deber ser”. Así pues, muy probablemente, la utopía no sea sino el rostro más puro y verdadero de la auténtica realidad. En ello radica, precisamente, nuestra esperanza. Y la clave de esa esperanza, la llave que abre las puertas de esa utopía, no es otra que la educación. Se debe educar “en la libertad” y “para la libertad”²². Esa es la auténtica educación, y sólo se puede lograr dentro de las coordenadas de los valores universales de la justicia, de la libertad, del amor y de la igualdad; es decir, desde la base de la verdad esencial del ser humano como fundamento del aprender a conocer, aprender a hacer, aprender a ser y aprender a convivir. De la tarea educativa depende nada menos que la supervivencia de nuestra civilización. Ciertamente, dicha tarea no es nada fácil, y sus resultados reales sólo se evidenciarán con el paso de varias generaciones, pero como alguien dijo: “Un gran golpe es un golpe pequeño que siguió golpeando”.

Tal vez nuestro hoy, nuestro presente, se caracterice precisamente por una falta de ética que es, en definitiva, un déficit de alma. Pero de su recuperación depende nuestro mañana. En ese mañana, al igual que ayer, hoy y siempre, la ética es y será la garantía y manifestación del hombre verdadero, de una humanidad realmente humana.

²² Cf. CARDONA, C., *Ética del quehacer educativo*, Madrid, Rialp, 1990, pp. 59-73.

III. HISTORIA Y PENSAMIENTO

EL DOCUMENTO ANÓNIMO
CENSURA SOBRE LOS ANALES E HISTORIAS
DE C. CORNELIO TÁCITO...
DOS CUESTIONES PENDIENTES DE ESTUDIO

Por MARÍA TERESA CID VÁZQUEZ
Fundación Universitaria Española

I. CONTENIDO DEL DOCUMENTO

El documento anónimo titulado *Censura sobre los Annales y Historias de Caio Cornelio Tacito para consultar si será bien imprimir en español su traducción*, forma parte de una miscelánea que se conserva en la Sección de manuscritos de nuestra Biblioteca Nacional¹. De él se han publicado dos versiones: la primera, a finales del siglo XVIII, en el decimotercer volumen del *Seminario erudito* de Antonio Valladares y Sotomayor², versión incompleta, ya que omite los párrafos del manuscrito original relativos a la prudencia civil.

La segunda versión fue publicada por Tierno Galván, en su obra *El tacitismo en las doctrinas políticas del Siglo de Oro español*³; esta segunda versión, que concuerda plenamente con el original, será la que utilicemos a los efectos de nuestra investigación⁴.

También alude a él J. A. Fernández-Santamaría en su obra *Razón de Estado y política en el pensamiento español del Barroco (1595-1640)*⁵, considerando

¹ Ms. 13086, B. N., Madrid, ff. 169-190; micro 10358.

² Madrid, Blas Román, 1788, T. XIII, pp. 270-292.

³TIERNO GALVÁN, E., "El tacitismo en las doctrinas políticas del Siglo de Oro español", en *Anales de la Universidad de Murcia*, curso 1947-48, pp. 895-988. Recogido en *Escritos (1950-1960)*, Madrid, Tecnos, 1971, pp. 11-93.

⁴ *Censura*, en *El tacitismo en las doctrinas políticas del Siglo de Oro español*, op. cit., pp. 80-93.

⁵FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, J. A., *Razón de Estado y política en el pensamiento español del Barroco (1595-1640)*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1986 (Título original, *Reason of State and Satecraft in Spanish Political Thought (1595-1640)*, Boston, University Press

que es de gran interés porque “enlaza explícita y extensamente al historiador romano con los *políticos*”⁶.

Para Tierno Galván es un documento de valor inapreciable ya que en él “se recogen de modo sistemático los motivos del complejo de temor a Tácito”⁷. ¿Por qué se teme a Tácito antes de traducirle? A juicio de Tierno Galván, se le teme porque su popularidad incipiente sigue una dirección antagónica a los intereses de la Contrarreforma; se dice que es *impío*, defensor de la perversa razón de Estado. Este sentimiento de temor, del que participaba la mayoría, aconsejaba que Tácito no se tradujera, que lo leyesen solamente los eruditos en latín⁸.

Sin duda su autor es un admirador de Tácito, al cual atribuye el mérito de enumerar los vicios y fechorías de Tiberio con la intención implícita de censurarlos. Pero demuestra muy poca simpatía hacia los políticos contemporáneos (Maquiavelo, La Noue, Du Plessis-Mornay, Bodino) seguidores de Tácito, a quienes acusa de interpretar al pie de la letra el retrato de Tiberio esbozado por Tácito y usarlo como modelo a seguir por los príncipes modernos.

El autor del manuscrito había traducido las obras de Tácito durante su estancia en Roma, y sus amigos le animaban a que publicase la traducción; pero él decide sopesar, por una parte la opinión de los admiradores de Tácito (Plinio, Tomás Sertino, Andrés Alciato, Justo Lipsio), y por otra la de sus críticos (Tertuliano, Ribadeneyra, Possevino, Pedro Canneheiro). Los que lo alaban alegan en su favor: que no representó los vicios y torpezas para que los sigamos, sino para defendernos de ellos; que cuando describe un vicio o una torpeza, jamás los deja sin castigo; que da excelentes consejos al príncipe. Los que lo reprueban: que fue gentil; que fue republicano, atacando la monarquía y al rey; que pondera con preferencia los vicios a las virtudes, deleitándose al describir cuadros llenos de podredumbre; que quien lo lea acabará habituándose a las crueldades e infamias; que no estuvo muy acertado al elegir como modelo de gobernante a Tiberio; que por amor a Tácito, algunos políticos modernos toman como ejemplar de gobierno al malvado Tiberio; que ofrece medios abundantes para llegar al poder por cualquier procedimiento. El autor del documento decide no publicar su traducción:

“Los amigos han deseado ver impresa esta traducción y yo algún día me lo he puesto a pensar... con todo, midiendo el propio afecto con la utilidad común, no hallo razón para pensar que convenga imprimirlo en

of America, 1983).

⁶ FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, *op. cit.*, p. 56.

⁷ TIERNO GALVÁN, E., *op. cit.*, p. 40.

⁸ *Ibidem.*

español; siendo mi opinión que cuanto puede ser provechoso para aquellos pocos que con discreción lo entienden en su original, tanto podrá ser dañoso corriendo en nuestro vulgar por manos de ambos sexos, de todas edades y estados”⁹.

Así pues, encara lo que es el dilema fundamental del tacitismo: el mensaje de Tácito es básicamente sano en lo que se refiere a su contenido, pero el envase en el que lo presenta es tal que puede llevar a malentendidos funestos: “Así como escribió con prudencia y agudeza, y ha menester estas dos propiedades quien lo hubiere de leer, como dice Lipsio, a mí me parece que careciendo el vulgo comúnmente de estas dos cosas, contentándose más los hombres prudentes de leerlo en su original, podría ser que resultara en daño universal”¹⁰.

Advierte que Tácito enumera los vicios y fechorías de Tiberio con la intención implícita de censurarlos, pero el estilo que usa es una trampa mortal para los incautos:

“... me atrevería a afirmar, que por no parecer impío y cruel nos da a entender que él condena a Tiberio, siendo su fin excusarlo y hacerlo digno de imitar. Pero tomando el agua algo de lejos, muy al contrario de muchos, me persuade lo que he podido colegir de este autor, porque si bien habló con impiedad en muchas cosas y hubiera hecho mejor en sepultarlas en silencio, o a lo menos pudiera excusar escribir tan por menudo las circunstancias, a mí me parece que no nos representó los vicios y torpezas de que trata para que los abracemos, sino para que nos guardemos, no para nuestro daño, sino para nuestra conservación, como diestro médico que con un veneno cura otro veneno; y dado que no tuviese tal intento el autor, no hay duda, sino que ha menester presuponerlo el lector, sabiendo diferenciar los tiempos, conocer las causas, para no errar en juzgarlos y enjuiciar los efectos”¹¹.

En efecto, Tácito “después de haber escrito los vicios y torpezas del uno, o las traiciones y maldades del otro, al cabo... no veo que las deja sin castigo,... viene a persuadir maravillosamente a los varones de maduro consejo el amor de la virtud y el odio a aquello que no es lícito ni honesto”¹². Con frecuencia, este consejo es pasado por alto por aquellos tacitistas que, en su ansia por encontrar solución a los problemas políticos contemporáneos, a

⁹ *Censura, op. cit.*, p. 80.

¹⁰ *Censura, op. cit.*, p. 81.

¹¹ *Censura, op. cit.*, p. 81.

¹² *Censura, op. cit.*, p. 82.

menudo extraen máximas y reflexiones sin tener en cuenta el ámbito el contexto y las circunstancias en las que escribe Tácito.

Sigue a continuación una larga lista de las crueldades y torpezas de Tiberio que constituye una especie de catálogo de todos los vicios que la tradición antimaquiavélica y antitacitista del Barroco español descubría en la ideología de los *políticos* modernos. Su simple lectura “poco daño podría causar en la juventud, porque sería de la misma manera que el rocío de una sola mañana, que no es bastante a dar vigor, ni a hacer crecer una planta, pero la continuación de la lectura y la misma costumbre de leer tantos vicios y las trazas que inventaron los autores de que está llena este arte de la política, quien negará, que no sea un camino abierto para los mismos vicios, como afirma S. Basilio el Magno”¹³.

En Tácito pueden leerse todos los fraudes que constituyen el meollo de las tramas hiladas por los *políticos*, autores poco escrupulosos que han usado a Tácito para crear aquella *política* que es la esencia de la subversión “pues de estos ejemplos varios y copiosos, más poderosos a persuadir que las palabras se sacan los preceptos perniciosos con que se entreteje la política, y se enciende aquel fuego que arde en Flandes, Escocia, Francia y Italia”¹⁴.

El vocablo *político* se usa con frecuencia no sólo para identificar al teórico de la política que marca el paso del pensamiento de Maquiavelo, sino también al príncipe que, influido por aquél, practica la mala política. Los *políticos* son, pues, “los discípulos y seguidores de Maquiavelo, bien sea como prácticos o como teóricos”¹⁵. Por esta razón, la expresión *política* y sus derivados tuvieron, hasta bien entrado el siglo XVII, un significado peyorativo en España: la *política* era “el conjunto de medios impíos e inmorales por los que se pretendía el engrandecimiento personal o colectivo y la técnica de su empleo. *Políticos*, los que los ponían en práctica. Así, el nombre de político sonaba a hereje, ateísta, etc.”¹⁶.

En el documento el autor distingue dos tipos de tacitistas contemporáneos: los *políticos*, y aquellos que, aunque no son *políticos* en el sentido estricto de la palabra, se inclinan a seguir las enseñanzas de Tácito con demasiada fidelidad. Les acusa de interpretar al pie de la letra el retrato de Tiberio esbozado por Tácito y usarlo como modelo a seguir por los príncipes modernos:

“Pero Maquiavelo, La Noue, Du Plessis-Mornay, y el Bodino, ¿qué doctrina han sacado de este autor y de la Política?, el uno, que no son

¹³ *Censura, op. cit.*, pp. 89-90.

¹⁴ *Censura, op. cit.*, p. 90.

¹⁵ FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, J. A., *op. cit.*, p. 41.

¹⁶ TIERNO GALVÁN, E., *op. cit.*, p. 41.

necesarias virtudes en un Príncipe, sino la apariencia de ellas, y el otro, que un Príncipe nuevo ante todas las cosas se ha de ingeniar por quitarse de delante a su émulo donde lo topare... Y finalmente, de Bodino dice, como refiere el Cardenal Possevino, que juzgaría a Cornelio Tácito por impío si por defender su religión no hubiese escrito contra la nuestra”¹⁷.

Sostiene que la *política* de Tácito, tal y como la interpretan y enseñan los *políticos* contemporáneos, arranca todas las virtudes del alma y destruye la religión cristiana:

“... porque procediendo el acto de la religión como procede de lo más íntimo del ánimo, la política que tiene su asiento y morada en el lugar más escondido de la disimulación, es el enemigo más fuerte que la puede echar de su asiento y destruir. Porque no admitiendo nuestra Santa Fe rastro de iniquidad, la política permite cualquier maldad, y arranca del ánimo cristiano todas las virtudes, como dice el P. Pedro de Ribadeneyra, llamándola secta infernal”¹⁸.

Y concluye: “Mucho se ofrecía en razón de esto, pero no podré dejar de decir que el medio más único para destruir un Reino es sembrarlo de vicios y sectas extranjeras”¹⁹.

Es interesante observar que los dos autores más citados en el documento son el jesuita P. Ribadeneyra y Justo Lipsio. Escasamente seis años antes de la aparición del *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano para gobernar y conservar sus estados, contra lo que Nicolás Maquiavelo y los políticos de este tiempo enseñan* (1595) de Ribadeneyra, Justo Lipsio había publicado en Leiden el *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex*, que quince años más tarde Bernardino de Mendoza traduce al español con el título *Los seis libros de las políticas o doctrina civil de Justo Lipsio, que sirven para el gobierno del reino o principado* (Madrid, Juan Flamenco, 1604).

El autor alaba la manera en la que Lipsio interpreta a Tácito por ser él buen cristiano: “Lipsio dijo que para su *Política*, Tácito sólo le había llenado las medias más que todos los otros autores juntos, y los preceptos que él sacó fueron saludables por ser buen cristiano”²⁰. Pero el autor, siguiendo a Ribadeneyra decide no publicar la traducción que había hecho de las obras de Tácito

¹⁷ *Censura, op. cit.*, pp. 90-91.

¹⁸ *Censura, op. cit.*, p. 91.

¹⁹ *Censura, op. cit.*, p. 91.

²⁰ *Censura, op. cit.*, p. 90.

to: “La autoridad sola de un varón tan santo y prudente, me basta a mí para no tratar de imprimir mi traducción y ésta es suficiente para pensar que no conviene jamás sacarla a la luz...”²¹.

De todo lo expuesto hasta aquí, se deduce que para el autor de la *Censura*, Tácito es fundamentalmente inocente en lo que se refiere a la influencia que puede haber ejercido en la formación ideológica de los *políticos* que, premeditadamente, han tergiversado sus enseñanzas. Lo que teme es la mezcla explosiva, cuyos componentes son los ejemplos de Tácito y las enseñanzas de los *políticos*; si hombres doctos como son estos últimos, se han dejado descarriar por Tácito, ¿qué se puede esperar del vulgo? Advierte con una perspicacia poco común que:

“Quien leyere este libro y no fuere sobre sí, no sé con qué violencia secreta, inclinando también la misma naturaleza, perderá el horror a la crueldad y el miedo al vicio, corriendo más peligro cualquier ingenio noble, por ser más combatido de estas perturbaciones. De manera que si una vez se dejare llevar de la admiración y suspensión de estos suavísimos simulacros de la gentilidad, en mil maneras corrompidos, vendría a estimar lo pasado y despreciar lo presente, confundiendo su imaginación en estas profundísimas tinieblas, de manera que le sería dificultoso después abrir los ojos a la luz”²².

A juicio de Fernández-Santamaría, la aproximación a Tácito que nos ofrece el autor de la *Censura* es mucho más elaborada que la de los eticistas: “Estos últimos en su mayoría desdeñan diferenciar entre Maquiavelo y los *políticos* por un lado, y Tácito por otro. Pero Ponce [el autor de la *Censura*] no sigue este camino. Por el contrario, ve a Maquiavelo como un hombre que, por malicia o ignorancia, optó por adoptar como suyo lo que es sólo apariencia en Tácito y pasar por alto los preceptos morales que, aunque recónditos, son la médula de su obra. En otras palabras, entre Maquiavelo y Tácito hay un abismo”²³.

El autor no equipara a Tácito con Maquiavelo pero sí destaca su responsabilidad en el tema de la prudencia civil: “Pregunto, ¿un libro que trata de secretos de príncipes y gobierno de Estado, por ventura conviene que sea común al vulgo?”²⁴. Él cree que no, basándose en Plutarco: “El cual enseña que a un ciudadano particular no es dado escudriñar en curiosidad los secre-

²¹ *Censura*, op. cit., p. 90.

²² *Censura*, op. cit., p. 83.

²³ *Razón de Estado...*, op. cit., p. 167.

²⁴ *Censura*, op. cit., p. 92.

tos con que gobiernan príncipes y magistrados”²⁵. Su razonamiento es el siguiente: en cuestiones de política, el conocimiento de los *arcana imperii* ha de quedar reservado sólo para los hombres sabios y prudentes, cuya sabiduría queda garantizada por el conocimiento de la lengua latina.

Y concluye: “Con esto me persuado (salvo el mejor juicio de los que leerán este discurso) que este libro no es para imprimir en español, ni para el vulgo, sino que traducido y escrito a mano, para quien fuere dificultoso en su original, es digno de un Mecenas o de aquel grande Alejandro, el cual alcanzando este secreto, escribió a su maestro Aristóteles, quejándose porque había publicado la *Ética* y la *Política* que había enseñado, diciendo: ¿en qué vendrá a ser un Príncipe superior a los otros, si unas mismas ciencias son comunes a todos? A cuya carta respondió Aristóteles que no pasase pena porque él había prevenido este inconveniente, y que le aseguraba que dejaba aquellos libros tan cerrados para el vulgo como antes, cosa que también parece que previno el mismo Cornelio Tácito con la oscuridad y brevedad con que escribió, diciendo que divulgados los secretos del Imperio, se disminuye la fuerza del poder”²⁶.

El término *arcana imperii* se generaliza a principios del siglo XVII, después de la obra de Arnold Clapmario, *De arcanis rerum publicam*, en seis libros (1605). Clapmario distingue entre los *arcana imperii*, que son las artes secretas y ocultas adecuadas para la fundación y conservación de un Estado; y los *arcana dominationis*, que sirven a la seguridad del príncipe y constituyen la materia de la razón de Estado. Para él la razón de Estado es, pues, un *ius dominationis* por virtud del cual puede el príncipe en aras del bien público pasar por alto el derecho común sin dejar por ello de actuar justamente. Distingue también los *iura dominationis* de las *flagitia dominationis*, que vienen a corresponder a la “mala razón de Estado” de los autores italianos y españoles. Durante todo el siglo XVII se generaliza el uso de los términos “misterios”, “arcanos”, o “secretos” de Estado o de los Imperios o de gobierno (*arcana imperii*, *arcana imperiorum*, *arcana dominationis*, el primero y el tercero aparecen ya en la obra de Tácito); con ellos se alude a un saber oculto, a una razón que escapa al alcance común de los mortales, al servicio de la *salus publica*²⁷.

Es claro que para el autor de la *Censura* el conocimiento de los *arcana imperii* ha de quedar reservado a los hombres sabios y prudentes. Ésta es la razón de más peso que aduce para justificar su oposición a la traducción de Tácito al castellano. Termina con un tono pesimista, de corte

²⁵ *Censura*, op. cit., p. 92.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Cf. TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, T. II, Madrid, Alianza Editorial, (3ª ed., 1988), p. 134.

realista: “Esto se me ha ocurrido, como de paso, acerca de los motivos que me han quitado la gana de imprimir mi traducción, principalmente que no habiendo en español otro libro como éste tan perjudicial, no he querido ser el primero y en esto pienso haber hecho mayor servicio a mi Nación de lo que por ventura será agradecido, esperando sólo el premio de quien remunera ciento por uno, remitiéndome en todo a la corrección de la Santa Madre Iglesia”²⁸.

El autor, sacrificando su propio interés, por las razones que hemos expuesto, decide no publicar su traducción de las obras de Tácito, y no espera ninguna recompensa por ello, ni siquiera agradecimiento. Intuye claramente que su postura tiene valor solamente como testimonio personal, y que otros obtendrán los beneficios de traducir a Tácito.

En efecto, y como era de esperar, a pesar de sus advertencias, se publicaron las obras de Tácito traducidas al castellano: en 1613, la primera versión de Sueyro; en 1614, la de Álamos de Barrientos; en 1615, la de Herrera y Tordesillas con la aprobación del P. Juan Luis de la Cerda, de la Compañía de Jesús; en 1629, la de Coloma.

De todas ellas, la más influyente, desde el punto de vista del desarrollo del pensamiento político del Barroco, es la de Álamos. Con la publicación de la obra *Tácito español ilustrdo con aforismos* se pone fin a la controversia sobre la conveniencia de traducir a Tácito, y se consolida la influencia del tacitismo en la corriente de las ideas políticas en España.

Como observa Fernández-Santamaría, el futuro más inmediato haría realidad las sombrías perspectivas del autor de la *Censura*: “Tácito traducido favoreció el crecimiento continuo de un torrente de comentarios íntegramente dedicados a la especulación sobre “materias de Estado”, y por ello, capaces de amenazar -desde el punto de vista interno- los principios defendidos por el eticismo tradicionalista mucho más seriamente que las actividades de los *políticos* extranjeros”²⁹.

Hasta aquí hemos analizado el contenido del documento en el que se exponen de forma clara y sistemática las razones del retraso español en la traducción de las obras de Tácito. Como señalábamos al principio, existen respecto a dicho documento dos cuestiones que aún no han sido objeto de estudio por parte de los especialistas, sobre las cuáles quisiéramos llamar la atención. La primera se refiere a la fecha en la que fue escrito, y la segunda al autor. Intentaremos responder a las dos cuestiones planteadas con los datos reunidos y contrastados.

²⁸ *Censura, op. cit.*, p. 92.

²⁹ *Razón de Estado..., op. cit.*, p. 169.

II. CUESTIONES PENDIENTES DE ESTUDIO

II.2.1. *Fecha del documento*

De entrada, el autor del documento revela un dato que nos permite determinar con bastante exactitud la fecha en la que fue escrito. Comienza señalando que durante su estancia en Roma se dedicó a traducir las obras de Tácito y que, a pesar de que los amigos le habían pedido que publicase su traducción, decide no hacerlo por las razones que ya conocemos. Después de haber tomado esta decisión, se entera de que el Consejo ha remitido la censura de cierta traducción al P. Juan Luis de la Cerda, y redacta apresuradamente un borrador:

“Perseverando, pues, en este acuerdo, no dudando que en España habrá habido otros ingenios que habrán trabajado, o al menos intentado, la misma traducción, y que no habrán tratado de la impresión por los mismos respetos que yo, he entendido que el Consejo ha remitido la censura de cierta traducción al Padre Juan Luis de la Cerda, de la Compañía de Jesús, para que determine si será conveniente que se imprima en castellano”³⁰.

Fernández-Santamaría escribe, respecto a la fecha en la que fue escrito el documento: “No me ha sido posible determinar la fecha de la *Censura* pero por su contenido parece haber sido escrita antes de la aparición de la traducción de Sueyro”³¹. En efecto, el autor de la *Censura* trata de impedir que se publique “cierta traducción” de Tácito al castellano. Pero la traducción a la que alude el autor no puede ser la de Manuel Sueyro. Ésta lleva la aprobación de Fr. Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, amigo y confesor de Santa Teresa de Jesús: “Por mandado del Ilustrísimo y Reverendísimo señor Obispo de Amberes, y de los señores censores de los libros de esta ciudad, he visto este libro intitulado: *Las Obras de Cornelio Tacito, traducidas por Emmanuel Sueyro*. Y pues en lengua Latina, Francesa, e Italiana siempre se ha permitido y permite leer y el traductor no ha añadido cosa que sea contra la fe o buenas costumbres... paréceme que será lícito, y provechoso imprimirle, y sacarle a la luz. Fecha en este nuestro Convento de nuestra Señora del Carmen de Amberes, a 4 de diciembre. 1612. El Maestro Fr. Jerónimo Gracián de la Madre de Dios”³².

De lo cual se deduce que el autor de la *Censura* no se refiere a la traduc-

³⁰ *Censura, op. cit.*, p. 80.

³¹ FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, *op. cit.*, p. 165, nota 6.

³² SUEYRO, M., *Las Obras de C. Cornelio Tacito*, Madrid, Viuda de Alonso Martín, 1614, Aprobación de Fr. Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, f. s/n.

ción de Sueyro, aprobada por Fr. Jerónimo Gracián, sino a otra distinta, pendiente de aprobación por el P. Juan Luis de la Cerda, de la Compañía de Jesús. Aunque no especifica de qué traducción se trata, es fácil averiguarlo: la traducción de Manuel Sueyro se imprimió en Amberes, en 1613, con la aprobación de Fr. Jerónimo Gracián de la Madre de Dios; la de Baltasar Álamos de Barrientos lleva la aprobación del jurista Antonio Covarrubias (Madrid, 1614); y la del ilustre historiador Antonio de Herrera y Tordesillas, publicada en Madrid, en 1615, lleva la aprobación del P. Juan Luis de la Cerda: “Por mandado de los señores del Consejo he visto los cinco libros de los *Annales* de Cornelio Tácito, que Antonio de Herrera ha traducido, y porque me parece obra que merece ser publicada, doy la presente Aprobación en Madrid, en el Colegio de la Compañía de Jesús, a 19 de noviembre de 1613”³³. No cabe duda, por tanto, de que la traducción a la que alude es la de Herrera, la única que fue aprobada por el P. de la Cerda, y publicada en Madrid en 1615.

Parece ser que el autor de la *Censura* se encontraba fuera de Madrid en el momento de redactar el escrito, por lo que se ve obligado a enviarlo apresuradamente a través de un correo, antes de que el P. Juan Luis de la Cerda diese la aprobación a la traducción de Herrera. A pesar de las razones que se exponen en la *Censura*, el P. Juan Luis de la Cerda dio la aprobación con fecha de 19 de noviembre de 1613. Por tanto, es muy probable que el documento fuese escrito en los meses inmediatamente anteriores a esa fecha.

Además, en el documento se aporta otro dato que nos permite precisar un poco más la fecha. El autor redacta la *Censura* después de la muerte del P. Pedro de Ribadeneyra, a juzgar por el modo en el que alude a él: “Pues de estos ejemplos varios y copiosos, más poderosos a persuadir que las palabras, se sacan los preceptos perniciosos con que se entreteje la política, y se enciende aquel fuego, que arde en Flandes, Escocia, Francia e Italia, y que con lágrimas de sangre temía que no se emprendiese en España aquel varón prudentísimo y religiosísimo, el P. Pedro de Ribadeneyra, con la experiencia de los que había causado por estas partes. Pues qué diría si viese imprimir en lenguaje de niños, y de doncellas el arte de la política”³⁴. Al referirse a Ribadeneyra utiliza un tiempo verbal *-temía, qué diría si viese imprimir-* y un adjetivo *-aquel-* que parecen indicar que en el momento de redactarse el

³³ *Los cinco primeros libros de los Anales de Cornelio Tacito, que comienzan desde el fin del Imperio de Augusto, hasta la muerte de Tiberio*. Traducidos en castellano por Antonio Herrera, Cronista Mayor de su Majestad de las Indias y cronista de Castilla. Año 1615, en 8°. Con privilegio. En Madrid, por Juan de la Cuesta. El Privilegio Real es de fecha 2 de diciembre de 1613 para diez años. La Aprobación de Juan Luis de la Cerda, S. J., es de 19 de noviembre de 1613. Como hemos señalado ya, aunque en la aprobación y en el título de la obra se dice que sólo tradujo los cinco primeros libros de los *Anales*, en realidad tradujo los seis primeros, ya que incluye el fragmento que se conserva del sexto. Cfr., SANMARTÍ, *op. cit.*, pp. 34-35.

³⁴ *Censura*, p. 90.

documento el P. Ribadeneyra ya había fallecido. Lo cual nos permite afirmar que el documento se redactó después de la muerte del P. Pedro de Ribadeneyra, acaecida el 22 de septiembre de 1611³⁵, y antes del 19 de noviembre de 1613, fecha de la aprobación del P. Juan Luis de la Cerda.

II.2.2. Autor del documento

¿Pero quién es el autor de la *Censura*? Según el colector de la miscelánea en la que se recoge el manuscrito se trata de un escrito anónimo. En el índice se escribió: “Está anónima, pero pudiera ser de D. Carlos Coloma ó de Barrientos”³⁶. Lamentablemente, los especialistas no se han ocupado hasta ahora de averiguar quién es el autor. Sanmartí se limita a rechazar la hipótesis del colector de la miscelánea: “Nos parece dudoso que pueda atribuirse ni a Coloma ni a Álamos de Barrientos, por los escrúpulos ridículos que, según dice el autor, le impidieron publicar la traducción de las obras de Tácito”³⁷. Por su parte, J. M. Requejo advierte que “es oscura su paternidad”³⁸.

Tierno Galván, en su obra ya citada, *El tacitismo en las doctrinas políticas del Siglo de Oro español* afirma, basándose en el contenido de una hoja adjunta al manuscrito de la *Censura*, que el autor es un tal Pedro Ponce de León³⁹. Más recientemente, Fernández-Santamaría y Antón Martínez⁴⁰, se limitan a repetir la afirmación de Tierno Galván sin entrar en el análisis de la cuestión.

Transcribimos el contenido de la hoja adjunta en la que se basa Tierno Galván para afirmar que el autor es Pedro Ponce de León:

“Suplico al Padre Pedro de Carvajal que por ser este un borrador y no habiendo tenido lugar de quitar muchas cosas superfluas habiendo mandado el Padre asistente que le envíe con este correo así como porque no sirva este para más que para mover a vuestra paternidad juzgando que conviene a este procurador de causas pías y del servicio de nuestro Señor no fiándolo de otras manos porque no es para ver hasta que lo corrija mejor. Es de D. Pedro Ponze de León, aunque puesto al principio del título de la *Censura* de ésta viene borrado”⁴¹.

³⁵ Cfr. MENÉNDEZ PELAYO, *op. cit.*, p. 160.

³⁶ Ms. 13086, B. N. Madrid, f. 169.

³⁷ SANMARTÍ, *op. cit.*, p. 24.

³⁸ REQUEJO, J. M., “Introd.” en C. TÁCITO, *Agrícola, Germania, Diálogo sobre los oradores* (B. C. G., 36), Madrid, Gredos, 1981, p. 26.

³⁹ TIERNO GALVÁN, E., *op. cit.*, p. 93.

⁴⁰ Cfr. FERNÁNDEZ SANTAMARÍA, J. A., *op. cit.*, p. 56.- ANTÓN MARTÍNEZ, B., *op. cit.*, pp. 60-61.

⁴¹ Ms. 13086, B. N., Madrid, f. 191. Hemos transcrito el contenido de la hoja adjunta tal

Como puede observarse, la ambigüedad con la que está redactada la hoja adjunta al documento no nos permite afirmar que el autor sea Pedro Ponce de León, más bien tendríamos que ponerlo en duda. En efecto, después de afirmar que el autor es Pedro Ponce de León, se advierte que este nombre, escrito al principio del documento, ha sido borrado. Recordemos que el colector de la miscelánea incluye el documento como anónimo, es decir, no tiene en cuenta el contenido de la hoja adjunta. Lo único que podemos afirmar, por tanto, según el contenido de dicha hoja, es que el autor de la *Censura* tenía interés en ocultar su identidad, de lo contrario no habría borrado el nombre.

Por otra parte, resulta difícil admitir que un documento, de “un valor inapreciable” según los especialistas, pertenezca a un autor totalmente desconocido, como sería Pedro Ponce de León, del que no hemos encontrado el menor dato en ninguno de los compendios bibliográficos consultados. Lo cual nos lleva a preguntarnos si el nombre de Pedro Ponce de León no será un seudónimo con el que el autor trata de ocultar su verdadera identidad. A este respecto, hemos podido comprobar que el apellido Ponce de León ha sido utilizado como seudónimo por numerosos autores:

- En efecto, a finales del siglo XVII el P. Tomás Salas y Valdés, S. J., ocultó su identidad bajo el seudónimo de Gregorio Ponce de León, en la primera edición de su *Apología nacional, la verdad defendida* (1694)⁴².
- En el siglo XVIII, otro jesuita, el P. José Fabiani, utilizó el seudónimo de D. Basilio Ponce de León en su *Carta a la Reverenda M. Abadesa del Monasterio de la Santa Faz de Alicante*, para defenderse de la impugnación que Agustín de Sales hizo de su *Disertación histórico-dogmática*⁴³.
- En el siglo XIX, Pedro Ponce fue el seudónimo de Carlos Coello de Portugal y Pacheco (1850-1888) en *El alma en un hilo* (1874)⁴⁴.

Así pues, el nombre de Pedro Ponce de León podría ser un seudónimo con el que el autor de la *Censura* trataría de ocultar su verdadera identidad.

como viene en el original.

⁴² Cfr. ROGERS y LAPUENTE, *Diccionario de seudónimos literarios españoles, con algunas iniciales*, pp. 363-364.

⁴³ Cfr. PALAU, Tomo XIII, 1961, p. 412; ROGERS y LAPUENTE, *op. cit.*, pp. 363-364.- No puede confundirse con el nombre del agustino, sobrino de Fr. Luis (Ponce) de León, Basilio Ponce de León, catedrático de teología en Salamanca y Alcalá, que publicó *Variarum Disputationum ex utraque Theologia Scholastica et expositiva pars prima* (Salamanca, 1611), y *Sobre la confirmación del Estatuto y Juramento de enseñar y leer doctrinas de San Agustín y Santo Tomás* (Barcelona, 1627). Cfr. PALAU, *op. cit.*, p. 411.

⁴⁴ Cfr. ROGERS y LAPUENTE, *op. cit.*, pp. 363-364.

En este caso, ¿quién es el verdadero autor? La lectura atenta del documento nos permitirá descubrir algunos datos biográficos. En efecto, el autor de la *Censura* no revela su verdadera identidad, pero aporta dos datos biográficos muy interesantes:

“Cursando en Salamanca muchos años ha, dos caballeros que solemnizaban en mi casa con mucha risa cierto lugar de Cornelio Tácito, preguntándoles yo el pensamiento, me dieron de mano, diciendo: Señor, no es esto para todos. Con la misma ponderación y secreto habla de este autor el más prudente, y el que mejor lo entiende. Esta emulación fue principio para que yo, poco a poco y a ratos perdidos en la ociosidad de Roma, acabase de traducir los *Anales* y las *Historias*, con los ritos y costumbres de la *Germania*, y vida de *Julio Agrícola*”⁴⁵.

El autor después de estudiar en Salamanca se fue a Roma, y allí aprovechó para traducir las obras de Tácito en los ratos de ocio. Ambos datos biográficos coinciden con los del ilustre diplomático y escritor murciano, Diego de Saavedra Fajardo.

II.2.3. ¿Es Saavedra Fajardo el autor?

En el año 1600, siendo aún un joven estudiante, Saavedra se traslada de Murcia a Salamanca para estudiar jurisprudencia y derecho canónico. Realiza estos estudios durante cinco años, y el 21 de abril de 1606 obtiene el título de bachiller en cánones⁴⁶. Recién acabados sus estudios universitarios se marcha a Roma; según la mayoría de los autores la partida tuvo lugar en el año 1606⁴⁷. Comienza su experiencia diplomática en Roma ocupando el puesto de secretario particular de Gaspar de Borja, que fue nombrado cardenal en el año 1611, y embajador de España en la Corte pontificia⁴⁸. Permanece en Italia hasta 1633, fecha en la que Felipe IV decide enviarle a Alemania⁴⁹.

⁴⁵ *Censura*, *op. cit.*, p. 80.

⁴⁶ Cfr. GARCÍA DE DIEGO, V., en Prólogo, *Idea de un Príncipe Político-Cristiano representada en cien empresas*, T. I, Madrid, Espasa-Calpe (Colección Clásicos Castellanos), 1959, pp. VII-XV.

⁴⁷ Cfr. GARCÍA DE DIEGO, *op. cit.*, p. IX.

⁴⁸ GREEN, Otis H., “Documentos y datos sobre la estancia de Saavedra Fajardo en Italia”, *Bulletin Hispanique*, XXXIX (1937), p. 368.

⁴⁹ Cfr. DOWLING, J., *El pensamiento político-filosófico de Saavedra Fajardo: posturas del siglo XVII ante la decadencia y conservación de Monarquías*, Murcia, tip. Sucesores de Nogues, 1957, p. 20.

Ante este paralelismo biográfico parece inevitable plantearse la siguiente hipótesis: ¿es Saavedra Fajardo el autor de la *Censura*? Los dos únicos datos biográficos que conocemos del autor de la *Censura* coinciden con los de Saavedra, pero podría tratarse de una mera coincidencia. Por ello hemos de preguntarnos si existen, además, otras concordancias. El autor de la *Censura* traduce las obras de Tácito durante su estancia en Roma pero decide no publicar su traducción, por las razones que ya conocemos.

Saavedra Fajardo, aunque es un experto conocedor de la obra de Tácito, no publica una traducción de éste. Este dato llama un poco la atención, si tenemos en cuenta que otros eruditos españoles, que como él residían en Italia, se dedicaron a traducir o comentar políticamente al historiador latino. Si Saavedra y el autor de la *Censura* fuesen la misma persona, resultaría que el diplomático murciano también habría traducido a Tácito durante su estancia en Roma, pero decidió no publicar su versión por las razones que expone en el documento que venimos analizando.

La actitud del autor de la *Censura* concuerda con la de Saavedra; como veremos, el diplomático murciano fue muy selectivo a la hora de publicar sus obras. Tres de ellas no se editaron hasta después de su muerte: la *República literaria*, *Locuras de Europa*, y las *Introducciones a la política y Razón de Estado del Rey Católico Don Fernando*.

Además de estas concordancias, que podrían ser meramente accidentales, ¿existe analogía de estilo y concordancia de pensamiento entre el autor de la *Censura* y Saavedra Fajardo? Antes de responder a esta pregunta haremos una breve reseña de las obras conocidas de Saavedra Fajardo, y de algunos escritos que le han sido atribuidos.

Como es sabido, la primera obra de Saavedra, la *República literaria*⁵⁰, tiene una complicada historia bibliográfica. Parece ser que fue escrita en el

⁵⁰ GONZÁLEZ PALENCIA, A., *Diego de Saavedra Fajardo: Obras completas*. Recopilación, estudio preliminar, prólogos y notas de ____ Madrid, Aguilar, 1946.-M. FRAGA IRIBARNE incluye una relación de las ediciones de las obras de Saavedra y estudios más importantes publicados hasta 1955 sobre el diplomático murciano, en su obra *Don Diego de Saavedra Fajardo y la diplomacia de su época*, Madrid, Artes Gráficas "Arges", 1955, pp. 673-676. Hemos consultado además los siguientes estudios sobre Saavedra: MURILLO FERROL, F., *Las ideas políticas de don Diego Saavedra Fajardo*, Murcia, 1954.-----, *Saavedra Fajardo y la política del barroco*, (1ª ed., Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1957); (reimpr. 1ª ed., Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989).-DOWLING, J., *El pensamiento político-filosófico de Saavedra Fajardo: posturas del siglo XVII ante la decadencia y conservación de monarquías*, Murcia, Tip. sucesores de Nogues, 1957.-GARCÍA DE DIEGO, V., "Introducción", en SAAVEDRA FAJARDO, *República literaria*, Madrid, Espasa-Calpe, 1942.-SPINI, G., "Uno scritto sconosciuto di Saavedra Fajardo", *Hispania*, 2 (1942), 438-451.-JOVER, J. M., *1635: Historia de una polémica y semblanza de una generación*, Madrid, C. S. I. C., 1949.-JOUCLA-RUAU, A., *Le tacitisme de Saavedra Fajardo*, París, Editions Hispaniques, 1977.-ALDEA VAQUERO, Q., "Introducción" a su ed. de las *Empresas políticas*, Madrid, Editora Nacional, 1976.

año 1612 aunque sólo circulaba en manuscrito⁵¹. En la dedicatoria al Conde Duque de San Lúcar, escribe Saavedra respecto a esta obra:

“Ese fue, señor, el primer parto de mi ingenio, delito de la juventud, como se descubre en su libertad y atrevimiento. *Dejéle peregrinar desconocido* por España, para prueba dél y de mí, sin que en el afecto y lisonja de los amigos se pudiese engañar el amor propio... Le tuve en las *tinieblas de la pluma*, sin permitirle salir a la luz de la estampa, hasta que la mereciese otra obra de más utilidad pública, como creo son las *Empresas Políticas*”.

Saavedra reconoce que trató de ocultar la paternidad de su primera obra: la “dejó peregrinar desconocida por España”, y a pesar del afecto de los amigos, “la tuvo en las tinieblas de la pluma”. No llevó a cabo su proyecto de publicarla y durante su vida no se imprimió. Es interesante contrastar el párrafo anterior de Saavedra, con el que sigue del autor de la *Censura*:

“Los amigos han deseado ver impresa esta traducción y yo algún día me lo he puesto a pensar, pero llegando a la resolución, aunque este Autor es bien celebrado de los mejores ingenios; y Plinio lo alabe, diciendo que tuvo el don del cielo para escribir cosas dignas de ser leídas... con todo, midiendo el propio afecto con la utilidad común no hallo razón para pensar que convenga imprimirlo en español; siendo mi opinión que cuanto puede ser provechoso para aquellos pocos, que con discreción lo entienden en su original tanto vendrá a ser dañoso, si corre en nuestro vulgar por manos de ambos sexos de todas edades y estados”⁵².

El autor “midiendo el propio afecto con la utilidad común” decide no publicar su traducción de Tácito. Saavedra, por su parte, decide no publicar la *República literaria* hasta que mereciese la estampa “otra obra de más utilidad pública, como creo son las *Empresas Políticas*”.

Como puede observarse, ambos autores acuden a un mismo criterio, el de la utilidad pública. Basándose en él deciden publicar -o no publicar- sus respectivas obras.

La *República literaria* se publicó en el año 1655, bajo el título de *Juicio de Artes y Ciencias*, y se decía autor de ella un tal Claudio Antonio de Cabrera⁵³. El texto primitivo, publicado con el título de *Discurso curioso agudo y erudito acerca de la multitud de libros que cada día se publican*, llevaba

⁵¹ Cfr. DOWLING, *op. cit.*, p. 49.

⁵² *Censura*, p. 80.

⁵³ Cfr. DOWLING, *op. cit.*, p. 50.

como autor a N. de N., iniciales que Pedro Salvá identifica con Navarrete, fiándose de la nota que en el manuscrito había puesto el P. Arana. Como escribe V. García de Diego, a propósito de esta cuestión: “El averiguar los motivos particulares de estas atribuciones sería indudablemente prolijo y difícil; pero el desvirtuarlas es resultado de una rápida observación. Que en el *Juicio de Artes* habría una ficción en la atribución del autor lo prueba el que los aprobantes del libro lo dan por desconocido, aún llevándolo expreso: y la referencia del P. Arana, colector de la miscelánea manuscrita, de donde se extrajo el *Discurso curioso*, se ve que no es sino una confusión: sólo por ligereza pudo escapar a su perspicacia que aquel trabajo no era una obra desconocida, sino la *República literaria* de Saavedra Fajardo”⁵⁴.

Isidoro Bosarte, en su Prólogo del *Discurso curioso*, excluía la paternidad de Saavedra basándose en argumentos internos. Según Bosarte no cabe admitir la paternidad de Saavedra sobre esta obra porque su estilo discrepa fundamentalmente del estilo peculiar de Saavedra. García de Diego responde a esta objeción: “Una crítica severa no puede admitir esta desgastada objeción del vulgo literario, que no acierta a comprender que haya en un mismo autor diferencias de estilo, y que, fiado de una lectura somera y distraída, sin atención a señales indelebles y características, no percibe bajo matices diversos, que las circunstancias imponen, el fondo común de los estilos de un autor”⁵⁵; y concluye: “comparando las innumerables concordancias concretas de pensamiento y de forma que descubrimos entre la *República literaria* y sus *Empresas* apenas se concibe cómo ha podido hallarse una diferencia radical y dudarse de la identidad del autor”⁵⁶.

Pero la obra más conocida de Saavedra es sin duda *Idea de un Príncipe Político-Cristiano representada en cien empresas*, publicada en Munich, en 1640; y dos años más tarde en Milán. De esta obra se hicieron por lo menos veintisiete ediciones en el siglo XVII, y se tradujo, además, al latín, italiano y francés⁵⁷. Se la conoce con el nombre de *Empresas* y responde al género literario que Andrés Alciato puso de moda en Europa con sus *Emblemas*. Maravall la califica como “la más famosa obra política de nuestro siglo XVII”⁵⁸.

En el prólogo de la obra, Saavedra nos revela las circunstancias en las que la escribió:

⁵⁴ GARCÍA DE DIEGO, *op. cit.*, pp. XLI-XLII.

⁵⁵ *Ibidem*, p. XLII.

⁵⁶ *Ibidem*, pp. XLIII-XLIV.

⁵⁷ Cfr. DOWLING, *op. cit.*, p. 75.

⁵⁸ MARAVALL, J. A., “Maquiavelo y maquiavelismo en España”, en *Estudios de historia del pensamiento español. Siglo XVII*. Madrid, Cultura Hispánica, 1975, p. 67.

“En la trabajosa ociosidad de mis continuos viajes por Alemania y por otras provincias pensé en esas cien empresas, que forman la *Idea de un príncipe político cristiano*, escribiendo en las posadas lo que había discurrido entre mí por el camino, cuando la correspondencia ordinaria de despachos con el Rey nuestro señor y con sus ministros, y los demás negocios públicos que estaban a mi cargo, daban algún espacio de tiempo”.

El autor de la *Censura* se expresaba en términos muy parecidos al exponer las circunstancias en las que tradujo a Tácito:

“Esta emulación fue principio para que yo, poco a poco y a ratos perdidos en la ociosidad de Roma, acabase de traducir los *Anales* y las *Historias*, con los ritos y costumbres de la Germania, y vida de Julio Agrícola”⁵⁹.

En 1630 Saavedra escribe las *Introducciones a la política y Razón de Estado del Rey Católico Don Fernando*. Esta obra, anterior a las *Empresas*, tampoco se publica en vida del autor. Se incluye por primera vez en la edición de las obras de Saavedra de la Biblioteca de Autores Españoles. La primera parte de la obra sintetiza las ideas políticas de Aristóteles y Santo Tomás, en su *De Regimine Principum*; la segunda, representa a Fernando el Católico como espejo de príncipes. En la Dedicatoria a Felipe IV, escribe Saavedra: “Yo, pues, que buscaba un príncipe en cuyas partes y gobierno se viesen practicados los preceptos de mis *Introducciones a la política*, lo hallé en el rey Don Fernando el Católico”.

Durante su estancia en Münster, Saavedra escribió las *Locuras de Europa* -probablemente hacia 1643-, obra que tampoco se publicó durante su vida. La primera edición conocida de esta obra es de 1748⁶⁰; es un diálogo a la manera del satirista griego Luciano, en el cual se dedica a comentar los apuros que sufre Europa y a señalar la estupidez de los europeos al no reconocer su deuda con la casa de Austria.

En Münster escribió también la *Corona gótica*, que publicó en esta misma ciudad en 1645. En esta obra histórica, Saavedra aspiraba a demostrar los derechos legítimos que tenía España sobre sus reinos y territorios. La concibió como complemento de las *Empresas*: “En la *Idea de un príncipe político cristiano* representé a V. A. la teórica de la razón de Estado, y ahora ofrezco la práctica”.

Además de estas obras conocidas de Saavedra Fajardo, algunos autores

⁵⁹ *Censura*, p. 80.

⁶⁰ Cfr. DOWLING, *op. cit.*, p. 76.

le han atribuido otros escritos. En 1942, G. Spini, en un artículo titulado “Uno scritto sconosciuto di Saavedra Fajardo”⁶¹, le atribuye un escrito anónimo titulado en italiano *Indisposizione generale della monarchia di Spagna, sue cause e remedii*, fechado en Madrid el 29 diciembre de 1630 y dedicado al Conde Duque de Olivares. Dicho escrito fue publicado en italiano por el P. Ferdinando d'Helevo, en la edición que hizo de la obra *Historia di Portogallo* del escritor genovés del siglo XVII, Giovambattista Birago. El P. Ferdinando d'Helevo reeditó la obra del escritor genovés, en Amsterdam en 1647, y añadió como apéndice “un escrito de un ministro de España”.

A juicio de G. Spini: “Si tratta infatti di uno scritto anonimo,... che, fino dalla prima lettura, ci si rivela immediatamente per uno scritto politico di un valore veramente singolare”⁶². Trata de averiguar quién puede ser el ministro español:

“Viene logicamente da domandarsi chi sia questo acuto e originale osservatore spagnolo, che, sul finire del 1630, poteva dare all'Olivares un giudizio così geniale e così machiavellicamente realistico della situazione politica della monarchia spagnola e suggerire direttive di governo nuove per rialzarne il prestigio ormai vacillante”⁶³.

Advierte que en el escrito el autor solamente revela un dato biográfico: “Di sè stesso, infatti, l'anonimo non ci dice altro se non di essere pratico della corte di Roma, senza curarsi di lasciarci ulteriori indicazioni, che valgano a farcene intuire el nome e l'origine”⁶⁴. En efecto, el ministro español solamente desvela un dato personal: que estuvo en la corte de Roma al servicio de la Corona española.

Recordemos que el autor de la *Censura* aportaba dos datos biográficos: que estudió en Salamanca y que vivió en Roma al servicio de la Corona. Este último dato coincide con el que señala el autor del escrito que Spini atribuye a Saavedra.

Spini analiza detenidamente el escrito anónimo y observa en él una clara analogía con el estilo y el pensamiento de Saavedra, llegando a la conclusión de que se trata de un escrito desconocido de Saavedra en el que aparecen por primera vez, en una enunciación aún embrional, aquellos que serán diez años más tarde los motivos fundamentales de su pensamiento:

⁶¹ SPINI, G., “Uno scritto sconosciuto di Saavedra Fajardo”, *Hispania*, 2 (1942), 438-451.

⁶² SPINI, G., *op. cit.*, p. 440.

⁶³ SPINI, *op. cit.*, p. 446.

⁶⁴ *Ibidem*.

“Lo scritto dell'anonimo appare dunque presentare analogie col pensiero e lo stile del Saavedra, tali da dare fondamento assai solido alla ipotesi che si tratti di uno scritto sconosciuto di lui, in cui compaiano per la prima volta, in una enunziazione ancora embrionale, quelli que saranno, dieci anni più tardi, i motivi fondamentali del suo pensiero”⁶⁵.

Aunque no duda en atribuir la paternidad del escrito anónimo a Saavedra, concluye advirtiendo que sobre esta cuestión no es posible alcanzar la certeza matemática:

“Aunque così però, pure non potendo raggiungere la certezza matematica in materia, crediamo sia stato non privo di utilità per gli studiosi del pensiero politico e della letteratura spagnola del secolo XVII, l'aver segnalato questo importante frammento sconosciuto del più grande rappresentante dell'antimachiavellismo nella Spagna del Seicento”⁶⁶.

En 1949, J. M. Jover en su importante obra *Historia de una polémica y semblanza de una generación: 1635*⁶⁷ incluye una pieza -que califica de excepcional- titulada *Respuesta al Manifiesto de Francia*⁶⁸. Según Jover la importancia del opúsculo se debe no sólo a la enjundia de su contenido sino también a la personalidad de su autor⁶⁹. La *Respuesta* fue escrita por “un gentil-hombre de aquella nación (es decir, francés), caballero de grandes partes y muy bien informado”, según señala en el prólogo un supuesto traductor. Sin embargo, Jover advierte: “Su lectura detenida nos ha de convencer, a poco familiarizados que estemos con el estilo y el ideario de Diego de Saavedra Fajardo, de la verdadera personalidad del supuesto gentilhomme”⁷⁰.

No duda en atribuir la paternidad de la *Respuesta* a Saavedra: “Una atribución hemos podido hacer con entera seguridad: la de una de las tres respuestas mencionadas que ha resultado ser de Saavedra Fajardo”⁷¹. Observa, además, que ésta no sería la última vez en la que Saavedra “disfrazara el

⁶⁵ SPINI, G., *op. cit.*, p. 450.

⁶⁶ SPINI, G., *op. cit.*, p. 451.

⁶⁷ JOVER, J. M., *1635: Historia de una polémica y semblanza de una generación: 1635*, Madrid, C. S. I. C., 1949.

⁶⁸ *Respuesta al Manifiesto de Francia. Con licencia, en Madrid, en la Imprenta de de Francisco Martínez. Año 1635*. JOVER utiliza para su estudio el ejemplar existente en la Sección de manuscritos de la B. N., Madrid, Ms. 2366; y lo reproduce en su obra, pp. 512-524.

⁶⁹ JOVER, J. M., *op. cit.*, pp. 14-15.

⁷⁰ JOVER, J. M., *op. cit.*, pp. 394-395.

⁷¹ JOVER, J. M., *op. cit.*, p. 30.

pabellón de su pluma”: el “francés” de 1635 es el mismo “suizo” de 1638, que redactó *Dispertador a los treze cantos de exguissaros*⁷², presentado, según reza el panfleto en sus comienzos, por “quien nació y vive entre vosotros”⁷³.

Con anterioridad al estudio de Jover, A. González Palencia ya había puesto de relieve, en su estudio preliminar a las obras completas de Saavedra⁷⁴, lo mucho que en Saavedra Fajardo hubo de polemista, y que “nos muestra -escribe Jover- que la *Respuesta* que estudiamos por primera vez no fue la única obra, aparte del *Dispertador*, que el murciano lanzara con nombre supuesto”⁷⁵. Jover advierte que el autor de la *Respuesta* no es ni francés, ni persona desconocida en la corte de Madrid, y recuerda las palabras de Matías de Novoa: “y alguno, debajo del nombre francés, respondió agudamente, haciéndolos enmudecer y salirles los colores al rostro”⁷⁶. Pero las pruebas anteriores son tal vez superfluas, lo decisivo -continúa Jover- es que “el perfecto encaje, la total concordancia entre la *Respuesta* y el resto de la obra del escritor murciano... no dejan lugar a duda alguna acerca de la definitiva atribución de este opúsculo”⁷⁷.

Jover sugiere además, si bien con reservas, pues en este caso las semejanzas son meramente formales y no ideológicas, la posible paternidad de un *Manifeste pour la justice des armes de la très Auguste Maison d'Austriche; ensemble, la reponse à celui qui a été publié sous le nom du Roi de France*⁷⁸, fechado en Amberes, en 1635; y escrito, como su título indica, en francés. Según Jover:

“Formalmente, el *Manifeste pour la justice des armes* nos ha recordado a Saavedra Fajardo. Literariamente hablando, podemos referirnos, dentro de nuestra polémica, a una notable afinidad entre el opúsculo mencionado y la *Respuesta* de Saavedra”⁷⁹.

⁷² SAAVEDRA FAJARDO, D. de, *Dispertador a los treze cantos de exguissaros. Papel que les escribió Don... embajador por Su Majestad... a los dichos cantones, el año de 1638*. B. N., Madrid, Ms. 2369, f. 359.

⁷³ Cfr. JOVER, J. M., *op. cit.*, p. 395.

⁷⁴ GONZÁLEZ PALENCIA, A., *Diego de Saavedra Fajardo: Obras completas. Recopilación, estudio preliminar, prólogos y notas de* ___ Madrid, Aguilar, 1946. Incluye una relación de *Obras no conservadas*, cuya existencia ha sido cuidadosamente deducida de la lectura del *Epistolario saavedriano*, *op. cit.*, pp. 140-141. JOVER reproduce dicha relación, *op. cit.*, nota 3, pp. 393-395.

⁷⁵ JOVER, J. M., *op. cit.*, p. 393.

⁷⁶ Citado por JOVER, J. M., *op. cit.*, pp. 396-397.

⁷⁷ JOVER, J. M., *op. cit.*, p. 397.

⁷⁸ B. N., Madrid, Ms. 2366, al f. 151.

⁷⁹ JOVER, J. M., *op. cit.*, p. 346.

Fraga Iribarne, en su obra *Don Diego de Saavedra Fajardo y la diplomacia de su época*⁸⁰, al referirse a las obras no conservadas o atribuidas a Saavedra, remite a la relación de *Obras no conservadas* que González Palencia incluye en su edición de las obras completas de Saavedra. Fraga añade a dicha relación los escritos atribuidos por Spini y Jover. Y observa que no ha visto citado en ningún sitio el manuscrito que el Catálogo de la Biblioteca Nacional de París atribuye a Saavedra, *Noticias del Tratado de neutralidad entre el Condado y Ducado de Borgoña*⁸¹.

Después de esta breve reseña de las obras de Saavedra Fajardo, podemos responder a la pregunta que habíamos formulado: ¿existe analogía de estilo y concordancia de pensamiento entre el autor de la *Censura* y Saavedra Fajardo? Desde el punto de vista que nos ocupa, son interesantísimas dos obras de Saavedra, la *República literaria*, y las *Empresas*. Comencemos con la primera, en ella Saavedra parece revelarse como antitacitista, o más bien tendríamos que decir antilipsiano, contrario a todo ese movimiento al que dio origen, en gran medida, Justo Lipsio.

Tácito, en la *República*, no es fuente o cantera de escogidos pensamientos, como lo será en las *Empresas*, sino objeto de crítica, al que alude en cuatro o cinco pasajes, en los que fija exactamente el juicio que le merece. En primer lugar, considera la figura de Tácito, trazando sus caracteres físicos según el concepto que tenía formado de su personalidad moral:

“Aquel de las cejas caídas y nariz aguileña, con anteojos de larga vista, desenfadado y cortesano, cuyos pasos cortos ganan más tierra que los demás, es Cornelio Tácito”⁸².

No sin gracia, alude a su descubrimiento por obra de Lipsio y a las encontradas opiniones respecto a la calidad de la obra. Saavedra acusa abiertamente a Lipsio de haber sido el que dio a conocer a las naciones a Tácito y con él todas las “doctrinas tiranas” y el “veneno” que alberga. Llega a compararlo con el inventor de la pólvora:

“Cornelio Tácito, tan estimado del emperador Claudio, que mandó se pusiese su retrato en todas las librerías, y que diez veces al año se escribiesen sus libros. Pero no bastó esta diligencia para que no ocultase el olvido la mayor parte de ellos, y que los demás estuviesen suplantados

⁸⁰ FRAGA IRIBARNE, M. *Don Diego Saavedra Fajardo y la diplomacia de su época*, Madrid, Artes Gráficas “Arges”, 1955.

⁸¹ FRAGA IRIBARNE, M., *op. cit.*, pp. 673-676.

⁸² *República literaria*, *op. cit.*, p. 97.

por muchos años, sin que hiciesen ruido en el mundo, hasta que un flamenco [Lipsio] le dio a conocer a las naciones; que también ha menester valedores la virtud. Pero no sé si fue en esto más dañoso al sosiego público que el otro *inventor de la pólvora*. Tales son las doctrinas tiranas y el *veneno* que se ha sacado de esta fuente; por quien dijo Budeo que era el más facineroso de los escritores”⁸³.

Saavedra compara al editor de Tácito con el inventor de la pólvora por el daño que ha podido causar al “sosiego público”, ya que muchos autores han extraído “doctrinas tiranas” y “veneno” de las obras de Tácito. Ésta es precisamente la razón por la que el autor de la *Censura* piensa que no se debe imprimir la traducción de Tácito al castellano; según él, aunque Tácito intente hacer creer que condena a Tiberio, no es así: “Al contrario de este autor, me atrevería a afirmar que por no parecer impío y cruel, nos da a entender que él condena a Tiberio, siendo su fin excusarlo y hacerlo digno de imitar”⁸⁴. En este mismo sentido, escribe Sanmartí: “La complejidad de Tiberio, el personaje central de los *Anales*, mezcla monstruosa de virtudes y vicios, como de político cauto y austero, merece a Tácito cierta admiración que deja traslucir de vez en cuando, pese a las censuras y profundo desprecio con que enjuicio su disimulo y fría crueldad”⁸⁵.

Como sabemos, el autor de la *Censura* advierte que aunque la intención de Tácito fuera hacer a Tiberio digno de imitar, si el lector tiene “prudencia y agudeza” puede hacer otra interpretación distinta, considerándolo como un “diestro médico que con un *veneno* cura otro *veneno*”, sabiendo que los vicios sobre los que escribe Tácito no son para imitar sino para huir de ellos: “Dado que no tuviese tal intento el autor, no hay duda, sino que ha menester presuponerlo el lector, sabiendo diferenciar los tiempos, y conocer las causas, para no errar en juzgarlos y enjuiciar los efectos”⁸⁶; y continúa:

“Entre estas pocas *rosas* de aquellos siglos estériles de verdaderas virtudes, [Tácito] descubre tanta variedad de *espinas y abrojos* que será muy dificultoso si el lector no se *enzarza* en ellos”⁸⁷.

Como ha señalado Maravall, Saavedra en la *República literaria* refleja muy bien la desconfianza y al mismo tiempo la admiración que sentía respec-

⁸³ *Ibidem*, p. 97.

⁸⁴ *Censura*, *op. cit.*, p. 81.

⁸⁵ SANMARTÍ, *op. cit.*, p. 114.

⁸⁶ *Censura*, *op. cit.*, p. 81.

⁸⁷ *Censura*, *op. cit.*, p. 83.

to a Tácito: “Saavedra Fajardo, en la fantasía de su *República literaria*, pinta bien lo que de desconfianza e interés había hacia la figura de este historiador en la opinión del siglo XVII”⁸⁸.

Tampoco son del gusto de Saavedra los comentarios, aforismos y otros libros que, bajo apariencia de explicar a Tácito, tienden a pregonar la razón de Estado maquiavélica. Procedente de tierras de herejes, denuncia su carácter extraño, que aquí no llegó a cuajar por falta de ambiente. Él mismo cree necesario justificarse de la gran consideración que dispensa a Tácito en sus *Empresas*, creyéndose excusado por haber admitido de él sólo lo que está de acuerdo con la piedad y la justicia. Saavedra no expresa directamente su opinión sino que la pone en boca de un censor: “El censor que recibía los libros de humanidad estaba muy afligido, cercado por todas partes de diversos comentarios, cuestiones, anotaciones, escolios, observaciones, castigaciones, centurias, lucubraciones”.

Algunas líneas más abajo señala las vías de penetración del tacitismo en España, por donde llegaban los libros de política, razón de Estado, aforismos, discursos, comentarios sobre Tácito. La opinión que le merece al censor esta mercancía es la siguiente: “Recibía esta dañosa mercancía un censor venerable, en cuya frente estaba delineado un ánimo cándido y prudente; el cual, en llegando estas cargas, dijo: ¡Oh libros, aún para reconocidos peligrosos, en quien la verdad y la religión sirven de conveniencia! ¡Cuántas tiranías habéis introducido en el mundo y cuántos reinos y repúblicas se han perdido por vuestros consejos! Sobre el engaño y la malicia fundáis los aumentos y conservación de los Estados, sin considerar que pueden durar poco sobre tan falsos cimientos”. El censor manda entregar todos aquellos libros al fuego, porque según contesta:

“Este papel trae *veneno*, que aún en pedazos y por las tiendas sería peligroso al público sosiego; y así, más seguro es que le purifiquen las llamas”; algo me encogí, temiendo aquel rigor en mis *Empresas Políticas*, aunque las había consultado con la piedad, y con la razón y justicia”.⁸⁹

Saavedra no se contenta con poner de relieve la ineficacia de la Historia y de la Filosofía en la administración del Estado, sino que va más allá apuntando sus peligros, cuya enumeración encarga a Demócrito en su discurso hostil a la ciencia: el escándalo y la vanidad de los historiadores “en arrogarse a sí la teórica y práctica de la política” y la petulancia con

⁸⁸ MARAVALL, J. A., *op. cit.*, p. 382.

⁸⁹ SAAVEDRA FAJARDO, D. de, *República literaria* (c. 1612). Ed. moderna de J. C. de Torres, Madrid, 1985, pp. 86 y ss.

que “muchas veces por los sucesos infieren los motivos en que tiene mucha parte el amor o la pasión y en que la villana naturaleza de algunos escritores, ayudada de la viveza del ingenio, interpreta siniestramente las acciones de los príncipes”⁹⁰.

Además de la alusión anterior a Tácito, vuelve a citarles expresamente más adelante, y dice:

“Cornelio Tácito pondera la ambición de Sejano, vitupera el adulterio de Livia y descubre las simulaciones de Tiberio, demasiado agudo y malicioso en interpretar sus palabras y darles diverso sentido de lo que sonaban; peligrosa licencia en un historiador y de quien ninguna acción puede estar segura”⁹¹.

Como puede apreciarse, incluso la calidad de Tácito como historiador es puesta en entredicho por Saavedra. Éste exige objetividad en la historia y es enemigo de las construcciones subjetivas, sean de tipo psicológico o biológico.

En su obra más conocida, las *Empresas*, Saavedra manifiesta la necesidad de expurgar a Tácito de sus propios errores y de los que la interesada interpretación de los *políticos* le ha ido añadiendo. Escribe en las Advertencias al lector:

“Si bien con particular estudio y desvelo he procurado tejer esta tela con los estambres políticos de Cornelio Tácito, por ser gran maestro de Príncipes y quien con más juicio penetra sus naturales y descubre las costumbres de los palacios y las cortes y los errores o aciertos del gobierno. Por sus documentos y sentencias llevo de la mano al Príncipe que forman estas empresas, para que sin ofensa del pie coja sus flores trasplantadas aquí y preservadas del veneno y espinas que tenían algunas en su terreno nativo y les añadió la malicia de estos tiempos”⁹².

El paralelismo y la concordancia de pensamiento que existe entre ambos párrafos es evidente: para el autor de la *Censura*, Tácito “descubre tanta variedad de espinas y abrojos que será muy dificultoso si el lector no se enzarza en ellos”. Ésta es precisamente la razón por la que Saavedra al escribir sus *Empresas* decide llevar de la mano al príncipe “para que sin ofensa del pie coja sus flores trasplantadas aquí y preservadas del veneno y espinas que tenían algunas en su terreno nativo y les añadió la malicia de estos tiempos”. Saavedra tiene muy en cuenta la idea expresada por el autor de la *Cen-*

⁹⁰ *Ibidem*, p. 82.

⁹¹ *Ibidem*, p. 101.

⁹² *Empresas*, *op. cit.*, p. 67.

sura: es necesario conducir al príncipe a través de los escritos de Tácito; éste es su objetivo principal al escribir las *Empresas*.

Dowling señala que es notoria la predilección que Saavedra sentía por el historiador romano, como se muestra a través de la setecientas citas que de él incluyó en sus *Empresas*⁹³. Por su parte, Maravall observa que “cuando el pensamiento de Saavedra se condensa en apretada fórmula, toma para expresarlo, de ordinario, una sentencia de Tácito”⁹⁴. Sin embargo, a pesar de la predilección que muestra por Tácito, se da cuenta de las “malas doctrinas implícitas en él”.

Como muestran los análisis precedentes, existe una clara analogía de estilo y concordancia de pensamiento entre el autor de la *Censura* y Saavedra Fajardo. Si el ilustre escritor murciano es el autor del documento analizado, sería uno de los primeros escritos del joven diplomático Saavedra, muy anterior a los escritos atribuidos por Spini y por Jover, fechados el primero en 1630 y el segundo en 1635. Para dar una respuesta definitiva, sería necesario un estudio exhaustivo de la obra de Saavedra que, lógicamente, no podemos abordar aquí. Simplemente dejamos la cuestión planteada para que los especialistas se pronuncien sobre ella. En cualquier caso, es apasionante seguir profundizando en el estudio del pensamiento político y la literatura española del siglo XVII.

BIBLIOGRAFÍA

I. FUENTES

ÁLAMOS DE BARRIENTOS, B., *Tácito Español ilustrado con Aforismos*, Madrid, Luis Sánchez, 1614. Hay edición moderna de los *Aforismos* de J. A. FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, 2 vols., Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1987.

CENSURA SOBRE LOS ANNALES E HISTORIAS DE CAIO CORNELIO TACITO, PARA CONSULTAR SI SERÁ BIEN IMPRIMIR SU TRADUCCIÓN EN ESPAÑOL, Ms. 13086, B.N., Madrid. Publicado por A. VALLADARES Y SOTOMAYOR, en *Seminario Erudito*, T. XIII, Madrid, Blas Román, 1788, pp. 270-292; y E. TIerno GALVÁN, *Escritos (1950-1960)*, Madrid, Tecnos, 1971, pp. 11-93.

COLOMA, C., *Obras de Cayo Cornelio Tácito*, Douai, en Casa de Marcos Wyon, 1629.

⁹³ Cfr. DOWLING, *op. cit.*, p. 68.

⁹⁴ MARAVALL, *op. cit.*, p. 382.

- , *Las obras de Cayo Cornelio Tácito. Los Anales de C.C. Tácito*. Segunda edición acompañada del texto latino, corregida e ilustrada con la historia crítica de sus ediciones, anotaciones, índices, y variantes del texto latino. Por C. SIXTO, y J. EZQUERRA, 4 vols., Madrid, en la Imprenta Real, 1794.
- FUERTES Y BIOTA, A., *Alma o aphorismos de Cornelio Tácito*, Amberes, 1651 (Adaptación de los aforismos de Álamos de Barrientos realizada por el secretario Juan de Oñate).
- FURIÓ CERIOL, F., *El concejo y consejeros del Príncipe*, Amberes, 1559. Ed. moderna H. MECHOULAN, Madrid, Editora Nacional, 1978.
- GRACIÁN DE LA MADRE DE DIOS, Fr. G., *Diez lamentaciones del miserable estado de los Ateístas de nuestros tiempos*, Bruselas, 1611. Ed. moderna P. OTGER STEGGINK, Madrid, I.E.P., 1959.
- HERRERA Y TORDESILLAS, A. de, *Los cinco primeros libros de los Anales de Cornelio Tácito, que comienzan desde el fin del Imperio de Augusto hasta la muerte de Tiberio*, Madrid, por Juan de la Cuesta,
- LIPSIO, J., *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex* (Leiden, 1598). Trad. esp. de Bernardino de Mendoza, *Los seis libros de las políticas o doctrina civil de Justo Lipsio, que sirven para el gobierno del reinado o principado* Madrid, Juan Flamenco, 1604.
- RIBADENEYRA, P. de, *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano para gobernar y conservar sus estados. Contra lo que Nicolás Maquiavelo y los políticos de este tiempo enseñan*, Madrid, Madrigal, 1595. Ed. moderna de B.A.E., T. 60.
- SAAVEDRA FARIJARDO, D., *Idea de un Príncipe Político-Cristiano representada en cien empresas*, Múnaco [Munich], 1640. Ediciones modernas de la B.A.E., T. 25, de V. GARCÍA DE DIEGO, 4 vols., Madrid, Espasa-Calpe (Colección Clásicos castellanos), 1959; y de Q. ALDEA VAQUERO, 2 vols., Madrid, Editora Nacional, 1976.
- , *Razón de Estado del Rey Católico Don Fernando*, en *Obras completas*, ed. de Á. GONZÁLEZ PALENCIA, Madrid, Aguilar, 1946.
- , *República Literaria* (c. 1612). Ed. moderna de B.A.E., T. 25, y de J. C. de TORRES, Madrid, 1985.
- , *Obras completas. Recopilación, estudio preliminar, prólogos y notas* de Á. GONZÁLEZ PALENCIA, Madrid, Aguilar, 1946.
- SUEYRO, E., *Las obras de C. Cornelio Tácito*, Amberes, en Casa de los Herederos de Pedro Bellerio, 1613.
- TÁCITO, C., *Taciti opera*, ed. de Basilea dirigida por F. BEROALDUS, Officina Frobeniana, 1543.

II. BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- ANTÓN MARTÍNEZ, B., *El tacitismo en el siglo XVII en España: el proceso de "receptio"*, Universidad de Valladolid, 1992.
- DOWLING, J., *El pensamiento político-filosófico de Saavedra Fajardo: posturas del siglo XVII ante la decadencia y conservación de Monarquías*, Murcia, Tip. Sucesores de Nogués,
- FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, J. A., "Baltasar Álamos de Barrientos, ciencia de contingentes. A Spanish View of Statecraft as Science During the Baroque", en *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* (1979), pp. 293-304.
- , "Introducción" en T. I, *Aforismos al Tácito español* de Baltasar Álamos de Barrientos, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1987, pp. X-CXLVI.
- , "Simulación y disimulación. El problema de la duplicidad en el pensamiento político español del Barroco", en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, CLXXVII (1980), Cuaderno I, pp. 741-767.
- , (*Reason of State and Statecraft in Spanish Political Thought (1595-1640)*), Boston, University Press of America, 1983). Trad. esp. *Razón de Estado y política en el pensamiento español del Barroco (1595-1640)*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1986.
- FRAGA IRIBARNE, M., *Don Diego Saavedra Fajardo y la diplomacia de su época*, Madrid, Artes Gráficas "Arges", 1955.
- GOELZER, "Introducción" en TACITE, *Histoires*, París, Belles Lettres, 1921.
- GREEN, Otis H., "Documentos y datos sobre la estancia de Saavedra Fajardo en Italia", *Bulletin Hispanique*, XXXIX (1937), p. 368.
- JOUCLA-ROUQUAU, A., *Le tacitisme de Saavedra Fajardo*, París, Éditions Hispaniques, 1977.
- JOVER ZAMORA, J. M., "1635: Historia de una polémica y semblanza de una generación", Madrid, C.S.I.C., 1949.
- MARAVALL, J. A., "Maquiavelo y maquiavelismo en España", publicado en *Atti del Convegno Internazionale* celebrado con motivo del V Centenario de Maquiavelo (1969), Florencia, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, 1972. Recogido en *Estudios de Historia del pensamiento español (Serie tercer: siglo XVII)*, Madrid, Cultura Hispánica, 1975, pp. 39-75 (Reed. 1991).
- , "La corriente doctrinal del tacitismo político en España", en *Cuadernos Hispanoamericanos*, octubre-diciembre 1969, nº 238-240, pp. 645-667. (Recogido en *Estudios de Historia del pensamiento español (Serie tercera: siglo XVII)*, Madrid, Cultura Hispánica, 1975, pp. 75-105 (Reed. 1991).
- MENÉNDEZ PELAYO, M., "Prólogo" en los *Anales de C. C. Tácito*, traducidos por C. Coloma, 2 vols., Madrid, Biblioteca Clásica, tomo XVII, 1879, Prólogo,

- pp. V-XIII (Reed. 1909).
- , *Historia de España* (Selecc. de J. VIGÓN), Madrid, Edición Cultural Española, 1950 (6ª ed.).
- , *Historia de los heterodoxos españoles*, 8 vols., especialmente el vol. 4, Madrid, C.S.I.C., 1965 (2ª ed.).
- , *La ciencia española*, 3 vols., Madrid, C.S.I.C., 1953.
- , *Historia de las ideas estéticas*, 2 vols., Madrid, C.S.I.C., 1974 (4ª ed.).
- PALAU Y DULCET, A., *Manual del librero hispano-americano*, T. XIII, Barcelona, Librería Palau, 1961.
- PELLICER, *Biblioteca de traductores españoles*, Madrid, Sancha, 1775.
- PÉREZ PASTOR, C., *Bibliografía madrileña de los siglos XVI y XVII*, Madrid, 1891-1907.
- REQUEJO, J. M., “Introducción” en C. TÁCITO, *Agrícola, Germania, Diálogo sobre los oradores*, Madrid, (B.C.G., 36), 1981.
- REVILLA, F., *Diccionario de Iconografía y Simbología*, Madrid, Cátedra, 1995.
- ROGERS, P. P., y LAPUENTE, F. A., *Diccionario de seudónimos literarios españoles, con algunas iniciales*, Madrid, Gredos, 1977.
- RUBIO FERNÁNDEZ, L., *Catálogo de los manuscritos clásicos latinos existentes en España*, Madrid, Universidad Complutense, 1984.
- SANMARTÍ BONCOMPTE, F., *Tácito en España*, Barcelona, C.S.I.C., 1951.
- TIERNO GALVÁN, E., “El tacitismo en las doctrinas políticas del Siglo de Oro español”, en *Anales de la Universidad de Murcia*, curso 1947-48, pp. 895-988. Recogido en *Escritos (1950-1960)*, Madrid, Tecnos, 1971, pp. 11-93.
- TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, T. II, Madrid, Alianza Editorial, 1988 (3ª ed. revisada y aumentada).
- SIMÓN DÍAZ, J., *Bibliografía de la literatura hispánica*, T. XII, Madrid, C.S.I.C., 1994.
- , *Impresos del siglo XVII*, Madrid, C.S.I.C., 1972.

LA FILOSOFÍA FRANCESA EN LA DÉCADA DE LOS OCHENTA

Por LUIS FERRERO CARRACEDO
Universidad San Pablo - CEU

Quisiera comenzar con una reflexión previa que, a modo de justificación, pueda orientar al lector a la hora de intentar responder a esta posible pregunta: ¿por qué escribir hoy sobre la filosofía francesa de hace una década? De todos es bien conocida la decisiva influencia que, confesada o no, ha ejercido en muchos de los ambientes filosóficos españoles la filosofía importada de nuestro país vecino allende los Pirineos. La corriente estructuralista, la neonietzscheana, la desconstruccionista, la diferencialista, la postmoderna en general, han estado y están indefectiblemente marcadas por la impronta gala. Como toda otra impronta o influencia, ha tenido su lado positivo y su lado negativo. Si, por una parte, ha servido -en gran manera- para injertar definitivamente el quehacer filosófico español en el quehacer filosófico contemporáneo, no le ha dejado, por otra, construir su propia casa en la que afirmar su identidad y sentirse con fuerza verdaderamente creadora. Porque en todo ello ha habido mucho de mimetismo, y el mimetismo conlleva además algo que vuelve el pensamiento más estéril: el ir siempre a la zaga, con retraso, repitiendo sin genio creador lo que otros han creado. Es aquí donde está el porqué de tomar como tema de reflexión la filosofía francesa de los 80. Bajo un título tan sonoro como “El nuevo pensamiento español”, se ha afirmado recientemente que “considerada en su conjunto, la filosofía española está hoy sin duda en su mejor momento histórico”¹; se ha hablado incluso del final de un “tiempo de catharsis y demolición”, del comienzo de “un pensamiento fuerte”, del nacimiento de “una nueva filosofía ilustrada”, de un “nuevo retorno al duro y paciente trabajo del concepto”. De algún modo suena todo ello como algo *déjà vu*. A mi juicio, es esa experiencia del retorno

¹ J. MUÑOZ, “El nuevo pensamiento español”, en *El Cultural*, 27 de septiembre-3 de octubre de 2000, p. 3. En este número se recogen, en un apartado dedicado a los “nuevos filósofos” españoles, las reflexiones de una serie de jóvenes filósofos, a las que hago referencia en el texto.

la que justamente representa la década de los 80 en la filosofía francesa. Más aún: como veremos, muchos de los temas y problemas que hoy son de actualidad entre nosotros, ya lo eran entonces entre los pensadores franceses. Pienso que no estará de más constatarlo y reconocerlo, no sólo para entender el panorama actual de la filosofía francesa, sino también para entendernos a nosotros mismos y plantearnos qué caminos es necesario proyectar y qué terrenos roturar para hacer surgir un pensamiento español como algo verdaderamente propio.

1. 1980-1990: ¿EL RETORNO DE LA FILOSOFÍA EN FRANCIA?

Cuando, acabado el siglo, han trascurrido ya más tres décadas desde los acontecimientos de Mayo del 68, punto de inflexión en muchos aspectos de nuestra historia reciente, no podría entenderse el panorama actual de la filosofía francesa, un panorama plural y complejo marcado por la deuda y el rechazo, si no se aprecia en su justa medida la importancia de la década de los 80, una década intermedia de consolidación y de ruptura, una década que ha significado un cambio de rumbo y un retorno.

Los propios protagonistas vivieron y sintieron esta década como una década de renacimiento de la filosofía. Diversas fueron las proclamas para expresar su retorno, su triunfo incontestable, su recuperación de la identidad perdida². Ciertamente es que tales proclamas no dejan de invitar a la sospecha de ser una engañosa autopercepción de los propios pensadores franceses o una imagen especular y deformada que un grupo de "filósofos" se hizo de sí mismo, o el simple intento de una nueva generación de filósofos por desprenderse de un cierto complejo o impasse en que se había sumergido la filosofía por mor de la evolución política y cultural de la sociedad francesa en las décadas anteriores³. Pero, sospechas aparte, al menos podemos constatar un hecho cierto: en la década de los 80 en Francia se comenzó a respirar un ambiente más propicio y favorable -desde el punto de vista cultural, social y editorial- hacia la problemática propia de la filosofía, se comenzó a percibir una orientación más estrictamente filosófica en los planteamientos de los

² D. GRISONI, por ejemplo, escribía en 1985: "Hoy en día en Francia la filosofía está de retorno. Retorno explosivo después de varias décadas de una crisis de la que se decía que iba a ser mortal" ("Dix ans de philosophie en France", en *Magazine Littéraire*, n° 225, diciembre, 1985, p. 17). Y un año más tarde afirmaba Ch. DESCAMPS: "La filosofía francesa está más activa que nunca" (*Les idées philosophiques contemporaines en France (1960-1985)*, Bordas, París, 1986, p. 173).

³ ¿Como se explica, si no, que algunos de los grandes pensadores franceses como Deleuze hablara de una época pobre en filosofía y otros como Badiou afirmaran que los filósofos franceses se podía contar con los dedos de la mano? (Cf. G. DELEUZE, *Pourparlers*, Minuit, París, 1990, p. 165 ss.; A. BADIOU, *Manifeste pour la philosophie*, Seuil, París, 1989, p. 7).

pensadores franceses, se comenzó a tomar más en consideración la tarea propiamente filosófica, es decir, la filosofía *sensu stricto*. Bien es verdad que en múltiples casos este nuevo ambiente se presentaba como una simple vuelta a lo viejo, pero en otros muchos no era sino un punto de llegada, efecto de la paciencia del concepto y de la extraordinaria vitalidad del pensamiento francés contemporáneo, y a la vez eclosión de una filosofía viva y abierta, un cambio de rumbo que arrastraba tras de sí su pasado más reciente.

2. ANTECEDENTES: DEL EXISTENCIALISMO A LA FILOSOFÍA SINGULAR

Para encontrar un hilo de comprensión nos remontaremos a las dos décadas precedentes. Después del renacimiento filosófico que significó el existencialismo en la época de la postguerra, dominada en general por las corrientes fenomenológicas -explicitadas bajo un prisma ya hegeliano (Weil, Kojève, Hippolite), ya husserliano (Levinas, Ricoeur), ya heideggeriano (Beaufret)- y que tendrán su exponente más original y creativo en Sartre y Merleau-Ponty, muchos filósofos franceses, tomando como ideal la racionalidad positiva, buscaron en los modelos formalistas de las ciencias humanas (fundamentalmente la lingüística) y de las ciencias matemáticas (teoría de conjuntos, etc.) los útiles necesarios para desarrollar su actividad especulativa en busca de unas estructuras profundas, inconscientes, que les sirvieran de modelos explicativos, tomando así prestada una metodología científica mediante la cual operaban una inversión, un replanteamiento de los problemas metafísicos. Era el triunfo de la llamada corriente estructuralista. Dicha corriente, real o imaginaria -pues ninguno de sus componentes principales se declaró nunca un estructuralista en sentido estricto-, traía como consecuencia, entre otras cosas, el debilitamiento del sujeto, un nuevo estatuto del sentido, una acentuación de las cuestiones epistemológicas y una nueva relectura del marxismo. Por otro lado, autores como Bataille, Blanchot o Klossowski desarrollaban nuevas formas de escritura -en muchos aspectos bajo una lectura desnazificadora de la obra nietzscheana en concomitancia con la lectura de Heidegger- que servían de inspiración a aquellos que con una formación más estrictamente filosófica se sentían insatisfechos o rechazaban sin más el hegelianismo, la fenomenología y, en general, todo pensamiento post-cartesiano que partía de la posición fundante del sujeto, confluyendo así en cierto modo con los propios planteamientos estructuralistas.

En consecuencia, la situación filosófica con que dio comienzo la década de los 60 estuvo marcada por una duplicidad: por un lado estaba el dominio de la corriente estructuralista (Levi-Strauss, Lacan, Althusser, Barthes e incluso Foucault), pero por otro se iban gestando planteamientos nuevos caracterizados por componentes fundamentalmente nietzscheanos, que tendrían como punto notable los acontecimientos del 68. Dichos acontecimien-

tos, dejando a un lado la polémica sobre su sentido y su alcance, significaron una auténtica irrupción o línea de fuga que arrastró al estructuralismo más allá de sí mismo, dándole un golpe de gracia y trastocando completamente el panorama: a partir de una nueva crítica de la razón se iniciaba el reflujó y el retroceso de los formalismos cientificistas, se acentuaba la crítica a los planteamientos fenomenológicos y hermenéuticos y comenzaba una retirada lenta pero inexorable del marxismo filosófico y político que tanta influencia había ejercido en las décadas precedentes.

La irrupción de finales de los 60 encerró, pues, una diversidad y una vitalidad extraordinarias. En primer lugar, el prolongamiento del pensamiento de Heidegger, siempre vivo en amplios círculos de la filosofía francesa, se unía a una relectura de Nietzsche y Freud, dando lugar a una nueva ontocrítica, a una nueva filosofía de la diferencia, a una nueva práctica desconstruccionista, que habría nuevos caminos -la lectura intensiva, la crítica activa- en el arte de la interpretación. En segundo lugar, los debates suscitados a comienzos de siglo sobre el indeterminismo recibían un nuevo impulso no sólo con el desarrollo de la biología molecular y las ciencias de la información, sino también con la apertura de las ciencias en general y de la matemática en particular a lo aleatorio, a los tiempos múltiples, a las catástrofes, a los objetos fractales, etc., configurando una especie de epistemología de lo inconmensurable y trazando así nuevos planteamientos que intentaban matizar el ideal clásico de la razón a la vez que abrían nuevos caminos a la filosofía de la ciencia. Y en tercer lugar, a partir de los acontecimientos del 68 comenzaba un análisis radical de las instituciones políticas y del poder que sobrepasaban profundamente los planteamientos marxistas. Es necesario añadir que la irrupción de esta línea de fuga diversificada y vital no dejó, como contrapunto, de ir acompañada de elementos que traspasaban el horizonte propiamente filosófico: el interés por lo simbólico, lo sagrado, lo infinito apofántico, pero también por el vacío, lo efímero, la moda o el cinismo.

La década de los 70 se dibujaba, en consecuencia, como un mosaico de nuevos planteamientos filosóficos: la filosofía del deseo como primer desmontaje del racionalismo político en todas sus formas desde Platón hasta Freud (Deleuze-Guattari, Lyotard); las prácticas destructoras como sollicitación de las estructuras metafísicas a modo de palanca o principio de fisuración interna de todo el discurso tradicional (Derrida); los análisis genealógicos del poder como crítica y rebasamiento de los planteamientos tradicionales y más concretamente marxistas (Foucault); la caracterización de lo real como simulacro, ya entendido como algo hiperreal con la consecuente regla de la seducción (Beaudrillard), ya entendido como simulado y la consecuente estética de la desaparición (Virilio). Mosaico rico en planteamientos al que Descamps ha englobado bajo el nombre de "pensamiento

singular”⁴. Y junto a ellos, con aires de novedad y grandeza de ideas, pero con gran pobreza filosófica en muchos casos, la filosofía-marketing de los “nuevos filósofos” marcada por la teatralidad, el desencanto y el gusto por lo frívolo.

En general, podemos afirmar que en esta década asistimos a una multiplicidad de discursos filosóficos que se caracterizaron por la escritura fragmentaria, los planteamientos regionales y estratégicos, la ruptura o el rechazo del sistema, la proliferación de las polémicas y la desconfianza y, en último término, por una labor y un enfoque eminentemente críticos. Todos estos factores dejarán una profunda huella en la filosofía francesa de la década de los ochenta.

3. LA FILOSOFÍA DE LOS 80: UNA SISTEMATICIDAD NEOBARROCA

En esta nueva década ya ha pasado la euforia y la resaca del postmayo francés. Todavía prosigue el ambiente profundamente crítico y de desconfianza, fundamentalmente por parte de pensadores jóvenes, hacia los pensadores del pensamiento singular, llamado sesentayochista. En algunos casos como en Bouveresse la crítica mantiene un talante serio y constructivo; en otros, sin embargo, la crítica es llevada incluso hasta el punto de convertir el debate de las ideas en un verdadero ajuste de cuentas, donde primero se disparan los dardos, se apostilla y luego se discute⁵. Con todo, se comienza a respirar otro ambiente, un aire nuevo, en cierto modo diferente. La actividad filosófica es más profusa y activa, los trabajos son más precisos. Frente a las grandes proclamas de la década anterior ahora se prefiere la erudición meticulosa. Los padres de ayer, los maestros de la sospecha, Nietzsche, Marx, Freud, no son recusados sino situados junto a los otros grandes maestros del pensamiento que ahora son revaluados, fundamentalmente Kant. Aparece la necesidad de una nueva sistematicidad junto a una afirmación más decidida del pensamiento filosófico como tal. Por supuesto, no se trata ya de la sistematicidad clásica; la búsqueda de sistema no encarna ya una vocación de totalidad, sino una nueva relación múltiple y enriquecedora hacia las ciencias naturales, las matemáticas, las artes, la política, el derecho, la historia. Es una sistematicidad neobarroca, marcada por los pliegues, las intersecciones, los encuentros, en un juego inacabado e infinito de convergencias y divergencias. No se busca la integridad y la globalidad, sino más bien la polimodali-

⁴ Ch. DESCAMPS, *op. cit.*, p. 6.

⁵ *La pensée 68* (Gallimard, París, 1985) de A. RENAUT y J. L. FERRY es un buen ejemplo de este tipo de escritos donde no se discute sino que se simplifica el pensamiento para mejor sentenciarlo; la polémica en torno al caso Heidegger levantado por el libro de V. FARIAS: *Heidegger et le nazisme* (Verdier, París, 1987) puede ser otro ejemplo ilustrativo.

dad, la politonalidad, la mudabilidad. El término “filósofo” que diez años atrás se consideraba en general un término peyorativo ahora adquiere un nuevo y relativo prestigio en esa apertura del filósofo fuera de su campo tradicional: se habla de sociólogos-filósofos, de cineastas-filósofos, de literatos-filósofos, de científicos-filósofos como expresión de que la filosofía ya no está encerrada en sí misma.

Justamente al comienzo de la década desaparecen dos grandes maestros del tercer cuarto de siglo: Sartre y Lacan. Su desaparición será todo un símbolo de lo que va a significar el afianzamiento -mejor que retorno- de un nuevo discurso filosófico en Francia. Sartre, el postergado pero siempre admirado, como ejemplo de la resistencia y de la persistencia en el puro trabajo conceptual, en la tarea estrictamente filosófica; Lacan, el padre idealizado pero al que también hay que dar muerte, como ejemplo del afianzamiento de las ciencias humanas, pero también como su desfondamiento. Este afianzamiento de la filosofía se hace más patente e inequívoco en el viraje hacia la ontología de otro de los grandes maestros que desaparece ya casi mediada la década: M. Foucault.

Como síntoma revelador de esta nueva situación van desapareciendo y tomando otro tono los discursos iconoclastas que proclamaban el fin de la filosofía, el ocaso del pensar, su muerte misma, y paralelamente los grandes y ya consagrados maestros, que han recorrido un largo camino crítico y creador (Deleuze, Derrida, Serres, Lyotard) hacen una clara reivindicación de la filosofía e incluso, en el caso de Badiou, un manifiesto a favor de la misma.

4. FILOSOFÍA Y CIENCIA: POR UNA NUEVA ALIANZA

En esta década, tanto filósofos como científicos, olvidados ya los planteamientos formalistas y epistemológicos del estructuralismo, proclaman, aunque con diferentes modulaciones, una “nueva alianza” -para utilizar la expresión de Prigogine y Stengers- entre la ciencia y la filosofía.

Un primer dato claramente constatable es la actitud antidemarcacionista como reflejo del ideal neobarroco que antes apuntábamos. Los científicos, fundamentalmente los físico-matemáticos, se vuelven cada vez más conscientes de que sus enunciados, sus teoremas, sus conceptos pueden poner en juego o hacer entrar en acción categorías propiamente filosóficas; los filósofos, a su vez, comprenden que su papel no consiste tanto en reflexionar sobre la ciencia como en desarrollar, en su terreno propio, los problemas que la ciencia y la filosofía encuentran en común. Por consiguiente la tarea del filósofo no estriba en la búsqueda de evidencias últimas por encima del saber científico sino en despertar resonancias, en pensar las concomitancias, en comprender, como pensaba Leibniz, que “el empleo de las reglas de la verda-

dera metafísica en la matemática, en el análisis, en la geometría es mucho mayor de lo que comúnmente se piensa”. Desde esta perspectiva resulta clara la afirmación de G. Châtelet: “La físico-matemática actual tiene verdaderamente la metafísica a flor de piel y pone en danza la reflexión filosófica”⁶

Esta interacción o intersección entre la ciencia y la filosofía encierra una serie de consecuencias. En primer lugar, el científico, convertido ahora en científico-autor -con los consiguiente cuestión de estilo de los científicos⁷- coloca al filósofo en una nueva situación: su labor no ha de ser ya intentar dominar la tarea del científico, mirarla desde arriba, sino que ha de entrar en resonancia con ella. En palabras de Deleuze, han de actuar de intercesores el uno del otro⁸. De este modo tanto el científico como el filósofo podrán crear a partir de problemas científicos nuevos conceptos y formas de pensar: un pensamiento-captura plasmado tanto en Thom como en Prigogine, tanto en Deleuze como en Serres, tanto en Morin como en Moles, tanto en Bordieu como en Castoriadis...

En segundo lugar podemos constatar la invocación por parte de algunos científicos de una filosofía de la naturaleza, si bien de una forma renovada, en la que el filósofo ha de replantearse su tarea. R. Thom lo expresa de forma paradigmática: “La práctica de nuestra epistemología puede ser descrita así: partiendo de *puntos de contacto* obligados entre ciencia y filosofía, el filósofo de la naturaleza se esforzará en ampliar el *interface* entre ciencia y filosofía”⁹. De hecho estos puntos de contacto pueden ser diversos: noción del individuo (Thom), noción de singularidad (Deleuze), noción de multiplicidad (Deleuze, Badiou), noción de modelo (Granger), etc. A partir de aquí la tarea del filósofo se entiende como una tarea de crítica interna en búsqueda de los fallos lógicos, las incongruencias de los paradigmas vigentes, el carácter efímero de todo progreso científico, etc., manteniéndose como un “guardián de lo inteligible” (Thom).

En tercer lugar, la actitud antidemarcacionista de esta década conlleva la tendencia hacia un nuevo sistemismo basado en la complejidad, que intenta reconciliar las aportaciones de los diversos campos de las ciencias naturales, físicas y matemáticas con las demás ciencias humanas. Simposios, coloquios, debates múltiples en los que autores diversos y en principios distantes (matemáticos, físicos, biólogos, economicistas, sociólogos, historiadores de las

⁶ G. CHÂTELET, "Le philosophe, le physicien et le mathématicien", en *À quoi pensent les philosophes. Autrement*, n° 102, Noviembre, 1988, p. 129

⁷ Cf. *À quoi pensent...*, cit., p. 44 ss.. Como afirma Stengers, es un hecho cada vez más frecuente que los científicos más audaces y originales (Prigogine, Thom, Danchin, Atlan, Gould, etc.) se presenten en sus publicaciones no como hombres de ciencia sino como autores.

⁸ Cf. G. DELEUZE, *op. cit.*, p. 152.

⁹ Cf. R. THOM, "La place d'une philosophie de la nature", en *À quoi pensent...*, cit., p. 130 ss.

religiones, informáticos, críticos de arte, artistas y filósofos) muestran proximidades intelectuales confrontado conceptos en principio no operatorios al pasar de una disciplina a otra, pero que en dicho paso se enriquecen, son un claro reflejo de esta tendencia al sistemismo.

Esta nueva alianza entre ciencia y filosofía arrastra una consecuencia última y fundamental: tanto la ciencia como la filosofía, siguiendo la línea de la década precedente, abren su campo de acción a un nuevo objeto, que podemos definir como lo aleatorio, lo singular, lo complejo. Tanto la teoría de las estructuras disipativas de Prigogine y la teoría de las catástrofes de Thom, desde el ámbito de la ciencia, como el pluralismo complejo de Serres y la teoría de la multiplicidad de Deleuze, desde el ámbito filosófico, responden, como modulaciones y perspectivas diferentes, a esta problemática.

Prigogine, representando el papel de un nuevo Heráclito, intenta explicar, a partir de situaciones de desequilibrio y de desorden, de estados de ruptura, el nacimiento de un nuevo equilibrio y un nuevo orden; más allá del determinismo clásico, entiende lo aleatorio a partir de una física probabilística que rechaza como modelo la dinámica de los sólidos y que tiene en cuenta las evoluciones complejas e irreductibles de los procesos naturales. De ahí su proclama de que es necesario un nuevo reencantamiento del mundo y de que hay que sellar una nueva alianza entre Einstein y Bergson capaz de reformular las relaciones entre lo simple y lo complejo, el azar y la necesidad¹⁰. Thom, representando por el contrario el papel de un nuevo Parménides y, en consecuencia, partidario absoluto del determinismo, centra su interés en captar la singularidad de un proceso, proponiendo, mediante su teoría de las catástrofes, unas explicaciones de los acontecimientos discontinuos que tienen lugar en el seno de los medios continuos: la discontinuidad ya no se explica causalmente mediante una continuidad precedente que la causa, sino que el discontinuo emerge sin causa, de forma brusca, brutal, como un saliente sobre el fondo continuo e informe. Pero no sólo el nacimiento de una forma, sino también una toma de decisión pertenece a esta problemática: se trata justamente de una singularidad¹¹.

Por su parte Serres, bajo la invocación de Hermes, el dios de las encrucijadas, apresa esta realidad disipativa y catastrófica desde la perspectiva de un pluralismo complejo. Según él, ningún método es totalmente generalizable, ya que el observador y el objeto son mezclas de orden y desorden, las cosas no están delimitadas de forma cerrada, los textos científicos, filosóficos y literarios y las mismas obras de artes se entrelazan e interrelacionan de las formas más insospechadas. Por eso propone como tarea del filósofo el hacer

¹⁰ Cf. I. PRIGOGINE- I. STENGERS, *La Nouvelle Alliance*, Gallimard, París, 1979.

¹¹ Cf. R. THOM, *Modèles mathématiques et morphogénèse*, Bourgois, París, 1980 y *Paraboles et catastrophes*, Flammarion, París, 1984.

surgir los isomorfismos entre regiones, dominios, textos diferentes, estableciendo una amplia mezcla disciplinar; la filosofía no la entiende como comentario, como el búho de Minerva que levanta su vuelo a la caída de la tarde, sino como una actividad del pensamiento que marcha en sincronía con las ciencias de su tiempo y que es capaz incluso de anticiparse a ellas¹².

No muy lejana a la de Serres, la obra de Deleuze la podemos caracterizar como un pensamiento de la multiplicidad, en el que quizá de una forma más precisa aparece ese carácter sistémico abierto de una nueva comprensión de lo real que pone en relación con la filosofía no sólo a la ciencia sino también al arte. La teoría deleuziana de la multiplicidad sustantivada o multiplicidad rizomática sustituye y desplaza la dialéctica clásica del Uno/múltiple. Su consistencia no es axiomática, formal, sino maquínica, es decir, de heterogéneos en su propia heterogeneidad. La unidad real mínima no son las cosas, los sujetos, las formas, sino los *agencements* -dispositivos, engranajes-, compuestos de líneas diferentes, de estratos heterogéneos, es decir, de estados mixtos y complejos. La ciencia y la filosofía son autónomas, heterogéneas, pero no independientes: entre ellas se establecen encuentros, resonancias, a partir de los cuales el científico crea nuevas funciones y el filósofo nuevos conceptos. No hay, pues, superioridad de la ciencia sobre la filosofía ni de la filosofía sobre la ciencia: cada una es creadora en su propio terreno, como el arte lo es también en el suyo¹³.

5. FILOSOFÍA Y LENGUAJE: POR UNA PRAGMÁTICA GENERALIZADA

Junto a este clima de complejidad se da también en esta década, en relación con la problemática del signo y del lenguaje, un interés creciente por la pragmática. Pero ya no interesan tanto las condiciones de verdad de las frases e incluso el uso que de éstas hacen los interlocutores en las más variadas situaciones y contextos, como las condiciones de producción -producción de verdad- que las hacen posibles. La verdad al igual que el sentido no es entendida como algo preexistente o latente que haya que descubrir, sino algo virtual que de algún modo hay que crear, no sólo en el terreno filosófico y artístico, sino incluso también en el científico. Y si la pragmática semiótico-lingüística había centrado su interés en el estudio de las condiciones de verdad o de sentido, es decir, en el uso y el contexto, la pragmática que los pensadores más originales elaboran en este momento pretende dar un paso más y centrar su interés en otro punto: la verdad y el sentido son una creación y lo importante está en el análisis de las condiciones de producción, es decir,

¹² Cf. M. SERRES, *Hermes, I-V*, Minuit, París, 1969-1980.

¹³ Cf. G. DELEUZE, *op. cit.*, p. 168 ss.; estas ideas las desarrollará, junto con F. GUATARI, en *Qu'est-ce que la philosophie*, Minuit, París, 1991.

de las condiciones que hacen posible que en determinados contextos y usos algo adquiera sentido o se exprese una verdad. Se trata por tanto de una pragmática trascendental, generalizada.

Las líneas básicas de esta pragmática, que también podríamos denominar pragmática de lo múltiple, las encontramos ya trazadas por M. Foucault y R. Barthes en las décadas precedentes. Foucault ya afirmaba en la *Arqueología del saber* que la tarea de esta práctica consiste en “no tratar -dejar de tratar- los discursos como conjuntos de signos (de elementos significantes que remiten a contenidos o representaciones), sino como prácticas que forman sistemáticamente los objetos de que hablan”¹⁴. En el discurso hay *algo más* que la utilización de los signos de que está formado, y este *algo más*, irreducible a la lengua, es justamente el objeto de la pragmática. En consecuencia, para Foucault, el objeto de la pragmática no son las palabras, ni las frases, ni las proposiciones, ni siquiera los actos de habla, sino los “enunciados”. Como comenta Deleuze, quien en diversas ocasiones ha tratado de poner de manifiesto la originalidad e importancia de esta pragmática generalizada presente en la obra foucaultiana, “al sistema de palabras, frases, proposiciones que proceden por constante intrínseca [norma, código] y variable extrínseca [situación, uso, contexto] se opone la multiplicidad de enunciados que procede por variación inherente y por variable intrínseca”¹⁵. La multiplicidad de enunciados es una variación continua que al cambiar de dimensiones cambia de naturaleza, y cuya consistencia le viene dada desde un afuera que le es inmanente e interior. Ya no se trata, por tanto, de un contextualismo, sino más bien de un intertextualismo, en el que pierden su papel primario el sujeto y el objeto, el significante y el significado, la norma y el contexto. Todos estos elementos se entrecruzan en una diagonal que los une y los separa.

Por su parte, el planteamiento de R. Barthes a partir de *S/Z* se orienta en esta misma dirección, si bien, como afirma Deleuze, su punto de vista no es tan estoico como el de Foucault (sobrio, anónimo y marcado por la voluntad de acontecimiento), sino más bien epicúreo y subjetivo: el placer del texto para un sujeto de ficción. Según R. Barthes, la evaluación de los textos ha de estar ligada a la práctica de la escritura; la interpretación de un texto no consiste tanto en darle un sentido como en apreciar de qué pluralidad está hecho; porque el texto también es para Barthes una pluralidad, no una estructura¹⁶. La tarea de decir la verdad pierde así interés para el lector: importa más la práctica del placer en la lectura.

Tanto en Foucault como en Barthes podemos decir que, en síntesis, ya

¹⁴ M. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, París, 1969, p.81.

¹⁵ G. DELEUZE, *Foucault*, Minuit, París, 1986, p.18.

¹⁶ Cf. R. BARTHES, *S/Z*, Seuil, París, 1970, p. 46.

no interesa tanto el contexto como las condiciones de producción del texto: frente a una pragmática semiótica -tan bien desarrollada en las ámbitos anglosajones- intentan pensar y realizar una pragmática generalizada¹⁷.

6. LA TAREA FILOSÓFICA: PENSAR EL LÍMITE

Pensar el límite: éste podría ser el lema de la filosofía francesa de los 80. Un lema profundamente kantiano, pero que adquiere un nuevo alcance y está encaminado a otros fines. Para Kant pensar es justamente pensar los límites; pero, como afirma Foucault, ahora el límite tiene otro sentido: ya no se trata, como en Kant, de pensar los límites para constituir a partir de ellos la legalidad de un sistema (sistema de conocimiento, sistema moral o sistema estético), sino que lo que ahora se pretende es situarse en el límite, alcanzar el

¹⁷ Una de las discusiones más interesantes y originales en esta década entre la filosofía anglosajona y la francesa consistió en una confrontación -todavía presente en la década siguiente- entre estos dos tipos de pragmática. Un ejemplo ya clásico lo tenemos en la discusión entre Derrida y Searle a propósito de las tesis de Austin. Frente a la polisemia contextualista, Derrida, a partir de su teoría de la escritura, proponía una diseminación generativa en la que, rompiendo con la idea de que todo acto de habla, incluso en su modalidad performativa, se determina en principio como comunicación intencional de sentido, el signo escrito entraña una "fuerza de ruptura con su contexto" (*Marges de la philosophie*, Minuit, París, 1972, p. 377), ya real ya semiótico, reservándole a la intencionalidad, y por lo tanto al sujeto, una función derivada. El acto de habla es una singularidad, lo cual posibilita su repetitividad múltiple y la diseminación de sus sentidos. En resumen, todo acto de habla, como todo acontecimiento, como todo texto, es una multiplicidad que posibilita múltiples significados, múltiples sentidos más acá/más allá de un contexto determinado.

Otro ejemplo, que se caracteriza no tanto por la confrontación como por la reinterpretación de algunas tesis o categorías, lo tenemos en la pragmática generalizada (semiótico-política) que Deleuze y Guattari desarrollan en *Mille plateaux* (Minuit, París, 1980). Partiendo de que la consigna, el enunciado, el acto de habla son una función-lenguaje, un presupuesto implícito coextensivo al lenguaje (éste comunica e informa en función de la emisión y trasmisión de consignas), ven como necesario ir más allá de las tesis de Austin, en las que establece las relaciones intrínsecas entre las palabras y ciertas acciones que se realizan al hablar (lo ilocutorio). Según Deleuze y Guattari lo performativo se explica por lo ilocutorio: éste implica los presupuestos implícitos discursivos o no. Pero lo ilocutorio remite a su vez a los *agencements* colectivos de enunciación, que constituyen las formas de expresión de los *agencements* sociales; dicho *agencements* son los que dan cuenta de la relación intrínseca entre los actos (acontecimientos, transformaciones incorporales) y las palabras (enunciados, veredictos). De todo esto se derivan dos consecuencias: por un lado, la inmanencia discursiva de los valores pragmáticos hace que la lingüística no sea nada al margen de la pragmática, de tal modo que la pragmática externa de los valores no lingüísticos (uso, contexto) ha de tomarse en consideración precisamente porque la lingüística es inseparable de una pragmática interna que concierne a sus propios factores; y por otro lado, el carácter social de los *agencements* transforma la pragmática en una política de la lengua: los *agencements* son multiplicidades rizomáticas, cuyos valores pragmáticos o variables internas remiten a un diagrama, máquina abstracta o plan(o) de consistencia como límite de desterritorialización donde expresión y contenido se vuelven indiscernibles, invocando un ser-deseo más allá del ser-luz y el ser-lenguaje. De lo que en suma se trata es de pensar y situarse en los límites que definen las condiciones de posibilidad de toda producción de verdad y de sentido y que a la vez posibilitan su variación y su transformación.

límite de todo sistema para aprehenderlo en el lugar mismo en que se forma, allí donde están sus condiciones de posibilidad, lugar que a la vez es también el punto en que se deforma y se vuelve imposible, para así poder problematizarlo y marcar puntos de resistencia o crear líneas de fuga. Puntos de resistencia que van demoliendo los viejos esquemas y líneas de fuga que hacen posibles nuevos planteamientos: en la ontocrítica, en la ontopolítica, en la ontoestética.

6.1. *Ontocrítica: más allá del ser y del yo, el acontecimiento y el sí mismo*

¿Qué podemos decir de la ontocrítica en esta década de los 80? Hay que partir de un hecho: después de Hegel ya no es posible una metafísica del ser en el sentido clásico. La identificación del Yo y el Absoluto, del Todo y de la Idea, de lo racional y lo real, del ser y del sentido, encierra, como una necesidad de rompimiento, el comienzo del pensamiento problemático: Marx, Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein... El pensamiento postmetafísico entiende que el sentido es irreductible al ser, la presentación a la presencia: lo real no es racional en razón de su identidad, como afirma Hegel, sino en razón de la diferencia, del excedente, del suplemento inalcanzable que lo articula. La tarea post-metafísica entraña, por consiguiente, la necesidad de repensar de nuevo lo real (lo sensible, el cuerpo, el acaecer, la existencia, el ser...) y lo racional (el lenguaje, la representación, la ciencia, la filosofía...) a partir de ese límite inasible que los relaciona y los separa. Podemos decir que en esta necesidad está el sentido de todos los temas de la ontocrítica del pensamiento francés contemporáneo y, en concreto, de la década que ahora nos ocupa: el tema del *ser*, del *lenguaje*, del *otro*, de la *singularidad*, de la *escritura*, de la *mimesis*, de la *multiplicidad*, del *acontecimiento*, del *cuerpo*, del *margen*, del *pliegue*, del *sí mismo*, de la *diferencia* son otras tantas variaciones de una misma tarea: cómo pensar el límite o, en palabras de Nancy, cómo afirmar “el realismo de la verdad inapropiable (lo que no quiere decir ausente)”¹⁸. Dicha tarea la podemos sintetizar bajo dos lemas: del ser al acontecimiento y del yo al sí mismo.

El acontecimiento (*événement*) es un tema que recorre la filosofía francesa durante las últimas décadas, en principio como contrapunto al pensamiento estructural, para luego pasar a ser un tema fundamental de la ontocrítica. Resitarlo en el centro del pensamiento ha representado en la filosofía francesa una de las grandes líneas de batalla contra el estructuralismo. Este se mantenía en una dicotomía excluyente entre lo que pertenece al dominio de la estructura, entendido como lo racional y pensable, y lo que pertenece al orden del acontecimiento, relegado a lo impensable e irracional. La irrupción

¹⁸ J. L. NANCY, "Le sens en comun", en *À quoi pensent...*, cit., p. 203.

del “pensamiento singular” a finales de los 60 invierte esta postura, estableciendo una relación incluyente o inclusiva entre lo estructural y lo acontecimental, siendo el acontecimiento siempre un exceso, un suplemento, una instancia paradójica, que no sólo hay que pensar en su propia paradoja, sino que además ha de entenderse como la condición de posibilidad de la estructura misma y a la vez como el lugar de su imposibilidad, de su destrucción. *Lógica del sentido* (1969) de Deleuze y algunos textos de Derrida resultaron determinantes en este sentido; la noción de *instancia paradójica* (más tarde *máquina*) y de *différance* inician en este sentido un camino inconstestablemente creativo. Ya en los años 80 vuelve Deleuze a preguntarse en *Le pli*: ¿qué es un acontecimiento? En su respuesta retoma una idea largamente sostenida: los acontecimientos son singularidades en el borde de las series, son devenires intensivos, son transformaciones incorporales, son virtualidades abstractas, son multiplicidades puras, son el límite de articulación entre el hombre y el mundo, entre las palabras y las cosas, allí donde tiene lugar lo imprevisible, lo inesperado, lo inatribuible, la creación de lo nuevo¹⁹. Por eso una filosofía del acontecimiento no es una filosofía del ser sino el *entre*, de la *y*, del *pliegue* como *Zwiefalt*, como *Ereignis*. Y en este punto Badiou, en su obra *Être et événement*, coincide con la obra de Deleuze. Aunque su metodología y sus puntos de referencia son en cierto modo distintos, sus conclusiones son sin lugar a dudas semejantes. Partiendo de una relación profunda y creadora entre filosofía y matemáticas -como también sucede en Deleuze, si bien cambian los autores y los planteamientos-, Badiou pretende establecer una filosofía del acontecimiento como meta-ontología, ya que la ontología está, según él, realizada en y por la matemática. Su lugar es también un *entre*: el borde fronterizo entre el ser formalizable y el no-ser religioso o místico. El acontecimiento es lo que de repente ocurre y permite afirmar lo nuevo; es lo insignificante; es el lugar de la verdad, como la ocurrencia singular y, en consecuencia, como un proyecto práctico en el campo del arte, de la ciencia, del amor y de la política²⁰.

Pensar y vivir en términos de acontecimientos es pensar el límite y apostarse en la frontera. Aquí el sujeto pierde sus contornos en búsqueda de ese fondo preindividual y creativo a partir del cual se constituye. Pensar el límite exige una vivencia y una práctica; la de traspasar el yo como sujeto para afirmar un sí mismo (*soi*) como nueva forma de subjetividad. De ahí el segundo lema: del yo a sí mismo.

La problemática del sujeto ocupó un lugar fundamental en la filosofía francesa de los 80, marcando un punto de inflexión. Se habló -como todavía

¹⁹ Cf. G. DELEUZE, *Le pli. Leibiz et le baroque*, ch. 6: "Qu'est-ce qu'un événement?", Minuit, París, 1988, pp. 103 ss.

²⁰ A. BADIOU, *Être et événement*, Seuil, París, 1988, pp. 193 ss. *et passim*.

se sigue haciendo- de un retorno del sujeto, de un crecimiento del sujeto, de una recuperación del sujeto. Un pensador como Foucault, cuyo pensamiento se ha vinculado siempre con la destrucción del sujeto, llegó a afirmar en una de sus últimas entrevistas que toda su obra giraba no en torno al tema del poder sino el torno al tema del sujeto. Este retorno del sujeto, que exige sin lugar a dudas muchas matizaciones, se vio acompañado por iniciativas que han adquirido mayor fuerza en la década de los 90. Dichas iniciativas intentaban retomar un discurso de corte humanista -un humanismo postmoderno o ultramoderno-, pero también un individualismo inspirado en un nuevo ideal de “vida privada”: somos más individuos que nunca, ha afirmado Lipovetski.

La cuestión filosófica, primera y fundamental, que aquí subyace se encargaba de formularla A. Badiou: si definimos el período moderno de la filosofía por el papel central que ha desempeñado en él la categoría de sujeto, ¿podemos pensar que ya ha terminado o ha llegado a su ocaso el período moderno de la filosofía y que, por lo tanto, resulta imposible seguir manteniendo, por muy subversora que sea la forma en que se haga, dicha categoría de sujeto, resultando así necesaria -de un modo u otro- su desconstrucción? Badiou, siguiendo en este punto a su maestro Lacan, sostenía junto con Jambet, Lardreau, así como las corrientes fenomenológicas y hermenéuticas, que hay que seguir manteniendo la categoría de sujeto, aunque con radicales modificaciones. La modernidad, por tanto, continúa. Foucault, Deleuze, Derrida, Lyotard, Lacoue-Labarthe, Nancy, entre otros, afirmaban, por el contrario, con modulaciones y matizaciones diferentes, que la categoría moderna de sujeto debe ser substituida por nuevos conceptos.

Para Foucault, por ejemplo, lo importante está en responder a esta pregunta: ¿cómo se constituye el sujeto? Porque el sujeto no se constituye independientemente de su historia, sus formas de constitución son históricas: el individuo se hace sujeto en condiciones determinadas. Por consiguiente el sujeto no ha de ser pensado desde un fondo de universalidad, como el *cogito* cartesiano o el *Ich denke* kantiano, sino en relación con una singularidad. Por eso, como dice Deleuze, lo que realmente interesa son los procesos de subjetivación mediante los cuales se constituye el sí mismo (*soi*), cuyo lugar, dentro de las formaciones históricas, es justamente el límite, la frontera; el sujeto como sí mismo es “un adentro como pliegue de un afuera”²¹, es un límite definido como singularidad. Los procesos de subjetivación se dan a partir de las singularidades, de la fuerza anónima e inmanente que yo soy: yo soy otro.

Esta idea del otro también la desarrollan Levinas y Ricoeur. Levinas parte de nuestra relación con el Otro absoluto, el cual no tiene en modo alguno la forma de lo mismo: es absolutamente otro. En consecuencia esta

²¹ G. DELEUZE, *Foucault*, p. 102. De las obras de M. FOUCAULT son fundamentales: *Le souci de soi*, Gallimard, París, 1984; *L'usage des plaisirs*, Gallimard, París, 1984.

relación no guarda analogía alguna con la relación que cada uno de nosotros mantiene consigo mismo. Por eso la experiencia del otro consiste en desprenderse de la identificación de uno consigo mismo. Levinas abre así un camino particular hacia la dimensión ética del individuo²². Ricoeur, por su parte, reconoce esta relación de alteridad, pero mantiene la consistencia del yo como sí mismo (*soi même*); un sí mismo ciertamente marcado por esa necesaria alteridad. En *Soi même comme un autre*²³ lleva a cabo, en diálogo constante con la filosofía analítica desde su trayectoria hermenéutica, una travesía del sí (*soi*) a partir de la tercera persona de lo corporal y lo psicológico, a través del ¿quién? del discurso, de la acción, del relato, hasta la primera persona de la promesa, una primera persona atravesada por la pasividad que no se establece sin establecer al mismo tiempo a los otros.

En síntesis, la ontocrítica del sujeto se centra en el desplazamiento del yo (*je-moi*) al sí mismo (*soi*), ya entendido como relación a sí, ya como relación al otro, ya como pliegue, ya como frontera, margen o límite. Se configura, por tanto, un nuevo modelo de subjetividad.

6.2. Ontopolítica: más allá del ser, lo político

Bajo el concepto de ontopolítica englobamos tanto la filosofía moral o ética como la filosofía política y del derecho²⁴. Así entendido el término, bien podemos afirmar que en los 80 en Francia, como resultado de un giro desde lo epistemológico hacia lo ético que tiene lugar a mediados de los 70, asistimos a un verdadero auge de la ontopolítica²⁵. Pero este giro no es un fenómeno unívoco. Sus matices son múltiples; sus causas, plurales; su lectura, diversa e incluso contradictoria. Por un lado, en la línea abierta por Foucault o Levinas, prosigue la crítica constructiva del marxismo (Lecourt o Castoriadis); por otro en la línea de Popper, Arendt o Aron, se relanzan las corrientes humanistas y liberales.

En el terreno propiamente ético se consolida, siguiendo la primera línea antes marcada, un discurso ético ajeno a cualquier tipo de fundamentación ontológica: la ética como auténtica filosofía primera, como búsqueda del sentido primero u origen del sentido a partir de la relación con Otro en Levinas; la ética como el lugar de lo prescriptivo sin criterios, como el campo de

²² Cf. E. LEVINAS, *Hors sujet*, Fata Morgana, Paris, 1987.

²³ P. RICOEUR, *Soi même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990.

²⁴ El nuevo discurso ético es inseparable de una dimensión política, aunque sea entendida desde un individualismo que proclama la muerte de lo político: dicha proclama no de deja de ser una afirmación y una toma de posición política. Para una análisis de tipo general como el que aquí pretendemos llevar a cabo, los límites entre ética, política y derecho resultan indiscernibles.

²⁵ Cf. al respecto G. AGACHE, "De la science au droit", en *À quoi pensent...*, cit., p. 187.

decisión marcados por los *diferendos*, en Lyotard; la ética como práctica constitutiva del sí mismo, como estética de la existencia, en Foucault; la ética como efecto práctico de la desconstrucción, como lugar de la experiencia de la indecidibilidad que hace posible toda responsabilidad y decisión libre, en Derrida. De una forma o de otra en todos los casos se afirma una ética de la singularidad, decisionista en cierto sentido, que rechaza las pautas fijas y las leyes universales abstractas. Conceptos como responsabilidad y sustitución (Levinas), contingencia y juicio *coup à coup* (Lyotard), cuidado de sí y singularidad histórica (Foucault), indecidible y situación de *double-bind* (Derrida) expresan ese carácter singular que ha de tener toda decisión ética y que, paradójicamente, se opone a cualquier tipo de ética individualista, del sujeto soberano o del héroe, ya que el sujeto ético o toma sentido en el otro, o es entendido como un pliegue del otro, o encierra una singularidad en el ser-con como relación sin relación -en palabras de Blanchot-, donde están en juego no sólo los individuos sino también los grupos, las colectividades y los pueblos.

La reflexión filosófica sobre el derecho se ha desarrollado, por su parte, sobre el trasfondo de una polémica de gran importancia, que ha marcado nuestra última década. Por una lado autores como Veyne o Ewald, en línea con los planteamientos teóricos foucaultianos, pretenden llevar a cabo una problematización radical del derecho, interrogándose por el carácter jurídico de los “derechos del hombre”, en el intento de elaborar una verdadera filosofía del derecho anterior a cualquier reflexión sobre “los” derechos y fundamentalmente sobre “los derechos del hombre”²⁶. Por otro lado están aquellos que, como Renaut y Ferry, desde supuestos contrarios cercanos a los planteamientos aronianos, buscan una justificación teórica desde el terreno jurídico del liberalismo como garantía de las libertades democráticas y en definitiva de los derechos del hombre²⁷.

6.3. *Ontoestética: más allá del ser, lo sublime*

El encuentro de la filosofía con el arte es otro ejemplo de la sistematicidad neobarroca de esta década. La filosofía crea conceptos y el arte, formas sensibles; la filosofía del arte, la estética, crea conceptos en resonancia con las formas sensibles. Para múltiples pensadores franceses de esta década el arte se apresta como un punto de partida cuya acción se deja sentir a lo largo

²⁶ Cf., p. ej., F. EWALD: "Une expérience foucauldienne: les principes généraux du droit" en *Critique*, 471-472 (1986) 788-793. Este mismo planteamiento ya lo había llevado a cabo anteriormente N. VILLEY (*Le droit et les droites de l'homme*, PUF, París, 1966).

²⁷ Cf. L. FERRY-A. RENAUT, *Philosophie politique*, 3. vols., PUF, París, 1984-1986; *Des droits de l'homme à l'idée républicaine*, PUF, París, 1985.

de toda su obra creativa. Deleuze, Derrida, Lyotard, Foucault son una muestra. En todos ellos encontramos un rasgo común: la desontologización de la estética desde la comprensión de la obra de arte como acontecimiento, desde la experiencia discordante y violenta de lo sublime como límite.

Esta ontoestética de los 80 en Francia abre nuevas orientaciones en el estudio de la artes: los autores comienzan a considerar como insuficientes tanto la perspectiva historicista como los diferentes métodos que proliferaron en Francia en las décadas anteriores (sociológico, semiótico, analítico, estructural), apareciendo una forma nueva de crítica, más globalizante, para la que no sólo importa la estructura y la factura, sino el acontecimiento mismo del hecho artístico con sus implicaciones sociales, políticas, ideológicas, éticas. Como bien reconocía Revault d'Allones, los autores franceses estaban redescubriendo conceptos y teorías ya elaborados por pensadores alemanes como Benjamin, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Lukacs o Bloch²⁸.

Se plantea además una nueva forma de relación entre el pensador y la obra de arte. La tarea de aquél no es sentenciar *ex cathedra* sobre la obra de arte, marcar líneas directrices o criterios selectivos, sino que toma la obra de arte como un lugar de encuentro con la imagen, a partir del cual crea conceptos, elabora un nuevo pensamiento, busca una nueva comprensión. Todo esto da pie a una nueva relación de los filósofos con el teatro (Badiou)²⁹, con el cine (Deleuze)³⁰ y sobre todo con la pintura.

Es en la pintura donde la ontoestética de los 80 en Francia se ha expresado con más fuerza. Las décadas precedentes habían marcado una fuerte tradición al respecto³¹, encontrándonos ahora con una verdadera eclosión:

²⁸ Cf. O. REVAULT D'ALLONES, "Etat des lieux. Esthétique", en *Magazine littéraire*, cit., pag. 24.

²⁹ Cf. A. BADIOU, *L'écharpe rouge*, La Découverte, París, 1985. D. SALLENAVE escribe, al respecto, en "Etat des lieux. Théâtre", *Magazine littéraire*, cit., p. 29: "Cuando Hélène Cixous, Alain Badiou escriben a favor del teatro no lo hacen necesariamente en nombre de una anterioridad del saber teórico: el teatro, la acción son mas bien la ocasión de una puesta a prueba del saber teórico en la escritura y sobre todo en la escena".

³⁰ *Cinéma I y Cinéma II* (Minuit, París, 1983-1985) de G. DELEUZE son un buen ejemplo de ese pensamiento-captura: "Los conceptos del cine no están dados en el cine. Y sin embargo son conceptos del cine, no teorías sobre el cine. De tal modo que siempre hay una hora, la medianoche, en la que no hay que preguntarse: ¿qué es el cine?, sino: ¿qué es la filosofía?" (*Cinéma II*, p. 366).

³¹ Esta larga tradición arranca, en la postguerra, con una serie de autores formados en la escuela fenomenológica, entre los que Destacan M. DUFRENNE con su *Phénoménologie de l'expérience esthétique* (PUF, París, 1953) y sobre todo M. MERLEAU-PONTY con *La prose du monde* (Gallimard, París, 1969), cuya influencia posterior es claramente decisiva. En la década de los 60 J. F. LYOTARD con *Discours, figure* (Klincksieck, 1971) intenta sobrepasar tanto el planteamiento fenomenológico como estructuralista, abriendo un línea que proseguirá J. DERRIDA en los 70 con *La vérité en peinture* (Flammarion, París, 1978), aplicando al hecho de la pintura su método desconstruccionista.

Deleuze publica un Bacon; Lyotard, un tríptico (Arami, Arakawa, Buren); M. Henry, un Kandinski; J. L. Marion, un Lacalmontie; igualmente hay que citar a M Serres, a M. Richir, a Cl. Lefort, a E. Escoubes con sus cementerios sobre diversos pintores y obras pictóricas³².

¿Cómo se orienta su reflexión estética? Como rasgo general se da una tensión o entrecruzamiento de dos perspectivas: la que recoge la línea merleau-pontiniana, polarizada ahora en la cuestión del acto de pintar, y la que toma como punto de partida los análisis kantianos de lo sublime en la *Crítica de la facultad de juzgar*³³. Desde la primera perspectiva los autores, rompiendo con la reflexión sobre la percepción, centran sus análisis ya en la descripción de la experiencia originaria que hace posible el acto mismo de pintar (M. Henry), ya sobre la donación que está en el origen de la puesta en formas de lo visible (J. L. Marion) -manteniendo de este modo todavía una subordinación de la estética a la ontología-, ya sobre el trabajo mismo del quiasmo como desdoblamiento o redoblamiento de la alteridad, en el que ya no hay representación o manifestación de un Otro, sino alteración del tiempo, creación, paso de la posibilidad del hecho al hecho mismo de la pintura (G. Deleuze), desontologizando la estética o afirmando una antilogía del cuadro como acontecimiento. Desde la segunda perspectiva, centrada en el pensamiento sobre lo sublime, la ontoestética de estos autores se sumerge en una nueva problemática. La ruptura con la reflexión fenomenológica basada en la percepción entraña nuevos interrogantes sobre el estatuto y el valor del cuadro: la acción de pintar remite al acontecimiento de la pintura, a aquello que hace y crea "figura", es decir, alteración discordante. La reflexión sobre lo sublime a partir de Kant adquiere nuevo sentido al aprehender conceptualmente la pintura como acontecimiento. Es una experiencia límite donde surge el acuerdo discordante de la imaginación y la razón, de la imagen y el concepto. No faltan, sin embargo, autores como L. Ferry³⁴ que, siguiendo la posición arendtiana, retoman de nuevo el análisis del gusto a partir del sentido común como concordia de las facultades. Sus análisis, con todo, resultan demasiado conservadores y poco innovadores.

Podemos decir, en general, que la reflexión estética de los 80 en Francia se inserta en ese pensamiento del límite que marca toda la década. La ontoestética, junto con la ontocrítica y la ontopolítica, representan un esfuerzo en la búsqueda de una nueva comprensión de lo real, de una nueva forma de enten-

³² Cf. G. DELEUZE, *Francis Bacon. Logique de la sensation*, Ed. de la Différence, París, 1981; J. F. LYOTARD, *Que peindre? Arami/Arakawa/Buren*, Éd. de la Différence, París, 1988; M. HENRY, *Voir l'invisible*, Éd. F. Bourin, París, 1988; J. L. MARION, *Jean-François Lacalmontie*, Éd. de la Différence, 1986, etc.

³³ Cf. O. MONGIN, "Renouer le fil de la peinture", en *À quoi pensent...*, cit., p. 38 ss.

³⁴ Cf. L. FERRY, *Homo aestheticus*, Grasset, París, 1990.

der la subjetividad, de un nuevo camino de acceso al “absoluto”, y, paralelamente, una nueva forma de entender la comunidad, que servirán de trampolín para los nuevos planteamientos que tendrán lugar en la década siguiente, cuando ya ha tocado a su fin la guerra fría. Desde este punto de vista, la década de los 80 no sólo significó un retorno de los temas filosóficos, sino también un punto de inflexión y un trampolín para más nuevas y recientes tareas del pensamiento.

NUEVA EDICIÓN DE LA *ÉTICA* DE MAX SCHELER*

Por CARMEN IZCO ESTEBAN

De esta monumental obra de Max Scheler¹ (1874-1928) sólo contábamos en el ámbito académico español con una edición del año 1941-1942 en la Revista de Occidente, hace ya muchos años agotada.

Sobre la base de aquella traducción, que estuvo a cargo de Hilario Rodríguez Sanz, Ediciones Caparrós nos ha presentado, a comienzos del pasado año académico, una nueva edición que incorpora una estupenda introducción y revisión elaboradas por el profesor Juan Miguel Palacios, profesor titular de la Universidad Complutense de Madrid y gran conocedor de la obra de Max Scheler.

La ética de este pensador muniqués representa un renovado intento, a comienzos del s. XX², de fundamentar esta disciplina en el mundo de los valores. Gran admirador de Kant, toma a éste como punto de partida ya que, a su juicio, supuso el último gran intento de fundamentación de la ética. De acuerdo con el pensador de Königsberg, rechaza toda ética de bienes o fines³ y ve necesaria una validez universal para la ética. El formalismo kantiano será, por otro lado, el objetivo primordial contra el que se levantará Scheler. La pretensión en esta obra, la principal de nuestro autor, es, por tanto, fundamentar una ética material a priori. Comencemos, pues, con el análisis de ésta dividida en dos partes: la primera consta de cuatro secciones y la segunda de dos.

* Scheler, M. *Ética*. Edit. Caparrós, Madrid, 2001. Trad: Hilario Rodríguez Sanz. Introducción y edición: Juan Miguel Palacios. 758 págs.

¹ Para una introducción general al pensamiento y a la bibliografía de M. Scheler, A. Pintor-Ramos, *Scheler*. Colección *Filósofos y textos*. Madrid.1997.

² Su primera edición tuvo lugar entre 1913 (1ª parte) y 1916 (2ª)

³ Dice: "Todos los principios prácticos que supongan un objeto (materia) de la facultad apetitiva como fundamento de determinación de la voluntad, son empíricos e incapaces de proporcionar ninguna ley práctica. Entiendo por materia de la facultad apetitiva un objeto cuya realidad es deseada." *Crítica de la Razón Práctica*. 1ª parte, Libro I, cap.1

En la sección que abre la primera, nuestro autor intentará mostrar por qué su ética, a pesar de ser material, no es de fines ni de bienes. Y no pertenece a esta última porque las relaciones entre los valores y sus depositarios, los bienes, son ontológica y gnoseológicamente independientes: “Hay *auténticas y verdaderas* cualidades de valor que representan un dominio propio de *objetos*... independientes de la existencia de un mundo de bienes en el cual se manifiesten, y (también independientes) de las modificaciones y el movimiento que ese mundo de bienes sufra a través de la historia y para cuya experiencia los valores y su jerarquía son “a priori”⁴ De igual manera, se da esa independencia también en el plano gnoseológico: “Comprendemos un poema o cualquier obra de arte durante largo tiempo como “bella” u “odiosa”... sin que ni por asomo sepamos en qué propiedades del contenido representativo en cuestión reside esto”⁵

Por otra parte, como ya hemos indicado, contrapone su ética axiológica a una ética de fines, mostrando a su vez un concepto de fin más amplio del que se ha venido entendiendo habitualmente ya que Max Scheler no va a circunscribirlo sólo al ámbito de la voluntad. Así pues, las notas esenciales que definen al fin son éstas: “lo esencial del fin es que el contenido en cuestión pertenezca a la esfera de los *contenidos de imagen* (...), a diferencia de los “valores” desprovistos de imagen; y, en segundo lugar, es esencial en el fin el estar dado como algo “por realizar”. Esto no quiere decir que el fin no pueda ser *a la vez* real. No es esencial al fin la referencia al futuro”⁶.

En relación a la voluntad, el fin sólo surge cuando se da una representación del objetivo, inherente a la tendencia. En el objetivo de la tendencia se dan dos componentes: el de valor y el de imagen, fundado este último en aquel. Pero esta imagen no es una representación cognoscitiva. Depende del valor que es percibido páticamente y que imprime una dirección a la tendencia. Por ello valor y fin no pueden equipararse.

En la sección segunda aborda ya la posibilidad de una ética material “a priori”, rompiendo en primer lugar las bases kantianas que parecían imposibilitarla. La identificación de lo “a priori” con lo formal era una de ellas. El “a priori” es descrito, siguiendo la fenomenología, como “todas aquellas unidades significativas ideales y las proposiciones que, prescindiendo de toda clase de posición de los sujetos que las piensan y de su real configuración natural, y de toda índole de posición de un objeto sobre el que sean aplicables, llegan a ser dadas por sí mismas en el contenido de una *intuición inmediata*”⁷

⁴ Max Scheler, *Ética*. Madrid, 2001, p. 63

⁵ *Ibíd.*, p. 63

⁶ *Ibíd.*, p. 80

⁷ *Ibíd.*, p. 103

Por tanto, estas esencias que son los valores, son dadas “antes” de toda experiencia inductiva y causal. Lo “a priori” se encuentra en el nivel de lo inmediatamente aprehendido contrariamente a Kant, donde se da de una manera sólo mediata. Todo recurso a una actividad informadora, como lo es la formalidad kantiana, debe ser descartada por ser en ella lo “a priori” sólo inferido.

Otro de los supuestos que recorre la historia de la filosofía y también la obra de Kant, es aquel que identifica lo apriórico con “lo pensado”, y lo material, con lo “irracional”, entendiendo por esto último la parte sensible del hombre. Si en algo insiste Max Scheler a lo largo de sus obras es en la reivindicación de que lo espiritual del hombre también se muestra en su sensibilidad. Por tanto, ésta conoce también un mundo “a priori”: las cualidades de valor. Lo pático es otro mundo como el de la lógica, y paralelo a éste: “El percibir sentimental,... el amar y el odiar del espíritu, tienen su propio contenido *a priori*, que es tan independiente de la experiencia inductiva como lo son las leyes del pensamiento”⁸ “Hay un '*ordre du coeur*' o '*logique du coeur*', como atinadamente dice Blas Pascal, que es a priori”⁹

Aunque, como él mismo dice, no pretende en sus análisis una visión exhaustiva del mundo de los valores, distingue entre una axiología formal y una material. En relación a la formal, destaca su análisis de las relaciones aprióricas de los valores con el ser. Teniendo en cuenta que hay valores positivos y negativos, formula los siguientes axiomas que ya se encontraban en Brentano: “La existencia de un valor positivo es, en sí misma, un valor positivo. La existencia de un valor negativo es, en sí misma, un valor negativo. La inexistencia de un valor positivo es, en sí misma, un valor negativo. La inexistencia de un valor negativo es, en sí misma, un valor positivo”¹⁰. Y en segundo lugar, y respecto a la axiología material, muestra las relaciones entre los valores y sus depositarios. Ejemplos de éstas entre otros: el de los valores morales, que sólo pueden pertenecer a la persona, o el de los valores de lo “noble” o lo “vulgar”, que sólo pueden pertenecer al ser vivo.

Dentro de la axiología material encontramos también las relaciones entre sí de valores. Scheler nos muestra una auténtica jerarquía de valor aprehendida emocionalmente a través del acto de “preferir” -el cual, dice, no debe confundirse con la elección-. Este orden objetivo y transhistórico de jerarquía axiológica queda explicitado -siguiendo el esquema de más bajo a más alto- del siguiente modo: valores hedónicos; a continuación, los vitales; en tercer lugar, lo bello, lo justo, el conocimiento de la verdad y, en último lugar, lo santo y lo profano.

⁸ *Ibíd.*, p. 123.

⁹ *Ibíd.*, p. 121. Sobre este tema, M. Scheler. *Ordo Amoris*. Madrid. 1998

¹⁰ *Ibíd.*, p. 146

En la sección tercera, nos encontramos con uno de sus conceptos más peculiares: la “disposición de ánimo”, el cual va a ser desarrollado en contraposición a lo que entendió Kant por tal. Para éste la disposición de ánimo es la forma de la intención y es “inexperimentable”; para nuestro autor, por el contrario, dicha disposición es un estrato más profundo que el de la intención y se presenta como algo permanente frente a la variabilidad de éstas. Para ambos, por otra parte, dicha disposición es portadora de valor moral aunque para Scheler lo que la *rebasa* -la intención, la acción, el propósito....- no es un mero *mecanismo natural* que le sobreviene sino que modifica el valor moral. “Es indudable que el valor moral de la disposición de ánimo *fundamenta* el valor moral del obrar. No hay buena acción sin una buena disposición de ánimo. Mas, con todo, el *agregarse* la acción -y su peculiar cualidad- a la disposición de ánimo determina un *nuevo depositario* del valor moral que *no* se hallaba contenido aún en la disposición de ánimo”¹¹

Nos encontramos pues con que Scheler, al atribuir valor moral fundamentador a la disposición, y a la acción y otros factores como valores añadidos a éste -pero insuficientes-, parece soslayar la dificultad de que su ética material se convierta en una mera ética de resultados, algo que desde Kant parecía estar irremediabilmente unido.

Con la sección siguiente nos presenta diversas teorías que, a su juicio, resultan insuficientes a la hora de entender el concepto de valor: la teoría platónica, la de la apreciación, la nominalista..., para a continuación explicitar las relaciones del valor con el concepto de deber. Su tesis es que los juicios de deber necesitan ser fundamentados en los valores para que cobren consistencia en la persona. El valor reclama existencia para sí: ahí se fundamenta el “deber-ser ideal”, así como el “deber-ser de obligación” no lo entiende fundado en una mera conciencia de deber, como dice Kant, sino en valores no existentes que imprimen a la voluntad concreta una dirección hacia su realización. Así dirige Max Scheler una crítica directa al pensamiento kantiano ya que éste no alcanza la intuición de los valores morales, que justamente son el fundamento del deber mismo. Ciertamente tenemos conciencia del deber, pero ésta es insuficiente si no hay intuición moral por la cual los valores afecten a una voluntad concreta, imprimiéndole una dirección.

En la sección quinta comienza la segunda parte de esta extensa obra, y es aquí donde nos encontramos con la mejor clasificación de los sentimientos. Para ello utiliza dos criterios: según su profundidad y según su intencionalidad. Según aquella, distingue los sensibles, los vitales o vitales corporales, los puramente anímicos y los espirituales; Según su intencionalidad, señala los estados o sentimientos no intencionales y los intencionales (funciones y

¹¹ *Ibid.*, p. 235

actos). Dentro de estos últimos los hay de no valor (las intenciones primarias y los caracteres anímicos de objetos) y de valor, entre los que encontramos las funciones emocionales que aprehenden las cualidades de valor, y los actos de preferir y postergar, que aprehenden la jerarquía de los valores, y los de amor y odio “cima de todo sentir intencional” -en palabras del profesor Palacios¹². Es precisamente el amor el que nos descubre los valores más altos de los objetos. La descripción fenomenológica de éste, reza así: “*Amor es el movimiento en el que cada objeto individual concreto, en cuanto portador de valores, llega hasta los valores más altos posibles para ese objeto conforme a su destino ideal*”¹³

Respecto a dicho destino ideal nos hablará en la sección sexta a raíz del desarrollo de una teoría de la persona. En el primer capítulo, que denomina “Teoría general de la persona”, realiza una distinción, poco usual en filosofía, entre el yo, que es fenoménico y sujeto de funciones pertenecientes a la psicología, y la persona, que nunca puede llegar a ser objeto y que sólo es sujeto de actos: “una persona, al igual que puede “pasear”, por ejemplo, puede *también* “percibir” su yo...; Pero ese yo psíquico... no puede, a su vez, percibir él, como tampoco puede obrar o pasear...” “es imposible en absoluto que la persona se convierta en objeto de la representación o percepción ejecutada por ella misma o por algún otro”¹⁴

El yo y sus funciones (ver, oír, gustar...) están ligados al cuerpo y al mundo, encontrándose en la esfera temporal fenomenológica. Los actos, por el contrario, pertenecen a la esfera del “espíritu”, que es personal: “Reclamamos para la esfera íntegra de los actos el término “*espíritu*”, llamando así a todo lo que posee la esencia del acto, de la intencionalidad y de la impleción de sentido, necesaria y esencialmente `personal’”¹⁵

Hasta tal punto llega esta unión entre persona y acto, que Scheler afirma: “*es de esencia de la persona el que viva y exista únicamente en la realización de actos intencionales*”¹⁶. La persona entonces configura su mundo porque empapa cada uno de sus actos. Lo cual le lleva a preguntarse a quién corresponde la idea de mundo único, idéntico y real si es que todo mundo es configurado por un ser personal. Su respuesta parece sólo poder vislumbrarse

¹² Un buen artículo sobre el conocimiento de los valores en Max Scheler, Hildebrand y otros fenomenólogos, en Juan Miguel Palacios. *El conocimiento de los valores en la ética fenomenológica*. Rev. Pensamiento. Vol. 36 (1980) pp. 287-302

¹³ Max Scheler. *Esencias y formas de la simpatía*. Buenos Aires. 1957. Sec. B, I, p.218; en relación con la concepción que tiene, acudir a una conferencia del autor en la cual contrapone el amor cristiano al griego, *Liebe und Erkenntnis. Moralia*. Leipzig. 1923

¹⁴ Max Scheler, *Ética*. Madrid, 2001, p. 521

¹⁵ *Ibid.*, p. 520

¹⁶ *Ibid.*, p. 521

en la idea de Dios: “De este modo, *la idea de Dios está dada juntamente* con la unidad, identidad y unicidad del mundo, en virtud de una conexión de esencias. Si ponemos, pues, como real un mundo concreto y único, sería absurdo (mas no “contradictorio”) no poner simultáneamente la idea de un espíritu concreto”¹⁷

Ya en el segundo y último capítulo, “La persona en las conexiones éticas”, nos va a mostrar precisamente el carácter personalista de su ética a través, sobre todo, de una de sus tesis más originales: aquella que afirma la indiferencia de la esencia respecto a su universalidad -en contra de la tesis husserliana. Por tanto, para nuestro autor, hay esencias universales e individuales, y una de éstas es la que corresponde a la persona, denominándola “Salvación personal”. Partiendo de esta esencia ideal, y sólo de ella, puede determinarse entonces el deber: “Ese peculiar *contenido individual de valor* sobre el que se estructura primeramente la conciencia del deber -ser individual es, por consiguiente, la *visión del valor esencial* de mi persona- o, dicho en lenguaje religioso: la idea de valor que el amor de Dios, en cuanto se halla ligado a *mí*, de mí tiene, por así decir, y ante mí bosqueja y ante mí trae; es decir, se trata del conocimiento evidente de algo bueno en sí, pero también de algo 'bueno en sí para *mí*' “¹⁸

El modo de vislumbrar tal salvación personal -que es independiente del conocimiento que de ella se tenga- es precisamente por el amor: a uno mismo, pero, sobre todo, a través del amor que otros le profesan. Dignas de meditación son sus hondas palabras a propósito de este tema: “Es igualmente posible que otra persona me muestre el camino de mi salvación, mediante el amor plenamente comprensivo al prójimo, y que me indique, por lo tanto, una idea de mi salvación más *clara* de la que yo mismo me puedo procurar, al profesarme un amor más hondo y auténtico que el que yo mismo me tengo”¹⁹

Pero Scheler no sólo habla de valores morales en personas individuales sino que señala una visión social inextirpable de la persona. Existen entidades personales colectivas en las que se sitúan las individualidades. Ambas, pues, se presentan necesarias para la salvación porque entre ambas visiones se va desplegando todo el mundo de los valores dentro de la historia, sin que por ello pierdan su objetividad²⁰. Persona individual y persona colectiva se encuentran en relación esencial. Aunque nuestro autor parte de una autonomía moral en la persona, ésta no se circunscribe a una concepción kantiana

¹⁷ *Ibid.*, p. 528

¹⁸ *Ibid.*, p. 637

¹⁹ *Ibid.*, p. 638

²⁰ *Ibid.*, Sec.V, cap. 1.6.; así como sobre este problema, Roman Ingarden, *Sobre el problema de la "relatividad" de los valores*. Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense. Madrid.1997

de corte individualista. Max Scheler muestra cómo la autonomía moral que él presenta da cabida al “principio de solidaridad”. Éste afirma: “en concomitancia e independencia de la culpa culpable (o de los méritos “por uno mismo merecidos”) hay respectivamente una culpa *total* y un mérito *total*, los cuales no pueden contarse en la suma de los primeros y, por lo mismo, cada individuo personal no es sólo responsable de sus propios actos individuales, sino que es también originariamente “corresponsable” de todos los de los demás”²¹. Persona individual y persona colectiva están, por tanto, entrelazadas esencialmente en la vida moral. El *ethos* moral que caracteriza a una sociedad, depende del *ethos* particular, y viceversa. De esta manera es claro que la existencia de personas valiosas según la clasificación tal y como la presenta Scheler - el santo, el genio, el héroe...- es algo necesario para toda sociedad ya que el modelo es el medio por el que se accede de un modo directo a los valores morales, por ser explicitados por él.

Esto se explica porque -como ya hemos dicho más arriba- la aprehensión de dichos valores es pática y por tanto la transmisión no puede afectar realmente a la persona por la vía del discurso sino por la del *seguimiento*: “la relación vívida en que está la persona con el contenido de personalidad de su prototipo, es el seguimiento, fundado en el amor a ese contenido en la formación de su *ser* moral personal; no es, por consiguiente, la uniforme ejecución primaria de los actos del prototipo (...). Es, ante todo, la *única* relación en la que los valores morales positivos de la persona A pueden ser inmediatamente decisivos para que surjan los mismos valores personales en otro ser B. No hay nada en la tierra que haga ser buena a una persona tan primordial, inmediata y necesariamente como la simple intuición evidente y adecuada de la bondad de una persona buena”²².

* * *

Ciertamente, la nueva edición de la *Ética* de Max Scheler satisface una necesidad que venía haciéndose palpable en el ámbito intelectual. Las grandes intuiciones de este pensador bávaro “embriagado de esencias” -como dijera Ortega- merecen ser tenidas en cuenta, así como el camino intelectual por él trazado, que de la mano del método fenomenológico nos introduce en ese rico mundo de los valores²³. Su pretensión de fundamentar la ética sobre

²¹ Scheler, *Ética*. Madrid. 2001. p.645

²² *Ibid.*,p. 734

²³ Para una introducción general a esta problemática: Ortega y Gasset, *Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores?*. Obras Completas. Madrid. 1946-1983.vol.1. págs. 315-335; Manuel García Morente, *Ensayos sobre el Progreso*. Obras Completas I. Madrid/Barcelona.1996. vol.1 págs. 299-331; Risieri Frondizi, *¿Qué son los valores? Introducción a la estimativa*.México.1972

estos abre, pues, el camino para todos aquellos que, en nuestros días, hablan tanto sobre los valores sin saber muchas veces lo que realmente predicán. El debate y la reflexión, pues, están servidos.

IV. REFLEXIONES PEDAGÓGICAS

LAS LENGUAS HISPÁNICAS EN LA FORMACIÓN DEL ALUMNADO ¹

Por JULIA BUTIÑÁ JIMÉNEZ
UNED. Barcelona

Hablamos de lenguas Hispánicas, que sería el vocablo oportuno y exacto, de ascendencia humanístico-renacentista y con origen en la denominación de la provincia romana, donde al fin y al cabo hundimos nuestras raíces históricas y lingüísticas. Vocablo que por lo visto aún pueden utilizar en este nivel de enseñanza siendo comprendido.

No ocurre lo mismo, de todos modos, en el ámbito universitario del que parte mi experiencia: en varias ocasiones he participado –aunque no se ha conseguido todavía– en la instauración de titulaciones a niveles variados: diplomatura, licenciatura, máster...; es decir, de primer ciclo, segundo ciclo o postgrado, así como también en proyectos de “Proyectos de Investigación”, sobre estas lenguas -catalán, gallego y vasco, en referencia al español-; y donde no podemos paradójicamente poner hispánicas. El motivo es que tan extendida está esta denominación para los estudios de esta última lengua que en este campo científico no se consideran o incluyen mentalmente las otras.

Hay que dejar constancia, pues, de este hecho lingüístico, la denominación y la acepción de uso. Esto es, por lo general, en nuestros planes de estudio universitarios, Hispánicas hoy es sinónimo de español.

Sin embargo, se denomina Hispánicas su estudio conjunto en varias Universidades europeas, o también en Canadá, en cuyos estudios junto al

¹ Explica mi presencia aquí no sólo ser profesora de Filología Catalana en la Universidad Nacional de Educación a Distancia, sino haber sido modesta promotora de actividades científicas sobre mi materia, principalmente en estudios comparatistas entre las cuatro lenguas estatales, en Madrid y desde 1970. Más intensamente, en los últimos 15 años –desde que estuve en la Universidad Autónoma de Madrid–, me he dedicado de un modo muy específico a ello en el mundo universitario madrileño.

No legitimaría sin embargo mi presencia el no ser educadora, por lo que quizás mi registro no sea el habitual de estos planteamientos. Ahora bien, dado que el tema afecta al radio de acción en que me muevo, lo he aceptado con agrado, excusándome de antemano en cuanto no acierte o no alcance su nivel de especialidad.

español se incluye a menudo el catalán o a veces el gallego o el vasco; ocurre frecuentemente que depende allí de las oportunidades de hallar profesorado, como se dio en Moscú.

Ahora bien, a veces se conoce también como Iberística; así, en alguna Universidad francesa, o bien es el nombre de los Departamentos de las Universidades de Polonia, en Wroclaw, Cracovia, Lublin y Silesia. Así mismo se denomina “Rassegna Iberistica” una publicación periódica de Filología de la Universidad de Venecia, que incluye el portugués y tiene ya una sólida tradición.

Generalmente en el extranjero estos estudios son consecuencia de iniciativas individuales y van acompañados de publicaciones emblemáticas. En las Universidades polacas se edita, con un esfuerzo digno de encomio, “Estudios Hispánicos”, que aspira a titularse “Revista centroeuropea” de estos estudios, lo que ya es en realidad de hecho.²

El número 7, que contiene estudios contrastivos de “Lenguas iberorrománicas y eslavas” nos abre otra denominación. Denominación que por cierto también contemplamos en la revista anual “Serta”, de la UNED, de la que estamos preparando el sexto volumen, y que se subtitula “Revista Iberorrománica de poesía y pensamiento poético.”

En Estados Unidos ha sido posible la instauración conjunta de estos estudios en algunas Universidades del Este, gracias a la profesora Christina Dupláa, quien anteriormente había desarrollado actividades en esta línea en la Fundación Ortega y Gasset de Madrid, como secretaria del programa Joan Maragall. La profesora Dupláa coordinó desde allí varios “Coloquios Ibéricos”.³

Uno de los primeros problemas que se plantean al promover estudios en esta línea radica –como se puede desprender de lo dicho– en el carecer de denominación propia y en lo confuso de su formulación. Algo que está claro, sin embargo, en cuanto a la Filología Románica, cuyas interrelaciones científicas, sean lingüísticas o literarias, no son en la actualidad tan intensas como las Hispánicas –en sentido lato y como correctamente reza el título propuesto–; es decir, la influencia interna –incluso con el vasco– es muy superior a la

² Acaba de aparecer el volumen número 8, el cual tiene por objeto hacer de puente entre el Mundo eslavo y el mundo ibérico –éste es su título– y estudia sus afinidades e interrelaciones; así como su próximo número se proyecta sobre la articulación de nuestras culturas ibéricas.

³ El establecimiento de estos estudios le ha sido posible en aquel país en el plazo aproximado de un quinquenio, cuando los que trabajábamos conjuntamente antes de su marcha –principalmente me refiero al profesor Joan Ribera, mi colega en la Universidad Complutense– seguimos bregando ante la necesidad de cubrir lo que es casi un vacío.

La consulta acerca de las localidades estadounidenses la tiene en su contestador telefónico y no ha podido llegar a contestármela pues ha fallecido muy recientemente. Este recuerdo es una auténtica deuda para quien, imbuida de este convencimiento y sensibilidad, dedicó tantos esfuerzos a la instauración de estos estudios.

que se da con el provenzal o con el rumano. Aunque aquella Filología, por el contrario, no sólo tiene una exacta y clara denominación sino que permite una titulación oficial.

A la vista de todo ello, cabría preguntarse si es correcta la denominación que proponen en el título; obviamente, no correspondería tampoco la de autonómicas, peninsulares, etc. desde un criterio ni culto ni filológico.

Cabe citar también otras soluciones, como la del primer diccionario de cierta extensión y con juego comparatista que se hizo de estas lenguas, que, se tituló *Diccionario de las lenguas de España*.⁴

Si bien la solución más común quizás en la actualidad acerca del estudio conjunto de estas materias es la de recurrir a la enumeración de sus distintas lenguas: Gallego, Catalán, etc.; así se titula la “Revista de Lenguas y Literaturas Catalana, Gallega y Vasca” de la UNED, que ya cuenta con 7 volúmenes, o nuestros Premios de Ensayo de Catalán, Gallego y Vasco, recientemente fallados por sexta vez.⁵

Sirvan de último ejemplo los Encuentros de Literatura que organizamos en la actualidad la UNED con nuestros Centros Asociados; encuentros de alto nivel entre profesores y escritores, que en cierto modo vienen precedidos por 10 años de Jornadas en Madrid, pero que actualmente tienen el signo inverso ya que se celebran por toda la geografía española. El celebrado en diciembre pasado, en Barcelona, donde reunimos a Josefina Aldecoa, Ángel Lertxundi, Carmen Riera y Manuel Rivas, se titulaba: “Encuentros de Narrativa catalana, castellana, gallega y vasca”.

En el ámbito universitario, por tanto, es conflictivo para estos estudios aplicar el vocablo de Hispánicas, y en la praxis, cuando se abre o comprende otras lenguas del Estado, se suele recurrir a enumerarse específicamente.

Ahora bien, aunque desde algunos planteamientos sea equívoco, quizás puede ser muy positivo que se emplee el vocablo Hispánicas con la amplia designación -es decir que se recuperara su uso correcto-, si todavía se entiende así en algunos campos; como parece mostrar que lo sea el que se proponga así en este curso que están efectuando orientado hacia la Enseñanza Media. Propuesta, pues, que, bajo el epígrafe idóneo de Lenguas Hispánicas, comprende sencillamente las distintas lenguas que todos entendemos que son nuestras, aproximadamente en el territorio de la antigua Hispania de los romanos. Rigor que –aunque sea repetir y aunque suponga un contrasentido-, hoy por hoy no es válido en el mundo científico universitario.

También sobre el título reflexiono que hay un vocablo que no aparece porque es innecesario y se sobreentiende, pero que a su vez es definitivo:

⁴ Editado por Anaya en 1985, prologado por D. Alonso Zamora Vicente y dirigido por D. Enrique Fontanillo.

⁵ Ambos, revista y premio, son bianuales.

español. Porque, al tratarse de este alumno, es alguien que se está formando con una proyección cultural, en unos contextos de culturas variadas, pero no una exclusivamente; luego es lógico y necesario que atienda suficientemente al contexto integrador, no ya al que lo integra (a él de un modo inmediato) sino al que, en función de su conocimiento, cohesiona a las mismas culturas. Que nunca es una ni en el espacio ni en el tiempo, sino compleja, rica y variopinta. De lo que afortunadamente en España, al igual que en Europa, podemos dar constancia en profundidad.

La suficiencia o insuficiencia de su bagaje cultural en esta vertiente integradora se deducirá de los objetivos que nos propongamos a estos niveles. Pues no estamos cuestionando aquí que el alumno debe formarse en una lengua extranjera; es decir, es algo universalmente aceptado en el mundo de la educación que ha de tener un punto de referencia en la comunicación con su entorno del modo más abierto y útil posible. Pero con la misma proyección y en la misma medida debe tener las mínimas coordenadas para sus referentes de entornos más próximos.

Somos hoy sociedades muy pragmáticas y se entiende a la perfección la necesidad de relacionarse con el lejano exterior, pero poco lógicas al fin y al cabo si no lo aplicamos a círculos más cercanos. Es más, si lo llegáramos a dimensionar correspondientemente seríamos también pragmáticos, pues -por ejemplo- el fomento de estas enseñanzas puede llegar a convertirse a su vez en una rica fuente con posibilidades económicas: traducciones, actividades editoriales como diccionarios, innovaciones en el mundo de la imagen y la comunicación, etc., en una dinámica que está casi por explotar.

Todavía sobre el título observo que se dice lenguas y no culturas. Entiendo sin embargo que hablamos con el concepto amplio del vocablo y no el exclusivamente lingüístico. Es decir, que no se trata del sentido restrictivo como herramienta de comunicación sino bajo la acepción amplia, extendiendo la 'lengua' a vehículo cultural.⁶

Por último ya sobre el título destaco dos cosas: una es que las lenguas hispánicas a las que voy a referirme todos entendemos que son tres, pues el español se trata aparte; lo cual -excluir al español de las hispánicas- encierra una incoherencia. Incoherencia, sin embargo, que sería paralela a la que me referí anteriormente del mundo universitario, donde hispánicas es sólo el español.

⁶ Para una persona de cultura media es más importante que tenga un mínimo conocimiento de un filósofo que ha influido y se estudia tanto en Europa como es Ramon Llull o de algo que es destacado por su excepcionalidad, como es el momento del Humanismo de la corona Catalanoaragonesa -tan cercano al tan famoso italiano de Boccaccio y Petrarca, y que lo supera en varios puntos-, muy por encima de que sepa decir cuatro frases en catalán. Ahora bien, siempre será imprescindible, si no quiere aparecer en aquel ámbito como un inculto que, así como lee bien Verlaine o Shakespeare, pueda pronunciar correctamente, con buen sentido y no sólo por mimesis fonética, Metge, March o Despuig.

He dado prioridad a estos comentarios, que podrían parecer muy marginales, pues en este punto de la denominación –minúsculo, pero en absoluto intrascendente, ni desde el punto de vista educativo ni el científico-, las mejoras podrían proceder del nivel educativo medio hacia el superior. O sea que sería muy interesante que un programa de estudios se enfocara desde las cuatro lenguas hispánicas, agrupación en la que el español, como la lengua que abraza todo el territorio y ha actuado por lo general como referente, tuviera lógicamente toda la proporción de dedicación correspondiente.

Y finalmente llamo la atención del vocablo formación, que me imagino de la mayor transcendencia desde sus postulados profesionales. Se entiende que estas materias en la educación no son sólo información sino formación, ya que después se pueden -y deben- aprender contenidos a lo largo de la vida –así, por ejemplo, llegar a hablar y escribir correctamente estas lenguas-; pero la oportunidad de formación se halla en estos estadios. De aquí, su trascendencia: pues ya es sabido que lo que se programa que sea una realidad en generaciones sucesivas se tiene que empezar a moldear con mucha antelación.

Y si ahora existe cierta incomunicación, desconocimiento cultural, desconcierto terminológico o aplicaciones incorrectas en los mismos ámbitos educativos, a causa de la misma denominación de las lenguas hispánicas y su utilización –ya que no hay en realidad ningún confusiónismo ni ningún tipo de problemática de identidad-, debe atribuirse a que la formación de las generaciones anteriores fue tal, carente de unos postulados correctos y ello ha generado unos hábitos lingüísticos inexactos que no corresponden a la realidad científica ni social.⁷

Difícilmente se entenderán en sus contenidos las comunidades que desconocen sus modelos o principales puntos de referencia cultural. Que para Cataluña sea muy importante un autor que se desconoce completamente en Extremadura no es el mejor punto de partida para el entendimiento mutuo. Naturalmente habrá que dimensionar los valores en contextos amplios, como de hecho se hace con los autores franceses o alemanes, y a ello nos obligan especialmente hoy los estudios literarios del “canon”; pero evidentemente se hace preciso conocerlos. La distancia entre Birmania y nosotros no es tanto geográfica o climática como lingüística y cultural.⁸

⁷ Con motivo de esta intervención me he interesado acerca del estudio del tema “Realidad plurilingüe y pluricultural de España”, en el temario de Lengua y Literatura Española en Enseñanza Media. Así como he consultado al respecto algún libro de texto, donde su tratamiento me ha parecido insuficiente, cuando el profesorado adolece de formación precisamente en la que no es la suya, que es en la que precisa información.

Podemos tener opiniones distintas en cuanto al grado e intensidad, pero si consta como tema el conocimiento de la realidad de estas tres lenguas y culturas –excluyo pues al español, según desprendo del programa y supongo que según sus expectativas-, en ellas debe formarse al alumno. Por tanto, sería conveniente que el mismo profesorado estuviera bien documentado.

⁸ Este conocimiento a su vez nos remite a la alusión anterior acerca de las actividades que

De estas notas, a que nos ha llevado el reflexionar sobre el título, podemos deducir que desde la plataforma común parece natural que se vele por el mutuo conocimiento, ya que es el que garantiza la cohesión cultural, así como en las Comunidades se vela por salvaguardar estas lenguas. Lo que –creo que– era nuestro punto de partida.⁹

También podemos desprender en principio que, en cuanto al conocimiento de estas lenguas, parece que hay que atender a la doble faceta, como herramientas de expresión y como vehículo cultural.

Desde la primera se requieren conocimientos fonéticos y de la realidad lingüística actual, que proporcionen el elemental puente de relación, mientras que desde la segunda hay que propiciar el conocer las principales aportaciones y figuras que se han expresado en esa lengua históricamente.¹⁰

En cuanto a lo inseparable de esta doble vertiente hay que tener en cuenta que la lengua-herramienta de comunicación puede serlo también de inco-municación, pues toda actitud lingüística presenta un doble filo; es sabido que si el lenguaje es la capacidad que nos une a los humanos y de ahí una clara superioridad sobre el animal, a veces se torna lo contrario, pues de hecho a menudo separa, dado que el hablante la selecciona por los motivos que sean, entre los cuales puede entrar la diferenciación excluyente o discriminadora. Sólo el mutuo conocimiento y el respeto inherente predisponen a las actitudes positivas. Es decir, el bagaje cultural.¹¹

están muy por explotar, la traducción como una de las más destacadas. Pues incluso se da en la actualidad que prestigiados filólogos desconocen obras de la literatura universal pertenecientes a nuestras propias comunidades, a causa de –o bajo la excusa de– la ausencia de traducciones.

⁹ En la actualidad, la situación de las lenguas catalana, gallega y vasca, desde sus propios ámbitos, presenta puntos parecidos, aunque la situación sea distinta. Las tres Comunidades han establecido en los últimos 20 años sus políticas lingüísticas, asentadas por medio de Leyes, a fin de afirmar el uso de sus lenguas, en todas ellas de carácter problemático sea por inmigración, diglosia o desconocimiento, respectivamente en los territorios lingüísticos catalanes, gallegos y vascos.

En las tres zonas, el hecho cultural se da por entendido por añadidura, mientras que el objetivo prioritario–dados los índices de preocupación lingüística en los tres casos– es el uso de la lengua, a fin de garantizar su pervivencia como herramienta; de ahí, las leyes lingüísticas que, a fin de hacer efectiva una normalización lingüística, afectan a la enseñanza, así como deriva de ahí el gran desarrollo de los estudios sociolingüísticos.

Desde la enseñanza estatal no se trata de su uso sino del conocimiento mutuo indispensable y sobre todo del conocimiento como hecho de cultura. Como se desprende de que es el espacio de intercomunicación en el que se establece lo común.

En este espacio de todos puede ser muy interesante aclarar conceptos conflictivos que sin embargo tienen un tratamiento aceptado internacionalmente por la comunidad de los lingüistas; así, dar nociones claras acerca del fenómeno dialectal desde un punto de vista lingüístico, hecho que conlleva tanto el respeto hacia el dialecto como lengua, como la distinción de usos en cuanto a la lengua a la que pertenece o con la que se relaciona. Se trate del bable, del valenciano o del portugués.

¹⁰ Ya comentado en la n.6 *supra*.

¹¹ En éste como en otros aspectos aquí tratados hemos anotado interesantísimas referen-

Desde aquí, la lengua es de irreversible signo positivo: si no se estudian aquí estos autores y momentos se pierden, con el consiguiente empobrecimiento colectivo.¹²

Como resumen de esta introducción, concluyo que la consideración de estas lenguas juega un papel de peso no sólo en la socialización del alumno sino también en su madurez cultural, lo cual es importante en su formación integral, pues así como la aproximación lingüística por sí misma favorece el acercamiento humano, la valoración cultural va más allá del conocimiento y aporta una riqueza que excede de la particularidad de relación. Antes me he referido a Llull; su estudio nos hará más próximos a los catalanes, pero sobre todo nos enriquecerá como personas.

Vamos a pasar –según su sugerencia- al punto concreto de las propuestas, que atenderé siempre a título personal, a modo de simple orientación y ciñéndome al espectro que me corresponde.

Creo que en la aproximación al estudio de las Lenguas Hispánicas que corresponde a la Enseñanza Media debe haber una explicación simple pero completa y prioritaria acerca del hecho lingüístico, refiriéndose a las cuatro lenguas. Y que en esta etapa se pueden incluir aspectos básicos que evitarían inútiles disquisiciones.¹³

En cuanto a la lengua catalana, a mi entender, desde ESO, partiendo de una descripción histórica en el contexto general y de su situación actual, se debería exigir un conocimiento fonético, a partir del alfabeto, que incluyera las nociones mínimas del vocalismo y del consonantismo, y propiciara una aplicación de Lectura.

En un nivel ya de Bachillerato podría atenderse a la realidad lingüística (quizás destacadamente al hecho sociolingüístico) y la lectura podría implicar aquí la práctica con textos, lo que facilitaría su comprensión. Incluso se podría aspirar a que, al terminar la Enseñanza Media -aunque con la ayuda de un diccionario-, los alumnos se pudieran dirigir directamente a los textos catalanes o gallegos, como síntoma de mediana cultura.

Y en cuanto a la dimensión cultural, podrían establecerse los siguientes

cias históricas en el Proyecto de Investigación en el que he participado durante varios años sobre “La conciencia lingüística en Europa”, dirigido por la profesora de Lengua española de la Universidad de Barcelona, Emma Martinell. El interés de los datos obtenidos lo constata que el *Corpus de testimonios de convivencia lingüística (ss.XII-XVIII)* se haya publicado el año 2000 en Alemania.

¹² Por ejemplo, si la enseñanza gallega prescindiera de la *Celestina* en su temario, la primera perjudicada sería ella misma y lógicamente no sería menos gallega por aprender este referente de su entorno familiar. Y viceversa.

¹³ Según hemos indicado en cuanto a la Dialectología (n.9 *supra*), materia que convendría, no tanto en el sentido de los límites de las divisiones dialectales como en el conceptual, ya que aportaría, por ejemplo, la valoración del caudal popular y las fórmulas tradicionales dentro de un contexto científico.

hitos, a modo indicativo¹⁴: 1. Ramon Llull, filósofo y escritor.- 2. El paso al Humanismo: Bernat Metge, la novela caballeresca (*Tirant lo Blanc, Curial e Güelfa*), Ausiàs March.- 3. La Renaixença, el Modernismo y el Novecentismo.- 4. Los distintos géneros en el siglo XX.

Estos temas deberían darse en el último curso de ESO, resumidos, así como en el Bachillerato desarrollados; en ambos casos de modo proporcionado al nivel con que se efectúen los estudios. Con ello se trataría de dejar fundados unos conceptos que son esenciales en esta cultura y en lo que vendría el mínimo estrato para la más básica comunicación social.¹⁵

La finalidad general siempre es diáfana y altamente positiva: así como se ha efectuado un esfuerzo hacia la normalización lingüística —o sea, para hacer normal el buen uso de las lenguas, dada la aceptación general de la idea de normalización como un bien que evita la conflictividad social—, hay que tender a alcanzar igualmente una normalización cultural.

Y la Enseñanza Media tiene mucho relieve en cuanto a esta normalización, que permitiría cubrir lo que se puede entender como una deuda histórica, pero a lo que prefiero referirme como un desaguado histórico. Normalización que por tanto remediaría un lastre de incultura, vocablo si por un lado sólo es sinónimo de desconocimiento y por otro hay que entender dentro de una relatividad.¹⁶

Para ilustrar por mi parte estas opiniones, aunque pretenda que mis palabras tengan el carácter más general posible, no se me ocurre mejor manera que pasar a mis especialidades, como medievalista, en la medida en que puedan servir para establecer alguna relación en cuanto a la valoración de las lenguas. Siempre es útil además el contraste de los tiempos y remitirnos al pasado; preferentemente voy a hacer referencia al Humanismo, movimiento que está interesando mucho últimamente a los estudiosos.

Para los humanistas, hombres y momento que alcanzó unas cotas que no se han igualado posteriormente y que están en los orígenes de Europa, era

¹⁴ En fin, éstas u otras pueden valer como propuestas, pues no creo que difiriéramos expertos de estas áreas científicas en cuanto a las grandes coordenadas, ni tampoco que las redujéramos al aprendizaje de las irregularidades de los verbos.

¹⁵ Por otro lado, en cuanto a la posibilidad de desarrollo del estudio de estas tres lenguas, me figuro que existen aspectos negativos en cuanto problemáticos. Por ejemplo —imagino—: si se abren estas lenguas como optativas o se intensifica su estudio, ¿de dónde saldrá el profesorado correspondiente en áreas dispersas? Pero, si la misma necesidad nos hace ingeniosos para solucionar los problemas, hay hoy además múltiples recursos, entre los que cabe contemplar las nuevas tecnologías y así mismo la llamada a menudo enseñanza del futuro, la enseñanza a distancia. Incluso, cabría contemplar como interesante la misma oferta de colocaciones para licenciados de estas especializaciones y el trasvase social que conlleva.

¹⁶ No sería incultura que desconociéramos escritores australianos actuales de relieve, pero sí lo será que se desconozcan entre los distintos territorios los autores españoles, catalanes, gallegos o vascos.

muy importante la educación, así como el arte de corregir y, en consecuencia, la filosofía moral; de hecho parten de ahí importantes fundamentos de nuestra actualidad educativa. Así como eran muy importantes para ellos –y por eso también conviene mencionarlos aquí– las lenguas: el latín y las vulgares. Así, arrancan de ellos nuestras primeras gramáticas.

El humanista se preocupa por ennoblecer la lengua como vehículo del pensamiento, entendiendo que la más noble es la que mejor lo vehicula –como ya advirtiera Dante–, y, sobre el latín, de ascendencia cultural clásica, dignifica y alienta las romances ¹⁷. Los factores lingüísticos y culturales coadyuvaron al cambio de mentalidad, que no sólo nos regaló el Renacimiento sino que fraguó en lo que hoy llamamos Europa.

No se trata de que nos valgan paralelos de ningún tipo en situaciones tan dispares, pero sí creo que es bueno recordar aquellas aspiraciones y sobre todo aquel talante. Pues no es baladí tener presente que el momento no sólo de arranque de la conciencia europea sino el de su más alto exponente coincidió con el de máxima valoración del hecho lingüístico, en toda su dimensión de formación humana que implica.

Por otro lado, el humanista tenía amplitud de miras, era abierto al aprendizaje, curioso e interesado por todas las cosas. Y esto, no ya el de aquella época sino también las personalidades que, posteriormente en el tiempo, se caracterizan por esa postura. ¹⁸ También fueron típicamente emblemáticas de los humanistas la idea de la paz y las utopías para la mejor convivencia humana; ideales que se hallan así mismo en la entraña europea. Cabe recordar por último que los humanistas contaron además con un avance tecnológico revolucionario, la imprenta, tecnología que supieron tener a su servicio como hombres que tenían el ansia de dominar el mundo con el espíritu. ¹⁹

¹⁷ Ello dio los grandes autores de estas lenguas, de Boccaccio a Cervantes o Corneille; junto a sus grandes configuradores, como Nebrija. Así, como dio los grandes defensores de las lenguas vernáculas, que entre 1525 y 1550, asentaron el estudio de las cuatro grandes en número de hablantes, sin mermar el interés por el latín; me refiero a Du Bellay, Pietro Bembo, João de Barros y Juan de Valdés.

¹⁸ Un antepasado mío, el P. Butiñá, jesuita y erudito, en 1866, escribe desde León a su amigo Pedro Alsius, el conocido prehistoriador y arqueólogo, congratulándose porque se hubiera iniciado en su villa natal, Bañolas, un curso de gramática latina. Pero, añade: “pregúntele, V. por qué al estudio de la lengua latina no se ha de añadir el de historia universal y alguna otra asignatura accesoria, como el griego, matemáticas, etc.” Lo argumenta así: “estoy convencido de la importancia de estas materias, que en ningún tiempo se pueden estudiar mejor que en la edad de la memoria y de la imaginación. Además recuerdo que cuando yo estudiaba latín, nos sobraba algún tiempo para estudiar historia a lo menos.” Evitando de este modo una dedicación plenipotenciaria al latín, como se venía haciendo secularmente. Era verdaderamente un humanista de visión amplia, por lo que he traído el caso como anécdota histórica.

¹⁹ Permitiéndome aquí un trasvase mental, hasta la prensa se hace hoy eco de que no podemos asentar el futuro en las más desaforadas tecnologías sino que hemos de estar preparados para su absorción. Aunque sin ellas pueden naufragar las más sólidas ideologías (y son precisos los

Han sido sólo unos apuntes, a los que me remito de un modo abstracto para volver a lo que estábamos tratando, pues desde un enfoque de la educación de las futuras generaciones, es imprescindible programar el desarrollo del espíritu y asegurar el mejor conocimiento de su “herramienta” por excelencia, las lenguas; así como es preciso atender a un desarrollo humano amplio y equilibrado o a una vida social en la mayor armonía. Y las tecnologías han de ir supeditadas a estas directrices, no sólo de Humanidades sino también morales; pero nunca éstas a remolque de los avances o beneficios materiales.²⁰

Afortunadamente no nos hallamos en la situación de Francia, donde las lenguas no francesas (la vasca, la catalana y la tan noble provenzal, en los orígenes de la lírica europea) han ido languideciendo; sus hablantes, al contrario, aquí las han protegido con firmeza ya desde el siglo pasado, lo que es una buena garantía para todos.²¹

No se trata tampoco de dramatizar pues, de un total 54 lenguas europeas, sólo 33 tienen más de 1 millón de hablantes, y prácticamente hoy no hay Estados con poblaciones monolingües. La diversidad es un hecho y una riqueza en la *Europa de las lenguas*. Y quizás es éste lugar oportuno para recordar que este año, 2001, es el Año Europeo de las Lenguas.

Puede interesar también recordar a algunos pensadores europeos modernos -Derrida entre ellos-, autores que proponen estar en el límite de lo que no es nosotros pero tampoco es ellos. Idea de límite que podría servir para referirnos a las lenguas hispánicas. Cuando estamos hablando una lengua, ésta es la nuestra y ellos son las extranjeras. Lo próximo, lo que está en el límite, es lo que debemos conocer pues nos rodea y precisamente es lo que generalmente se menosprecia; puesto que lo totalmente diferente incluso suele ponerse de moda.²²

avances en una nueva sociedad, sea el libro o sea el ordenador), es absurdo que aquéllas vayan por delante, como bien ilustra la historia con los inventos del gran Einstein. Es decir, que nos irían muy bien unas dosis de la filosofía de aquel Humanismo, que marcaba los pasos de la sociedad con una alta ideología y utilizaba o supeditaba los hallazgos tecnológicos.

²⁰ “Y si aquella convivencia se quiere estable -que es el requisito primordial- sólo se podrá construir desde el conocimiento de las otras culturas, desde un profundo respeto hacia las otras identidades.” Esta frase no es mía; son palabras de Carles Duarte para el “Fórum Universal de las culturas del 2004”, en que Barcelona pretende iniciar ese espacio de encuentro de intercomunicación e invitar a todas a participar y a dialogar entre ellas.

²¹ Cabe dar el lamentable dato de que en la llamada Cataluña Norte o francesa, una gran mayoría es analfabeta en catalán, lo que contrasta con los altos índices que en nuestra área de habla catalana saben leerlo y escribirlo; allí no hay protección desde una Administración y, así, también el provenzal está teniendo hoy serios problemas para una recuperación. Esto, en una era en que se entiende tan bien la ecología y se admiran organizaciones como Greenpeace.

Quizás también puede ser útil un contraste con los modelos educativos de otros países de nuestro continente, donde los propicia variados la misma variedad lingüística, desde Bélgica a Georgia pasando por Suiza.

²² Según aquellos pensadores europeos, no asumir estos límites revela las debilidades de

Al tema de las fronteras culturales se llega desde diferentes ángulos. En mayo tendrá lugar, en la Universidad Complutense, un seminario titulado “Fronteras e intercambios lingüísticos y literarios en el ámbito románico”, que con carácter indisciplinar promueve la profesora Eugenia Popeanga. Les he ido reconduciendo a menudo a mi ámbito filológico, pero es francamente curioso que desde extremos muy diversos, como algunos recientemente mencionados, se está diciendo lo mismo.

También puede interesar en esta divagación final traer a colación los principales postulados de la actualidad. Hoy, la misma democracia, los derechos todos nos garantizan la libertad, pero ésta sólo se hace posible por medio del diálogo, como vieron los humanistas del pasado. Diálogo que hoy traducimos por el respeto a las culturas; por ello, es fundamental la educación en este ámbito.

La Genética con el tiempo nos llevará a otros tipos de igualdades ante la Naturaleza o en fundamentos de la libertad; pero hoy estamos aún en este estadio, previo a esos otros que se anuncian incipientes pero ya cercanos. Estadio que no podemos saltarnos: es el que nos viene a nuestra medida y en nuestro momento.²³

Ya advirtieron los humanistas –decíamos- que sus planteamientos eran inviábiles sin una actitud dialogante, pues sin ésta no puede toda la sociedad alcanzar la dignidad de ser libre. Diálogo que, de todos modos, por mucho que triunfara como género y fueran exquisitos en la forma, en su mayoría fueron diálogos escritos desde una actitud de superioridad y a fin de convencer²⁴.

El diálogo implica el respeto y la solidaridad, conceptos que son condicionantes, y que, tras algo más de seis siglos, seguimos entendiendo como

la sociedad. En referencia al marco europeo lo expresa con estas palabras Paloma García Picazo, profesora de Ciencias Políticas en la UNED: “Cuando el discurso de Europa se enuncia en esos términos, ámbito que condensa un máximo de ambivalencia discursiva –todo es *sí pero no*, lo mismo y su contrario- el sistema discursivo se *fractura*: ahí se abren las grietas por donde Europa hace crisis. El orden euclídeo de la homogeneidad, del consenso, no sirve de nada frente a los *objetos fractales* que representan la realidad del disenso, la heterogeneidad. Desde ese margen –que es el otro margen- el tono discursivo es respetuoso e incómodo. En esa frontera sin embargo hemos de situarnos.”

²³ Pongo un ultimísimo caso práctico: hoy somos libres y no hay represiones para hablar una u otra lengua; pero de poco sirve si el oyente no está preparado para comprender al que la habla. Y tengamos en cuenta que lo que se ignora a menudo suele despreciarse. Por esa vía, entenderían a unos unos y a los otros otros, etc. e ignorándose el que no hable igual.

Son conceptos viejos, que aparecen en cuentos de primerísimas edades, que precisamente se traducen en las tres lenguas, pues en literatura infantil suele darse una fina sensibilización y hay que felicitar las iniciativas en este campo, tanto en narrativa como en teatro. O quizás –hay que contemplar también esta posibilidad-, quizás, la causa sea que es un buen mercado; cosa que decíamos así mismo que podría llegar a pasar.

²⁴ Hay que citar como excepción el diálogo en lengua catalana *Lo somni*, que data de 1399 y con el que Bernat Metge pretende buscar la objetividad por ese medio especulativo; en cambio, generalmente, partían de una verdad como única.

requisitos para que el hombre cumpla su dignidad de ser libre. Ahora bien, quizás no lo percibimos con tanta fuerza como los humanistas percibían el mismo concepto de la libertad, la cual aplicaron –con el gran apoyo de su decisivo instrumento tecnológico- a los textos clásicos, a la Biblia y a la ciencia.

Es decir, quizás no son aún principios tan activos como para movernos y hacernos entrar en una nueva era; de aquí –quizás- nuestra insatisfacción en cuanto a las ideologías y la sensación de que perdemos el tren frente a los avances tecnológicos. Cuando a aquéllas les corresponde ser la máquina.

La etapa que ya nos viene estrecha y que cerramos, que nos parece así mismo medievalizante por considerarla ya completada y agotada, nos exige a las Humanidades el pilotar, si no queremos que nos lleven a remolque los modernos vagones y su confort. Comentarios favorables a las Humanidades en general y que me he atrevido a incluir a la vista del curso completo y no de esta parcela aislada.

Si he traído a menudo el tema del Humanismo, en el cierre de la Edad Media, es por constatar su interés generalizado y porque suelo retrotraerlo por la validez de la mimesis de aquel momento, como arranque innovador por un lado y por otro como ruptura con un pasado que se sabe finiquitado.

Momento que además fue aglutinador de la civilización occidental, ya que desde la veneración del yo sentó unas bases en la actitud de introspección, pero así mismo en la de diálogo. Ello suponía la renovación moral y la búsqueda de paz como aspiración final.

He dedicado muchos años de estudio a esos orígenes, a ese paso del siglo XIV al XV en el área mediterránea; época que contagiaría a Europa en siglos sucesivos configurando su personalidad al irse haciendo moderna. La misma Europa que nos empieza a saber a vieja, pero en la que aún estamos. Puesto que tiene cabos sueltos, sin agotar, como por ejemplo el que hemos apuntado en cuanto a saber dialogar.

Puede ilustrar esto último -y ya para acabar- que hoy se esté planteando aún el diálogo entre las religiones o el diálogo con el tercer mundo, cuando una de las primeras obras de Llull, el *Libre del gentil e los tres savis*, el *Libro del gentil y los tres sabios*, se basaba en el diálogo de un gentil –es decir, no creyente- con un sabio de cada gran religión monoteísta -un judío, un cristiano y un mahometano-; y esto, en un siglo XIII, en que era pecaminoso hablar con los infieles y en que la religión se imponía con la espada.

Llull, además, dejaba aquella obra abierta, sin pronunciarse al final acerca de cuál religión era mejor, a fin de emplazarse a diario a seguir dialogando. Esta especie de *brainstorming* es insólita en la Edad Media y evidentemente de vigencia válida.²⁵

²⁵ Todavía destacaría otro aspecto muy curioso, pues en un momento en que era aplastante la conciencia de la superioridad moral de los creyentes, Llull pone de modelo moral a la figura

Si esta pequeña aportación ha podido contribuir para que se dé un poco más de relieve a estas materias y a no concebirlas según una penosa tradición de asignaturas de segunda -de la que me han hablado pero que no he experimentado, pues no es así en cambio en el mundo universitario-, habría hecho bien mi papel. Pues es algo archisabido que en el ámbito científico, ni en el de la educación, no hay clases.

Por último, tengo que reiterar mis disculpas iniciales, porque, como filóloga, he insistido en aspectos de terminología o me he remitido a textos del pasado más que a soluciones concretas; así como, por otro lado, al ir más allá de mi materia y además intervenir indefectiblemente la experiencia, ha podido entrar en juego el convencimiento. Aunque mi talante -como se desprendía ya de mi introducción- no ha sido en ningún momento el de pontificar sino sólo el de reflexionar.

BIBLIOGRAFÍA CATALANA DE REFERENCIA

- BADIA I MARGARIT, ANTONI M., *Llengua i cultura als Països Catalans*, ed.62, Barcelona 1974.
- BRANCHADELL, ALBERT, *Liberalisme i Normalització lingüística*, ed. Empúries, Barcelona 1997.
- BUTIÑÁ, JÚLIA, *Bernat Metge y el primer momento humanista*, en *Literatura Catalana, I: Edad Media*, UNED, Madrid 1997, pp.205-233.
- ESTEBAN RADÍO, S., *O vocabulario galego-castelan ensino en Galicia. Unha aproximación sociolingüística*, Galiza editora, Ourense 1997.
- GARCÍA PICAZO, P., *Diálogo cultural vs. dialéctica política: La dimensión intercultural en el pensamiento internacional del Mediterráneo. Tres enfoques teóricos*, en *Derecho Internacional y Relaciones Internacionales en el mundo mediterráneo. "Actas de las XVII Jornadas de la Asociación Española de Profesores de Derecho Internacional y Relaciones Internacionales"*, coord. L.Garau Juaneda y R.Huesa Vinaixa, BOE, Madrid 1999, pp.245-259.
- LLORCA, FINA, *Sociolingüística*, en *Llengua Catalana, III* (coord. por J. Butiñá), UNED, Madrid 2000, pp.421-471.

del gentil, quien es más auténtico y sobre todo más coherente; puesto que, en cuanto comprende aquellas verdades, se lanza a ir por el mundo a expandirlas y ponerlas en cumplimiento.

- MARTÍ I CASTELL, JOAN, *L'ús social de la llengua catalana*, ed.Barcanova, Barcelona 1992.
- MELIÀ, JOAN, *La llengua dels joves*, Universidad de las Islas Baleares 1997.
- MOLLÀ, TONI, Y PALANCA, CARLES, *Curs de Sociolingüística*, ed. Bromera, València 1989.
- NINYOLES, RAFAEL LLUÍS, *Conflicte lingüística valencià*, ed.3 i 4, Valencia 1969.
- REIXACH, MODEST (coord.), *El coneixement del català. Anàlisi de les dades del cens lingüístic de 1991 de Catalunya, les Illes Balears i el País Valencià*, Generalitat de Catalunya, Barcelona 1997.
- “RIEV” (Revista Internacional de Estudios Vascos”, *15 años de la Ley del Euskera en la Educación, Administración y Medios de Comunicación*, San Sebastián 1998.
- RUIZ,FRANCESC; SANZ, ROSA, Y SOLÉ I CAMARDONS, JORDI, *Història social i política de la llengua catalana*, ed.3 i 4, Valencia 1996.
- Sobre la llengua dels valencians. Informes i documents*, Universidad de Valencia 1998.
- SOLÀ, JOAN, *Situación lingüística, social y política del catalán*, “Jornadas de Lengua y Literatura catalana, gallega y vasca” II (1992), UNED, pp.9-28.
- URQUIZU, P., et al., *Historia de la Literatura Vasca*, UNED, Madrid 2000.
- VENY, JOAN, *El futuro de la Dialectología Catalana*, “Jornadas de Lengua y Literatura catalana, gallega y vasca” II (1992), UNED, pp.28-42.
- VALLVERDÚ, FRANCESC, *Dues llengües, dues funcions? Aproximació a la història del bilingüisme a Catalunya*, ed.Mapfre, Madrid 1998.

APRENDIENDO ¿JUNTOS O SEPARADOS? LA COEDUCACIÓN EN EDUCACIÓN SECUNDARIA A LA LUZ DE LA INVESTIGACIÓN EDUCATIVA ¹

Por EDUARDO LÓPEZ LÓPEZ
Universidad Complutense. Madrid

INTRODUCCIÓN

Dentro del campo que ordinariamente cultivo, como tarea docente e investigadora, el de las diferencias humanas contempladas a la luz de la educación, el de las diferencias ligadas al sexo ha sido de una continuidad constante. Siempre me ha interesado, y ha interesado a muchos científicos y a la mayoría de la población, el saber si ser de diferente sexo tiene alguna implicación para la práctica educativa. Quizás haya algunas cuestiones previas: ¿Somos diferentes? ¿Debemos seguir siendo diferentes? ¿Son todas las diferencias de igual categoría? ¿Cuál es el origen de las diferencias humanas?

Sin embargo, dos cuestiones básicamente van a centrar el presente discurso. Una de ellas se ocupa de analizar si de la constatación de diferencias ligadas al sexo en variables educativamente relevantes se puede justificar la diferenciación del proceso educativo para ambos grupos de personas. Si con frecuencia se oyen expresiones en la dirección de la diferenciación educativa a partir de la constatación de diferencias, se va a analizar si hay base suficiente para tal postura. Esta cuestión no será, sin embargo, el centro de atención del presente discurso. Servirá de base para la segunda.

En la segunda cuestión se analizará de dónde proviene la atención a la coeducación y a la enseñanza separada por sexo. ¿Se justifica la existencia de ambos tipos de enseñanza y educación por la distinta respuesta a la cuestión planteada en la primera pregunta? Se verá que no. Se analizará de dónde

¹ La base del presente trabajo está inspirada en López López, E. (2001, en prensa): *Rendimiento, sexo y agrupamientos*. Ponencia presentada al III Symposium Internacional sobre *La educación de mujeres y varones adolescentes en el Tercer Milenio. Entre el código genético y el código social*, Madrid, 28 y 29 de septiembre

proviene tales posturas y, sobre todo, se estudiará desde el punto de vista de la investigación educativa cuál de las posturas se justifica, si es que hay que decantarse por alguna. Esta cuestión se circunscribirá al nivel de los alumnos de educación secundaria. Así, pues, las dos preguntas básicas que se van a responder y que servirán de base para la estructuración del presente trabajo son las siguientes:

1. *¿Existen diferencias ligadas al sexo como para justificar una educación diferenciada por sexos?*
2. *Y, sobre todo, dado que el sexo es aceptado como atributo de diferenciación educativa, de tal modo que se puede justificar la existencia de una educación separada por sexos y una educación mixta, ¿es indiferente para las variables educativas de los alumnos cualquiera de las formas de agrupamiento según el sexo?*

I. DIFERENCIAS DE SEXO Y DIFERENCIACIÓN EDUCATIVA

La cuestión primera, tal como en el epígrafe se apunta, da lugar a dos cuestiones, que se analizarán brevemente: La primera es si existen diferencias ligadas al sexo en variables educativamente relevantes, en concreto en rendimiento, que puede ser la variable más vinculada al aprendizaje; la segunda se refiere a si se puede justificar, consecuentemente con las diferencias, una acción educativa diferenciada.

1. Primera pregunta: *¿Existen diferencias en rendimiento ligadas al sexo?*

Solamente se analizarán estudios de síntesis a nivel nacional y mundial. Así, pues, ¿cómo se encuentran las diferencias ligadas al sexo en rendimiento escolar en la educación secundaria a nivel nacional? Se va a acudir al Informe *Diagnóstico del Sistema Educativo. La escuela secundaria obligatoria de 1997*, dirigido por el profesor García Garrido. En el tomo de *Los resultados escolares*, editado por el Instituto Nacional de Calidad y Evaluación (INCE), dice textualmente el profesor Orden Hoz (1998, 83) como resumen de sus hallazgos:

“a los 14 años (...) el rendimiento de las chicas es significativamente superior ($\alpha = 0,01$) al de los chicos en Comprensión Lectora y Reglas Lingüísticas y Literatura, mientras que lo contrario sucede en Matemáticas y Geografía e Historia. La diferencia de un punto observado en Ciencias de la Naturaleza no representa un rendimiento significativamente superior de las chicas en esta materia”.

Estos son los datos a los que alude sobre la muestra de 14 años:

Rendimientos en función del sexo para alumnos de 14 años					
	<i>Comprensión lectora</i>	<i>Reglas lingüísticas y literatura</i>	<i>Matemáticas</i>	<i>Ciencias de la Naturaleza</i>	<i>Geografía e Historia</i>
Chicos	215.59	219.80	228.22	229.80	230.48
Chicas	226.18	232.30	225.37	230.91	225.67
Diferencia	10.59	12.5	-2.85	1.11	-4.81

Fuente: INCE-Orden Hoz (1998, 83)

Y una página más adelante (Orden Hoz, 1998, 84) se lee respecto a la muestra de 16 años:

“A los 16 años (...) disminuye la distancia entre chicos y chicas en Comprensión Lectora, pasando de 10,59 puntos a 5,20. Una reducción similar se da también en Reglas Lingüísticas y Literatura. Todas estas diferencias son estadísticamente significativas a favor de las chicas. La diferencia aumenta a favor de los chicos con 10,06 puntos en Matemáticas, 6,52 en Ciencias de la Naturaleza y 15,44 en Geografía e Historia.”

Estos son los datos a los que alude sobre la muestra de 16 años:

Rendimientos en función del sexo para alumnos de 14 años					
	<i>Comprensión lectora</i>	<i>Reglas lingüísticas y literatura</i>	<i>Matemáticas</i>	<i>Ciencias de la Naturaleza</i>	<i>Geografía e Historia</i>
Chicos	269.02	265.06	269.22	271.37	278.41
Chicas	274.22	270.02	259.16	264.85	262.97
Diferencia	5.20	4.96	-10.06	-6.52	-15.44

Fuente: INCE-Orden Hoz (1998, 84)

¿Qué es lo que ocurre a nivel mundial? En una meta-síntesis de Fraser, Walberg, Welch y Hattie (1987), se recogen en 6 meta-análisis 551 estudios, que contienen 905 correlaciones sobre la relación entre sexo y rendimiento en la educación secundaria. La correlación media es de 0.07, que es una correlación espúrea tanto desde el punto de vista estadístico como práctico.

Riordan (2001) escribe sobre la tendencia de las diferencias sexuales en

la escuela pública secundaria en los Estados Unidos de América en el período de 1972 a 1992 en una serie de variables:

<i>Diferencias entre chicas/chicos de escuelas públicas en una serie de variables expresadas en Magnitudes del Efecto-ME²</i>			
<i>VARIABLES ANALIZADAS</i>	<i>1972</i>	<i>1980</i>	<i>1992</i>
Expectativas educativas	-0.20	0.05	0.14
Expectativas ocupacionales	0.17	0.24	0.41
Test de matemáticas	-0.23	-0.17	-0.04
Test de lectura	0.08	0.05	0.28
Situación de la trayectoria del College	-0.06	0.04	0.09
Promedio global	-0.05	0.07	0.18
Número de sujetos	11.903	21.040	11.863

Fuente: Riordan (2001, 43)

Estas diferencias se evidencian específicamente a nivel mundial en el área matemática. Riordan (2001, 7) concluye que

“en todo el mundo el porcentaje de países con una ventaja significativa según el género que favorece a los hombres ha caído desde el 35% al 13%, con unos resultados que favorecen a las mujeres en Estados Unidos”.

Sigue diciendo el autor algo que afecta a resultados en España:

“Debo señalar que España es uno de los pocos países en 1995 donde los chicos muestran una significativa ventaja sobre las chicas en el octavo grado en matemáticas”.

Pero, sin embargo, dice Riordan (2001) que la tendencia global muestra claramente que la transformación de la diferencia sexual es un fenómeno mundial.

² Recuérdese que la magnitud del efecto (ME) es un índice (cociente) fruto, en este caso, de la división de la diferencia en la variable analizada entre chicas y chicos por un índice estable de variabilidad. Expresa el grado en que un grupo supera al otro, utilizando para todos los casos una medida que permite la comparabilidad de las variables; es, pues, una medida tipificada o estandarizada de comparabilidad entre los sexos en cada variable. Suelen considerarse valores irrelevantes los que resultan inferiores aproximadamente a 0.20, aunque hay pruebas estadísticas que fijan la significación de cada valor.

En resumen, se puede decir lo siguiente:

1. la relación entre sexo y rendimiento es trivial;
2. muchas de las diferencias van claramente disminuyendo con el transcurso del tiempo, mientras otras van incrementándose;
3. estas diferencias en ciertos casos afectan no a la totalidad de las materias sino a partes;
4. y, finalmente, están sujetas, entre otros factores, además de al tiempo, a circunstancias de cultura, lugar y clase social, entre los principales.

2. Segunda pregunta: *¿Cuál es la relevancia educativa de la relación entre sexo y rendimiento?*

Este apartado va a ser muy breve, por cuanto no consiste sino en extraer conclusiones de lo dicho anteriormente. Así, pues, parece claro que si en un determinado momento evolutivo, que coincide con el inicio de la educación secundaria, se observan diferencias en el rendimiento académico vinculadas al sexo, estas diferencias gozan de algunas cualidades:

1. Son bidireccionales, es decir, favorecen en unos casos a las chicas y en otros a los chicos.
2. Son evolutivas, esto es, van variando con el transcurso de la edad de los alumnos.
3. Son inestables en el tiempo y espacio; varían a nivel mundial a lo largo de décadas.
4. Son particulares, esto es, lo son solamente de partes de una materia, no de toda.
5. Y, finalmente, cuando existen, son estadísticas.

Si esto es así, y parece que así es, el sexo no puede ser considerado un atributo de diferenciación educativa. En todo caso, puede ser tratado como un atributo más de atención individualizada.

II. ESCUELAS DE UN SOLO SEXO (SINGLE SEX SCHOOLS) VS. MIXTAS

Introducción

Una vez que se ha argumentado que difícilmente se justifica a priori un tratamiento diferenciado según el sexo a partir de las diferencias en rendimiento, y otro tanto se podría afirmar si se contemplaran las diferencias en

rasgos de personalidad y estilos de aprendizaje, ¿cómo se justifica que el sexo pueda ser un atributo de diferenciación educativa, de tal modo que justifique la existencia de una educación separada y, coexistiendo, una educación conjunta, mixta o coeducativa? Es decir, si las diferencias en rendimiento no parece que justifiquen una educación diferenciada, ¿por qué históricamente se han dado las dos formas de agrupamiento? ¿Es que existen otros condicionamientos o razones que justifican la educación separada y la educación conjunta?

Se puede afirmar, en términos casi universales, que la distinción entre las dos formas de agrupamiento no se planteó en clave de enfrentamiento hasta el auge del movimiento femenino entre los años de 1960 a 1980, según países. Tan fuerte fue este pensamiento que, según afirma Salomone (1999, 236), ya en los tempranos 1980 en USA la educación single sex fue cayendo en una lenta pero inexorable pendiente hacia su desaparición.

Según afirman Bryk, Lee y Holland (1994, 225), hasta mediados de los años 1960 fue la Iglesia Católica quien más se opuso a las escuelas coeducativas, siendo partidaria de escuelas separadas por sexo, inspirada básicamente en su magisterio. En efecto, durante muchas décadas tuvo enorme peso la Encíclica de 1929 del Papa Pío XI titulada *Divini illius Magistri*, que versaba sobre el derecho de la Iglesia a la educación cristiana de la juventud. En ella se dedica un extenso párrafo a la coeducación.

Se viene a decir que la coeducación, al menos en sus comienzos y en muchos de sus principales inspiradores, negaba la realidad de lo trascendente, por cuanto, se decía, la naturaleza humana y la razón han de ser las maestras y soberanas absolutas (naturalismo); negaba la existencia del pecado original, por cuanto no reconocía las tendencias insertas en la naturaleza humana hacia la perturbación de la función del sexo, que es la procreación, especialmente en la adolescencia; y porque destacaba más la indiferenciación entre los sexos que la complementariedad de los mismos. Esta doctrina de la negación de la idea de coeducación, se decía, se ha de aplicar a todas las escuelas, particularmente en el período de formación más delicado y decisivo, esto es, en la adolescencia, aunque estará regida por la prudencia según circunstancias de tiempo y lugar.

¿Cuál ha sido la evolución histórica de la educación de las mujeres? A lo largo de la historia y hasta época relativamente reciente, las mujeres han estado privadas de la educación y han sido marginadas sistemáticamente de los sistemas de saber y de conocimiento que las sociedades han organizado. Según las ideas educativas vigentes entonces, hombres y mujeres fueron creados para desempeñar distintas funciones y, en consecuencia, su educación debía ser también muy diferente.

Si bien poco a poco se introdujo la idea -en España por el informe Quintana, en 1813- de que todos los ciudadanos debían recibir educación escolar,

se mantuvo la polémica sobre la conveniencia de que las niñas se beneficiasen igualmente de ello. En España las primeras defensas de la escuela mixta y de la coeducación se realizaron desde el pensamiento racionalista e igualitario. Entre 1901 y 1906, partiendo de las experiencias anteriores de la escuela racionalista y laica, se creó la Escuela Moderna de Ferrer i Guardia, que practicaba la coeducación y tenía influjo en diversos centros escolares en Cataluña. Aquéllas, junto a la Institución Libre de Enseñanza, fueron el antecedente inmediato de la organización escolar de la Segunda República en España.

En efecto, el séptimo principio pedagógico de la Institución Libre de Enseñanza (Cfr. San Baldomero Ucar, 2000: voz *Krausismo*), según fueron inspirados por Francisco Giner de los Ríos, es el siguiente:

“El séptimo principio era el principio de coeducación, otra de las novedades institucionistas frente a la enseñanza tradicional, para la cual la educación conjunta de niños y niñas era antimoral, antihigiénica y contra la naturaleza. Para Giner, sin embargo, el objetivo krausista de la educación de la mujer y de su elevación social sólo podía conseguirse a través de la coeducación. La escuela mixta había de comenzar en el parvulario, extendiéndose luego desde él a todos los grados superiores de la enseñanza”.

Si bien la escuela mixta era una realidad minoritaria incluso en esta etapa, su mera existencia fue muy beneficiosa para las niñas, ya que se planteaba un acceso libre a la cultura. Con el advenimiento de la Guerra Civil de 1936/39 y los cambios posteriores a que dio lugar, las cosas cambiaron, quedando cerrada la polémica sobre la escuela mixta durante largo tiempo, ya que la legislación de Franco volvió a prohibir las escuelas mixtas.

La consecuencia que se deriva de la lectura de los vaivenes que sufrió la educación mixta por parte de instancias políticas con pensamientos ideológicos distintos, es que la coeducación resulta ser una cuestión que desborda la mera información científica para introducirse en planteamientos metaempíricos e ideológicos.

Con la Ley General de Educación (1970) se modificó en profundidad la legislación de Franco referente a educación. Esta Ley anulaba la prohibición de la escuela mixta, no implantaba ninguna opción pero creó las condiciones legales favorables para su consolidación, a la vez que generalizaba el mismo modelo educativo para los dos sexos y establecía una educación homogénea hasta los trece años. Es con la Ley Orgánica 8/1985, reguladora del Derecho a la Educación (LODE), cuando se impuso la obligatoriedad de la enseñanza mixta aunque sólo en los centros públicos. La LOGSE fue el reflejo de esta corriente igualitarista. En el art. 2 de dicha Ley se alude a un principio que,

se dice, se ha de conseguir a través de la actividad educativa efectiva, esto es, la igualdad de derechos entre los sexos y el rechazo a toda discriminación. Se propone una línea transversal en los contenidos que es la Educación para la igualdad de oportunidades de ambos sexos. La coeducación es, pues, concebida como un medio para tal fin.

En la actualidad y desde el punto de vista legal se asiste a una discusión entre las dos posiciones en relación con el agrupamiento según el sexo, la coeducación vs. educación single sex, respecto a los criterios exigibles para que los centros no estatales puedan acogerse a conciertos educativos. En efecto, a partir de la publicación del Real Decreto 2377/85, por el que se aprueba el Reglamento de Normas Básicas sobre Conciertos Educativos, se ha entendido que es un hecho exigible para gozar de ellos la implantación de la coeducación. Sin embargo, otras instancias entienden que son los “padres o tutores y, en su caso, los alumnos que hayan alcanzado su mayoría de edad, (quienes) tienen derecho a elegir centro educativo” (Real Decreto 366/1997, art. 2.1); en consecuencia, están a favor de la coexistencia de centros coeducativos y single sex, y entienden que para gozar de los conciertos educativos no se debe exigir la admisión de alumnos y alumnas, pues una normativa legal de rango superior dice que en la admisión de alumnos no podrá establecerse discriminación alguna por razones ideológicas, religiosas, morales, sociales, de raza o de nacimiento, no haciéndose referencia alguna al sexo (Cfr. LODE, art. 20; art. 3 del Real Decreto 366/1997).

De cualquier forma, parece ser que la preferencia de los padres por la coeducación no ofrece duda. Pérez-Díaz, Rodríguez y Sánchez Ferrer (2001, 184), en un estudio nacional de padres de alumnos en edad de enseñanza primaria y educación secundaria obligatoria, preguntaron

“por sus preferencias acerca de si el colegio de sus hijos debía ser mixto o sólo de chicos/as. (...) Una abrumadora mayoría (94%) prefería que el colegio fuera mixto, y sólo un 3% que fuera de un solo sexo”.

Esta idea ha sido predominante, al menos hasta una época reciente, de tal modo que se llegó en algunos casos a prohibir la existencia de centros separados según el sexo en el ámbito de la enseñanza estatal; en otros casos hubo un retraimiento en la creación de centros independientes por la opinión dominante en contra de la separación; incluso muchos tuvieron que cerrar; y, finalmente, algunos se vieron abocados a convertirse en mixtos en un holocausto a la supervivencia.

La coeducación llegó a ser, se podría afirmar, la doctrina oficial e implícita, como si de un a priori incontestable se tratara. Era, como afirma Riordan (2001), lo políticamente correcto. Sin embargo, fue la resistencia de ciertos sectores de la sociedad y, curiosamente, la investigación educativa los que pusieron en cuestión

tales presupuestos en contra de la separación. De hecho, la actitud social hacia las escuelas coeducativas o separadas no ha sido homogénea al cabo de las últimas décadas a nivel mundial y a nivel de estados particulares. Dicha evolución la refleja Mael (1998, 118/9), quien las aplica a Australia:

“En los 1970 la escolarización de un solo sexo/ fue dibujada como anticuada y como limitadora de los recursos y aspiraciones disponibles para las chicas. En los 1980 una visión revisada dibujó las escuelas coeducativas posiblemente como perjudicadoras del rendimiento de las chicas. En los 1990 ha surgido una nueva cuestión, la posibilidad de que las escuelas de un solo sexo proporcionen ventajas a las chicas sobre los chicos y dañen a los chicos, limitando el acceso al aula a unas chicas académicamente más exitosas”.

Así, pues, el problema se va a plantear en términos de búsqueda de evidencias empíricas, lo más objetivas que se pueda, a partir de la recogida de datos que den luz para la toma de decisiones sobre el agrupamiento más educativo, si es que se pudiera hablar así. Hollinger (1993, 12), en su trabajo de recopilación de la literatura de investigación relevante a nivel mundial, formula el problema bajo tres preguntas del siguiente modo:

1. ¿Existen diferencias en resultados académicos y socioafectivos entre los estudiantes que asisten a las escuelas de un solo sexo y los que asisten a las escuelas coeducativas?
2. ¿Varían estas diferencias para los chicos y para las chicas?
3. ¿Se mantienen estas diferencias una vez controladas las diferencias de origen familiar, las variables de los estudiantes y de las escuelas, y las diferencias de sexo.

Me ha parecido conveniente especificar más las cuestiones, de tal modo que se vaya de un modo escalonado respondiendo a cada una de ellas –si bien la tercera es de carácter metodológico-, dado que del análisis de la investigación se derivan muchos matices. Se ha preferido especificar las dos primeras con algo más de detalle del siguiente modo:

1. ¿Cuál es globalmente el perfil de la investigación hasta la actualidad sobre los efectos del agrupamiento según el sexo?
2. ¿Hay diferencias en los efectos achacables a estudiar en centros coeducativos vs. de un solo sexo?
3. ¿Cómo es el rendimiento (y otras variables) de las chicas en las escuelas de chicas en comparación con el rendimiento de las chicas en las escuelas coeducativas?

4. ¿Cómo es el rendimiento (y otras variables) de los chicos en las escuelas de chicos en comparación con el rendimiento de las chicas en las escuelas coeducativas?
5. Como consecuencia, ¿cómo es el rendimiento (y otras variables) de las chicas en escuelas de chicas en comparación con el de chicos en escuelas de chicos?
6. Finalmente, ¿existe algún grupo especialmente beneficiado de la educación en escuelas separadas o coeducativas?

Estas seis preguntas se responderán de un modo sistemático por lo que respecta al rendimiento; las restantes variables serán tratadas de un modo global, es decir, si existen diferencias en variables no cognitivas según el tipo de centro, coeducativo vs. single sex, ya que estas variables no cognitivas no permiten un análisis tan pormenorizado, según el estado actual de la investigación.

La tercera pregunta formulada por Hollinger (1993) es de carácter, como se ha apuntado, metodológico. Se precisa que la investigación que se diseña tenga o reúna los requisitos de validez, necesarios para que se pueda establecer una suficientemente nítida relación entre la forma de agrupamiento por sexo y determinados resultados de los alumnos. A esto se llama validez y en concreto validez interna, que es probablemente el mayor problema con el que se encuentra la investigación en agrupamiento por sexo. En esencia se reduce al análisis de si se pueden obtener muestras comparables de sujetos de idéntico sexo educados juntos y educados por separado. No es el momento de analizar ¹¹⁾ los aspectos subyacentes a la validez de las conclusiones. El otro problema es el de la validez externa, que se refiere a la posibilidad de extensión de la predicación de las relaciones anteriores a otras personas, entornos y tiempos. La atención se va a centrar, pues, en analizar los efectos del agrupamiento según el sexo, primero sobre el rendimiento y después sobre otras variables.

1. HALLAZGOS SOBRE LOS EFECTOS DEL AGRUPAMIENTO

1. *Efecto sobre el rendimiento*

1) *¿Cuál es globalmente el perfil de la investigación sobre los efectos del agrupamiento según el sexo?*

Globalmente el perfil de la investigación sobre los efectos del agrupamiento según el sexo no es del todo concluyente. Es preciso seguir investigando

¹ En otro lugar –próximamente se publicará un libro sobre el tema- aparecen todas las cuestiones relacionadas con la validez de las conclusiones, cuestiones que ahora no se abordan. Pienso que puede tener especial interés el hallazgo más que las cuestiones metodológicas.

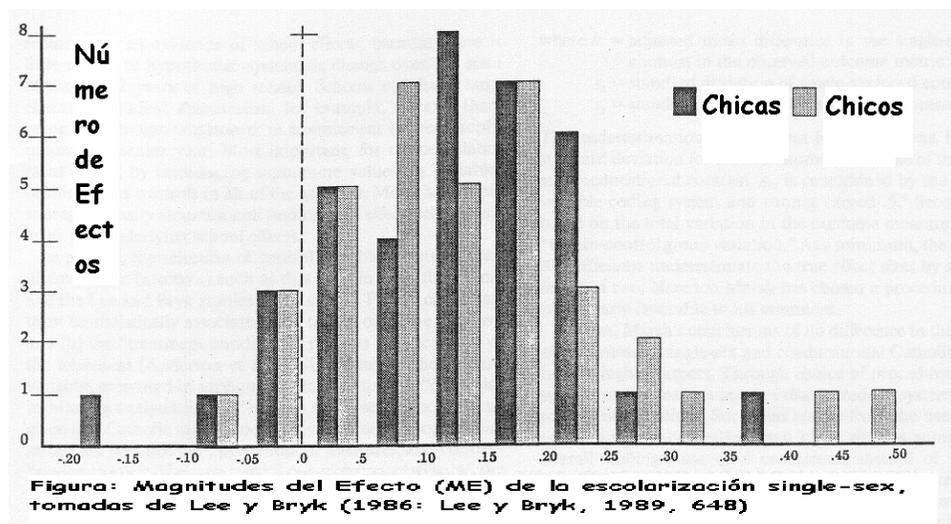
varios aspectos que están pendientes de revisión. Tal vez, se pueda afirmar, por negativa, la influencia de los centros coeducativos.

2. *¿Hay diferencias en los efectos achacables a estudiar en centros coeducativos vs. de un solo sexo?*

Ante la pregunta de si hay diferencia en los efectos achacables a estudiar en centros coeducativos vs. de un solo sexo, se puede afirmar que hay diferencia en los efectos siendo comparativamente positivos a favor de los alumnos de centros separados, tal como se puede comprobar en la figura.

3. *¿Cómo es el rendimiento de las chicas en las escuelas de chicas en comparación con el rendimiento de las chicas en las escuelas coeducativas?*

Se puede afirmar con claridad que el rendimiento de las chicas en las escuelas de chicas es significativamente superior al rendimiento de las chicas en las escuelas coeducativas; estas ganancias lo son también en campos típicamente considerados de chicos, como los de ciencias.



4. *¿Cómo es el rendimiento de los chicos en las escuelas de chicos en comparación con el rendimiento de los chicos en las escuelas coeducativas?*

Los chicos de centros separados no está claro que obtengan resultados significativamente superiores a los chicos de centros coeducativos. Incluso, en algún estudio hay indicios de que puede en algún caso haber resultados supe-

riores en los chicos de escuelas coeducativas, aunque sean resultados poco pronunciados. Es ésta una tesis que goza de un amplio grado de generalización.

5. *Como consecuencia, ¿cómo es el rendimiento de las chicas en escuelas de chicas en comparación con el de chicos en escuelas de chicos?*

Puede afirmarse que el rendimiento de las chicas en escuelas de chicas es claramente superior al rendimiento de chicos en escuelas de chicos.

6. *¿Existe algún grupo especialmente beneficiado de la educación en escuelas separadas o coeducativas?*

Puede afirmarse que mientras las escuelas coeducativas interaccionan con la capacidad (son más eficaces en alumnos de baja capacidad), sin embargo, las de un solo sexo interaccionan con la clase social (favorables a los de baja) y la raza (minorías desfavorecidas). Estas interacciones han de replicarse para que puedan gozar de un mayor grado de generalización. En el estado actual de la investigación esto es verdad “solamente para los estudios americanos” (Riordan, 2001, 20).

2. EFECTO SOBRE OTRAS VARIABLES

Podría concluirse con el resumen que Haag (2000, 3) incluye sobre el efecto del agrupamiento según el sexo en variables no cognitivas:

“Los estudios sobre variables actitudinales arrojaron ciertos hallazgos consistentes, incluyendo diferencias en dominios específicos del autoconcepto entre las chicas en escuelas single-sex y mixtas (pero no diferencias globales), y hallazgos que apoyan la idea de que los contextos single-sex potencian menos visiones estereotipadas de las materias. Los estudios también concurren a confirmar que los estudiantes perciben que los ambientes de escuela single-sex son más ordenados”.

De cualquier forma, me permito incluir las siguientes tesis. Se debería comenzar cada frase diciendo que en las escuelas single-sex y en especial en las de chicas se:

- Desarrollan unas actitudes más positivas hacia el mundo académico y unas más altas aspiraciones educativas;
- Crea un ambiente orientado hacia el orden, el control, la discipli-

na, a la realización de más deberes y disponibilidad de menos tiempo libre;

- Genera una más alta autoestima y autoconcepto; y se
- Desarrollan unas actitudes y visión menos estereotipada hacia el role sexual de los adultos.

2. ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE ESTOS HALLAZGOS

1) Factores explicativos de las diferencias

De los autores consultados ha sido Riordan (1999, 2001) quien mejor ha sistematizado en 12 puntos los aspectos fundamentales que proporcionan apoyo a la afirmación de que las escuelas de chicas pueden ser académicamente más efectivas que las escuelas mixtas de género. Viene a afirmar (Riordan, 1999; Salomone, 1999, 284) que los centros de chicas se caracterizan por:

- Una atenuación de la fuerza de los valores de la cultura joven;
- Un mayor grado de orden y control en los centros;
- Una provisión de modelos con un role más orientado al éxito;
- Una reducción de diferencias de sexo en el curriculum y en las oportunidades;
- Una reducción del sesgo o prejuicio sexual en la interacción estudiante-profesor;
- Una reducción de la conducta sexista en la interacción con los compañeros;
- La provisión de un más grande número de oportunidades de liderazgo;
- Requerir una elección orientada a lo académico entre padres y estudiante;
- Un menor tamaño de la clase;
- Una mejor organización del curriculum, esto es, un curriculum común y básico que potencia las materias académicas que cursan todos los alumnos;
- Una mejor organización de la escuela, consistente en unas relaciones positivas entre los maestros, padres y estudiantes, las cuales conducen a un valor compartido de la comunidad, que potencia lo académico y la igualdad; y
- Una mejor organización de la enseñanza, esto es, una enseñanza y aprendizaje activos y constructivistas.

En esencia, se vienen a resumir las diferencias entre los centros coeducati-

vos y separados en dos aspectos, que se extienden tanto a la cultura de aprendizaje de los estudiantes como a la cultura de enseñanza de los profesores. Bryk, Lee y Holland (1994, 239) lo apuntan claramente: “Parece más probable (...) que las escuelas de un solo sexo producen no solo ambientes positivos para el aprendizaje sino también ambientes positivos para la enseñanza”.

2) *Consecuencia: Escuelas separadas ¿vs/y? escuelas mixtas*

A partir de los hallazgos previamente recogidos, ¿qué decisión tomar a la hora de optar por una determinada forma organizativa según el sexo?; ¿puede razonablemente justificarse la imposición de una opción sobre otra, tal como en épocas pasadas ha ocurrido tanto en otros países como en el nuestro? Ya se ha visto más arriba que desde instancias políticas -nuestro país no es una excepción-, la disputa escuelas separadas por sexo/escuelas mixtas ha venido siendo una moneda de cambio, a partir de los cambios políticos con distinta orientación ideológica. Mi respuesta es claramente negativa: No se debe imponer una opción sobre otra. Ninguna de las opciones tiene carta de naturaleza.

En nuestro país hemos sido tan drásticos que, mientras en la legislación educativa de la preguerra civil se implantaba una determinada forma de organización tendente en unos casos hacia la indiferenciación y en otros a la diferenciación sexual, según la ideología en el poder, en la época posterior se prohibió progresivamente la existencia de centros mixtos, allí donde se pudo; pero en la legislación democrática de corte igualitario de los años '80 la presión se orientaba hacia la indiferenciación en forma de coeducación; incluso a muchos les pareció que obligaba a los centros no estatales a la implantación de centros coeducativos, si querían acogerse a beneficios económicos de concierto. A partir de las conclusiones de la investigación ninguna de las dos posturas se justifica por lo que respecta al rendimiento.

Pero si, además, se acude a las conclusiones obtenidas de la investigación sobre la influencia de estas formas de agrupamiento en otros resultados no cognitivos, la opción obligatoria de las escuelas coeducativas se puede sostener con menor rigor y fuerza (Cfr. Mael, 1998, 117-8).

Soy consciente de que ser partidario de las escuelas single sex o simplemente hablar de sus bondades, algunas de las cuales se han apuntado aquí, no entra dentro de lo políticamente correcto. Pero la investigación experimental no actúa bajo esos planteamientos y menos en sus conclusiones. Sería suficiente que de estas páginas naciese la idea de que existen unos centros, los single sex, que por ser tales, han generado ciertos beneficios, en especial a las mujeres, como para que se les prestara atención y coexistieran con los centros mixtos, que se encuentran dentro de las preferencias de la inmensa mayoría de la población española, tal como se ha documentado anteriormente.

Me he centrado en estas páginas especialmente a analizar el rendimiento

escolar. Curiosamente, del estudio de este tema he aprendido algo: Siempre he tenido la convicción de que las diferencias de sexo en rendimiento no justificaban razonablemente la educación separada por sexo; mas por otra parte, he llegado a la convicción de que las razones de la separación de la educación, lo mismo que las de la coeducación, especialmente en las edades correspondientes a la enseñanza secundaria, respondían a modelos o concepciones globales sobre el hombre y la mujer. Pues bien, una vez establecidas instituciones de educación separada y coeducativas, se ha visto que es especialmente el rendimiento el que se beneficia significativamente de la educación separada por sexos, en especial las chicas, aun incluso en las materias consideradas como masculinas.

Por tanto, las diferencias en rendimiento, que se constataban por el estudio de las diferencias ligadas al sexo, ya dejan de tener interés. Lo que especialmente interesa es que dos grupos, el de las chicas, sobre todo, y el de los chicos con mayor grado de duda, educados en instituciones separadas, se ven mejorados significativamente precisamente por eso, por aprender en instituciones separadas, independientemente de si aun así hay o no diferencias ligadas al sexo.

Dicho de otro modo, la separación de escuelas se ha de contemplar del mismo que se contempla un tratamiento educativo eficaz. En efecto, cuando en la investigación educativa se identifica un tratamiento educativo eficaz para un grupo, se recomienda implantarlo, especialmente cuando esas ventajas o ganancias gozan de dos cualidades necesarias para un agrupamiento, la direccionalidad y la estabilidad, es decir, si las diferencias van en una misma dirección y son estables a lo largo de la enseñanza secundaria y universitaria, tal como he tenido oportunidad de constatar.

Por tanto, es preciso abogar por políticas educativas consistentes no en que todas las escuelas del país sean de un solo sexo sino más bien por la identificación de vías de preservar las existentes y de ampliar su implantación en otros contextos donde no existen. Me parece a este respecto muy oportuna la reflexión que se hacen Bryk, Lee y Holland (1994, 241), cuando se preguntan si

“la educación secundaria en Estados Unidos se está enriqueciendo o empobreciendo por la gradual desaparición de las escuelas de un solo sexo”.

Se trata, pues, de hacer coexistentes ambos modelos de enseñanza y de aprendizaje, lo cual evidentemente enriquecerá a los educandos, tal como se acaba de constatar, y hará efectivo el derecho de elección de centro que el artículo 2.1 del Real Decreto 366/1997 de 14 de marzo reconoce:

“Los padres o tutores y, en su caso, los alumnos que hayan alcanzado su mayoría de edad, tienen derecho a elegir centro educativo”.

Así, pues, aunque el problema de la elección de la coeducación/enseñanza de un solo sexo es cuestión que desborda el ámbito de lo empírico, por ser un problema de tipo antropológico, cultural, religioso e ideológico, sin embargo, la investigación educativa ha venido a dar algo más de luz a la solución del problema y a dar criterios para que, quienes tienen el derecho a elegir el modelo de enseñanza de los estudiantes, puedan elegir el que ellos consideran que es el mejor para ellos.

Probablemente se haya de replantear el principio de que una forma necesaria, aunque no suficiente, de consecución de la igualdad para la mujer sea a través de la coeducación. Para Giner el objetivo krausista de la educación de la mujer y de su elevación social sólo podía conseguirse a través de la coeducación. En este contexto la escuela mixta había de comenzar en el parvulario, extendiéndose luego desde él a todos los grados superiores de la enseñanza. En esto las feministas europeas, y españolas, mantienen posiciones distintas de las de USA, por cuanto éstas andan tras la búsqueda de la propia identidad de la mujer y defienden posiciones en muchas ocasiones de separación de sexos en la educación. No es conveniente olvidar uno de los puntos de consenso de la mesa redonda de especialistas anteriormente aludida (AAUW, 1998), cuando concluía que ningún ambiente de aprendizaje, separado o coeducativo, proporciona una liberación segura del sexismo.

Igualmente, en la medida en que se vaya ganando la batalla contra las diferencias de sexo, sea el momento de plantear el problema de esta forma de agrupamiento desde otro punto de vista, el punto de vista de lo que de específico tiene la institución escolar, el aprendizaje (Cfr. Naval Durán y Altarejos Masota, 2000), y en este aspecto parece que la separación, bajo ciertas circunstancias, es preferible.

Por otra parte, si es verdad, como afirma Riordan (2001), que la educación single sex arroja resultados positivos en países con una baja implantación de tal sistema, aspecto éste que habría que justificar con mayor rigor, sin duda España es uno de esos países que reúne el perfil de país en el que la educación separada puede dar buenos resultados. Y si es igualmente verdad que la educación separada es especialmente recomendable en centros con alumnos de nivel social bajo y minorías desfavorecidas, sería de interés estudiar bajo qué condiciones la educación separada o conjunta es recomendable con alumnos de nivel sociocultural rico.

REFERENCIAS

1. BRYK, A.S., LEE, V.E. AND HOLLAND, P.B. (1994) *Catholic schools and the common good*. 2 edn, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
2. FRASER, B. J.; WALBERG, H.J.; WELCH, W.W.; HATTIE, J.A. (1987): Identifying the salient facets of a model of student learning: A synthesis of meta-analyses. En B. J. Fraser et al.: Syntheses of educational productivity research, *International Journal of Educational Research*, vol.11:2, cap. 4, pp. 187-212
3. HAAG, P. (2000) K-12 single-sex education: What does the research say? ERIC Digest. EDO-PS-00-9.
4. HOLLINGER, D.K. (1993) *Single-sex schooling: Perspectives from practice and research*. vol. I. U.S. Department of Education: Office of Educational Research and Improvement (OERI).
5. LEE, V. AND BRYK, A.S. (1986) Effects on single-sex Secondary Schools on student achievement and attitudes. *Journal of Educational Psychology* vol.78 (5):381-395.
6. LEE, V.E. AND BRYK, A.S. (1989) Effects of single-sex schools: Response to Marsh. *Journal of Educational Psychology*, 81 (4):647-650.
7. MAEL, F.A. (1998) Single-sex and coeducational schooling: Relationships to socioemotional and academic development. *Review of Educational Research*, vol. 68 (2):101-129.
8. ORDEN HOZ, A. (1998) *Diagnóstico del sistema educativo. La escuela secundaria obligatoria. 1997. Los resultados escolares (2)*. Madrid: Ministerio de Educación y Cultura. Instituto Nacional de Calidad y Evaluación.
9. PÉREZ-DÍAZ, V., RODRÍGUEZ, J.C. AND SÁNCHEZ FERRER, L. (2001) *La familia española ante la educación de sus hijos*. Barcelona: Fundación "la Caixa".
10. RIORDAN, C. (1990) *Girls and boys in School: Together or separate?* New York: Teachers College, Columbia University.
11. RIORDAN, C. (1999) *Comment by Cornelius Riordan*. En Salomone, R.C., (Ed.) *Bookings papers on Education Policy*.
12. RIORDAN, C. (2001) *The emergent problems of boys in school and the potential of single-sex schools for both boys and girls*. Ponencia presentada al III Symposium Internacional sobre La educación de mujeres y varones adolescentes en el Tercer Milenio. Entre el código genético y el código social, Madrid, 28 y 29 de septiembre, 49 págs.

13. SAN BALDOMERO UCAR, JOSÉ MANUEL (2000): *Krausismo*. En Micronet S.A.: Enciclopedia Universal Multimedia. 1999/2000
14. SALOMONE, R.C. (1999) Single-sex schooling: Law, policy, and research. *Brookings papers on education policy* 231-297.

PRINCIPALES MÉTODOS DE INDIVIDUALIZACIÓN DE LA ENSEÑANZA

Por MARÍA DE LOS ANGELES GONZÁLEZ GALÁN
UNED. Madrid

INTRODUCCIÓN: ¿QUÉ ENTENDEMOS POR SISTEMAS O MÉTODOS DE INDIVIDUALIZACIÓN DE LA ENSEÑANZA?

Good, en su *Dictionary of education*, define los “sistemas de instrucción” como el plan o estructura de una serie de elementos interrelacionados para conseguir un conjunto de objetivos instructivos.

Por otro lado define la “enseñanza individualizada” como aquel tipo de enseñanza que centra su atención en el alumno individualmente considerado.

Durante años los educadores han intentado encontrar medios para individualizar la enseñanza. Las prácticas de agrupamiento, los esquemas de alternativas, el trabajo por proyectos, el estudio independiente, los sistemas no graduados, los planes de progreso dual, los planes de progreso continuo y los sistemas de recuperación, todos han sido intentos para adaptarse a las diferencias del estudiante.

La conciencia de la necesidad de la individualización de la enseñanza era suficientemente fuerte al comenzar la segunda mitad del siglo XX, pero los intentos realizados hasta el momento habían tendido a individualizar sólo el ritmo de progreso, lo cual supone una pobre concepción de la individualización. Este intento de acomodar la enseñanza al sujeto del aprendizaje fallaba al enfrentarse con las diferencias básicas entre alumnos, diferencias en sus intereses, objetivos, necesidades personales, modos de pensar y aprender.

A partir de 1960 los pensadores de la educación ven la necesidad de adecuar la enseñanza a las diferencias individuales de los educandos. Los esfuerzos que se han hecho para lograr esta adaptación han incidido sobre cuatro aspectos del programa educativo:

1. la asignación de tareas diferenciadas en función de los intereses y capacidades del educando, a lo que se ha llamado “enriquecimiento”;

2. el ritmo de aprendizaje;
3. los medios y métodos empleados; y
4. los fines del programa educativo adecuándolos a los fines individuales del educando.

Por lo tanto, podríamos concluir que los sistemas o métodos individualizados de enseñanza son aquéllos que diseñan una serie de elementos instructivos adaptables o susceptibles de acomodarse a las características individuales de los alumnos, con el fin de conseguir un conjunto de objetivos de aprendizaje determinados previamente.

DESCRIPCIÓN DE LOS SISTEMAS DE INDIVIDUALIZACIÓN MÁS UTILIZADOS.

¿Cuáles son los sistemas de individualización más *conocidos* por aplicados? La síntesis de Willett, Yamashita y Anderson (1983) sobre los sistemas instructivos aplicados a la enseñanza de las ciencias, presenta la relación más completa sobre sistemas individualizados de enseñanza que he tenido oportunidad de consultar. Los clasifican de esta manera:

1. Audio-Tutorial
2. Vinculados al Ordenador, presentados en tres categorías:
 - 2.1. CAI: Enseñanza Asistida por Ordenador
 - 2.2. CMI: Enseñanza Administrada por Ordenador
 - 2.3. CSE: Experimentos Simulados por Ordenador
3. Contratos de Aprendizaje
4. Escuela Elemental Departamentalizada
5. Enseñanza Individualizada
6. Mastery Learning
7. Enseñanza Basada en los Media:
 - 7.1. Enseñanza por Film
 - 7.2. Enseñanza a través de TV
8. Sistema Personalizado de Enseñanza (PSI de Keller)
9. Enseñanza Programada:
 - 9.1. Enseñanza Programada Ramificada
 - 9.2. Enseñanza Programada Lineal
10. Estudio Autodirigido
11. Uso de Documentos-Fuente originales en la enseñanza de la ciencia
12. Enseñanza en Grupo.

Pasaremos a describirlos brevemente para detenernos, más tarde, en los más destacables.

1) **Sistema Audio-Tutorial:**

Autor: Samuel N. Postlethwait, biólogo y profesor de la Universidad de Purdue (USA), 1961. Descripción: Sistema de enseñanza multimedia al ritmo individual, que se compone de lecciones grabadas en cintas, con equipos de materiales instructivos y hojas para aprendizaje individual en cabinas de estudio.

2) **Sistema Vinculados al ordenador:**

Bajo las siglas EBO (Enseñanza Basada en el Ordenador) se contienen las siguientes funciones del ordenador en la enseñanza:

- 1.- Enseñanza interactiva (CAI: Computer Assisted Instruction).
- 2.- Apoyo a la enseñanza y el aprendizaje (CMI: Computer Managed Instruction).
- 3.- La simulación instructiva (CEI: Computer Enriched Instruction).

3) **Contratos de aprendizaje:**

Los contratos son establecidos entre un estudiante individual y el maestro, e incluye el contenido, actividades, plazos y métodos de evaluación. Los Contratos deberían tener generalmente un componente de Estudio Autodirigido u otras formas de Estudio Independiente.

4) **Escuela Elemental Departamentalizada:**

Se refiere a la enseñanza de las ciencias en la escuela elemental por un especialista y no por un maestro típicamente generalista. El especialista debería ordinariamente tener un alto grado de entrenamiento académico en el aspecto concreto de la enseñanza de las ciencias.

5) **Enseñanza Individualizada:**

Subsume varios sistemas descritos en otros lugares. Describiré únicamente dos de los más conocidos y desarrollados: Los proyectos IPI y PLAN.

El **Proyecto PLAN** (Program for Learning in Accordance with Needs: Programa de Enseñanza Adecuado a las Necesidades). Autor: John C. Flanagan. 1967. Implantado en cinco Estados de los EE.UU.

Elementos esenciales:

1. Lista completa de objetivos detallados para cada grado y materia.
2. Agrupación de los objetivos (una media de 5) en módulos de dos semanas de duración.
3. Organización de los materiales en unidades de aprendizaje alternativas.
4. Codificación de los módulos según varios criterios.

5. Registro de las características individuales relevantes.
6. Individualización de objetivos y contenidos
7. Individualización de métodos y materiales.
8. Evaluaciones a corto plazo (modulares) y de objetivos a largo plazo (comprensión lectora, actitudes y valores)
9. Orientación y planificación individuales.
10. Plan individualizado de entrenamiento y apoyo al profesorado.

El **Proyecto IPI** (Instrucción Prescrita Individualmente). Autores: Glaser, Bolvin y Lindvall. Universidad de Pittsburg. 1961. Finalidad: investigar la viabilidad de un sistema de enseñanza individualizada en una escuela completa.

Una prescripción es un plan de trabajo individualizado por estudiante y día.

Elementos esenciales:

1. Una enumeración ordenada de objetivos.
2. Diagnóstico detallado los alumnos y continua atención a su progreso.
3. “Prescripciones” escritas preparadas por el profesor diariamente, para cada alumno según sus necesidades e intereses,
4. El trabajo del maestro difiere de la concepción clásica de su actividad.
5. El alumno percibe que el aprendizaje es un proceso que depende de su propia participación e iniciativa.

6) ***Mastery Learning:***

Autor: B.S. Bloom. “Learning for Mastery”. 1968. Filosofía optimista que afirma que casi todos los alumnos son capaces de dominar una tarea de aprendizaje, a un nivel preespecificado, si se les da el tiempo y la ayuda que cada uno necesita.

Conjunto de ideas teóricas y prácticas sobre la enseñanza individualizada:

Proporcionar ayuda en cuanto surge la dificultad

Disponer del tiempo necesario para dominar un contenido

Criterios claros sobre lo que significa “dominar”

7) ***Enseñanza basada en los Media:***

Como su propio nombre indica, se trata de módulos instructivos impartidos a través de TV o películas, no como ayuda sino como soporte principal de la enseñanza.

8) ***Sistema Personalizado de Enseñanza (PSI o Plan Keller):***

Autor: Keller “Adiós, profesor...”(1968). Universidad de Brasilia, 1962. Se estrenó en un pequeño curso de laboratorio en la Universidad de Columbia en el invierno de 1963. Aunque su aparición es simultánea al Mastery Learning,

algunos autores (Anderson y Block,1985) lo sitúan dentro de esta corriente por compartir la misma filosofía aunque en la práctica se dirija a alumnos de enseñanza secundaria o universitaria y con procedimientos algo diferentes, como después veremos. Los elementos más característicos del PSI, que le diferencian de la Enseñanza Convencional (EC) son:

1. Avance al propio ritmo.
2. Perfección de la unidad para avanzar
3. Lecciones y demostraciones como vehículo de motivación.
4. Acento en la palabra escrita como vehículo de comunicación entre profesor y alumno.
5. Utilización de tutores.

9) ***Enseñanza Programada:***

Autor: Skinner “La ciencia de aprender y el arte de enseñar”.1954. La EP aporta una contribución fundamental a la metodología de enseñanza. Demuestra la necesidad de un método sistemático. El elemento esencial es el programa.

Un programa consiste en dividir la materia en unidades elementales, articuladas en un orden de presentación eficaz en función de su progresiva dificultad y proporcionar feedback inmediato y punto por punto de lo adquirido. El programa se adapta al ritmo del alumno y requiere la participación activa del mismo. Eraut (1985) cita como elementos básicos de la Enseñanza Programada los siguientes:

1. La presentación de la materia en breves pasos;
2. La revisión de las respuestas hasta que la proporción de error sea baja;
3. La respuesta observable del estudiante;
4. El proporcionar inmediato feedback y
5. El ritmo individual de trabajo.

10) ***Estudio Autodirigido:***

Esta estrategia ordinariamente incluye los elementos descritos como “Contratos de Aprendizaje”, siendo los estudiantes principalmente responsables de la “dirección” de su propio estudio. Sin embargo, en los estudios revisados, los estudiantes fueron en cierto grado restringidos en su “auto- dirección”. Ellos deben elegir el orden en que estudien varias unidades y, a veces, los métodos de estudio y evaluación de las unidades, aunque es improbable que tengan carta blanca.

11) Documentos-Fuente:

Este sistema de enseñanza se basa principalmente en el uso de libros, documentos, escritos, científicos originales seleccionados, con preferencia a los libros escolares de texto. Un curso basado en el uso de escritos-fuente implica a los estudiantes en el hallazgo, lectura e interpretación de estos documentos originales con o sin la orientación del profesor.

12) Enseñanza en Grupo (Team Teaching):

Tipo de organización instructiva que implica al personal de enseñanza y a los estudiantes a ellos asignados, en el cual dos o más maestros tienen responsabilidad del mismo grupo de estudiantes para toda, o una parte significativa de la enseñanza.

Pero, ¿cuáles de los métodos de individualización que hemos descrito han sido más eficaces?. No cualquier sistema instructivo o modelo es igualmente valioso; hay unos que lo son más que otros.

¿CÓMO PODEMOS CLASIFICARLOS?

Enumerar los diversos sistemas tiene lógico interés, pero de mayor utilidad, y no sólo intelectual, es el clasificarlos. ¿Puede ponerse orden en estos sistemas en ocasiones tan dispares? A nuestro juicio, sí. Esto es lo que pretendemos a continuación.

De las distintas clasificaciones consultadas nos hemos decantado por la de Romiszowski (1978), por ser la que utiliza, a nuestro juicio, criterios más significativos. En efecto, este autor recurre a dos criterios que se combinan en un cuadro de doble entrada: por una parte, la fuente o filosofía principal en la que se apoya el control del curso y, por otra, los principales medios instructivos. (El cuadro lo refiere a los sistemas que se utilizan en matemáticas, pero bien puede generalizarse a otros campos).

Los sistemas que hemos descrito con mayor detalle anteriormente, están situados en el cuadro, con la excepción del Aprendizaje para el Dominio o Learning for Mastery (LFM). Así podemos encontrar en él la Enseñanza Programada (PI), la Enseñanza Prescrita Individualmente (IPI) y el Plan de Aprendizaje de Acuerdo a las Necesidades (PLAN), el Sistema Audio-Tutorial, el Sistema Personalizado de Enseñanza (PSI) y las distintas modalidades de uso del ordenador, que hemos denominado Enseñanza Basada en el Ordenador (EBO), como término genérico que las engloba a todas.

Por lo que respecta al primer criterio, el autor establece tres niveles en la fuente del control del curso:

1. El sistema está dirigido por el maestro y por tanto la filosofía es *prescriptiva*;

2. El sistema está basado en la elección del estudiante y en la orientación del profesor y por tanto, en esencia, es una filosofía de *dirección por el estudiante*; y
3. El sistema se basa en las estrategias adaptativas en respuesta a las interacciones estudiante-sistema, que es una filosofía *cibernética*.

La clasificación del otro criterio es mucho más simple. Los principales *medios instructivos* pueden ser:

1. El material *impreso*;
2. El material que recurre a muchos sentidos; y
3. El material que se apoya en el *ordenador*.

Del encuentro de esos dos criterios con sus tres categorías surgen nueve casillas dentro de las cuales se van situando los distintos sistemas individualizados.

Los círculos y óvalos no están dibujados a una escala, sino simplemente indican de forma aproximada el lugar en que se sitúan los sistemas descritos en la clasificación sugerida.

Del cuadro quiero entresacar estas observaciones:

- Los sistemas de mayor relieve, por su conocimiento, eficacia y estudios a que han dado lugar, son de tipo prescriptivo;
- Mientras que los sistemas de tipo prescriptivo fundamentalmente surgen en el ámbito americano (USA), los basados en la dirección por el estudiante han sido desarrollados en el entorno europeo; y
- Las modalidades con ordenador se sitúan en los tres tipos de control.

Hemos podido constatar que de igual modo que el grupo experimental sufre modificaciones, también las sufre el grupo de control, que de ordinario es la Enseñanza Convencional. En efecto, ésta toma en ocasiones elementos del grupo experimental, con lo cual algunas veces las realidades que se esconden detrás de las siglas son muy diversas y, en último término, confunden la toma de decisiones para la mejora de la práctica educativa. Una vez más se impone lo que debe ser práctica normal en toda investigación: definir los tratamientos del grupo de control del mismo modo que los del grupo experimental.

Clasificación de los sistemas de individualización según la filosofía básica del control del sistema y el principal medio de enseñanza utilizado
--

Filosofía básica sobre el control	Principal medio de enseñanza:		
	Impreso	Multisensorial	Ordenador
Prescriptivo	EP -Lin -Ram PSI IPI	Unión CMI + PLAN Audio-Tutorial	CAI Ejercitación +práctica CAI Modo tutorial
Dirigido por el estudiante	IMU Info MAP	KENT FIFE Laps	
Cibernético	Texto Estruct Comen Texto	Simulaciones y juegos	

Tomado de Romiszowski (1978)

Otro criterio que puede tener cierta utilidad es el de clasificar los sistemas según el *nivel de escolaridad* en que se ubican. Siguiendo el criterio de las síntesis cuantitativas, al menos hasta donde llega mi información, los niveles predominantes en donde se sitúan los distintos sistemas son los siguientes:

La Enseñanza Programada se sitúa en los niveles de escolaridad primario, secundario y universitario.

El Plan Keller (PSI) se sitúa fundacionalmente en la enseñanza universitaria (J.Kulik, Kulik y Cohen, 1979; C.Kulik, Kulik y Bangert-Drowns, 1990), si bien en otros estudios no se le sitúa con claridad (Guskey y Pigott, 1988), aunque se le supone en la universidad. En un meta-análisis se le incluye como un paquete junto con IPI y PLAN, dentro de los grados 1-12, es decir, fuera de la universidad (Bangert, Kulik y Kulik, 1983). Esto, a nuestro entender, es una anécdota. El PSI debe ser situado en la Universidad, sin

lugar a dudas, aunque haya alguna excepción, en los últimos cursos de la enseñanza secundaria. Dentro de la universidad queda situado también el sistema A-T (J.Kulik, Kulik y Cohen, 1979).

El LFM de Bloom y seguidores se sitúa preferentemente en la enseñanza no universitaria (Guskey y Pigott, 1988), pero C.Kulik, Kulik y Bangert-Drowns (1990) incluyen en su síntesis nada menos que 19 estudios en la universidad. Los niveles ordinarios son la enseñanza elemental, sobre todo, y la secundaria.

Finalmente, IPI y PLAN se sitúan en los niveles elemental y secundario (Horak, 1981; Bangert, Kulik y Kulik, 1983) siendo una anécdota el que la primera síntesis incluye un estudio (no se dice si es de IPI o de PLAN) en el nivel de la educación pre- escolar (K).

La Enseñanza Basada en el Ordenador en sus diversas modalidades, se sitúa en los cuatro niveles básicos del sistema educativo (primario, secundario, universitario y de adultos), según se recoge en el estudio de López López (1990), que reanaliza cuatro meta-análisis situados en los cuatro niveles

Clasificación de los sistemas de individualización según el nivel de escolaridad en que se ubican.			
Primaria	Secundaria	Universitaria	Adultos
	Plan Keller	Plan Keller	
		A - T	
Mastery-Learning	Mastery-Learning	Mastery-Learning ¿?	
IPI	IPI		
PLAN	PLAN		
EBO	EBO	EBO	EBO

MÉTODOS DE INDIVIDUALIZACIÓN MÁS DESTACABLES

Como anunciábamos al comienzo, nos detendremos brevemente en tres de los sistemas más destacables.

El criterio de la *destacabilidad* ha sido doble: 1) por su impacto intrínseco y su influencia en otros métodos y sistemas y 2) por la frecuencia de uso. Según estos criterios se han seleccionado estos tres:

1. La Enseñanza Programada

2. El Sistema Personalizado de Instrucción-PSI
3. El Learning for Mastery-LFM o Aprendizaje para el Dominio

1. La Enseñanza Programada-EP

En la descripción de la Enseñanza Programada seguiremos el artículo fundacional de Skinner (1954), cuya referencia es la siguiente: Skinner, B.F. (1954): *The science of learning and the art of teaching*, *Harvard Educational Review*, 24(7) 86-97.

En este artículo, “La ciencia de aprender y el arte de enseñar”, Skinner procede del siguiente modo:

1. Expone sus descubrimientos sobre la teoría del aprendizaje: la ley del efecto y la técnica del refuerzo. Ambos principios los aplicó directamente a la Enseñanza Programada.
2. Critica la enseñanza convencional vigente y los resultados a los que aboca: el refuerzo aversivo, la frecuente ausencia de cualquier tipo de refuerzo, el largo tiempo que transcurre entre la respuesta del alumno y el refuerzo que puede suponer el juicio de la maestra y, finalmente, se lamenta de que la práctica de la enseñanza no incorpore los adelantos del conocimiento de los procesos de aprendizaje. El resultado de esta enseñanza es la incompetencia de los alumnos, el sentimiento de ansiedad, culpa o temor y la ineficacia de la enseñanza.
3. Sienta los principios en que se apoya la mejora de la enseñanza: **el refuerzo automático e inmediato** a cada paso y la **división de la materia en pasos muy pequeños** para que los refuerzos incidan sobre la conducta deseada.

Propone una ayuda instrumental necesaria: las Máquinas de enseñar.

De los principios de la teoría del aprendizaje plasmados en este artículo, son deudores, en mayor o menor medida, los diferentes sistemas que han pretendido individualizar la enseñanza. La E.P. aporta una contribución fundamental a la metodología de la enseñanza: demuestra la necesidad de un método sistemático.

1. El Plan Keller (PSI)

La concepción original del *Sistema Personalizado de Instrucción (PSI)* o *Plan Keller* se contiene en el trabajo de Keller (1968) titulado “*Adiós, profesor...*”.

Estos elementos, en la concepción de Keller, son considerados esenciales para individualizar el proceso de enseñanza y por tanto fomentar el aprendizaje:

- *Avance en el curso reglado al propio ritmo*
- *División de la materia del curso en Unidades o bloques de aprendizaje*
- *Existencia de una Guía de Estudio*
- *Organización del Curso aparentemente desorganizada*
- *Realización de evaluación formativa*
- *Evaluación formativa frecuente*
- *Existencia de feedback del tipo de explicación*
- *Sentido motivador, no informativo, de las lecciones y demostraciones*
- *Personal no convencional en el curso*
- *Existencia de enseñanza o proceso correctivos*
- *Existencia de evaluación sumativa*
- *Preocupación por la integración de los saberes*

¿Cuál es el futuro del *Plan Keller*? Fletcher cita al propio Keller (1985), quien se pregunta sobre el futuro de su *Plan*, mostrándose pesimista y citando como especialmente problemáticas estas dos cuestiones:

- 1) Es mucho el tiempo que el profesor necesita para preparar cursos bajo el diseño *PSI*.
- 2) Ausencia general de apoyo por parte de los administradores de la Universidad.

A ellas añadiríamos una tercera cuando el sistema se programa al ritmo del alumno:

- 3) Muchos autores dicen que el *PSI*, como otros muchos sistemas individualizados de enseñanza, provoca en el alumno una impresión de soledad y abandono, que no existe en la enseñanza presencial en grupo. Para solucionar este inconveniente se han producido programas según el modelo-*PSI* con formato en grupo y al ritmo del profesor.

3. *El Learning for Mastery (LFM)*

Como ya dijimos al principio, el *mastery learning* como idea o sistema de creencias, es antiguo. La idea fue periódicamente introducida en las escuelas durante siglos y constantemente se desvanecía debido a la ausencia de un práctico sustrato tecnológico. Fue Bloom el primero que proporcionó las bases teóricas y prácticas para dicha tecnología.

La contribución teórica de Bloom a la evolución del *mastery learning* fue transformar el modelo conceptual de aprendizaje escolar desarrollado por

Carroll en un modelo práctico de trabajo para el dominio del aprendizaje. El modelo de Carroll contiene tres proposiciones:

- a) la aptitud del estudiante para una materia determinada se podría definir en términos de la cantidad de tiempo que él o ella necesita para aprender esa materia a un nivel determinado, más bien que el nivel que se podría alcanzar en esa materia con una cantidad de tiempo determinada. Es decir, la aptitud se podría contemplar como un índice de proporción de aprendizaje, más que como un nivel de aprendizaje.
- b) El grado de aprendizaje de cualquier estudiante en un entorno escolar se establece según una relación simple entre el tiempo dedicado al aprendizaje y el tiempo necesitado para aprender. Así que, si a un estudiante se le permite utilizar el tiempo suficiente para aprender una materia dada, a un nivel preespecificado, y él o ella dedica el tiempo necesario para aprenderla, el estudiante probablemente aprenderá esa materia al nivel preespecificado.
- c) En una situación de aprendizaje escolar el tiempo dedicado y el tiempo necesitado, se determinará por ciertas características instructivas y personales. Las dos principales son: La oportunidad de aprendizaje del estudiante (cantidad de tiempo de clase dedicado al aprendizaje de la materia) y la calidad de la enseñanza (que es el grado en que la presentación, la explicación y la ordenación de los elementos de la materia son óptimos para el estudiante). Además de la aptitud, las características personales más relevantes son la capacidad del estudiante para entender la enseñanza y la perseverancia.

Bloom sintetizó estas tres proposiciones de la siguiente forma:

Si la aptitud es un predictor de la proporción más que del nivel de aprendizaje, sería posible fijar el grado de aprendizaje esperado por el estudiante en un determinado nivel de dominio y manipular sistemáticamente las variables instructivas más relevantes del modelo de Carroll, de tal modo que todos, o casi todos, los estudiantes alcancen dicho dominio.

Es decir, si los estudiantes se distribuyesen normalmente con respecto a su capacidad para una materia y se les diera una enseñanza uniforme en calidad y en tiempo, el rendimiento al final de la materia se distribuiría normalmente. La correlación entre capacidad y rendimiento sería alta. Pero, si siendo igual la primera premisa, cada uno recibiese la óptima calidad de

enseñanza y un tiempo de aprendizaje adecuado a sus necesidades sería lógico esperar que la gran mayoría de los estudiantes alcanzase el dominio requerido. Sería muy pequeña o nula la correlación entre capacidad y rendimiento.

La contribución de Bloom fue destacar una estrategia de enseñanza en el aula, que variara sistemáticamente si fuera necesario, el cómo y cuánto cada estudiante haya de ser enseñado.

Anderson y Block (1985), describen el *mastery learning* definiendo las cuatro tareas fundamentales del método y las subtareas correspondientes a cada una de ellas:

I. DEFINICION DE DOMINIO

Consiste en la especificación de los resultados esperados a corto y largo plazo, de los resultados abstractos o metas y en llevar a cabo las representaciones concretas de estas metas (pruebas y niveles de ejecución aceptables en los mismos).

La **función** que cumple es la de comunicar las expectativas de aprendizaje del estudiante a ellos mismos, a los profesores, a los administradores y a los padres.

Subtareas:

1. Identificar los objetivos generales o resultados más importantes del curso;
2. Preparar la prueba sumativa en función de los objetivos;
3. Fijar el standard de la prueba sumativa, alcanzado el cual, se considera dominado el curso;
4. Dividir el curso en unidades de aprendizaje;
5. Definir los objetivos específicos para cada unidad;
6. Secuenciar u ordenar las unidades;
7. Decidir qué es lo que constituirá el dominio de cada unidad;
8. Diseñar (redactar) los tests formativos de cada unidad;
9. Determinar los niveles de realización en dominio de cada unidad.

II. PLANIFICACION PARA EL DOMINIO

Consiste en diseñar planes para ayudar al alumno a conseguir los objetivos de cada unidad. La **función** que desempeña esta tarea es la de permitir a los profesores el ser previsoires, anticipar problemas y buscar soluciones a situaciones antes de que surjan.

Subtareas:

1. Diseñar el Plan Instructivo Original;
2. Preparar el material adecuado a cada objetivo y apropiado a la mayoría de los alumnos;
3. Preparar las actividades que comprometan a la mayoría de los alumnos en el aprendizaje;
4. Preparar los correctivos o actividades correctivas para los alumnos no dominadores derivadas de la información obtenida por los tests formativos;
5. Planificar el trabajo de los alumnos dominadores, mientras se lleva a cabo la aplicación de correctivos;
6. Planificar el tiempo de enseñanza original, de correctivos y de medida de los resultados de aprendizaje.

III. ENSEÑANZA PARA EL DOMINIO

Consiste más en gestionar el aprendizaje que en dirigir a los alumnos. La **función** que desempeña esta tarea consiste en que el profesor especifica lo que va a aprenderse, motiva a los alumnos para aprenderlo, ofrece los materiales instructivos, los administra en una porción deseable para cada alumno, controla el proceso de cada uno, diagnostica dificultades, aplica correctivos, alaba y alienta las buenas actuaciones y hace ejercicios para fijar el aprendizaje.

Subtareas:

1. Orientar a los alumnos sobre expectativas, procedimientos, evaluación formativa y sumativa;
2. Enseñar cada unidad según el Plan Instructivo Original;
3. Aplicar el test formativo antes de iniciar la siguiente unidad;
4. Identificar en base a los resultados en el test formativo quiénes son alumnos dominadores y cuáles no dominadores;
5. Aplicar la enseñanza correctiva a los no dominadores y presentar opciones a los dominadores;
6. Anunciar la fecha de inicio de la siguiente unidad.

IV. EVALUACION DEL DOMINIO

Consiste en determinar qué alumnos han dominado la materia y cuáles no, de tal modo que quienes alcanzan o superan el standard prefijado se considera que dominan la materia del curso. La **función** que desempeña esta tarea consiste en recompensar a los estudiantes por la consecución de los objetivos

más relevantes del curso. Se ha de buscar que el alumno compita consigo mismo y no con los demás.

Subtareas:

1. Administrar el test sumativo;
2. Asignar calificaciones.

ELEMENTOS COMUNES A LA MAYORÍA DE LOS MÉTODOS DE INDIVIDUALIZACIÓN

A la vista de estos datos descriptivos de los sistemas de individualización se pueden señalar, a título de resumen, los *elementos comunes* a la mayor parte de ellos:

- 1) Una redefinición del tiempo escolar
- 2) Curricula bien definidos, estructurados, y secuenciados
- 3) Procedimientos para evaluar la madurez del estudiante, sus necesidades, características y realizaciones.
- 4) La disponibilidad de variedad de materiales instructivos y otros recursos para alcanzar el deseado dominio.
- 5) Planes de lección individual para cada estudiante
- 6) Estrategias de feedback
- 7) La reorganización del ambiente escolar para permitir una mayor flexibilidad

Elementos significativos de los métodos

Antes de destacar cuáles son los elementos de estos métodos que guardan una mayor relación con el rendimiento de los alumnos, es conveniente conocer cuáles de los métodos de individualización que hemos descrito han sido más eficaces. No cualquier sistema instructivo o modelo es igualmente valioso; hay unos que lo son más que otros. Entendemos por eficacia una elevación del rendimiento académico al compararlo con el rendimiento obtenido por alumnos que han seguido una enseñanza convencional.

Spencer (1996: Lara Ros, 1998, 94) efectúa un estudio comparado sobre los efectos de varios modelos y métodos de enseñanza. Incluyen la siguiente tabla (modificada) distribuida por niveles de magnitud del efecto (ME), la cual es suficientemente elocuente para los fines del presente discurso:

<u>NIVEL DEL EFECTO</u>		<u>ME</u>
<i>Pequeño (< 0.35)</i>	Enseñanza Programada (EP) (Secundaria)	0.08
	Enseñanza basada en la imagen	0.15
	Enseñanza Programada (EP) (College)	0.24
	Sistema Audio-Tutorial (AT)	0.25
	Enseñanza basada en el ordenador (College)	0.25
	Homework-Deberes en el hogar	0.28
	Enseñanza basada en el ordenador (Secundaria)	0.32
<i>Moderado (0.35-0.69)</i>	Tutoría	0.40
	Video	0.41
	Simulaciones del ordenador	0.49
	PSI	0.58
<i>Grande (>0.69)</i>	LFM y PSI (en retención en los tests)	0.70
	Homework (calificado)	0.79
	LFM	0.80

Finalmente, Sipe y Curlette (1997, 640), al realizar una meta-síntesis de los efectos relacionados con el rendimiento educativo, presentan en el capítulo 5 los resultados sustantivos de los meta-análisis y distinguen entre las cinco intervenciones curriculares con magnitudes del efecto ME más altas y las cinco más bajas. Entre las más altas citan éstas:

<u>Intervención curricular</u>	<u>Número de estudios primarios</u>	<u>ME</u>
Enseñanza del vocabulario	52	1.147
Enseñanza acelerada	13	0.880
Mastery learning	25	0.821
Enseñanza directa	19	0.820
Toma de notas (apuntes)	21	0.710

Por tanto, **los modelos y sistemas orientados al dominio son los que promueven un rendimiento más alto** (y otras variables). El Mastery Learning y el PSI de Keller son globalmente efectivos (Kulik, 1995).

Sin embargo, el papel fundamental que les ha sido asignado a los sistemas orientados al dominio es el de ser inspiradores de las condiciones, elementos o estrategias de individualización educativa, algunas de las cuales -las más significativas- son eficaces en términos de rendimiento y permiten insertarse en cualquier contexto instructivo.

A continuación presentamos las que a la luz de la investigación han dado mejores resultados:

Elementos del M-L

Refuerzo.
Feed-back/ recuperación.
Mucha supervisión.
Dirección.
Estructura hacia la meta.
Interacción con el profesor.
Tutoría.
Deberes en el hogar.
Metodologías M-L.

Elementos del PSI

Exigencia de dominio.
Reducido tamaño de la unidad, pero no excesivamente pequeño.
Feedback frecuente e inmediato.
Provisión de revisión de las unidades (repaso).
Ritmo del profesor mejor que al del alumno.
Aplicarlo a materias “blandas” Cc. Sociales.
Pruebas criteriales mejor que pruebas standarizadas.
Coherencia interna (Objetivos, contenidos y evaluación).

BIBLIOGRAFÍA

- ANDERSON, L.W. Y BLOCK, J.H. (1985): “Mastery learning model of teaching and learning”: En T. HUSEN y T.N. POSTLETHWAITE (eds.): *The International Encyclopedia of Education*, Oxford, Pergamon.
- BANGERT, R.L., KULIK, J. A. y KULIK, C. L.(1983): “Individualized systems of instruction in secondary schools”. *Review of Educational Research*, vol.53,2: 143-158.
- BLOOM, B.S. (1968): “Learning for Mastery”. *UCLA.CSEIP Evaluation Comment, 1,2:1-12*. Existe una traducción al español: *Mastery Learning*. En J.H. Block et al (1979): *Cómo aprender para lograr el dominio de lo aprendido (Mastery Learning)*, El Ateneo, Buenos Aires, 2ª ed., pp.46-63.
- ERAUT, M. (1985): “Programmed learning”. En T. HUSEN y T.N. POSTLETHWAITE (eds.): *The International Encyclopedia of Education*, Oxford, Pergamon.
- GUSKEY, T. R. y PIGOTT, T.D. (1988): “Research on group-based Mastery Learning Programs: A meta-analysis”. *The Journal of Educational Research*, 81,4 (march-april): 197-216.
- GOOD, C.V. (1973): *Dictionary of Education*: McGraw-Hill, New York.
- HORAK, V. M. (1981): “A meta-analysis of research findings on individualized

- Instruction in Mathematics". *Journal of Educational Research*, vol. 74:4, march/april, 249-253.
- KELLER, F.S. (1968): "Goodbye, teacher..." *Journal of Applied Behavioral Analysis*, 1: 78-89
- KULIK, J. A., KULIK, C. L. Y COHEN, P.A. (1979): "A meta-analysis of outcome studies of Keller's Personalized System of Instruction". *American Psychologist (APA)*, 34:4, april, 307-318.
- KULIK, J. A. (1985): "Keller Plan: A personalized system of instruction".: En T. HUSEN y T.N. POSTLETHWAITE (eds.): *The International Encyclopedia of Education*, Oxford, Pergamon, pgs. 2798-2803.
- KULIK, J. A., KULIK, C. L. Y BANGERT-DROWNS, R.L. (1990): "Is there better evidence on Mastery learning? A response to Slavin" *Review of Educational Research*, vol.60:2, 303-306.
- LÓPEZ LÓPEZ, E. (1990): "Efecto diferencial de la Enseñanza Asistida por Ordenador". *Revista Complutense de Educación*, vol.1:2, 311-324.
- POSTLETHWAIT S.N., NOVAK J.D., MURRAY H. (1964): *An Integrated experience Approach to Learning with an Emphasis on Independent Study*. Burgess, Minneapolis, Minnesota.
- ROMISZOWSKI, A. J. (1978): "Some trends in the individualization of instruction". En A. HOWE y A. J. ROMISZOWSKI (eds.), *International Yearbook of Educational and Instructional Technology 1978-79*. (pp.44-58). Kogan Page (London) y Nichols Publishing Co. (New York).
- SKINNER, B.F.(1954): "The science of learning and the art of teaching" *Harvard Educational Review*, vol 24,2, 86-97. En B.F. Skinner (1970): *Tecnología de la enseñanza*, Labor, Barcelona, pp. 25-42
- SIPE, T. A. y CURLETTE, W. L. (1997): "A meta-Synthesis of factors related to educational achievement: A methodological approach to summarizing and synthesizing meta-analysis", *International Journal of Educational Research*, vol. 25:7, 583-698.
- SPENCER, K. (1996): *Media and Technology in Education. Raising Academic Standards*.(First ed.). Liverpool: Manutius Press.
- WILLET, J.B., YAMASHITA, J.J.M. Y ANDERSON, R.D. (1983): "A meta-analysis of instructional systems applied in science teaching". *Journal of Research in Science Teaching*, 20:405-417.

LA ATENCIÓN A LOS ALUMNOS CON NECESIDADES EDUCATIVAS ESPECIALES

Por CARMEN GARCÍA PASTOR
Universidad de Sevilla

INTRODUCCIÓN

Nos proponemos plantear el tema partiendo, en primer lugar, de la reconsideración de las necesidades educativas especiales; sobre todo en lo que se refiere a su asimilación con un modelo de respuesta individualizada centrado en la discapacidad. Señalaremos los argumentos en contra de estas tendencias que han dominado la tradición de la educación especial, para presentar la posibilidad de adoptar nuevas perspectivas desde las que sea posible trabajar en las clases teniendo en cuenta la diversidad del alumnado. En segundo lugar, partimos, también, de la consideración de que es la propia organización escolar la que ha propiciado una progresiva homogeneización de los grupos de alumnos en las escuelas graduadas, atendiendo a determinados criterios de eficacia – a pesar de que éstos hayan sido continuamente cuestionados por la investigación sobre enseñanza. La idea de que es más eficaz la enseñanza en grupos homogéneos ha prevalecido al asociarse a determinadas ideas sobre la enseñanza y el aprendizaje, a una determinada concepción de las diferencias individuales y, sobre todo, a una determinada concepción de la adaptación de la enseñanza a las diferencias individuales a través de la individualización.

La experiencia práctica, por el contrario y como señalaba Stenhouse (1997), indica que *es mejor recibir la enseñanza en grupo que de forma aislada, y que es preferible enseñar a un grupo que a un individuo solo. La calidad de la relación entre un profesor y un alumno individual depende de la calidad de la relación entre ese profesor y su clase* (p.36). El autor achaca la dominancia de lo individual a la importancia que de antiguo se concedía al preceptor privado y, mas recientemente a la influencia de la psicología en el pensamiento pedagógico. Por su parte, refiriéndose al contexto estadounidense, Goodman (2002) entiende que esta predominancia es un reflejo del individualismo que caracteriza esta sociedad, considerando que *el indivi-*

dualismo se refleja en la escuela primaria a través de su estructura organizativa y a través de los contenidos y las formas del currículo (47), llegando a afirmar que casi sin excepción, las escuelas de primaria asumen que el aprendizaje es una experiencia individual. Se entiende así, desde su punto de vista, que la enseñanza individualizada sea un objetivo educativo muy popular que tal y como se practica en la mayoría de las escuelas, responde a un diseño didáctico que separa el aprendizaje de cada niño o niña del de sus compañero/as de clase, centrándose en los logros particulares del contenido curricular estándar.

Sirva lo anterior para hacer dos consideraciones. La primera de ella se refiere al hecho de cómo a pesar de pertenecer nuestro contexto a una cultura muy diferente a la estadounidense, hemos importado en nuestras escuelas esta forma de diseño didáctico desde la Ley del 70. La segunda se refiere a la estandarización del currículo, que se facilita al instaurarse la organización de la educación básica por cursos e incorporarse los libros de texto, que introduce el sistema de fichas, característico de esta orientación individualizada. Hecha estas consideraciones podemos entender que en nuestras escuelas, a imagen y semejanza de lo que ocurre en aquél alejado contexto, empieza a ser evidente que no todos los niños pueden seguir la misma propuesta curricular, que el ritmo impuesto para todos resulta imposible para alguno/as, que se van quedando descolgados de sus cursos y compañeros. Al tiempo que el aprendizaje en estas condiciones fomenta un ambiente de competitividad.

Todo ello contribuye a caracterizar los fracasos escolares de un modo muy diferente a como se hacía en épocas anteriores, los exámenes continuos, a los desde entonces llamamos evaluaciones, evidencian con facilidad las carencias de determinados alumnos y alumnas que, no obstante, se siguen refiriendo a deficiencias en las *habilidades académicas básicas*. Se omite de la evaluación al propio sistema instaurado y se desconsidera hecho de que un contenido curricular ahora fragmentado en asignaturas que, incluso, imparten distintos profesores en los cursos superiores, pueda haber restado significado a bloques de contenido que se enseñan sin conexión entre ellos. En los inicios de los 80 se considera que el fracaso escolar, en nuestro país, asciende a un 30% y se convierte en un reto de la política educativa hacer que disminuya.

Si definimos en este contexto el concepto de necesidad educativa especial como aquella necesidad que presentan algunos alumnos o alumnas para adaptarse al currículo ordinario, entenderemos que más que un modo de reorganizar la educación especial, estamos ante la adopción de una estrategia política de envergadura para afrontar el fracaso escolar. Porque, efectivamente, como señalara el Informe Warnock de 1978, esta falta de adaptación no tiene por qué aludir a deficiencias, cualquier niño a lo largo de su escolaridad puede presentar una necesidad educativa especial. Así considerado, el término en Inglaterra podía incluir a uno de cada cinco, es decir a un 20% del

alumnado, para el que habría que organizar unos servicios de apoyo especializados. Planteado en estos términos era fácil que el profesorado entendiera que uno de cada cinco alumno/as de su clase necesitara una ayuda especializada que el o ella no podía prestarle.

Sólo así podemos entender que este concepto que se considera central en la puesta en marcha de planes de integración escolar, genere un incremento de personal especializado dentro del sistema escolar. No sólo esto, sino que al tener que responderse a esta estrategia dentro de los márgenes posible de la financiación prevista, se incrementará la necesidad de establecer diagnósticos para seleccionar al alumnado que *verdaderamente* lo necesita, lo que nos remite a diagnósticos bastante tradicionales que evidencien deficiencias o discapacidades, más que a las recomendaciones de señalar *la descripción detallada de lo que el niño necesita*. Se perpetúa así la idea de que el alumno o la alumna que no aprende es que le pasa algo, porque si verdaderamente se hubiesen tenido que describir las necesidades de la mayoría de los niños hubiésemos llegado a la conclusión de que necesitaban una escuela mejor.

Esta es en síntesis la tesis que vamos a defender, tratando de desmitificar el significado de las *necesidades educativas especiales*.

1. ALGUNAS CRÍTICAS AL CONCEPTO DE NECESIDADES EDUCATIVAS ESPECIALES

Nos parece que en el momento actual resulta más conveniente revisar las aportaciones críticas realizadas a este concepto que dar por sentada la visión oficial al uso del mismo. Generar debate más que conformidad en unos momentos en que se está gestando una Ley sobre la Calidad de Enseñanza. Para ello aludiremos a lo dicho por algunos autores que han considerado las implicaciones de la aplicación de esta política en el contexto británico.

Para Fulcher (1989), el Informe Warnock y la ley inglesa del 81, que organizan la educación especial tomando como base el concepto de necesidades educativas especiales, son reveladores de políticas equívocas a la hora de promover la integración. Son políticamente conservadores, en el sentido de haber fomentado el profesionalismo, en un discurso que se enraiza en la visión médica de la discapacidad. En este sentido son muchos los autores que creen que la noción de *necesidad educativa especial* camufla meramente esto, convirtiéndose en un neologismo profesional, un nuevo tecnicismo para la discapacidad. Barton (1988:5) señala algunos de los aspectos a los que estas críticas se han referido:

El concepto de *necesidad especial* es una *mitificación* que distrae la atención sobre las necesidades reales que se están dando (Tomlinson, 1982).

El concepto de *necesidad* ha sido usado de manera que margina las cuestiones de poder, relaciones de poder y conflicto entre profesionales (Booth, 1985).

El concepto de *necesidad especial* se utiliza como una categoría administrativa que favorece los intereses de otros que no son a aquellos a los que debe servir (Ford et al. 1982)

Las *necesidades* hacen referencia a los recursos disponibles (Dessent, 1987; Galloway, 1985).

Dentro de las obligaciones del sistema en el que se usa *necesidad educativa especial* se ha convertido en un eufemismo para los fallos (Barton, 1986).

La crítica fundamental se asocia al hecho de que el término se extiende al 20% de la población escolar, escondiendo otras perspectivas sobre el fracaso de este 20%. Fulcher (1989) se pregunta si no es el sistema educativo el que ha fallado al formar a unos profesores que sólo están preparados para enseñar al 80% de los alumnos.

Podríamos añadir a estas aportaciones algunas razones por las que consideramos que la aplicación de este concepto en nuestro contexto es criticable:

- Por la manera en que se utiliza como una nueva categoría de niño/as, que, además, en la práctica ha mantenido su referencia al origen de las deficiencias y discapacidad (como es evidente en el R.D. “Sobre la ordenación de la educación de alumnos con necesidades educativas especiales” de 28 de abril de 1995, BOE de 2 de Junio).
- Porque se ha asociado a la aplicación de un currículo especial (individualizado).
- Porque en la práctica nos remite a un modelo tradicional de educación especial en el que están presentes tanto la perspectiva centrada en el déficit como la perspectiva individual.

2. RECONSIDERACIÓN DE LAS NECESIDADES EDUCATIVAS ESPECIALES

Una propuesta para superar las críticas a las limitaciones del concepto de necesidades educativas especiales es la que planteó Ainscow (1995). Según este autor había que superar la perspectiva individual que la asociaba al modelo tradicional de educación especial, para pasar a una perspectiva curricular. Las razones que argumentaba se centraban en los siguientes puntos:

- El efecto de las etiquetas.
- El encuadre de la respuesta educativa.
- La limitación de oportunidades del alumno.
- La utilización de los recursos.
- El mantenimiento del status quo de las escuelas.

La tesis fundamental defendida por Ainscow es que al entenderse que el problema está en el niño o la niña y actuar con programas individualizados se le separa de la propuesta curricular común y de las oportunidades que brinda el aprendizaje en grupo; es decir, del estímulo intelectual y de la ayuda que se prestan los compañeros/as. Además, consideraba que al responder a los problemas de aprendizajes como problemas particulares, el profesorado perdía la oportunidad de asumir tales problemas como retos que le llevarían a proponer soluciones que mejorarían la enseñanza para todos. En este sentido Ainscow (1999) señalará que los programas especiales no suelen adaptarse a la forma en la que el profesorado enseña habitualmente en sus clases, y que se muestran reacios a asumirlos al entender que deben aplicarlos los especialistas.

Los programas individuales como solución para mantener a alumnos y alumnas diferentes (con diferentes ritmo de aprendizaje, con diferentes habilidades, etc), ha sido una solución que ha generado situaciones de segregación en el seno de las propias clases. De ahí que autores como Pugach y Warger (1998) consideren que *la enseñanza individualizada ha fallado como instrumento curricular, a la vez que ha consumido las energías que los educadores deberían haber aplicado para rediseñar el currículo* (p.213). Para autores como Fulcher (1989) o Vlachou (1999) un marco tan individualizado de la capacidad y de la discapacidad provoca que en los sistemas educativos el término discapacidad se esté utilizando en un sentido extraordinariamente amplio que oculta conflictos en las relaciones sociales y el fracaso en las prácticas escolares.

Adoptar una perspectiva curricular implicará para Ainscow (1995) que:

- Las dificultades se definan según las tareas, las actividades y las condiciones reinantes en el aula.
- El progreso de los alumnos se entienda en relación con estas circunstancias, tareas y conjunto de relaciones.
- Nuestra comprensión del individuo pueda ser considerada desde otras perspectivas (que no esté limitada por nuestros recursos y experiencias previas).
- Los errores en el aprendizaje sean una fuente de información para elaborar respuestas diferentes, siendo considerados como retos profesionales.

- Estas respuestas significarán un beneficio para todo el alumnado.
- Esta perspectiva se transforme la respuesta a las *necesidades educativas especiales* en un problema de mejora escolar.

Todo lo cual llevará a que proponga pasar de un marco de planificación individualizada a estrategias de respuesta que *personifiquen* la enseñanza para todos.

2. PLANIFICAR TENIENDO EN CUENTA A TODOS LOS ALUMNOS DE LA CLASE

Para O'Brien (1998), responder a las diferentes necesidades del alumnado de una clase supone para el profesorado una tarea intelectual compleja y creativa que implica organización, preparación y puesta en marcha de nuevas estrategias y recursos, a la vez que se procura un ambiente de aprendizaje responsable y sensible. Supone la incorporación de nuevos supuestos sobre el aprendizaje y la enseñanza que se enfrentan ideas tradicionales muy arraigadas en el profesorado, entre las que Nolis y Francis (1992) señalaban las siguientes:

- El aprendizaje es la acumulación de fragmentos de información.
- Los profesores transmiten el conocimiento intacto a los alumnos.
- El objetivo de la enseñanza es cambiar la conducta del alumno.
- Los procesos de clase se centran en cómo el profesorado y el alumnado interactúan individualmente.
- Las habilidades se transfieren a través de áreas.

En trabajos previos (García Pastor, 2000) nos hemos referido a las bases teóricas que deberían informar el rediseño curricular. Entendiendo la importancia de las aportaciones actuales sobre el aprendizaje desde una perspectiva holística y constructivista, porque como señalan Pucach y Warger estas tendencias pueden proporcionarnos *medios legítimos y políticamente aceptables no sólo para los niños con discapacidades, sino también para un gran número de niños que han sido etiquetados como "de riesgo"* (228).

Una vez reconocido que en la clase se dan diferentes necesidades y que responder a éstas es una responsabilidad del profesor o de la profesora – aunque no sólo suya, obviamente –, el primer paso será identificarlas. O'Brien propone un modelo para identificarlas, diferenciando entre:

- *Lo común*: necesidades comunes a toda la clase.
- *Lo distinto*: necesidades referidas a género, etnia, cultura, discapacidad, familia, etc...
- *Lo individual*: necesidades que no tienen otro/as alumno/as.

Según O'Brien, la identificación de lo común, lo distinto, lo individual es una forma de reflexión sobre la clase que sirve como punto de partida para que el profesorado sea consciente de que su grupo alberga individuos con las mismas necesidades, aunque también con necesidades similares y, en algunos casos, con necesidades únicas.

El profesor que se enfrenta a una clase heterogénea, que reconoce las diferencias entre su alumnado y se propone responder a sus necesidades, incluyéndolas en su propuesta de aprendizaje, diversifica su respuesta. Esto significa que ha de tener presente, según Tomlinson (2001):

- Las condiciones individuales para lo que se va a aprender.
- Expectativas de desarrollo para todos los estudiantes y apoyo constante en este proceso.
- La existencia de oportunidades para todos para explorar los conceptos y habilidades esenciales, según el nivel de dificultad que aumentará de manera consistente según evoluciona su comprensión sobre los mismos.
- Oferta para todos los estudiantes en actividades que parezcan- y sean- igual de interesantes, importantes y que impliquen un esfuerzo similar.

Tomlinson (2001) nos habla del aula diversificada como aquella en la que el profesor o la profesora:

- *Se centra en lo esencial*: articulan aquello que los estudiantes deben recordar, comprender y manejar dentro de un campo dado, aquello que constituye su esencia.
- *Analiza las diferencias entre los estudiantes*: comprende que la mejor manera de atender a las necesidades comunes consiste en contemplar las diferencias.
- *Entiende que enseñanza y evaluación son inseparables*: la evaluación es un proceso continuo que sirve de diagnóstico, proporcionando información día a día, para comprender en que hay que modificar la enseñanza el día siguiente.
- *Modifica los contenidos, los procesos y los productos*: puede adaptar uno o más de los elementos curriculares basándose sobre una o más de las características del estudiante (perfil de aprendizaje) en cualquier punto de una unidad o lección. Teniendo en cuenta que hay que modificar un elemento curricular sólo cuando se vea que un estudiante lo necesita o cuando estemos convencidos de que la alteración aumenta la probabilidad de que comprenda ideas importantes y ma-

- neje mejor las habilidades requeridas.
- *Hace que todos los estudiantes participen en tareas adecuadas para ellos.*
 - *Colabora en el aprendizaje con los estudiantes:* el profesor coordina el tiempo, el espacio, los materiales y las actividades, pero su propuesta será más eficaz en la medida en que los aprendices sean más capaces de ayudarse a sí mismos y a los demás a conseguir los objetivos individuales y grupales.
 - *Equilibra los ritmos del grupo y del individuo:* cada alumno es consciente de sus progresos personales con respecto a la propuesta que realiza, sin perder los objetivos comunes para todo el grupo.
 - *Trabaja junto a los estudiantes con un método flexible:* es decir, recurre a una amplia gama de estrategias pedagógicas que le ayudan a concentrarse en los individuos y en los pequeños grupos y no únicamente en la clase como conjunto.

Un aspecto que no debemos olvidar es el referido al ambiente de aprendizaje, es decir, el ambiente que debe permitir el trabajo en el aula. Algunos autores se refieren también a la necesidad de un *ambiente saludable* (Tomlinson, 2001), caracterizando éste por los aspectos humanos que deben presidir las relaciones. A este respecto, hemos de decir que el movimiento de escuelas inclusivas, pone su mayor énfasis en la necesidad de concebir la escuela como una comunidad, esto es, como un lugar en el que sus miembros se apoyan mutuamente implicándose en procesos de colaboración, debiendo caracterizarse las clases por un ambiente en el que se respetan las diferencias, donde nadie sea infravalorado, ni tratado de forma injusta, donde se establezcan relaciones de interdependencia positiva. Esta tendencia se sitúa en la misma línea de aquellas que han asumido como propósitos curriculares, el desarrollar en los estudiantes un sentimiento de pertenencia a la escuela, partiendo de la existencia de una base de acogida que les apoye para garantizar a todos las mismas experiencias de aprendizaje (currículo común). Esto significa, en algunos casos, cambios importantes en la manera en que se organiza la clase, en el establecimiento de unas normas que permitan el trabajo compartido.

Para acometer proyectos en esta línea es fundamental que los estudiantes y el profesorado se sientan comprometidos y apoyados. Entendiendo el apoyo no como la asistencia de personal especializado, o no solamente, sino más bien en el sentido de poder compartir los problemas que presenta la práctica diaria en las clases, incorporando nuevas perspectivas y reinventando soluciones.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AINSCOW, M. (1995). *Necesidades especiales en el aula*. Madrid: Narcea
- AINSCOW, M. (1999). Tendiéndoles la mano a todos los estudiantes: Algunos retos y oportunidades. En M.A. Verdugo y Jordán (eds.). *Hacia una nueva concepción de la discapacidad*. Salamanca: Amarú.
- BARTON, L. (1988). The Politics of Special Educational Needs: An Introduction. In L. Barton (Ed.): *The Politics of Special Educational Needs*. Londres: The Falmer Press.
- BARTON, L. (1986). The Politics of Special Educational Needs. *Disability, Handicap and Society*. 1, 1. 273-290.
- BOOTH, T. (1985). Training and Progress in Special Education. En N. Jones (Ed.): *Teacher Training in Special Educational Needs*. Londres: Croom Helm.
- DESSENT, T. (1987). *Making the Ordinary Schools Special*. Lewes: The Falmer Press.
- FORD, J. ET AL. (1982): *Special Education and Social Control*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- FULCHER, L. (1989). Integrate and mainstream? Comparative issues in the politics of these policies. En L. Barton (Ed.) *The integration: Myth or Reality*. London: The Falmer Press,
- GARCÍA PASTOR, C. (2000). La necesidad de reestructurar el currículo en la escuela inclusiva. En VVAA. *Alas para Volar*. Granada: Ediciones Adhara, 205-225.
- Galloway, D.(1985). *Schools, pupils and Special Educational Needs*. Beckenham: Croom Helm.
- GOODMAN, J.(2001) *La educación democrática en la escuela..* Morón (Sevilla): Publicaciones MCEP
- NOLAN, J. Y FRANCIS, P. (1992). Special Education in content area classes: development of a model and practical procedures. *RASE*, 14, 1, 36-48.
- O' BRIEN, T. (1998) The millennium currículo: Confronting the issues and proposing solutions. *Support for Learning*, 13, 4, 147- 152.
- PUGACH, M.C. Y WARGER, C.L. (1996). Challenges for Special Education- Curriculum Reform
- PATNERSHIP. *The Journal of Special education*, 29, 212-223.
- STENHOUSE, L. (1997). *Cultura y Educación*. Morón (Sevilla): Publicaciones MCEP (edición original en inglés de 1967).

- TOMLINSON, S. (1982). *Sociology of Special Education*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- TOMLINSON, C.A. (2001). *El aula diversificada. Dar respuestas a las necesidades de todos los estudiantes*. Barcelona: Octaedro.
- VLACHOU, A.D. (1999). *Caminos hacia una educación inclusiva*. Madrid: La Muralla.

DIVERSIDAD Y ADAPTACIONES CURRICULARES

Por M^a LUISA DUEÑAS BUEY
UNED. Madrid

1.- MARCO TEÓRICO DE REFERENCIA

El marco actual de la educación especial está principalmente configurado por la confluencia de dos grandes directrices. Una, de tipo teórico que hace referencia al carácter interactivo de las causas de la deficiencia puesto que éstas dependen no solamente del sujeto sino también del entorno. Y otra, más bien vinculada a la práctica, derivada de la evolución de los principios de la atención educativa: desinstitucionalización, escolarización en ambientes mínimamente restrictivos, participación de los padres, evaluación no discriminativa, acción legislativa, importancia de la intervención temprana.

Entre los referidos elementos, cuya convergencia han contribuido de manera importante, a la configuración del marco actual de la educación especial cabe destacar por su especial relevancia, los siguientes:

a) El movimiento de Normalización:

Es un movimiento que se originó en Escandinavia de carácter fundamentalmente humanitario y está enfocado a la convicción de que los deficientes han de tener los mismos derechos y obligaciones que el resto de los ciudadanos.

La normalización no significa en modo alguno que se pretenda convertir a los deficientes en personas “normales”, sino llegar a la normalización de las condiciones de vida tal como existen para los demás o tales como la sociedad aspira a conseguirlos en un momento determinado dentro de un mismo contexto cultural, religioso y social. Es decir, es uno de los principios básicos en los que se sustenta la concepción actual de la Educación Especial.

b) El cambio de la condición de “inadaptación”

La “inadaptación” hace referencia al estado de inadecuación entre las necesidades del individuo portador de una deficiencia y las necesida-

des/exigencias del medio humano y material en el que aquél está inmerso (Detraux, 1990).

El “cambio de la condición de inadaptación” se refiere al tratamiento de la persona con vistas a su adaptación, así como a la adaptación del medio al individuo, habida cuenta que éste forma parte indisociable de ese medio. Su fin no es curar al individuo deficiente, sino facilitar su adaptación a las interacciones normales, sociales y educativas. Este cambio asume que el origen de la inadaptación, de la excepcionalidad, es consecuencia de una discordancia entre las necesidades del individuo portador de una deficiencia y la naturaleza del sistema educativo.

c) La perspectiva tridimensional de la deficiencia

Actualmente, al abordar la noción de deficiencia se consideran tres términos: déficit o anomalía, que hace referencia a la dimensión orgánica de la deficiencia; discapacidad o incapacidad, que considera la dimensión funcional de la deficiencia; y, handicap o minusvalía que se refiere a la dimensión social de la deficiencia. Este último debe interpretarse como una desventaja resultante de un déficit o de una discapacidad que dificulta la realización del rol normal de la persona. Constituye, pues, un límite o un impedimento para ejercer en el medio en que vive los roles que normalmente desempeñan los individuos.

d) La aceptación y el respeto a la diversidad humana

La aceptación a la diversidad humana es uno de los pilares básicos sobre los que se fundamenta el modelo de educación especial en el sistema educativo. También es una de las cuestiones más polémicas y controvertidas, tanto por sus implicaciones curriculares y organizativas como por lo que hace referencia a la actitud y formación del profesorado.

El modelo educativo en el que se contextualiza la diversidad tiene un carácter comprensivo e integrador y se fundamenta en valores de carácter humanístico, social y cultural. Este modelo establece un currículum unificado para todos, amplio y flexible que amplía el periodo de escolaridad obligatoria, posponiendo para los alumnos el momento de optar entre distintas opciones formativas o laborales. Implica en el plano pedagógico, el reto de articular dos objetivos contrapuestos: la unidad curricular y la flexibilidad para atender a unos alumnos que se van diferenciando progresivamente.

e) La integración escolar

Es un proceso cambiante, dinámico cuyo objetivo central es encontrar la mejor situación para que un alumno se desarrolle lo mejor posible, por lo que puede variar según las necesidades de los alumnos, los lugares y la oferta educativa.

Desde la perspectiva de los hechos, podemos considerarla como una estrategia o innovación educativa que “ilumina”, en mayor o menor grado, toda intervención dirigida a los sujetos deficientes, y que responde al intento de acomodar lo más posible las diferencias individuales en la clase regular y, por consiguiente, de operar alternativas de ubicación escolar (Dueñas, 1991 y 1993).

Es decir, la integración escolar debe ser considerada como un proceso donde la educación que se ofrece en las escuelas normales se hace más diferenciada y que va dirigido a solucionar un abanico más amplio de necesidades del alumno.

f) El concepto de necesidades educativas especiales

Este concepto constituye una alternativa, en el ámbito educativo, a términos anteriores con claras connotaciones negativas –deficiente, disminuido, inadaptado, discapacitado o minusválido- que tienden a resaltar solamente lo que estos alumnos y alumnas no pueden hacer. La expresión “necesidades educativas especiales” intenta además evitar la predisposición al error que se origina cuando se tildan todas las discapacidades de “deficiencias” a pesar de que son muy diferentes unas de otras, especialmente en lo que concierne a sus implicaciones para los procesos de enseñanza y aprendizaje.

Partiendo de la premisa de que todo alumnado precisa a lo largo de su escolaridad de diversas ayudas pedagógicas para asegurar el logro de los fines de la educación, se consideran necesidades educativas especiales las de aquellos alumnos que, además y de forma complementaria, precisan otro tipo de ayudas menos usuales, bien sea de forma temporal o permanente. Por tanto, decir que un alumno presenta necesidades educativas especiales es una forma de decir simplemente que, para el logro de los fines de la educación, no son suficientes las actuaciones habituales que su profesor desarrolla con la mayoría de los alumnos del grupo y que, por ello, es preciso revisar y adecuar la acción educativa a las necesidades individuales del alumno.

Este nuevo marco de referencia ha abierto perspectivas diferentes en el campo de la educación especial (MEC, 1994):

- a) Ha quedado como un sistema de educación abierto a todos, quedando integrado en el sistema educativo ordinario.

- b) Ha situado en la propia escuela, la mayor parte de los problemas de los alumnos.
- c) Ha subrayado la indisoluble vinculación entre las necesidades educativas especiales y la provisión de recursos educativos para hacerlos frente.

También ha hecho posible que la educación especial pase de un enfoque médico basado en los distintos tipos o categorías de deficiencias a un enfoque personalista fundamentado en las diferentes necesidades especiales –educativas y sociales– que cada alumno presenta en relación a su entorno.

La educación especial queda configurada como un conjunto de recursos de todo tipo puestos a disposición del sistema educativo que permitan la adecuación de la respuesta educativa a las necesidades individuales de cada alumno en el entorno menos restrictivo posible.

2. LA RESPUESTA EDUCATIVA A LA DIVERSIDAD DESDE EL CURRÍCULO

La puesta en práctica de los principios de normalización y de integración escolar de todos los alumnos en el sistema escolar ordinario, exige abordar el tratamiento de las necesidades educativas dentro del marco organizativo de la escuela ordinaria. Ello ha puesto de manifiesto, nuevas formas de entender la educación de los alumnos discapacitados, para lo que se precisan adecuados recursos personales, didácticos y materiales.

La respuesta educativa a la diversidad de los alumnos y de los contextos educativos requiere dos condiciones esenciales (C.N.R.E.E, 1982): un currículo abierto y flexible, y un rol diferente del profesor, condiciones ambas que van a constituir requisitos esenciales en el proceso de adaptación curricular. Así:

- a) Un currículo abierto y flexible que contemple la posibilidad de adecuar en diferentes niveles de concreción curricular, las prescripciones u orientaciones dadas por la administración educativa. El nuevo planteamiento curricular establece tres niveles de concreción curricular: Diseño curricular prescriptivo básico; Proyecto curricular de centro; y, Programación de aula
- b) Un rol diferente del profesor: la concreción curricular implica que desde un marco general propuesto por la administración educativa, los profesores que son los que realmente conocen a sus alumnos, deben ir adecuando sucesivamente el marco general de referencia para dar una respuesta ajustada al centro en su conjunto y a cada alumno en particular, es decir, desde un currículo abierto aumenta el

campo de toma de decisiones del profesor, aumenta, también, su responsabilidad, autonomía y creatividad ante la tarea educativa, al darle más libertad para realizar las adecuaciones necesarias.

3. LAS ADAPTACIONES CURRICULARES: LA RESPUESTA EDUCATIVA A LOS ALUMNOS CON NECESIDADES EDUCATIVAS ESPECIALES

La educación especial al ser una modalidad educativa integrada en el sistema educativo ordinario, el currículo ordinario se convierte en el referente básico que vertebra y orienta toda la acción educativa a seguir, tanto para el conjunto de alumnos de un centro o aula como para un alumno individualmente considerado.

La educación especial, cada vez se concreta más en la adecuación de la respuesta educativa a las necesidades individuales de cada uno de los alumnos, desarrollándose en el entorno menos restrictivo posible. Esta adecuación requiere el concurso de una serie de estrategias y las adaptaciones curriculares constituyen la principal estrategia.

3.1. Concepto

Las adaptaciones curriculares (ACI) constituyen una estrategia de individualización educativa, de intervención por excelencia para dar respuesta a las necesidades especiales de los alumnos. Este concepto puede entenderse de forma amplia y restringida:

- a) De forma amplia, son las sucesivas adecuaciones que realiza un centro y un profesor para concretar las directrices propuestas por la administración educativa a la realidad y necesidades de sus alumnos y de su contexto.
- b) De forma restringida, es cualquier ajuste o modificación de los elementos del curriculum ordinario para dar respuesta a las necesidades educativas que los alumnos plantean. Tales modificaciones pueden afectar tanto a: los elementos de acceso al currículo (personales y materiales) como a los elementos curriculares básicos (objetivos, contenidos, metodología, evaluación).

La adaptación curricular ha de ser considerada como una estrategia de actuación didáctica que tiene por finalidad ayudar al alumno a la concreción del currículo normalizado.

3.2. Características

Las adaptaciones varían a lo largo de un continuum, al igual que las necesidades educativas, que va desde ajustes o modificaciones leves y temporales del planteamiento educativo común a modificaciones más significativas y permanentes, llegando incluso a un currículum individual que presenta muchas diferencias con respecto al currículum ordinario. Presentan un carácter de relatividad, al igual que las necesidades educativas especiales, la respuesta educativa (ACI) no puede establecerse con carácter definitivo, ni de una forma determinante, sino que va a ser cambiante en función de las condiciones y oportunidades que le ofrezca el contexto de enseñanza-aprendizaje al alumno.

Es difícil delimitar dónde terminan las adecuaciones lógicas de cualquier centro educativo para dar respuesta a la diversidad y dónde empiezan las adaptaciones curriculares para dar respuesta a los alumnos que presentan necesidades educativas especiales.

Una escuela que tenga un proyecto educativo amplio, que responda a la diversidad en sus aspectos curriculares y organizativos tendrá menor necesidad de hacer adaptaciones curriculares que la escuela cuyo proyecto esté centrado en el alumno medio con organizaciones y metodologías inflexibles.

3.3. Niveles de adaptación curricular

Existen tres niveles de adaptación curricular, en orden creciente de especificidad, para asegurar al máximo los principios de normalización e individualización en los procesos de enseñanza-aprendizaje:

- a) Adaptaciones curriculares de centro, hacen referencia a la dotación de recursos personales (logopeda, profesor de apoyo, fisioterapeuta...) y a un determinado ciclo educativo.
- b) Adaptaciones curriculares de aula, afectan a un grupo concreto de enseñanza-aprendizaje (ajustes educativos en las propuestas curriculares de aula, modificación en la ubicación de los alumnos en la clase...).
- c) Adaptaciones curriculares individuales, es el nivel curricular más específico, y se refieren a los ajustes en las propuestas curriculares de un alumno concreto.

3.4. Tipos de adaptaciones curriculares

La enseñanza que requieren los alumnos con necesidades educativas especiales no es algo totalmente diferente a la que requieren los demás alumnos (Brennan, 1988), sin embargo, para la escuela implica cambios y ajustes en

dos aspectos fundamentales: propuesta curricular que se ofrece a los alumnos y, organización de los medios necesarios para el desarrollo de la misma. Desde esta perspectiva se puede establecer dos tipos de adaptaciones curriculares (CNREE, 1992):

a) Adaptaciones en los elementos de acceso al currículo

- En los personales (profesores de apoyo, logopedas, fisioterapeutas...), mejorando la formación específica, modificando ciertas actitudes, ajustando expectativas
- En los materiales, proporcionando materiales o instrumentos (equipamiento, ayudas técnicas, modificación arquitectónica...) que puedan facilitar el proceso de enseñanza-aprendizaje de los alumnos y compensar sus dificultades.

b) Adaptaciones en los elementos básicos del currículo

Son los que responden al qué, cuándo y como enseñar y evaluar, es decir, a los objetivos, contenidos, metodología y actividades de enseñanza, aprendizaje y evaluación. Estos elementos quedan expresados en los distintos diseños o propuestas curriculares que se realizan en los diferentes niveles de concreción curricular: diseño curricular base, proyectos curriculares de etapa o ciclo y programaciones de aula.

3.5. Proceso de adaptación curricular

El proceso de adaptación curricular constituye un proceso de toma de decisiones, nunca definitivo y por tanto abierto a sucesivas modificaciones, dinámico, que debe partir de una evaluación amplia que nos proporcione la información necesaria para elegir unas opciones y no otras. Esto implica que habrá que determinar quienes van a ser responsables de estas decisiones, en qué condiciones van a ser consensuadas y de que forma y en qué momento van a ser revisadas.

Este proceso comienza con la evaluación del alumno (capacidades básicas, competencias curriculares en relación al grupo, estilo de aprendizaje...) y del contexto dónde se desarrolla su aprendizaje (aspectos que favorecen o dificultan el proceso de enseñanza-aprendizaje), para poder llegar a la determinación de sus necesidades educativas especiales.

El análisis de la información obtenida (del alumno y del contexto) debe servir para determinar en qué medida el contexto educativo se ajusta y responde a las características individuales de los alumnos y orientar hacia el tipo de modificaciones a realizar para mejorar sus condiciones de enseñanza-

aprendizaje. La determinación de las necesidades educativas especiales del alumno es, por tanto, la finalidad última de todo el proceso de evaluación y el punto de partida, imprescindible, para la toma de decisiones sobre las respuestas necesarias acerca de los ajustes o modificaciones curriculares.

BIBLIOGRAFÍA

- BRENNAN, W.(1988): *El currículo para niños con necesidades educativas especiales*. Madrid, MEC-Siglo XXI.
- CNREE (Centro Nacional de Recursos para la Educación Especial) (1992): *Guía de Adaptaciones Curriculares*. Madrid: MEC.
- DETRAUX, J. J.(1990): «La place de l'enfant handicapé dans la société», en A. Lamesch (Ed.): *L'enfant dans la société d'aujourd'hui*. Bruxelles, Editions de la Université de Bruxelles.
- DUEÑAS, M. L.(1991): *La integración escolar: aproximación a su teoría y a su práctica*. Colección Cuadernos de la UNED, nº 95. Madrid, UNED.
- DUEÑAS, M. L.(1993): "Alumnos con necesidades educativas especiales", en MEC: *Curso de Especialización de Educación Infantil* (tema 15 del módulo 1: el niño de 0-6 años). Madrid, MEC.
- DUEÑAS, M. L.(1994): *Métodos de diagnóstico e intervención educativa en la deficiencia mental*. Colección Cuadernos de la UNED, nº 135. Madrid, UNED.
- MEC (Ministerio de Educación y Ciencia) (1994): *La Educación Especial en el marco de la LOGSE*. Madrid: MEC (Secretaría de Estado de Educación).